

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات تاریخی جهان اسلام

فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية

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

سال دوازدهم، شماره سی ام، تابستان ۱۴۰۳

مدیر مسؤول: ناصر رفیعی محمدی

سر دبیر: نعمت الله صفری فروشانی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

نعمت الله صفری فروشانی
استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية
حسین عبدالمحمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية
سیداحمد رضا خضری
استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران
اصغر منتظر القائم
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
سیدعلی رضا واسعی
دانشیار پژوهشگاه تاریخ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
* هیأت تحریریه بین المللی
عمار عبودی محمد حسین نصار
استاد دانشگاه کوفه، عراق
هادی عبد النبی محمد التمیمی
استاد دانشگاه نجف اشرف، عراق

محسن خندان (الویری)
استاد گروه تاریخ دانشگاه باقر العلوم علیه السلام
ناصر باقری بیدهندی
استادیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية
فاطمه جان احمدی
استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران
محمد رضا جباری
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
محمد علی چلونگر
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
ناصر رفیعی محمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية
محمد سپهری
استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
محمد امیر شیخ نوری
استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء علیه السلام

مترجم: روح الله صمدی

ویراستار: محمدعوض اعتمادی

چاپ: انتشارات جامعه المصطفیٰ (ص)

مدیر داخلی و ناظر کیفیت: عبدالله استوار

صفحه آرا: عبدالله استوار

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

نمابر: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۶۳۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۶۳۳

سایمان نشریات جامعة المصطفیٰ علیه السلام العالمية WWW.journals.miu.ac.ir

قیمت: ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

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

فصل نامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام به منظور توسعه سرمایه پژوهشی و با هدف ارتقاء جایگاه و تعمیق مطالعات تاریخ اسلام به ویژه در خصوص مسائل بنیادین و معاصر کشورهای مسلمان و ارائه راه حل برای آنان با رویکرد اسلامی - تاریخی منتشر می شود. از این رو دوفصل نامه از مقالاتی استقبال می کند که به موضوعات تاریخ معاصر جهان اسلام بپردازد.

فصل نامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام در مرکز مطالعات جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود.

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 پراکنش آدرس برسد، قبل از پراکنش 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. تعداد منابع کمتر ۴۰ عدد نباشد.
۱۲. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۳. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن، بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۴. مجله از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.
۱۵. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۶. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه نشریات دریافت شود.

- تأملات نظری محمود طرزی در باره انحطاط و عقب ماندگی جامعه اسلامی با تأکید بر افغانستان..... ۲۹-۷
ناصر پورحسن | رشید رکابیان
- تحلیل سیاست های فرهنگی استعمار هلند در اندونزی (۱۶۱۹-۱۹۴۲)..... ۵۲-۳۰
محسن میری
- زمینه ها و عوامل گسترش شیعه امامیه در کشمیر..... ۷۳-۵۳
محمد مقبول حجام | حسین عبدالمحمدی | ناصر باقری بیدهندی
- نتایج و پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت عمان و وهابیان (اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم)..... ۹۳-۷۴
مصطفی پیرمرادیان | فرشته بوسعیدی | زهرا حسین هاشمی
- نقش داعیان ایرانی در ادبیات تعلیمی فاطمیان (با تأکید بر ناصر خسرو قبادیانی)..... ۱۱۵-۹۴
رضا صفری | محمد مهدی خلج
- نگرشی نو بر طرح راه آهن برلین - خلیج فارس ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۶ق - ۱۹۱۴م/ ۱۳۳۲ق..... ۱۴۲-۱۱۶
حسن جوادی نیا | حیدر امیری
- واکاوی راهبرد سطح فردی امنیت اقتصادی در سیره و سنت نبوی (ص) با استفاده از روش تحلیل تماتیک..... ۱۷۰-۱۴۳
زهرا بختیاری | شهلا بختیاری | حسین راغفر

**Mahmoud Tarzi's theoretical reflections on the decline and backwardness
of Islamic society with emphasis on Afghanistan**

Naser Pourhasan¹ | Rashid Rekabian²

(DOI): [10.22034/MTE.2022.11351.1499](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.11351.1499)

Abstract

Original Article

P 7 - 28

The Islamic world, especially the country of Afghanistan, suffered decline and backwardness due to colonialism, internal tyranny, division, and non-compliance with Sharia. Among these thinkers is "Mahmoud Tarzi", an Afghan scientist who was the founder of one of the most important reformist movements in Afghanistan and the Islamic world in the 20th century. Based on the mentioned article, the present research with a historical approach seeks to analyze Mahmoud Tarzi's political thought about the decline, backwardness and crises of the Islamic world, especially Afghanistan! In other words, how does Tarzi explain the crisis in the political system of Islamic societies (Afghanistan), and what ideal proposal does he propose to overcome it? The hypothesis of the research based on Spriggins research model is as follows: in Mahmoud Tarzi's political thought, crisis is degeneration and backwardness, and the reason for its occurrence is colonialism, domestic tyranny and distance from Islam, and the solution is also referring to the Quran, unity based on the Quran, intellectual awakening, paying attention to science and patriotism. In order to investigate the hypothesis, the hidden angles of Tarzi's political thought have been analyzed in the form of problemology, reasonology, idealism, and solutionology with the method of historical-descriptive research (content analysis). The method of collecting information is a library.

Key words: Islam, Afghanistan, Spriggins, backwardness, Mahmoud Tarzi

1 - Associate Professor of Ayatollah Boroujerdi University (Boroujerd), Iran. Na.pourhassan@abru.ac.ir

2 - Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran
ra.recabian@abru.ac.ir

Received: 2022/01/05 | Accepted: 2021/07/23



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

تاملات نظری محمود طرزی در باره انحطاط و عقب ماندگی جامعه اسلامی با تاکید بر افغانستان

ناصر پور حسن^۱ (نویسنده مسئول) | رشید رکابیان^۲

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22034/MTE.2022.11351.1499

علمی - پژوهشی

ص: ۲۸/۷

چکیده

جهان اسلام به خصوص کشور افغانستان در قرون معاصر به دلیل توسعه طلبی استعمار، استبداد داخلی، تفرقه و عدم عمل به شریعت، دچار انحطاط و عقب ماندگی شدند در این بین جنبش‌ها و اندیشمندان زیادی برای برون رفت از این وضعیت و پویایی جوامع اسلامی دست به اقداماتی زدند که از جمله این اندیشمندان «محمود طرزی» دانشمند افغانستانی بوده که پایه‌گذار یکی از مهم‌ترین جنبش‌های تجدید طلب در افغانستان و جهان اسلام در قرن بیستم بوده است. به تاسی از مطلب مذکور پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی به دنبال واکاوی اندیشه سیاسی محمود طرزی در باب انحطاط، عقب ماندگی و بحران‌های جهان اسلام به خصوص افغانستان است! به عبارتی؛ طرزی بحران سامان سیاسی جوامع اسلامی (افغانستان) را چگونه دلیل یابی، و برای برون رفت آن، چه تجویز آرمانی ارائه می‌دهد؟

فرضیه پژوهش براساس الگوی جستاری اسپریگنز چنین است: در اندیشه سیاسی محمود طرزی بحران، انحطاط و عقب ماندگی است و دلیل بروز آن استعمار، استبداد داخلی و دوری از اسلام است و راه حل آن نیز، رجوع به قرآن، اتحاد بر محور قرآن، بیداری فکری و توجه به علم و حب وطن است. برای بررسی فرضیه، زوایای پنهان اندیشه سیاسی طرزی، در قالب مشکل شناسی، دلیل شناسی، آرمان شناسی و راه حل شناسی با روش پژوهش تاریخی- توصیفی (تحلیل محتوا) و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای تجزیه و تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: اسلام، افغانستان، اسپریگنز، عقب ماندگی، محمود طرزی.

۱ - دانشیار دانشگاه آیت الله بروجردی (ره)، ایران. (Na.pourhassan@abru.ac.ir)

۲ - دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران (ra.recabian@abru.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵



مقدمه

هجوم همه جانبه استعمار به خصوص انگلیس در کنار عقب ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی مشکلات جوامع اسلامی در دوره معاصر را تشدید کرد. در حالی که جوامع اسلامی مبهوت ظواهر غربی‌ها بودند، حمله ناپلئون به مصر در قرن ۱۹ میلادی زنگ خطر را برای جهان اسلام به صدا در آورد. (موثقی، ۱۳۷۴: ۱۱۰) در واکنش به وضع موجود، انتقادات و موضع گیری‌های متفاوتی صورت گرفت و جنبش‌های بسیاری به وجود آمدند که همه آن‌ها در دو دسته کلی اسلام‌گرا و غرب‌گرا قابل تقسیم بندی هستند.

اما کشورهای استعماری و قدرت‌های بزرگ سیاست حمایت از گروه‌ها و جنبش‌های غرب زده و سرکوب گروه‌های اسلامی و مبارز را در دستور کار داشتند. در این دوران در برخی کشورها فرقه‌سازی و تفرقه افکنی امری متداول در سیاست غرب بود. غرب سعی در مدیریت و حمایت از جریان غرب‌گرا در واکنش به جوامع اسلامی پرداخت؛ گروهی که ظواهر استعمار غربی چشم آن‌ها را بر روی واقعیات بسته بود و آن‌ها را شیفته خود ساخته بود. این گروه همان‌هایی بودند که از غرب‌گرایی تا غرب زدگی پیش رفتند و ضمن رد دستاوردها و سال‌ها تاریخ و تمدن جوامع اسلامی معتقد به تقلید صرف از غرب بودند.

با فعالیت این گروه به مرور بی‌هویتی و اندیشه سکولاریسم و ناسیونالیسم وارد جوامع اسلامی شد. این گروه در حالی عمده‌تاً با ظواهر فرهنگ غربی به‌خصوص بخش نظامی استعمار آشنا شده بود، تنها مقلد صرف فرهنگ غرب شدند و بسیاری از آن‌ها نظامی‌گری را تنها راه احیای جهان اسلام دانستند. این گروه به زعم خود اخذ تمدن غرب را برای مقابله با استعمارگران غربی در دستور کار قرار داده بودند، اما به دلیل عدم استحکام و تمرکز نظری دقیق نخبگان این جریان بحران هویت بسیاری از این گروه‌ها را فرا گرفت. (شرابی، ۱۳۶۸: ۴۵) این گروه بدون ریشه‌یابی و شناخت صحیح فرهنگ و تمدن غرب شعار تجدد سر می‌دادند؛ آنان هرچند از تغییر و اصلاحات سخن می‌گفتند که ماهیت و روش انجام اصلاحات برای آن‌ها هنوز کشف نشده بود. (امری، ۱۳۸۳: ۵۴)

در مقابل، جریان احیا و تجدید حیات اسلام و بیداری مسلمانان قرار داشتند که بازسازی تفکر دینی راه‌کاری است که در دو سه قرن اخیر از طرف رهبران، عالمان و متفکران دینی جهان اسلام به‌منظور حل و فصل مساله عقب ماندگی و انحطاط داخلی و نیز برخورد با غرب و هجوم فرهنگ و تمدن و استعمار غربی طرح و تعقیب شده است. این جریان جریان غالب اواخر قرن نوزده بود و به‌خصوص دوره جنگ جهانی اول به اوج خود رسید. افراد تاریخی و شاخص این جریان: اقبال لاهوری در هند، مودودی در پاکستان، سید قطب و محمد عبده در مصر و سید جمال‌الدین اسد

آبادی بودند. شعار این گروه بازگشت به اسلام و احیای ارزش‌های اسلامی بود. کشور افغانستان یکی از کشورهای اسلامی بود که استعمار باعث انحطاط، جنگ و... در آن شد و اندیشمندان زیادی در برابر این سیاست استعماری مقاومت کردند. یکی از این اندیشمندان «محمود طرزی» بود. طرزی در طول حیات خود، مصروف کارزارهای سیاسی نیز بود که بر خیلی‌ها تأثیرگذار بوده است. طرزی مبارزه سیاسی خود را از میان ارگ آغاز کرد. چندین بار توسط نوشته‌های خود امیران افغان را به نشر اخبار و ایستادگی در مقابل قدرت استعماری انگلیس تشویق کرد. (غیرت، ۱۳۸۹: ۷۶) او نخستین اثر سیاسی خود را زیر عنوان «آسیا باید از آسیاییان باشد» نوشت. (طرزی، سراج‌الانخبار) هم‌چنان تبصره دیگری را زیر عنوان «آزادی آسیا و آفریقا» نوشت که در آن قدرت‌های استعمارگر را متجاوز خوانده و آن را یک تصور باطل و خیال محال گفت. (نوبر، ۱۳۷۸: ۸۷)

مقاله‌های طرزی در مورد افغانستان در روزنامه سراج‌الانخبار که جریده دولتی نبود با هدف بیداری مردم افغانستان از احوال جهان بود. طرزی با تصمیم قاطع و عزم جدی به مبارزه سیاسی خود ادامه داد و افکار آزادی‌گرایانه خود را تا حسب توان انتشار داد. (مجموعه مقالات، ۴: ۱۲۲ و ج ۸، ۷۷۶)

طرزی در کنار بیداری مسلمین در ترکیه و افغانستان که با تأمل به شریعت اسلام تأکید داشت احساس وطن دوستی و افکار آزادی‌گرایانه خود را با نشر مقاله‌ها ادامه داد. محمود طرزی ۲۵ کتاب را تألیف و ترجمه کرده و بیش از ۵۰۰ مقاله به نشر رسانیده است. مقاله‌های طرزی بیش‌تر روی محور رشد افکار ضد استعماری، دوری از تفرقه، توجه به شریعت و احیا روحیه وطن دوستی می‌چرخید. استقلال و افغانستان، جنگ و صلح، افغانستان و نعمت آزادی، حی علی الفلاح از جمله مقاله‌های طرزی به شمار می‌رود. براین اساس مقاله به دیدگاه‌های طرزی در مورد دلایل انحطاط و عقب ماندگی افغانستان و راه نجات از این وضعیت می‌پردازد. فرضیه مقاله نیز این‌گونه صورت‌بندی می‌شود. محمود طرزی، با مشاهده محیط بحران در جوامع اسلامی و به‌ویژه افغانستان، محجور ماندن قرآن، تفرقه و اختلاف داخلی، استعمار و بی‌توجهی به علم را از دلایل آن می‌دانست و بازگشت به قرآن، اتحاد، استفاده از علم و فناوری به‌ویژه حوزه صنعت و نظامی، تربیت سیاسی، احیای روحیه وطن دوستی را راه تحقق جامعه مطلوب می‌دانست.

۱. نگاهی به زندگی نامه محمود طرزی

محمود طرزی (۱۸۶۵-۱۹۳۳) معروف به محمود بیک، از عشیره محمدزایی پشتون‌ها در سال ۱۸۶۵ میلادی (۱۲۴۴ش) در ولایت غزنی که در سال ۱۸۸۱ همراه با خانواده‌اش توسط

امیر عبدالرحمان، امیر افغانستان تبعید شده بود، متولد شد. (سهام، ۱۳۷۸: ۳۴) و تا سال ۱۸۸۵ در هند بریتانیایی زندگی کرد و بعداً راهی بغداد که جز قلمرو عثمانی بود، شد. محمود طرزی همراه با پدر خود غلام محمد طرزی (۱۸۳۰-۱۹۰۰) در سال ۱۸۸۶ در استانبول به دربار سلطان عبدالحمید (۱۸۷۶-۱۹۰۹) شرفیاب شد. طرزی جوان به زودی دو زبان عربی و ترکی را می‌آموزد و سپس به زبان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی نیز در حد ترجمه تسلط پیدا کرده و دو بار نیز به نقاط مختلف اروپا سفر می‌کند. (آهنگ، ۱۳۴۹: ۷۴) او در دوسال توقف خود در استانبول بین سال‌های ۱۸۹۶-۱۸۹۷ با سید جمال‌الدین اسدآبادی آشنا می‌شود و این آشنایی به دوستی عمیقی می‌انجامد تا آن‌جا که طرزی تحت تأثیر افکار و عقاید او در مورد نوگرایی در اسلام، قرار می‌گیرد. (سراج‌الخبار، دوره ۴، ۱۳۳۴ق) با عفو امیر حبیب‌الله خان، طرزی در سال ۱۹۰۳م، به کابل باز می‌گردد. در تمام دوران فعالیت ادبی و روزنامه‌نگاری‌اش در دوره پادشاهی امان‌الله برای تحول و تجدد در جامعه افغانستان تلاش می‌کند. محمود طرزی در ۲۲ نوامبر ۱۹۳۳ (۱ آذر ۱۳۱۲) در شهر استانبول ترکیه وفات کرد و در همان‌جا به خاک سپرده شد.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش در باره جنبش بیداری اسلامی با توجه به اهمیت راهبردی آن در معادلات سیاسی جهان اسلام، به‌ویژه خاورمیانه و افغانستان که می‌توان آن را، آزمایشگاه جنبش‌های اسلامی خواند، هم‌چنان از موضوعات داغ پژوهشی است. «کپل» در جدیدترین اثر خود جنبش‌های اسلامی طی پنج دهه اخیر در خاورمیانه و مراحل مختلف جهاد را ذیل عنوان اسلامی‌سازی نظم سیاسی در خاورمیانه بررسی کرده‌است. (Kepel: 2020) پژوهش‌گر دیگری جنبش‌های اسلامی را در پیوستاری از «تکفیریسیم» تا «پان اسلامیسیم»^۱ گونه‌شناسی می‌کند. (Stenersen, 2018) محمود طرزی در حوزه روزنامه‌نگاری، فرد بسیار شناخته شده‌ای است و وی را پدر مطبوعات افغانستان می‌دانند؛^۲ در مورد اندیشه طرزی پژوهش‌های ناچیزی انجام شده است که عبارتند از: ۱. چنگیز پهلوان در مقاله‌ی، نگاهی به اندیشه‌های اجتماعی و فرهنگی محمود طرزی؛ روزنامه و سیاست‌مدار افغانی در آغاز قرن بیستم، یکی از نخستین پژوهش‌ها در باره طرزی در ایران بود که البته بخش عمده این مقاله مختصر، نیز به تاریخ سیاسی افغانستان در قرن نوزدهم اختصاص یافته است. با این وصف، وی، طرزی را معرفی

و به‌ویژه تأثیرپذیری او را از سیدجمال بررسی کرده‌است. (پهلوان، ۱۳۶۲: ۶۰۰). طی سال‌های اخیر مجموعه مقالات طرزی، توسط وزارت خارجه افغانستان منتشر شده‌است (مجموعه مقالات: ۱۳۸۷). این مقالات، مواد خام پژوهش محسوب می‌شوند. ۳. یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های خارجی درباره طرزی، کتابی است که در آن، تعداد زیادی از احیاگران در جنبش بیداری اسلامی معرفی شده‌اند؛ احیاگرانی که جامعه پژوهشی ایران با اکثر آن‌ها کمتر آشنایی دارد. در این کتاب، طرزی به‌عنوان یکی از احیاگران پیش‌گام اسلامی معرفی شده و نسخه خطی «چه باید کرد» که یکی از مهم‌ترین آثار طرزی است، نیز به آن پیوست شده‌است. (Kurzman:2002) همین کتاب، الهام‌بخش نویسنده برای آشنایی با طرزی بوده‌است. ۴. بشیر سخاورد در «طرزی و سراج‌الانبار» کتاب ماه ادبیات، سال دوم شماره ۱۸ (پیاپی ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷) به بررسی اندیشه‌های طرزی در روزنامه سراج‌الانبار پرداخته است. ۵. نگاهی بر تجددخواهی سراج‌الانبار در گفت‌وگو با نجم‌الدین کاویانی، (ماهنامه گفت‌وگو، پیاپی ۵۱ خرداد ۱۳۸۷) ۶. پژوهش دیگر سوبیه‌های خاصی از تأثیرگذاری طرزی را در حیات سیاسی افغانستان از جمله ظهور ناسیونالیسم افغان را بررسی کرده‌است. (Senzil: 2009) با این اوصاف، با توجه به خلا پژوهشی که در باره این احیاگر اسلامی وجود دارد، این مقاله، تلاشی نوآورانه‌ای است، که با روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌شود.

۳. چارچوب نظری؛ روش اسپریگنز

توماس اسپریگنز ۱ از جمله پژوهش‌گرانی است که چهار چوبی نظری را مطرح می‌کند که بیان‌گر مراحل مختلف طی شده در مسیر شکل گرفتن یک نظریه سیاسی است. به تعبیر دیگر، وی با تحلیل محتوای آثار سیاسی کلاسیک به این نتیجه رسیده که همه آن‌ها چهار مرحله را طی کرده و نظریه آن‌ها، چهار جزو به هم پیوسته دارد. با توجه به کارآمدی جستار نظری اسپریگنز در فهم نظریه‌پردازی سیاسی، چارچوب وی، معیار مناسبی برای فهم نظریه محمد طرزی درباره بیداری اسلامی است. به نظر اسپریگنز، نظریه سیاسی دارای مراحل چهارگانه: مشاهده بی‌نظمی، تشخیص علل آن و ارایه راه حل و تصویر جامعه احیا شده، است. (اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۴۱) نخستین مرحله مشاهده بی‌نظمی، مساله یا بحران است. بحران‌هایی که نظریه‌پردازی را موجب می‌شوند، به اشکال متعدد ظاهر می‌شوند. شناسایی بحران کاری ساده نیست گاهی حتی در چنین اوضاع بحرانی نیز تشخیص و درک طبیعت

مشکل ممکن است آسان نباشد. گاهی همه قبول دارند که جامعه با مشکلاتی دست به گریبان است، ولی در شناسایی مشکل اصلی اتفاق نظر نیست. (همان، ۵۱-۵۲) بنابراین، اولین مساله، شناسایی مشکل بوده که آن سبب بالندگی اندیشه سیاسی است. (برزگر، ۱۳۸۵: ۲-۳)

مرحله دوم پس از مشاهده بی‌نظمی و بحران، جستجوی دلیل آن است که بحثی دلیل شناسانه است. مشاهده بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به تحریک، غلیان و حرکت انداخته و وی را به سمت و سوی مرحله دوم، که تشخیص علل آن است، سوق می‌دهد. (کاظمی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳) نظریه‌پرداز بدون روشن شدن علل واقعی نمی‌تواند پیشنهادات مناسبی برای درمان ویا تسکین مشکل ارایه کند. (اسپرینگز، پیشین: ۸۰-۷۹) اولین سؤالی که نظریه‌پرداز در آغاز مرحله تشخیص با آن روبه‌روست یکی از حساس‌ترین موضوعات نظریه‌های سیاسی است. سؤالی که پاسخ به آن به‌طور بنیادی راه حل‌های پیشنهادی هر نظریه سیاسی را شکل می‌دهد. در حقیقت این مرحله سرچشمه جدایی مکاتب مختلف نظریه‌های سیاسی است. (همان، ۸۱) و این موضوع در باره جنبش بیداری اسلامی نیز صدق می‌کند.

سومین مرحله نظریه، بازسازی جامعه یا ترسیم جامعه آرمانی است. در مرحله سوم، وقت طرح این سؤال می‌رسد که اگر این وضعیت بحرانی و بی‌نظمی است، پس وضعیت مطلوب و نظم آرمانی کدام است؟ البته، تقدم و تأخر گام دوم و سوم به اختیار نظریه‌پرداز است. در واقع مشاهده بی‌نظمی، غیر از مشکل تشخیص علل، مساله دیگری را نیز مطرح می‌کند. این مساله موضوع نظم سیاسی درست است. اگر او جامعه خود را دچار بی‌سازمانی می‌بیند، یعنی شرایطی که جامعه متفرق شده است، او باید نشان دهد که جامعه سازمان‌یافته چه نوع جامعه‌ای است (همان، ۱۱۹) در حقیقت نظم سیاسی هنجاری بازسازی شده، ترکیبی از نوآوری‌ها و اکتشافات است. از طرفی نوآوری است؛ زیرا به کوشش خلاق نظریه‌پرداز نیاز دارد، اما از جهتی دیگر بازسازی هنجاری نظریه سیاسی نوعی کشف نیز به شمار می‌رود. بدین ترتیب جامعه بازسازی شده صرفاً اختراع نظریه‌پرداز نیست، بلکه به دست او کشف شده است. (همان، ۱۲۸-۱۲۶)

چهارمین و آخرین مرحله نظریه مربوط به راه درمان یا شیوه گذار از بحران به نظم مطلوب است. در حقیقت شکاف بین آنچه که هست و آنچه که باید باشد. انسان رفتارش را بر بینشی که از واقعیات دارد، بنا می‌کند. (همان، ۱۵۶-۱۵۴) از آن‌جا که نظریه‌های سیاسی نتایج تجویزی مهمی دارند، وقتی برداشت انسان از واقعیات دنیای سیاست شکل می‌گیرد، به‌طور حتم رفتار انسان نیز از آن تأثیر می‌پذیرد. در حقیقت تصویری جامع از آنچه که هست، به‌خصوص در گستره سیاست، باید

شامل ارزیابی از قابلیت‌ها، امکانات، ضرورت‌ها و حقایق باشد. هریک از این ابعاد نقش مهمی در نظریه‌های سیاسی عقلایی بازی می‌کنند. (همان، ۱۶۲-۱۶۱)

۴. جایگاه محمود طرزی در امواج بیداری اسلامی

برخی پژوهش‌گران، جنبش‌های بیداری را در قالب چند موج بررسی کرده‌اند؛ موج اول، ناظر بر سلسله تحولاتی است که طی یک مقطع زمانی و در ارتباط با هم رخ می‌دهند. واکنش جهان اسلام در قرن نوزدهم به عنوان اولین موج بیداری اسلامی تقریباً مورد اجماع است، اما در باره سایر موج‌ها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از پژوهش‌گران به وجود سه موج (رجایی: ۱۳۷۳) و برخی دیگر به پدیدار شدن چهار موج در تاریخ بیداری اسلامی معتقدند. (نجفی، ۱۳۹۴؛ اسلامی و دیگران: ۱۳۹۱، ۱۳۰) البته این اختلاف نه تنها در تعداد امواج بلکه درباره مقطع زمانی موج‌ها نیز صدق می‌کند. در تمامی امواجی که برای بیداری اسلامی وجود دارد، درباره سیدجمال‌الدین اسدآبادی به عنوان «سلسله جنبان جنبش بیداری اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۳) و یا در راس پیش‌گامان بیداری اسلامی^۱ اجماع نظر وجود دارد (Rahnema, 2005: 74) و شاگردان مکتب فکری سیدجمال معرفی شده‌است. طرزی یکی از کسانی بود که تحت تاثیر افکار و اندیشه‌های سیدجمال قرار داشت. (انصاری، ۱۳۸۱: ۱۳۹) با این وصف، نام محمود طرزی مغفول مانده‌است و تنها در کتاب کورزمن، در فهرست احیاگران اسلامی، به عنوان یکی از پیش‌گامان بیداری اسلامی معرفی شده‌است. (Kurzman: 2002) در فهرستی که وی تهیه کرده بیش از پنجاه نفر از احیاگران، در بخش‌های مختلف جهان اسلام از مصر تا شرق آسیا و حتی مناطق مسلمان‌نشین چین از ۱۸۰۰ تا ۱۹۴۹ معرفی شده‌اند.

۵. مراحل نظریه طرزی درباره انحطاط جامعه افغانستان

در مجموعه آثار گسترده طرزی، می‌توان مراحل مختلف نظریه وی در زمینه بیداری اسلامی را به شرح زیر تحلیل کرد. لازم به ذکر است که اگرچه طرزی بیش‌تر درباره افغانستان به تامل پرداخته، اما در مقالات مختلفش، افغانستان را بخشی از جهان اسلام می‌داند و اغلب تحلیل خود را از کلیت جهان اسلام شروع و به مصداق افغانستان ختم می‌کند.

۱.۵. مشاهده بحران

اسپریگنز از ادموندبرک نقل می‌کند که عطش حریصانه برای نظریات سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره شده و بیمار است (اسپریگنز، پیشین: ۲۹). در بحث مشکل شناسی طرزی این سؤال قابل طرح است که بحران جهان اسلام به خصوص افغانستان چیست؟ طرزی مشکلات جهان اسلام را استعمار و استبداد داخلی می‌داند.

افغانستان قبل از تولد طرزی، صحنه کمشکش قدرت‌های بزرگ بود و به دلیل موقعیت راهبردی خود، از سال ۱۸۰۱ به صحنه رقابت روس و انگلیس تبدیل شد. افغانستان به علت موقعیت ژئوپلیتیکی و به‌ویژه موقعیت آن در گذرگاه ورودی شبه قاره هند و نیز نزدیکی به آب‌های گرم، مورد توجه روس‌ها و در مقابل آن، بریتانیایی قرار داشت و به این دلیل آن را بزرگ‌راه فتح می‌نامیدند. افغانستان تنها کشور دنیاست که در طول یک قرن و نیم گذشته مورد تهاجم سه قدرت بزرگ یعنی بریتانیا، شوروی و آمریکا قرار گرفته است. با این حال، همه این‌ها قدرت‌ها نتوانسته‌اند افغانستان را مطابق ترجیحات ژئوپلیتیکی و ایدئولوژیکی خود شکل دهند و به همین دلیل از القاب افغانستان سرزمین «غیرقابل تصرف و قبرستان»^۱ کشورهای است که به دنبال تصرف آن بوده‌اند. (Saikel, 2018: 22)

طرزی برای ترویج افکار مدرن با انتشار روزنامه «سراج الاخبار» در افغانستان جزو پیش‌تازان تجدید محسوب می‌شود. طرزی در این روزنامه برای ترقی علاوه بر اخبار روز، به انتشار بیش از ۵۰۰ مقاله علمی پرداخت که طی سال‌های اخیر آن‌ها در یک کتاب منتشر شده است. (مجموعه مقالات: ۱۳۸۷) به علاوه طرزی به دلیل تبعید مکرر و طولانی، در بخش‌های مختلف جهان اسلام از جمله هندوستان و عثمانی زندگی می‌کرد. به این دلیل به‌خوبی می‌توانست ضعف جوامع اسلامی را در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که دوره یکه‌تازی استعمار بود، لمس کند. برداشت کلی طرزی از وضعیت جهان اسلام در عصر خود را به «خواب» تشبیه کرده است: «ما را یک تاریکی و تیرگی فرا گرفته، آن تاریکی بر اعصاب دماغیه ما تاثیر به عمل آورده و به خواب عمیقی فرو برده، فکر ما وارد یک گرداب نایاب ظلمت مابی، غرق ساخته». (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۶) وی در یکی از آثار خود، وضعیت جهان اسلام از جمله ایران، عثمانی و در نهایت افغانستان را به‌خوبی توصیف می‌کند: «تمدن اسلام که در دوران طلایی خود (دوران صدر اسلام) در اوج قدرت و شکوه بود و نمونه الگوی پیش‌رفت در سراسر عالم بود به‌مرور زمان تحت استعمار مستقیم و غیرمستقیم نمودهای دوران افول کلیسا و

1 -Unconquerable and a graveyard

صنعتی شدن غرب قرار گرفت. به طوری که در عصر حاضر از اسلام فقط دولت‌های عثمانی، ایران و افغانستان باقی مانده است و مانند یک جزیره در میان دریا واقع شده‌اند. جزیره‌ای که هر طرف آن را آب فرا گرفته، به صورتی که جهت غرب ممالک دولت عثمانی از استانبول تا تهران و از تهران تا کابل که هفت، هشت دولت بزرگ و قوی احاطه کرده است، جهت شمال و شمال شرقی را روس فرا گرفته است. جهت جنوب و جنوب شرق را آب‌های نهنگ آهنین و انگلیس فرا گرفته. به طوری که دولت عثمانی در دهنه مجرای سیلاب و سر جزیره است که اول بر عثمانی که در مجرای سیلاب هجوم می‌آورند که از هر هجوم قسمتی از آن در زیر آب قرار می‌گیرد و الآن تنها یک خشکی از آن باقی مانده است.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۰۸)

هرچند که به نظر طرزی قدرت‌مندترین کشور اسلامی در آن زمان امپراطوری عثمانی بود و آن را به عنوان کشوری مسلمان در برابر حمله اروپا ایستادگی می‌کرد، مورد ستایش محمود طرزی بود، اما این امپراطوری هم به علت عدم توانایی در برابر کشورهای اروپایی مورد حمله آن‌ها قرار گرفت و در جنگ اول جهانی متلاشی شد. در کنار آن هم وضع کشورش به دلیل نداشتن استقلال واقعی کشور، اختلاف بین مردم و درگیری و نزاع داخلی باهم‌دیگر و عدم توجه به علم و دانش روز، مورد انتقاد او بود. (غیرت، ۱۳۸۹: ۷۸) او با مشاهده وضعیتی که کشورش و دیگر دولت اسلامی که گریبان‌گیر آن‌ها بود و این که چگونه دول غربی به راحتی منابع، دین و امکانات کشورهای اسلامی و افغانستان را می‌برند، سخت آزرده خاطر بود. این عوامل او را بسیار ناراحت می‌کرد که چرا جوامع مسلمان با هم اختلاف دارند و علم را طرد می‌کنند و آن را محصول بلاد کفر می‌دانند در حالی که نیاز زمانه به یادگیری این علم که منشا از صدر اسلام است، را توجه نمی‌کنند.

وی مشاهده می‌کرد که چگونه مسلمانان دچار تفرقه شدند: «اخوت و اتحاد در اسلام برعکس شده است و دول مسلمان با هم اتحاد ندارند.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۱۸۴) طرزی در رساله «چه بودیم و چه شدیم» نوشت: «در هر فرقه و هر شعبه، به صدها فرقه و شعبه‌های دیگر پیدا شد. آن خالصیت و بی‌غشی که بود، باقی نماند. هر آن قدر که اختلافات مذهب و طریقت بیش‌تر گردید، همان قدر، اخلاق‌ها، روش‌ها، عادات و مسلک‌ها، که در ابتدای ظهور بر یگانگی، اتحاد، معاونت، عدالت و حقانیت مبتنی بود، بر دیگر گونه غرض‌ها و مطلب‌ها بنا یافت، ... علوم و فنون نیز متروک شده، هر چه که نوشته شد، بر همین دعواها نوشته شد. حال آن‌که از طرق دیگر، غرب ترقی کردن گرفت، انوار شمس تابان تمدن از آن طرف پدیدار گردید. همان علوم و فنونی که از شرق به غرب داخل شده بود در آن‌جا یک نشو و نمای بسیار خارق‌العاده‌ای پیدا کرد.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۱۲۱) طرزی در توصیف مشکل عدم اتحاد

می‌افزاید: «چون نظر کنیم مسلمانان را از اتحاد و اتفاق دورتر می‌بینیم. ممالک عثمانیه را در یک گرداب بی‌اتحادی و بی‌اتفاقی مستغرق می‌یابیم. ایران را از آن هم بدتر، افغانستان با معلوم که زایی‌ها و خیل‌ها و طایفه‌ها، و چه هم چشمی‌ها و چه خون‌ریزی‌ها دارند.» (طرزی، ۱۳۳۰: ۱۴۹۰۱۵۰)

طرزی دیگر مشکلی که میان افغان‌ها و مسلمانان وجود دارد، را نبود اعتماد به نفس می‌داند: «یک آدم شرقی، هر قدر با فضل و کمال باشد، باز هم در پیش خود شرق هیچ اعتباری پیدا نمی‌کند. ... غربی وقتی که در یک مجلس کلان بیاید، پای بر پای گذاشته، به چنان حالتی می‌نشیند، که یک شرقی در پیش آن چنان وضعیتی حیران می‌ماند، اما پسندیده است! چرا؟ زیرا از غرب است و هر چیز غربی را «الا فرنگی» باید دانست و تقلید باید کرد.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۲۳۴) او هم‌چنین در رابطه با خلق و خوی مردم خود می‌گفت که افغانی‌ها به عادات و اخلاق قدیمی خو و خرافات گرفته‌اند. (همان، ۳۴۲) ارزش‌بینی آن‌ها شمشیر و چست و چالاک‌ی در کوه‌ها و... است و به «علم» کمتر توجه می‌کنند. طرزی معتقد بود: این عوامل باعث شده بود که بریتانیا و روسیه بتواند کشورهای شرق به‌خصوص کشورهای اسلامی و افغانستان را به استثمار ببرند و از منابع آن استفاده کنند و خود این کشورها با داشتن امکانات، نتوانند از آن بهره ببرند و در راه پیش‌رفت کشور و مردم شان استفاده کنند. هم‌چنین وجود تفرقه بین مسلمانان و نداشتن وحدت باعث شده، بین آن‌ها فاصله ایجاد شود و در بین آن‌ها کشورهای غربی نفوذ کرده با سیاست تفرقه انداختن و حکومت کردن بر کشورهای مسلمان اهداف خود را پیش ببرند. (همان: ۳۴۲-۳۴۳) به‌طوری که آن‌ها هیچ وقت دل‌شان برای کشورهای اسلامی نمی‌سوزند و برای ترقی آن‌ها عملی را که برای آن‌ها منفعت نداشته باشد انجام نمی‌دهند. مجموعه این عوامل بحرانی در کشورش و جهان اسلام ایجاد کرده بود که محمود طرزی به دنبال علت آن بود.

بحرانی که طرزی در جهان اسلام و افغانستان مشاهده می‌کرد، دو سویه بود. از یک طرف، جوامع اسلامی توان مقاومت در برابر غرب مدرن را نداشتند و از سوی دیگر، نیز استبداد داخلی، فقر، بی‌سوادی و تشنگی حکم فرما بود. زندگی فردی و خانوادگی طرزی که همواره در تبعید بودند، از نشانگان استبدادی داخلی بود؛ استبدادی که حتی به خاندان وابسته به سلطنت نیز رحم نمی‌کرد. او مشاهده کرد که چگونه حکومت کشورش، با همه خدماتی که خود و پدرش برای پیش‌رفت، وحدت و آگاهی افغانستان انجام داده بود، به‌صورت قهری با او و پدرش برخورد کرد و مجبور به ترک وطن شوند.

۲.۵. دلایل بحران (انحطاط و عقب ماندگی)

در بحث دلیل شناسی طرزی این پرسش طرح می‌شود: به نظر طرزی دلیل انحطاط و عقب ماندگی که نماد نابسامانی سیاسی در جامعه اسلامی به‌خصوص افغانستان است چیست؟ با توجه به

سؤال، فرضیه قابل توجه از دیدگاه طرزی، «دوری از قرآن، شریعت و سنت پیامبر و محجور ماندن آن در جوامع اسلامی و به‌ویژه افغانستان» است. طرزی بحرانِ فراگیری که جهان اسلام را فرا گرفته بود، ناشی از دلایل مختلفی می‌دانست. یکی از ویژگی‌های مهم طرزی، عدم تقلیل بحران به عوامل سخت‌افزاری و نظامی بود و عوامل مختلفی را داخلی می‌دانست. طرزی دوری از قرآن و محجور ماندن آن در جوامع اسلامی و به‌ویژه افغانستان، را از علل مهم ضعف جهان اسلام می‌دانست. به نظر وی عدم توجه به قرآن کریم و سیره و سنت پیامبر اکرم (ص) از دیگر عوامل مشکل مسلمانان و ملت خود است، که باعث فاصله گرفتن آن‌ها از اسلام ناب و تمدن اسلامی شده و امروزه مسلمانان فقط با ظواهر مسلمانی توجه دارند تا به راه [و] روش زندگی قرآنی و پیامبر. (مجموعه مقالات، ۲۵۴)

طرزی در بخشی از رساله چه باید کرد، می‌نویسد: «سبب یگانۀ این ظلمت و تیرگی و این ذلت و پستی ما این است که ما خود را از آن نور دور انداخته‌ایم و بس. قرآن عظیم‌الشان یک کتاب مقدس قویم و یک منهای مکرم مستقیمی‌ست که برای هدایت و رهنمایی همه بنی نوع بشر نازل شده‌است هزار افسوس که بسیاری از ما مسلمانان آن کتاب مقدس زندگی بخش را برای مردگان خود مخصوص نموده‌ایم و تنها برای خواندن به ارواح مردگان خود به‌دست می‌گیریم. آن کتاب معظم را که برای شفا و رحمت عالمیان نازل شده کتاب مردگان می‌دانیم. از هرجا بیش‌تر قرائت قرآن کریم را در سر قبرستان‌ها به‌حضور مردگان می‌شنویم! مقصد این نیست که به روح مردگان قرآن خوانده نشود، بلکه مقصد این است که زندگان برای زندگانی خود نیز آن را بخوانند. همه فلاکت‌ها و مصیبت‌هایی که بر ما پیش آمده از جاهل بودن ما به قرآن خود ما.» (طرزی، ۱۳۳۰: ۱۳۷-۱۳۸)

طرزی می‌افزاید: «همه بی‌ثروتی و ناداری و مفلسی ما از بی‌علمی و بی‌خبریست. قرآن عظیم‌الشان است که علم را حیات و جهل را موت و علم را نور، جهل را ظلمت بما نشان داده‌است. هزار افسوس که ما قرآن خود را زود می‌خوانیم و زود از بر می‌کنیم، ولی به‌معانی آن هیچ غور نمی‌کنیم. این سلاح جهان‌گیر خود را بر مقتضای زمان و عصر خود، تطبیق و استعمال نمی‌کنیم. قرآن ماست که از مسخر بودن همه اشیای کائنات را به ما تبشیر و بیان می‌کند.» (طرزی، ۱۳۳۰: ۱۴۰-۱۳۹) به علاوه می‌افزاید: «قرآن کریم تنها کتاب آخرت و مردگان نیست، بلکه کتاب جمله کائنات و موجودات است که به عطا فرمودن آن کتاب کائنات و موجودات را به ما عطا فرموده است. از جهل ما به قرآن ماست که مانند (رشوه) یک فعل قبیح و نجسی را ارتکاب می‌کنیم، (دروغ) می‌گوییم، (غیبت)، (نفاق) و (ریا) را شعار خود می‌سازیم، (افترا) و (بهتان) را آلات کین و حسد ساخته اخوت و همدردی و معاونت همدیگر را به آن از بیخ بر می‌کنیم و بسی کارهای دیگری که به

بیان نمی‌آید همه را به کمال جرئت مرتکب می‌شویم... پس اگر عالم حقیقی به قرآن عظیم الشان خود می‌بودیم، چنین نمی‌بودیم.» (طرزی، ۱۳۳۰: ۱۴۱-۱۴۴) از محتوای اندیشه سیاسی طرزی فهمیده می‌شود که او بین عقل و وحی، سیاست و شریعت جدایی قایل نبوده، بلکه بیش‌ترین تلاش‌ها را در جهت هماهنگی وی همسو کردن آن‌ها انجام داده است.

به نظر طرزی از دلایل عمده بحران در جهان اسلام، و دلایل اصلی عقب ماندگی افغانستان و دیگر دولت‌های اسلامی، عدم توجه به علم و یادگیری فنون جدید است؛ به‌طوری که ترقی و تمدن و راحت و سعادت نوع بنی بشر به علم و عرفان منحصر است. اگر علم نباشد، انسان نه خدا را می‌شناسد، نه خود را، نه حق را می‌داند، نه باطل را، نه راه را می‌بیند نه چاه را، کور، گنگ، شل و لنگ می‌ماند!... این علم آموزی و تسلط بر دانش است که غرب را بر ما تسط کرده است. (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۶۲)

وی در این باره می‌نویسد: علوم و فنون حاضر، که سلاح یگانه دشمنان ما شده و به سبب فقدان آن در ما و کثرت موجود بودن آن در آن‌ها، ما را کم زور، آن‌ها را زورآور، ما را فقیر، آن‌ها را توان‌گر، ما را محتاج، آن‌ها را محتاج الیه، ما را گم‌نام، آن‌ها را مشارالیه ساخته (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۶۴) از این طریق است که با فراگیری علوم و ترویج آن بین ملت‌های خود بر شرق و مسلمانان تسلط پیدا شده و رهایی از آن را دشوار کرده است، اما ما مسلمانان به‌جای توجه به نمودهای مثبت تمدن غرب و یادگیری و استفاده این علوم برای پیش‌رفت و توسعه ملت خود، این علم را علم فرنگی و شیطان‌ی می‌شمیریم و آن را طرد می‌کنیم در حالی که مبدا این علوم استفاده از کتاب‌ها و علوم دوران عظمت اسلام بود و ما آن را نادیده می‌گیریم... استفاده از این علوم باعث شده که استعمار غرب به سرعت بتواند با استفاده از هواپیما، کشتی‌های غول پیکر نظامی و تجاری، ساخت سدها، پل‌ها، نمای شهری، راه‌های ارتباطی از قبیل راه آهن و برای کشورشان عظمت، آسایش، توسعه و... بیاورند و با این طریق بر ما مسلمانان تسلط پیدا کرده‌اند. حال ما بدون داشتن نیروی نظامی قوی با تجهیزات مدرن، اقتصاد قوی چگونه می‌توانیم بر قوای غرب پیروز گردیم؟» (همان، ۱۶۲-۱۵۳-۱۶۳)

طرزی با اشاره به نقش دین در وحدت مسلمانان، می‌افزاید: «مسلمان از زندگی مسلمان و کشورهای اسلامی خبر ندارد. این عدم اطلاع و اتحاد باعث شده که مردم و دولت‌های اسلامی به‌جای اتحاد برای پیش‌رفت، همان‌طور که در مسلمانیت هرفرد برادر یکدیگر هستند و بعد از وطن خود به وطن مشترک که همان امت اسلامی است توجه کند، به عوامل تفرقه و فرقه‌گرایی توجه می‌کنند که این عامل توسط کشورهای استعمارگر تشدید می‌شود، توجه به مسایل فرعی باعث تکه‌تکه شدن مسلمانان در سرزمین‌های اسلامی شده که این امر باعث شده که نیروی خود را صرف

این امور کنند و از غرب عقب بمانند. (Mousavi & others, 2015: 142)

به طور خلاصه مجموع علل مشکلات از دید طرزی این گونه صورت بندی می شود: ۱. در سیاست، حکمرانی و جهان گیری با احکام دینی فرق وجود نبود، رفته رفته آن چیز دیگر و این چیز دیگری شد. ۲. قرآن در اول ظهور دین، دستورالعمل همه معاملات دنیا و آخرت بود... که علوم سماوی و ارضی و سیاست و شریعت و سعادت دنیا و آخرت در همین کتاب کریم موجود است، حال آن که رفته رفته قرآن تنها در این وقت ها برای مردگان منحصر مانده، استفاده زندگانی از آن ممنوع گردید. ۳. علوم و فنون و حکمیة رفته رفته در زیر انحصار در آمده و تعمق در آن آزادانه جریان نگرفت ... و از این سبب آن همه فنون حکمیة که موجب ترقی و شوکت مدینه اسلامیة شده بود، از مسلمانان وداع کرده و به اروپا اقامت کشید ... تا آن که آن علم ها و فن ها، اسلحه و دام های اسارت مسلمانان، به دست نصارا گردید. ۴. اخوت و اتحاد، تعاون و اتفاق و... که از فضایل جهان گیری و مدنیت اسلامیة بود، سراسر به اضعاف آن ها تبدیل حال و احوال نمود. ۵. نصارا برای قوت و شوکت یافتن خودشان، از اخذ و تحصیل علوم و فنون از مسلمانان سعی و کوشش کردند و آن را عار ندانستند. حال آن که مسلمانان آن مال موروث گم شده را نمی پیوندند و از همه بدتر این که هر حکمت و فنون که خود مسلمانان ترجمه، تالیف و تدوین کردند ... آن را مال موروثه نصارا دانسته و از تعصب و عاریه آن را نمی آموزند. ۶. نبود بلند همتی و پذیرفتن اسارت و محکومیت و ذلت. ۷. عدم تلاش و عمل. ۸. تفرقه، بیگانگی و انفرادگرایی. ۹. محو و نابود شدن عالمان و مشایخ حقیقی و آمدن عالمان گمراه (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۵) ۱۰. نبود متخصص در علم سیاست و فن دیپلماسی در افغانستان. او همچنین وجود زبان های متعدد و گروه های قومی در افغانستان را از دیگر موانع وحدت ملی می داند. (Senzil, 2009: 8) که باعث عدم پیشرفت ملی شده است.

۳.۵. جامعه آرمانی

در تحلیل و تبیین مشکل از دیدگاه طرزی این پرسش مطرح است که او سامان سیاسی مطلوب را چگونه سامانی می داند؟ به عبارت دیگر، در چه صورت سیاست از بیماری هایی چون بیدادگری، عوام فریبی، و زر زور پرستی عاری شده است؟ با توجه به سؤال، فرضیه مورد نظر «عمل به شریعت، قرآن، سنت پیامبر زیرا طرزی کمال و غایت انسان ها را نیل به سعادت، تحقق سعادت را در پرتو سیاست حکیمانه دانسته که در آن صورت نسبت سیاست با شریعت ضروری می شود. در . تلقی او شریعت منشأ فضایل، بلاهت منشأ رذایل است. احیاگران، اسلام را دینی می دانند که برای اداره همه امور زندگی برنامه دارد و آن را به مثابه دین

(اعتقاد) و دنیا (شیوه کامل زندگی) و دولت (یک نظم سیاسی) تعریف می کنند. (سعید، ۱۳۷۹: ۵۵) طرزی در بخشی از رساله چه باید کرد، توصیف بسیار دقیقی از تمدن اسلامی ارایه کرده که در بخشی از آن آمده است: «در زمان ظهور اسلام که هنوز یک عصر نگذشته بود ما دارای یک دولت صاحب منزلت و قدرت مند در دنیا بودیم که به دریای اطلس تا نزدیکی چین تحت تصرف و مالکیت ما بوده است... در قرون وسطی مسلمان ها تمدن و شهرنشینی را گسترش دادند و به هرجایی که رفت معارف و صنایع را نیز با خود برد. بغداد و قرطبه در شرق و غرب منبع فیض و کمال شدند که این دومنطقه باعث شد که علم و عرفان به هرطرف ممالک اسلامی جاری شود. علم و حکمت را هم چون مالی گم شده می دانستند و کتب حکمیه، فلسفه و ریاضی را از یونان به عربی ترجمه می کردند.» (طرزی، ۱۳۳۰: ۳۶-۳۹) طرزی اسامی دانشمندان اسلامی در حوزه های مختلف علمی را در دوره ای که تاریکی قرون وسطی غرب را فرا گرفته بود بر می شمرد و به برخی از پیشرفت های علمی مسلمانان اشاره می کند: «در زمان خلیفه هارون رشید با توجه به پیشرفت علم و صنعت و زراعت هارون رشید یک ساعت به شارلمان به عنوان هدیه فرستاد که با آب حرکت می کرد و در آن زمان اختراعاتی هم چون آهنگری، اسلحه سازی، حکاکی، مینا کاری، آئینه سازی، قماش های ابریشم بافی و رنگ رزی را انجام داده بودند در حالی که اروپاییان تا زمانی که در اندلس مدرسه و دارالفنون اسلامی تاسیس نشد بود در عقب ماندگی به سر می برد و افراد زیادی به تحصیل علم در میان مسلمانان پرداختند به طوری که به مقام پاپ هم رسیدند. (همان، ۴۹-۵۱) در حالی که سلفی ها بازگشت به عصر سلف صالح را با حذف هرآنچه که بدعت شمرده می شد، ترویج می کردند، طرزی جامعه آرمانی خود را ترکیب اسلام اصیل با فناوری نوین و پیشرفت های سیاسی و مادی تفسیر می کرد.

طرزی در ارتباط با اتحاد مسلمانان جامعه فاضله خود را این گونه متصور می شود که تمام کشورها و ملت های مسلمان از اختلاف و تفرقه و فرقه گرایی بیرون آمده اند و بر محور وحدت بخش که همان قرآن و رسول خدا است حرکت می کنند و تمام فکر و عمل خود را در راه پیشرفت اسلام می کنند و از منیت و فرقه گرایی به سمت هدف والا حرکت می کنند، همان طور که در صدر اسلام وجود داشت و گروه ها و فرقه ها بر محور اسلام با هم متحد بودند و با کفار مبارزه می کردند. در این جامعه به قرآن و آموزه های آن بسیار توجه می شود و در گسترش قرآن و آموزه های آن در سرزمین های مسلمانان و سایر جاها به زبان های مختلف اقدام می شود تا تعالیم پیامبر بر تمام نقاط سایه افکند.

۴.۵. راه حل

راه برون رفت از نابسامانی سیاسی، فرجام بحث جستارنو در اندیشه سیاسی طرزی است. پرسش عمده این که طرزی چگونه تجویز و راه‌حلی برای خروج از نابسامانی سیاسی ارایه کرده است؟ طرزی راه‌حل مورد نظر خود را به صراحت دسته‌بندی کرده است: «رجوع به قرآن، اتحاد بر محور قرآن، بیداری فکری، توجه به علوم و صنایع و حب وطن» در این رابطه طرزی در بخشی از رساله چه باید کرد، ذیل عنوان «کردنی‌های ضروری» راه‌حل مورد نظر خود را به صراحت و دسته‌بندی شده، پیشنهاد کرده‌است:

۱.۴.۵. رجوع به قرآن

مسلمانان باید زیاد قرآن بخوانند و در آن تعقل کنند و آن را در زندگی خود به کار ببرند، تمام اوامر آن را در زندگی استفاده کنند و مجلس‌های علمیه بزرگی از همه مسلمانان برگزار کنند و در آن قرآن را به همه زبان‌هایی که مسلمانان تکلم می‌کنند، نشر دهند و آن را بر عالم و اسلام پراکنده سازند، تا مسلمانان بدانند که قرآن کریم تنها کتاب آخرت و مردگان نیست، بلکه کتابی است که راه روش زندگی و پیش‌رفت دنیایی را هم به ما می‌آموزد. قرآن برای هدایت و راهنمایی همه بنی بشر نازل شده است پس اگر آن بیان مومن به خود را دستورالعمل قرار دهیم، به واسطه علم و فن اصول تسخیر همه کائنات را به ما بیان می‌کند. (همان، ۱۳۳-۱۳۴)

۲.۴.۵. اتحاد بر محور قرآن

مسلمانان باید بر محور قرآن برای ترقی و رشد و تعالی کشورهای اسلامی باهم متحد شوند تا بتوانند با عقل جمعی رشد کنند. این اتحاد، اتحادی برای ترقی و تکامل و تمدن است نه اتحاد برای جنگ با نصارا؛ زیرا این امری بیهوده است و ما را از مسیر ترقی دور نگه می‌دارد. اتحاد از افراد هر ملت به صورت جدا جدا. متحد شدن فکر، خیال‌های ملت در یک نقطه که مهم‌ترین آن نقطه‌ها در وقت حاضر همانا نقطه آزادی هر ملتی است از اسارت اجنبی، غیر دین و غیر ملت (همان، ۱۴۵). مقصد از اتحاد آن‌ها این است که بغض و نفاق خود را از همدیگر بر وفق و و داد و اتفاق و محافظه حقوق و شرف با عموم مسلمانان اتحاد کنند و در معارف و فنون بدرجه قوه حاکمه خود خودشان را رسانیده هم برادران محتاج و آزاد خودشان را به کمالات خود مستفید کنند و هم حقوق استفاده‌های مادی خودشان را محافظه بتوانند قرآن عظیم‌الشان اتحاد را امر فرموده به سبب دور افتادن از معانی احکام قرآن کریم در هر طرف. لهذا مسلمانان را لازم است که تخم اتحاد را به قوت ایمان کامل بر قرآن خود در مزرعه اسلام بکارند و ثمره‌های سعادت آن را بر چینند. (همان، ۱۴۷-۱۵۰) طرزی در

نوشته‌های اتحاد اسلام؛ مسلمانان با هم اتحاد کنید و از هم جدا مشوید؛ اگر مسلمانان با هم متحد و متفق شوند؛ پاینده باد اتحاد؛ ... دیدگاه‌های خود را در رابطه با اتحاد جهان اسلام مطرح می‌کند. سراج‌الاخبار به اخبار و مسایل عثمانی توجه ویژه دارد و آن را عمدتاً زیر ستونی «اختصاصی» از اخبارات ترکی؛ اجمال احوال سیاسیه استانبول" منتشر می‌کند. از جمله می‌نویسد: «... که اختلافات سیاسی در مابین فرقه مخالفه (اتحاد و ترقی) و (حریت و ائتلاف) دوام دارد» و در همین شماره «پیام از مسلمانان کلکته» را منتشر می‌کند که از جمعیت «اتحاد و ترقی» و «حریت و ائتلاف» می‌خواهند به این اختلافات نهایت بگذارند. (سراج‌الاخبار، شماره ۵)

۳.۴.۵. بیداری فکری و توجه به علوم و صنایع

طرزی همان‌گونه که در مقاله «خواب در تاریکی»، انحطاط مسلمانان را به خواب، تیرگی و نادانی تشبیه کرده بود، در باره راه‌حل آن می‌نویسد: «دلیل خواب رفتگی، فکر است و راه‌حل آن، بیداری فکری است؛ بیداری حقیقی، بیداری فکری است. روشنی برابر با علم و معرفت است. صنعت و تجارت و زارعت محصول و نتیجه بیداری فکری است. همه اختیارات محیر العقول نتیجه بیداری فکری است. فکر مانند قوه بخار است.» (مجموعه مقالات، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۳) وی مانند بسیاری از روشن‌فکران، دلیل موفقیت ژاپنی‌ها را استفاده از علم دانسته: «راز موفقیت ژاپان همین بیداری فکر است از قوای فکریه خود استفاده کردند و پولیتکال شناس و کان شناس و حرب شناس شدند. اما در همه کشورهای اسلامی صنعت آموختن را بدعت و کفر می‌دانند. نور علم که ضد آن ظلمت جهل است انسان‌ها و ممالک را آباد می‌سازد و ضد آن جهان را می‌میراند.» (همان، ۱۷۵)

طرزی در رساله چه باید کرد در باره اهمیت علم می‌نویسد: «سعادت بشر به علم و عرفان است. از علم است که انسان خدا را می‌شناسد و تنها سلاح دشمنان هم علم است. باید تمام مسلمانان برای دستیابی به علم و صنایع هم‌چون مال گم‌شده که به دنبال آن است همواره در راه رسیدن به آن تلاش کنند.» (طرزی، پیشین: ۱۴۴) طرزی یادآوری می‌کند که جوامع اسلامی به دلیل ضعف در علم و فناوری توان استفاده از معادن خود را ندارند و همین مساله یکی از دلایل حضور استعمارگران در کشورهای اسلامی است؛ همان نقطه ضعفی است که تاکنون تداوم یافته‌است. طرزی در یکی از اشعار طنز خود خطاب به حاکم وقت افغانستان این‌گونه دستیابی به فناوری‌های نوین را گوش‌زد می‌کند:

«جهان جهان علم و فن، زمان زمان کارها

بس است صید بودنه میان کشت‌زارها

عصر، عصر موتر و ریل است و برق

گام‌های اشتری بگذشت و رفت

کیمیا از جمله اشیا زر کند

وقت اکسیر آوری بگذشت و رفت

تلگراف آرد خبر از شرق و غرب

قاصد و نامه‌بری بگذشت و رفت

سیم آهن درسخن آمد چو برق

تلفن بشنو، کری بگذشت و رفت. « (پرتو، ۱۳۹۵: ۵۶)

۴.۴.۵. تقویت قدرت نظامی

طرزی برخلاف بسیاری از روشن‌فکران جهان اسلام در هنگامه رویارویی با غرب، که تنها را مقابله با غرب را تقویت توان نظامی می‌دیدند، این موضوع با اولویت کم‌تری مورد تأیید قرار داده‌است؛ زیرا وی قدرت و توان نظامی را محصول و معلول پیش‌رفت علمی می‌داند. طرزی تشکیل ارتش ملی ذیل عنوان عسکر شدن را خیلی مورد توجه قرار داده‌است: «(عسکر شدن) دولت علیه عثمانیه همه عسکر شده‌اند. ایران و افغانستان را نیز ضرور است که همه عسکر شوند. ملّتی که برای محافظه ملیّت و وطنیت خود عسکر نشوند حق وطن و شرفِ ملّت خود را بجا نیاورده خواهند بود که مجازات آن را در دنیا و آخرت خواهند دید. همه عسکر شدن عبارت از این نیست که ده میلیون نفوس افغانستان دفعه‌ای زیر سلاح در آیند. نی بلکه هرفردی از افراد اهالی بدون استثنا به‌مجردی که به سن بیست و یک سالگی در آید همان دم به قرعه عسکری داخل شده مدّت دوسال خدمت عسکری خود را بجا آورند و تعلیم قواعد عسکری خود را بیاموزند.» (طرزی، پیشین: ۱۵۵-۱۵۶)

طرزی از مدافعان طرح سربازگیری ملی بوده و معتقد بود؛ برقراری سربازی به مدت دوسال برای دفاع از وطن، به‌طوری که همه ملت برای دفاع از خاک به خدمت سربازی فرا خوانده شوند. در کنار آن به سلاح‌ها و امکانات، هم‌چون دشمنان که برای مقابله با ما خود را به سلاح‌های روز مجهز می‌کنند، ما هم باید خود را همانند فرمان قرآن کریم به سلاح‌ها و تجهیزات روز مجهز کنیم. سربازان خود را آموزش دهیم و آن‌ها را برای پاسخ به تجاوزگران به وطن آماده سازیم تا از وطن خود در برابر دشمنان اسلام دفاع کنند. (همان، ۱۵۲-۱۵۳)

۵.۴.۵. حب وطن (ناسیونالیسم)

به نظر طرزی یکی از دیگر راه‌حل‌های غلبه بر ضعف جهان اسلام، اعتماد به نفس مسلمانان و حب وطن است. البته وی بر خلاف ناسیونالیست‌ها و شووینیست‌ها، حب وطن را در مقابل اسلام قرار نمی‌دهد، بلکه معتقد بود؛ یکی از راه‌های مبارزه با دشمنان اسلحه حفظ وطن است که از پرورش حب وطن می‌توان به این دست یافت. اگر وطن، ملت، دولت نباشد، دین هم ناموفق و بیکار می‌ماند. پس باید با این سلاح به مبارزه با دشمنان ملت ما بپردازیم.» (طرزی، پیشین: ۱۵۳) ترویج

پان اسلامیسیم، ناسیونالیسم قومی و طرح مسأله زبان در بستر سیاست یکی از محورهای اساسی سراج الاخبار، بود.

محمود طرزی با اندیشه‌های پان اسلامستی و ناسیونالیستی در قلمرو عثمانی آشنا شد و تحت تأثیر جدی افکار سید جمال الدین افغانی و ترک‌های جوان قرار گرفت و در برگشت به کشور کثیرالملله و عشیره‌ای افغانستان در پخش و ترویج آمیزه‌ای از پان اسلامیسیم و ناسیونالیسم قومی تلاش فروان کرد. (غبار، ۱۳۷۸: ۶۵ و مجموعه مقالات: ۳۴۳) یکی از دغدغه‌های فکری محمود طرزی را برکشیده از اندیشه‌های ترک‌های جوان، ناسیونالیسم تشکیل می‌دهد. او پیوسته بر محور ناسیونالیسم قومی می‌چرخد، نه ناسیونالیسم قلمرویی (جغرافیایی). از همین جاست که بر واژه‌های افغان و افغانیه، عسکریه افغانیه، ملک افغان، ملت نجیبه افغانیه ... که مرادش آشکارا قوم پشتون، یکی از اقوام کشور چند قومی افغانستان است، پافشاری دارد. (سراج الاخبار، شماره ۸)

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله، خوانش آثار دسته اول محمود طرزی به‌عنوان یکی از اندیشمندان مغفول بیداری اسلامی بود. طرزی جامعه اسلامی معاصر خود به‌ویژه عثمانی، ایران و افغانستان را به‌دلیل وجود محجور گذاشتن قرآن، حضور استعمار، استبداد داخلی، تفرقه و عدم اتحاد، بی‌توجهی به علم، عدم اعتماد به نفس، خرافات و خرافات، به یک جامعه خوابیده تشبیه کرده‌است. وی جامعه ایده‌آل اسلامی را جامعه مبتنی بر اسلام واقعی و نیز بهره‌مند از علوم و فنون روز دنیا ترسیم می‌کند. این موضوع باعث متمایز شدن طرزی از خط فکر سلفی‌گری تکفیری می‌شود که حتی امروزه حیات سیاسی افغانستان در آتش آن می‌سوزد. به علاوه طرزی برخلاف غرب‌گرایان، هویت جامعه آرمانی خود را نه در غرب بدون اسلام، بلکه اسلام با غرب‌گزینش شده، ترسیم می‌کرد. طرزی توجه ویژه‌ای به بیداری فکری داشت و بیش از آن که بر سخت‌افزار غرب تکیه کند، نرم‌افزار فکری را مورد تأکید قرار می‌داد؛ از این زاویه شباهت بسیار زیادی به سیدجمال دارد. طرزی برخلاف برخی از شاگردان سیدجمال که به ورطه سلفی‌گری یا غرب‌گرایی افتادند، راه‌گذار جامعه بحران‌زده هم عصر خود را در مجموعه‌ای از عوامل فکری منطبق با اسلام می‌دانست. تأکیدات طرزی بر علم‌ورزی متعهدانه از جمله ویژگی‌های خاص این اصلاح‌گر اسلامی است. محمود طرزی برطرف‌سازی همان عواملی را که باعث انحطاط جامعه اسلامی شده بودند، به‌عنوان راه‌کار گذار از وضعیت بحرانی جهان اسلام پیشنهاد می‌کند و در این مسیر می‌کوشید هم از موقعیت خود در قدرت سیاسی و اصلاحات از راس هرم قدرت سیاسی استفاده کند و هم به‌دنبال آگاه‌سازی جامعه حتی زنان در افغانستان بود. مجموعه دیدگاه‌های طرزی نشان دهنده این است که وی نظریه‌پرداز جامع‌الاطراف بوده‌است، که در ادبیات جنبش و بیداری پژوهی در جهان اسلام و به‌ویژه ایران مغفول مانده‌است.

منابع

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۹۴)، فهم نظریه‌های سیاسی، فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه، چاپ دهم.
۲. اسلامی، روح‌الله، عباس‌علی رهبر و فاطمه ذوالفقاریان (۱۳۹۱)، «امواج بیداری جهان اسلام»، سیاست خارجی، سال ۲۶، شماره ۴.
۳. امرایی، حمزه (۱۳۸۳)، انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴. انصاری، فاروق (۱۳۸۱)، تحولات سیاسی - اجتماعی افغانستان ۱۳۱۲-۱۳۵۹، تهران: وزارت امور خارجه.
۵. بابی، سعید (۱۳۷۹)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بازنشانی اسلام و ایران.
۶. برزگر، ابراهیم، عباس تبارفیروزجاه، حبیب‌الله (۱۳۸۵)، «اندیشه‌ی سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز»، حقوق عمومی، شماره ۲۱، پاییز و زمستان.
۷. پهلوان، چنگیز (۱۳۶۳)، «نگاهی به اندیشه‌های اجتماعی و فرهنگی محمود طرزی»، آینده، سال نهم، شماره ۸ و ۹.
۸. حبیبی، عبدالحی (۱۳۷۲)، جنبش مشروطیت در افغانستان، قم، احسانی.
۹. خبرگزاری کوکچه (۱۳۹۰) علامه محمود طرزی
۱۰. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، معرکه جهان بینی‌ها، تهران، احیا کتاب.
۱۱. روان‌فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۸۷)، مقالات محمود طرزی، کابل، انتشارات انستیتوت دیپلماسی وزارت خارجه ج. ا. افغانستان. چاپ دوم، دور جدید، شماره ۲.
۱۲. سراج‌الخبار، کابل، سال سوم، شماره ۵-۸
۱۳. سهام، نصیر (۱۳۷۸)، علامه محمود طرزی: پدر ژورنالیسم افغانستان، پیشاور: الازهر کتب خانه.
۱۴. شرابی، هشام (۱۳۶۸)، روشن‌فکران عرب و غرب: ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۵. طرزی، محمود (۱۳۳۰)، چه باید کرد، کابل، مطبعه دارالسلطنه.
۱۶. غبار، میر غلام محمد (۱۳۶۸)، افغانستان در مسیر تاریخ، تهران، مرکز نشر انقلاب با هم‌کاری جمهوری.
۱۷. غیرت، غلام‌سخی (۱۳۸۹)، خاطرات محمود طرزی، کابل، انتشارات میوند.
۱۸. کاظمی، احسان، مکرمی‌پور، محمدباقر، علی‌پور، امیرمهدی (۱۳۹۸)، «بررسی روی کار آمدن دولت مطلقه رضاخان براساس نظریه اسپریگنز»، پژوهش‌های راهبردی انقلاب اسلامی، شماره‌ی ۷، پاییز. ۲۷-۱.

۱۹. گروهی از پژوهش‌گران (۱۳۷۶)، افغانستان؛ مجموعه مقالات، ترجمه مرتضی اسعدی و هوشنگ اعلم، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
۲۰. موثق، سید احمد (۱۳۷۴)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، سازمان سمت.
۲۱. نادری، پرتو (۱۳۹۵)، محمود طرزی و جای‌گاه او در شعر مشروطیت، ۲۴ دلو (بهمن) آخرین تاریخ به روز رسانی ۱۴۰۰/۲/۱۷
<http://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=۳۷۹۲>
۲۲. تنویر، محمد حلیم (۱۳۷۸)، تاریخ روزنامه نگاری افغانستان، پیشاور، چاپ مرکز نشرات اسلامی صبور.
۲۳. نجفی، موسی (۱۳۹۴)، انقلاب فرامدرن و تمدن اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
24. Kepel, Gilles (2020), *Away from chaos : the Middle East and the challenge to the West*, New York: Columbia University Press.
25. Kurzman, Charles (2002), (Edited by), *Modernist Islam 1840-1940*, Oxford University Press.
26. Mousavi, Bahram & Dehghan nejad, Morteza & Nuraei, Morteza (2015), *The Role of Mahmoud Tarzi in Iran-Afghanistan Relations*, **International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences**, Vol. 5, No. 2.
27. Rahnema, Ali (Edited by) (2005), **Pioneers of Islamic Revival**, Zed Books.
28. Saikal, Amin(2018), *Afghanistan: A Turbulent State in Transition*, in Shahrani, M. Nazif Mohib,(edited by) ,**Modern Afghanistan : the impact of 40 years of war**, Indiana University Press.
29. Senzil K, Nawid (2009),« *Tarsi and the Emergence of Afghan Nationalism:formation of a Nationalist ideology*». Available at: https://www.bu.edu/aia/nawid_article.pdf.
30. Stenersen, Anne (2018): «Jihadism after the ‘Caliphate’: towards a new typology», **British Journal of Middle Eastern Studies**, DOI: 10.1080/13530194.2018.1552118

Analysis of cultural policies of Dutch colonialism in Indonesia (1619-1942)

*Sayyed Mohsen Miri*¹

(DOI): [10.22034/mte.2023.13889.1633](https://doi.org/10.22034/mte.2023.13889.1633)

Abstract

Original Article

P 29 - 50

Since the emergence of colonial countries, the Indonesian archipelago has always been coveted and invaded by colonial countries such as Portugal, England, and especially the Netherlands due to its rich resources. With its long-term presence in this region, Dutch colonialism implemented cultural, political, economic, etc. policies that had many consequences. The current research intends to answer this basic question with the descriptive-analytical method and the method of collecting information in the form of a library, what were the cultural policies of the Dutch colonialism during their presence in this country and what changes did they go through and also what consequences has it had? In this article, firstly, the historical background of the archipelago until the presence of colonialism is briefly discussed, and then the presence of the Netherlands in the region is divided into four periods, and while addressing the cultural policies of each period, the consequences and people's reactions to those policies are examined and the fate of those policies and their success or failure are discussed.

Key words: Indonesian archipelago, Netherlands, cultural policies, moral policies,

1 - Department of Islamic Studies and the Contemporary World, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Tehran, Iran.

sm_miri@miu.ac.ir

Received: 2022/06/12 | Accepted: 2023/01/28



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

تحلیل سیاست های فرهنگی استعمار هلند در اندونزی (۱۶۱۹-۱۹۴۲)

سید محسن میری^۱شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2023.13889.1633](https://doi.org/10.22034/mte.2023.13889.1633)

علمی - پژوهشی

ص: ۵۰/۲۹

چکیده

از زمان پیدایش کشورهای استعماری، مجمع‌الجزایر اندونزی به دلیل منابع غنی و سرشار خود، همواره مورد طمع و تجاوز کشورهای استعماری هم‌چون: پرتغال، انگلیس و خصوصاً هلند بوده است. استعمار هلند با حضور طولانی مدت خود در این منطقه سیاست‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... را به اجرا گذاشت که پیامدهای فراوانی را به دنبال داشت. پژوهش حاضر در نظر دارد با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای به این پرسش اساسی پاسخ گوید که سیاست‌های فرهنگی استعمار هلند در طی حضور خود در این کشور چه بوده و چه تحولاتی را پشت سر گذاشته و چه پیامدهایی را داشته است؟ در این نوشتار ابتدا به صورت اجمالی به سابقه تاریخی مجمع‌الجزایر تا حضور استعمار پرداخته می‌شود و سپس حضور هلند در منطقه به چهار دوره تقسیم می‌شود و ضمن پرداختن به سیاست‌های فرهنگی هر دوره، پیامدها و واکنش مردم نسبت به آن سیاست‌ها بررسی می‌شود و سرنوشت آن سیاست‌ها و توفیق یا عدم توفیق آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: مجمع‌الجزایر اندونزی، هلند، سیاست‌های فرهنگی، سیاست‌های اخلاقی.

۱. گروه مطالعات اسلامی و جهان معاصر، جامعه المصطفی العالمیه، تهران، ایران. sm_miri@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸



مقدمه

اندونزی به عنوان بزرگ‌ترین مجمع‌الجزایر جهان در جنوب شرقی آسیا و شمال اقیانوسیه (میان اقیانوس‌های هند و اقیانوس آرام) قرار دارد و شامل بیش از ۱۷۰۰۰ جزیره از جمله سوماترا، جاوه و سولاوسی است. این کشور، با پاپوآ گینه نو، تیمور شرقی و مالزی و مرزهای دریایی آن با سنگاپور، ویتنام، تایلند، فیلیپین، استرالیا، پالاو و هند، مرز زمینی دارد.

این مجمع‌الجزایر دارای سابقه تمدنی دیرپایی است. حداقل ۳۰۰ سال قبل از میلاد، هندی‌ها دین هندویسم را در آن جا گسترش داده‌اند. کتاب حماسه منظوم هند به نام رامایانا (Ramayana) به حضور هفت قدرت سلطنتی در منطقه جاوه^۱ اشارت دارد که به احتمال قوی دست کم برخی از این قدرت‌ها هندو بوده‌اند. (اسعدی، ۱۳۶۶: ۲۷۸-۲۷۷)

در حوالی قرن دوم میلادی نیز هندی‌ها مکتب بودیسم را به این منطقه عرضه کردند. در دوره حضور قدرت‌مند هندیان که تا سال ۱۶۰۰ م، طول کشید دو امپراتوری سری ویجایا در سوماترا^۲ و تنگه مالاکا (۷۰۰-۱۲۰۰ م) و ماجاپاهیت در منطقه جاوه (۱۳۰۰ تا حدود ۱۴۶۵) در این سرزمین شکل گرفتند. (Indonesia- Investments, 2022 :69)

در باره چگونگی و زمان ورود اسلام به این منطقه نظریات مختلفی وجود دارد. آنچه به صورت قطعی می‌توان گفت: این است که از آثار موجود در آن منطقه، از جمله قبر اولین حاکم مسلمان سامودرا (سلطان ملک‌الصالح)، می‌توان دریافت، که در تاریخ ۱۲۹۷ م، اسلام در این منطقه حضور جدی داشته است. گزارش بازدید ابن بطوطه، در حدود سال ۷۴۳ ه‍.ق / ۱۳۴۵ م، نیز نشان می‌دهد که منطقه جاوه توسط حاکم مسلمان شافعی مذهب اداره می‌شده است. (Ricklefs, 2008:21-22)

اسلام در طول سه قرن به عنوان آیین جدید گسترش یافت و تدریجاً حکومت‌های نوظهور اسلامی جایگزین حکومت‌های قبلی شد به گونه‌ای که در زمان تصرف آمبون^۳ توسط هلندی‌ها (۱۶۰۵ م) بسیاری از مردم مناطق اندونزی فعلی، مسلمان شده بودند. (اسعدی، پیشین: ۲۸۸-۲۹۰) در آغاز قرن شانزدهم، قدرت‌های استعماری اروپا هم‌چون: پرتغال، اسپانیا، هلند و انگلیس در صدد برآمدند بر ادویه با ارزش جزایر ملوک^۴ که کاربردهای فراوانی دارد دسترسی یابند. پرتغالی‌ها اولین اروپایی‌هایی

۱. مهم‌ترین جزیره کشور اندونزی که شهر جاکارتا، پایتخت اندونزی در آن قرار دارد.

۲. بزرگ‌ترین جزیره کشور اندونزی.

۳. جزیره‌ای واقع در استان اندونزی و در فاصله حدود ۲۴۰۰ کیلومتری جاکارتا واقع شده‌است.

۴. واقع در اندونزی که قسمت‌هایی از آن در فاصله حدود ۱۷۰۰ کیلومتری جاکارتا واقع شده‌است.

بودند که در سال ۱۵۱۰م، وارد این جزایر شدند و آن‌ها را اشغال کردند. (Ricklefs, 2008: 40-43) پرتغالی‌ها با جدیت تمام به تبلیغ گسترده مسیحیت کاتولیک پرداختند و هیات‌های تبشیری خود را ابتدا به «ترناتی»^۱ و اطراف آن و سپس به منطقه آمبون و سایر مناطق اعزام کردند و بسیاری از افراد را به سوی مسیحیت سوق دادند و در مدت کوتاهی چهار کلیسای مهم تاسیس کردند. نه تنها این رویه ادامه پیدا کرد، بلکه گسترش یافت و به عرصه‌های آموزشی و سیاسی نیز ورود کردند. تاسیس مدارس فراوان کاتولیک و نیز تاسیس حزب کاتولیک هند شرقی از جمله نتایج این فعالیت‌هاست. (بن رحمانی، ۱۴۰۷: ۴-۳)^۲

اگرچه پرتغالی‌ها به دلیل رفتار وحشیانه و نیز تلاش برای تغییر دین مردم به مسیحیت کاتولیک مورد نفرت قاطبه مسلمانان قرار گرفتند (Vlekke, 1945: 71-77) و با مقاومت نسبی آنان مواجه شدند و با توجه به حضور رقیب متاخر و هوش‌مند آنان یعنی استعمار هلند، نتوانستند موفقیت زیادی داشته باشد؛ اما بیش و کم تأثیرات فرهنگی خود را در منطقه به‌خصوص در آمبون داشتند. حضور آن‌ها حدود ۱۵۰ سال به طول انجامید. (Vlekke, 1945: 71-77) (Ricklefs, 2008: 46)

انگلیسی‌ها هم در پایان قرن شانزدهم به اندونزی آمدند و در سال ۱۶۰۱م، کار تجاری خود را با تجارت فلفل جاوه آغاز کردند، اما وجود رقیب قوی هلندی، مجال چندانی برای ظهور و بروز آنان نگذاشت. هلندی‌ها هم که با اندونزی روابط تجاری داشتند پس از سودهای سرشاری که از تجارت ادویه به‌دست آوردند در سال ۱۵۹۲ دست به تاسیس کمپانی متحد هند شرقی (VOC) زدند. (Ricklefs, 2008: 45) پارلمان هلند انحصار تجارت و فعالیت‌های استعماری در منطقه را به این شرکت اعطا کرد و از این زمان به بعد، کمپانی با توجه به اختیارات حکومتی، قضایی و نظامی که به‌دست آورده بود به نهادهای قدرت‌مند تبدیل شد و توانست در کنار سایر وظایف محوله، به‌مقابله با پرتغالی‌ها، اسپانیایی‌ها و انگلیسی‌ها در منطقه بپردازد. (Nathan, 2020: 2)

هدف این پژوهش که براساس روش توصیفی - تحلیلی و شیوه جمع‌آوری اطلاعات به‌صورت کتاب‌خانه‌ای شکل گرفته است، تبیین سیاست‌های فرهنگی استعمار هلند در طی حضور خود در این کشور و نیز تحولات و پیامدهای این سیاست‌هاست.

منظور از سیاست‌های فرهنگی عبارت از مجموعه قوانین، برنامه‌های و اقداماتی است که دولت‌ها در حوزه فرهنگی به‌کار می‌گیرند و هدف شان دستیابی به وضعیت مطلوب در این زمینه است. این

۱ شهری در استان ملوک شمالی که در فاصله حدود ۴۳۰۰ کیلومتری جاکارتا است.

۲ برای توضیح بیش‌تر در این زمینه رک (مغفور عثمان، ۱۹۸۴: ۳۷-۴۲ و ۹۱-۹۳) و (مسلم ناسوتیون، ۱۹۸۷: ۱۵۴-۱۴۴)

اقدامات که تأثیرات مستقیم یا غیر مستقیم بر زیست فرهنگی مردم دارد می تواند به شکل مداخله، نظارت یا اجتناب از هرگونه دخالت در حوزه فرهنگ روی دهد. (Bennett, 1992؛ پهلوان، ۱۳۸۲: ۲۸۶ و نائینی، ۱۳۸۹: ۱۷۰) این سیاست ها به دلیل گستردگی حوزه فرهنگ، عرصه های متنوعی هم چون: اندیشه، سبک زندگی، اخلاق و... را شامل می شود.

۱. پیشینه تحقیق

تا کنون در زمینه تاریخ حضور استعمار در مجمع الجزایر اندونزی آثار ارزش مندی به زبان فارسی هم چون: کتاب «تاریخ جدید اندونزی» (ریکلفس، ۱۳۷۰)، «تاریخ جوامع اسلامی» (لاییدوس، ۱۳۷۶) و «نهضت های نوین اسلامی در اندونزی» (دلپار نوئر، ۱۳۷۰) منتشر شده است؛ اما تحقیقی که به صورت مستقل و روش مند، با تمرکز بر سیاست های فرهنگی استعمار هلند به پیامدها و واکنش های مرتبط با آن پردازد یافت نشد.

در میان آثار انگلیسی نیز احمد، برهان الدین و ناتان به تأثیرات فرهنگی و سیاسی استعمار هلند بر اندونزی پرداخته اند که تفاوت های مضمونی و یا رویکردی قابل توجهی با مقاله حاضر دارند

. (Ahmad, 2019) (Burhanudin, 2014) (Nathan, 2020: 4)

۲. مراحل تاریخی حضور استعمار هلند، در مجمع الجزایر اندونزی

تاریخ حضور استعمار هلند در مجمع الجزایر اندونزی را به لحاظ اعمال گونه های مختلف سیاست در این منطقه می توان به چهار مرحله تقسیم کرد:

۱.۲. مرحله ورود به اندونزی (۱۶۰۲-۱۶۱۹)

در این مرحله، هلندی ها سعی می کنند تا منطقه های مورد نظر خود را تصرف کنند و گروه های داخلی و قوای خارجی که می توانند مشکل ساز باشند را مطیع سازند. اینان به تدریج قسمت هایی از جاوه، سوماترا و جزایر مالوکو را به تصرف در آوردند و این مناطق به «هند شرقی هلند» معروف شد. در سال ۱۶۱۹م، شهر جاکارتای فعلی را تصرف کردند و به تدریج بسیاری از مناطق را به اشغال خود در آوردند. در این دوره عده ای از مردم و برخی حکومت های مسلمان به دلیل نفرت از پرتغال، تجارت خود را منحصر به VOC کرده بودند. Ricklefs,

(Nathan, 2020: 2, 9 2008: 48-49) و اسعدی، پیشین: ۲۹۰-۲۹۱)

سیاست هلند در این دوره

سیاست هلندی‌ها در این دوره، افزون بر تصرف مناطق و غلبه بر رقیبان خارجی و داخلی‌شان، این است، که برای دستیابی به اهداف اقتصادی خود، برخی مدیران کاتولیک را برکنار کند و با ممنوعیت تبلیغ برخی از گروه‌های تبلیغی مسیحیت کاتولیک که احیاناً با اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، همدلی‌هایی داشتند، زمینه‌های رشد خود را فراهم کند. (Nathan, 2020: 4)

۲.۲. مرحله تثبیت (۱۶۱۹-۱۸۴۲م)

در این مرحله، هلندی‌ها همچنان به تدریج قلمرو حاکمیت خود را در اندونزی توسعه دادند و در سال‌های ۱۶۴۱ تا ۱۶۶۷م، توانستند مناطق مالاکا، ماکاسار سولاوسی^۱ و بنادر سوماترا را نیز تحت کنترل خود درآورند و اندکی پس از سال ۱۹۱۶م، با به‌دست آوردن امتیازات تجاری در امتداد سواحل شمال شرقی جاوه تبدیل به یکی از ثروتمندترین استعمارگران گردیدند. (Ricklefs, 2008: 40-44)

در سال ۱۶۲۱م، پس از پیروزی هلندی‌ها بر انگلیسی‌ها و تسلط بر جزایر باندا^۲ معاهده‌ای به تصویب رسید که انحصار VOC در تجارت را به رسمیت می‌شناخت. در عین حال این معاهده آزادی دین را برای همه از جمله مسلمانان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها وعده می‌داد. این برای مسلمانان بدان معنا بود که قرار است مسیحیت، هویت دینی آن‌ها را مورد هجوم قرار دهد. (Nathan, 2020: 5)

اگرچه کمپانی در قرن ۱۸م، مدیریت تجارت بین جزایر را به‌عنوان بخشی از تجارت آسیایی خود به‌دست گرفت، اما در اواخر این قرن، به‌دلیل فساد و سوء مدیریت و قرض فراوان ورشکست شد. در نتیجه حکومت هلند در سال ۱۷۹۸م، کمپانی را منحل کرد و خود مستقیم اموال و دارایی کمپانی و اداره امور را در اختیار گرفت. (اسعدی، پیشین: ۲۹۱)

با اشغال هلند توسط ناپلئون، انگلیس اکثر جزایر تحت تصرف هلند را به مدت پنج سال (۱۸۱۵-۱۸۱۱) به اشغال خود درآورد و در سال ۱۸۱۶م، بار دیگر در اختیار هلند قرار گرفت. در سال ۱۸۲۴م، براساس قرارداد با انگلیس، سراسر مجمع‌الجزایر اندونزی، به استثنای آچه^۳، تحت مدیریت هلند بود.

(Stammford Raffles, 2010: Vol I, Pg xxiii)

مشکلات مالی، هلند را به فکر بهره‌کشی بیش‌تر از کشاورزان جهت کار اجباری و اخذ مالیات انداخت

۱ مرکز استان سولاوسی جنوبی اندونزی که در فاصله ۱۵۷۶ کیلومتری جاکارتا واقع است.

۲ بخشی از استان ملوک در اندونزی که در فاصله ۱۸۳۰ کیلومتری جاکارتا واقع است.

۳ یکی از استان‌های اندونزی که در راس شمالی جزیره سوماترا واقع شده و در فاصله حدوداً ۱۷۹۴ کیلومتری جاکارتا واقع است.

و اجرای آن، برای هلندی ها و همدستان اندونزیایی آن ها ثروت هنگفتی به دنبال آورد. براساس این برنامه که «نظام زراعی» نام داشت کشاورزان می باید ضمن پرداخت معادل دوینجم محصولات سالانه یا یک پنجم اراضی خود به عنوان مالیات به حکومت (هلند) می باید هفته ای یک روز بدون دستمزد برای مزارع دولتی کار کنند. این رویه تا سال ۱۸۷۰ م، ادامه یافت. (Ricklefs, 2008: 153-159)

۱.۲.۲. واکنش مردم

بر اثر سیاست های هلندی ها، مردم بومی، خوش بینی خود را به آنان از دست دادند و آنان را همانند پرتغالی ها دشمن هویت اسلامی و ملی خود تلقی کردند و بر این اساس اسلام، معیار و مبانی وحدت مسلمانان برای مقابله با استعمار گردید. افزون بر این، سفر تعدادی از مسلمانان به عربستان برای زیارت خانه خدا و فرا گرفتن علوم دینی، آنان را با تعالیم اصلاح طلبان مسلمان آشنا ساخت؛ درک هویت اسلامی آنان را بالا برد و آنان را از مخالفت سایر مسلمانان جهان با استعمارگران اروپایی آگاه کرد. اینان در بازگشت براساس احساس مسؤولیت دینی تلاش می کردند هم دین مردم را اصلاح کنند و هم راهی را برای مقابله با استعمار باز کنند. (لاییدوس، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۵۸-۲۶۰)

شروع فعالیت مسلمانان علیه استعمار، موجب نگرانی شدید هلندی ها و توسل به ابزارهای خشونت آمیز علیه آنان شد. یک نمونه از مقاومت مسلمانان در برابر توسعه طلبی هلندی ها در مینانگ کابائو^۱ به رهبری برخی از حجاج پیش گفته بود که به جنبش پادری^۲ معروف شد. این نهضت اصلاح طلبانه در سال های ۱۸۰۴-۱۸۰۳ م، شکل گرفت و تا حد زیادی متأثر از وهابیت بود که در آن ایام، دهه های آغازین حضورش در سرزمین عربستان را تجربه می کرد. جنبش پادری براساس رویکرد پیش گفته هم با رهبران عادت^۳ درگیر بود و هم با استعمار هلندی. در نهایت هلند این جریان قوی را در سال ۱۸۳۸ م، شکست داد. (Ahmad, 2019: 248-249 و نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷-۳۵)

نمونه دیگر، مقاومت مردم در سال های ۱۸۲۵-۱۸۳۰ م، به رهبری دیبونگورو^۴ بود که با همدلی

۱. واقع در سوماترای غربی و در فاصله حدوداً ۱۲۰۰ کیلومتری جاکارتا، واقع است.

۲. جنبش پادری، حرکت احیایگرانه اسلامی در مینانگ کابائو بود که در ابتدای سده ۱۹ م / ۱۳ ق آغاز شد. طرفداران این جنبش ابتدا به مخالفت با جنبه هایی از فرهنگ بومی، هم چون: قماربازی و اعتیاد و سهل انگاری در انجام واجبات اسلامی پرداختند و در ادامه مبارزه با استعمار هلند را وجهه همت خود قرار دادند. (Ahmad, 2019: 248-249 و نوئر، ۱۳۷۰: ۳۷-۳۵)

۳. عادت در منطقه جنوب شرق آسیا، به هنجارها و قوانین عرفی، محلی و سنتی و نیز سیستم های حل اختلافی اشاره دارد که توسط جوامع این منطقه تنظیم میشوند و رفتار مردم تا حد قابل توجهی بر اساس آن شکل می گیرد. (Keanne: 1997)

دولت استعماری هلند در اندونزی، از این هنجارها و قوانین که در برخی موارد با قوانین و هنجارهای اسلامی مغایر بوده است به عنوان یک ابزار، بهره برداری های فراوان می کرده است.

۴. دیبونگورو (۱۷۸۵ - ۱۸۵۵ م)، شاهزاده اهل جاوه و مخالف حکومت استعمار هلند بود. او نقش مهمی در جنگ علیه استعمار در جاوا در

و همراهی رهبران دینی مسلمان ضربات سختی را بر هلند تحمیل کرد. از ۱۸۲۰ تا ۱۸۳۹م، نیز موارد دیگری از قیام‌های مردمی به وقوع پیوست. (نوئر، ۱۳۷۰: ۳۵ و لاییدوس، ۱۳۷۶: ج ۱، ۶۲۶)

۲.۲.۲. سیاست‌های این دوره

۱.۲.۲.۲. سیاست مسیحی‌سازی

اگرچه مسیحی‌سازی برای کمپانی که اهداف اقتصادی داشت در اولویت نبود؛ اما می‌باید الزامات حکومت هلند را که یکی از آن‌ها گسترش مسیحیت بود تن دهد. از این‌رو، به اعزام مبلغان کالوینیست^۱ مسیحی و نیز اجازه به مبلغان کاتولیک به مناطق مختلف پرداخت. (Niemeijer, 2001:260)

این سیاست از آن جهت می‌توانست برای دولت هلند مفید باشد که مسیحی شدن مردم بومی، به‌طور طبیعی هم موجب همدلی، وفاداری و انقیاد بیش‌تر آنان نسبت به کمپانی و کشور هلند می‌شد و هم مانعی برای رشد مقاومت در مناطق اشغالی و یا در حال اشغال دولت هلند می‌بود.

در سال ۱۸۳۵م، براساس مقررات اعلامی از سوی ملکه ویلهلمینای اول، گروه‌های تبشیری مسیحی به جاوه و امبون اعزام شدند و پس از مدتی دستگاه اجرایی کلیسا در جاکارتا تحت نظارت فرماندارکل قرار گرفت. بدین ترتیب کلیسا ابزاری شد برای زمینه‌سازی حضور پر قدرت دولت هلند و در مقابل دولت هلند نیز با حمایت خود زمینه‌های نفوذ و تأثیر کلیسا را فراهم می‌کرد.

تسهیلات فراوان، کمک به ساخت کلیساهای جدید، پرداخت حقوق به مبلغان و مدارس و یتیم‌خانه‌ها و بیمارستان‌های وابسته به کلیسا از جمله این حمایت‌هاست. این سیاست با همه فراز و نشیب‌هایش تا سال ۱۹۳۵م، (زمان استقلال کلیسا از دولت) و بلکه بعد از آن ادامه داشت. طبیعی بود که چنین کمک‌هایی بر مسلمانان سخت‌گرا می‌آمد و سیاست مسیحی‌سازی را اهانتی به هویت دینی و بلکه ملی خود می‌دانستند و طبعاً موجبات نفرت بیش‌تر مردم از هلندی‌ها و بلکه غربی‌ها را فراهم آورد. (نوئر، پیشین: ۲۰۷-۲۰۹ و ۲۱۴)

۲.۲.۲.۲. سیاست آموزش مقامات هلندی

با توجه به شرایط پیچیده و مشکلات فراوان پیش آمده برای استعمار از جمله ظهور اسلام سیاسی و جریان

سال‌های ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۰ داشت، وی پس از شکست و دستگیری، به ماکاسار (در فاصله حدود ۱۵۵۰ کیلومتری جاکارتا) تبعید شد و در همان‌جا درگذشت. (Van der Kroef, 1949: 424-450)

۱. کالوینیسم شاخه‌ای مهم از مذهب پروتستانتیسم است که بر اندیشه‌های جان کالوین (الیهیدان و کشیش اصلاح طلب مسیحی ۱۵۰۹-۱۵۶۴م) استوار است. این گرایش در قرن شانزدهم از کلیسای کاتولیک رومی جدا شد. (Muller, 2006:320-321)

مقاومت در برابر استعمار، که برخی از آن ها ناشی از بی تجربگی و عدم درک درست مدیران استعماری از منطقه و فرهنگ مردمان آن جا بود. هنگامی که دولت هلند جایگزین کمپانی در اداره اندونزی شد و کنترل منطقه را به دست گرفت، تلاش کرد تا مسؤولان مربوطه به مطالعه جغرافیا، تاریخ، زبان، فرهنگ، قوانین حقوقی اسلامی و دیگر ویژگی های مستعمره خود بپردازند. برای دستیابی به چنین هدفی، در سال ۱۸۴۲ م، آکادمی سلطنتی را در هلند برای آموزش کارمندان دولتی مستعمره تاسیس کردند. (Nathan, 2020:6)

۳.۲.۲.۲. سیاست حمایت و بهره گیری از رهبران محلی و اشراف در برابر رهبران دینی

بزرگان و اشراف جاوه به دو گروه تقسیم می شدند: پربایی ها که مقید به ارزش های فرهنگی بومی بودند و بر جاوه حکمرانی می کردند و کیایی ها که رهبری دینی مردم را بر عهده داشتند و بر ایمان و عقاید اسلامی و وجوه عبادی و اجتماعی اسلام تأکید می کردند.

در اواخر این دوره هلندی ها سعی کردند با جذب اشراف پربایی در تشکیلات استعماری هلند، هم از نفوذ آنان در میان مردم و سایر ظرفیت های آنان استفاده کنند و هم میان آنان و رهبران دینی (کیایی ها) که استعمار از آنان نگران بود جدایی بیافکنند. لازم به ذکر است در جنبش پادری نیز هلندی ها با در مقابل هم قرار دادن رهبران دینی و این افراد، از این گروه دوم برای پیروزی خود استفاده کردند. (Ahmad, 2019: 248) در جنگ آنچه که در دوره بعد ذکر می شود نیز شبیه این تقابل آفرینی، اتفاق افتاد. (Vickers, 2005:13 و Burhanudin, 2014: 27-29)

اما واکنش مسلمانان نسبت به این سیاست ها برخلاف انتظار استعمار بود. رعایت بیش تر ضوابط شرعی، اهتمام به سفر حج، احداث مدارس، عضویت در موسسات مبتنی بر اتحاد و برادری اسلامی، گرایش بیش تر به جنبه های اجتماعی اسلام و ارتقای جایگاه آن نسبت به فرهنگ بومی (عادت)، احترام بیش تر مردم به کیایی ها و مبلغان دینی و افزایش تعداد آنان، انزجار فزاینده نسبت به هلند و... از جمله این واکنش ها بود.

هلند در این مقطع با استفاده از همین رهبران محلی محدودیت های موقتی را برای مسلمانان در امر حج و مانند آن ایجاد کرد که البته در دوره بعدی در این روش تجدید نظر کرد. (Ahmad, 2019: 249) و لایپدوس، ۱۳۷۶: ج ۱، ۶۲۹-۶۲۸ و ج ۲، ۲۵۸-۲۶۱)

۳.۲. مرحله سیاست های اخلاقی (۱۸۴۲-۱۹۰۶ م)

در این دوره دامنه مقاومت مردم در مقابل هلندی ها گسترده تر شد. در منطقه آنچه مسلمانان به رهبری عالمان دینی در برابر هلندی ها ایستادگی کردند (۱۸۷۳-۱۹۰۴) و خسارات فراوانی را بر آنان تحمیل کردند. دولت هلند جنایات وحشیانه ای را مرتکب شد و در نهایت این منطقه را تصرف کرد. (Alfian, 2001:131-133) (Ricklefs, 2008: 168-172) در عین حال، مقاومت مردمی آنچه علیه سلطه

هلند تا سال ۱۹۴۲ ادامه یافت.

شورش مسلمانان در بانتن^۱ در سال ۱۸۸۸م، به رهبری عالمان علیه دشمن خارجی، نیز از اتفاقات این دوره است. در این شورش، نقش شبکه کیایی‌ها، مدارس شبانه روزی دینی (پسانترن‌ها) و طریقت‌های صوفی در بسیج مردم بسیار قابل توجه است. این شورش به دلایلی هم‌چون: فقدان سازماندهی و برنامه‌ریزی صحیح بزودی شکست را تحمل کرد. (Kartodirdjo, 1966:180-181) در سال‌های آغازین قرن بیستم سیاست‌های هلند در اندونزی تغییرات چشم‌گیری کرد؛ زیرا از سویی اجرای سیاست‌های درهای باز و لیبرالیستی دولت هلند که منفعت طلبی شرکت‌های خصوصی را به دنبال داشت، موجب کاهش زمین‌های قابل کشت در جاوه و فقر مردم شده بود و زمینه‌های قحطی را منطقه فراهم آورده بود که این‌ها به نوبه خود می‌توانست موجب افزایش شورش و جنبش در اندونزی شود. (نوئر، پیشین: ۲۰۱-۲۰۰)

از سوی دیگر، شکست لیبرال‌ها در انتخابات پارلمان هلند در انتخابات ۱۹۰۱ و مخالفت سوسیالیست‌ها با ادامه‌ی بهره‌کشی کشاورزان توسط بخش خصوصی و نیز حضور روزافزون قدرت‌های جهانی رقیب هلند در منطقه مانند تسلط بریتانیا بر سنگاپور، شبه جزیره مالایا و برمه، حضور فرانسه در کامبوج و لائوس، سلطه آمریکا بر فیلیپین و بالاخره حضور امپراتوری ژاپن در منطقه کار را بر هلند دشوار کرده بود.

در چنین شرایطی، سیاست‌های هماهنگ با زمان مورد نیاز بود، تا هلند بتواند با تجدید حیات سیاسی و مهار بحران‌های داخلی و خارجی، تسلط خود را بر مجمع‌الجزایر به‌عنوان مستعمره حفظ کند و آن عبارت بود از طرحی جدید به نام «سیاست‌های اخلاقی» که می‌باید جایگزین اصول لیبرالیستی قبلی می‌شد. این سیاست که با صدور قانون عدم تمرکز، در سال ۱۹۰۴م، به مرحله اجرا رسید عملاً شکل جدید و بازسازی شده استعمار هلند بر اندونزی بود و شعار آن، رفاه مردم بومی بود که می‌بایست از طریق توسعه آموزشی، آبیاری و مهاجرت، حاصل شود و همین موجب بقای استعمار هلند در انجام شد.

از سوی دیگر، دولت هلند احساس کرد برای کنترل هرچه بهتر مستعمره خود، افزون بر آموزش کارمندان لازم است که آگاهی‌های بیش‌تری را کسب راجع به محیط تحت کنترل خود داشته باشد. طبعاً چنین کاری نیاز به افراد و سازمانی اهل اطلاع و تحقیق داشت تا بتوانند در زمینه تحقق چنین هدفی مشورت و راهنمایی‌های لازم را در مورد مردمان بومی به مدیران مستعمره ارائه کند. (Sumarno,

۱ استانی در جزیره جاوه با فاصله حدود ۱۲۰ کیلومتر از جاکارتا.

(2019: 389) این سازمان^۱ در سال ۱۸۹۹م، تاسیس شد. طبعاً با رسمیت یافتن «سیاست اخلاقی» از سوی ملکه ویلهلمینا در سال ۱۹۰۱م، این دفتر فعال تر شد.

فعالیت اصلی کار این دفتر مدیریت امور دینی اعراب حاضر در اندونزی و نیز تمامی ادیان و مذاهب را به جز مسیحیت و نیز تحقیق درباره اسلام بود. این مرکز با حضور تعدادی افراد صاحب نظر، در واقع مرکزی بود برای سیاست گذاری و تصمیم سازی برای دولت هلند، رصد پیامدهای سیاست های دولت در برخورد با مردم اندونزی و به ویژه مسلمانان، نظارت بر فعالیت های مردم و گروه های مختلف و ارتباطات آنان با هم و در عین حال مطالعه و تحقیق پیرامون زبان، فرهنگ، اعتقادات و تاریخ مردم. هدف این فعالیت ها کمک به دولت بود برای مدیریت و کنترل بهینه کشور مستعمره. (Suminto 1985: 99-100, 107-110)

دولت هلند برای تحقق این هدف، هشت مشاور داشت که تأثیرات زیادی در سیاست هلندی ها در قبال مردم داشتند. در این میان اسنوک هورگرونیة^۲ برترین آنان بود. او قبلاً زبان و ادبیات عرب را در دانشکده ادبیات دانشگاه لیدن آموخته بود و با معرفی خود به عنوان مسلمان عرب اهل مغرب، به عربستان رفته و مدت شش ماه در مکه مانده و به پژوهش و مطالعه پرداخته بود. : Steenbrink, 2006 (88) در سال ۱۸۹۱م، وی به عنوان مشاور زبان های شرقی و حقوق اسلامی و هشت سال پس از آن به عنوان مشاور بومیان و اعراب منصوب شد، که تا سال ۱۹۰۶م، ادامه داشت. وی در طول خدمت خود با هند شرقی هلند، نقش مهمی در حل مشکلات دولت استعماری داشت.

وی با تأکید بر لزوم جدایی کامل بین مناسک اسلامی و اسلام سیاسی معتقد بود که اسلام به عنوان یک عمل در مناسک و آداب و رسوم بی خطر است و تنها در صورتی که به عنوان یک آموزه سیاسی مطرح شود تهدیدی برای دولت محسوب می شود. به اعتقاد وی دولت استعماری هلند، باید سیاست هایی را به کار گیرد که فرهنگ اندونزیایی، پیوستگی با فرهنگ هلندی یابد و رنگ غربی به خود گیرد و در نتیجه دل بستگی مسلمانان به اسلام سیاسی را از بین ببرد. (Ahmad, 2019: 244-246) او معتقد بود برخورد نرم با مسلمانان غیر سیاسی، تمرکز بر بر فرهنگ بومی (عادت) در برابر فرهنگ اسلامی، حمایت از اشراف محلی در مقابل رهبران اسلامی، آموزش غربی به آنان، به کارگیری آنان به عنوان

1. Het Kantoor voor Inlandsche Zaken

۲. کریستین اسنوک هورگرونیة Christiaan Snouck Hurgronje (۱۸۵۷ - ۱۹۳۶) مستشرق برجسته هلندی و پژوهش گر فرهنگ ها و زبان های شرقی بود. در سال ۱۸۸۰ در لیدن پایان نامه دکتری خود را در موضوعی مرتبط با شهر مکه به پایان رسانید و سپس به عنوان استاد در لیدن به آموزش کارمندان دولت استعماری مشغول به کار شد. او بیش از ۱۴۰۰ مقاله در مورد وضعیت آچه و جایگاه اسلام در اندونزی و نیز خدمات مدنی استعمار نوشت. (Benda, 1958)

کادر اداری دولت استعماری، و... می‌تواند تدریجاً اسلام را در این منطقه کمرنگ کند. (Benda, 1958: 341)

سیاست‌های این دوره

۱.۳.۲. سیاست پیوستگی

سیاست همگون‌سازی و یا پیوستگی به این معنا که فرهنگ مستعمره را به فرهنگ کشور هلند با ارزش‌های غربی پیوند داد. یعنی ارزش‌های فرهنگی کشور استعمارگر به مردم منطقه منتقل شود بی‌آن‌که فرهنگ خود آن مردم به کلی کنار گذاشته شود. شرط موفقیت این طرح و پذیرش مردم این بود که تغییرات به‌صورتی تدریجی و غیر اجباری صورت گیرد. این سیاست اگرچه مورد پذیرش همه هلندی‌های دست اندرکار و اندونزیایی‌ها واقع نشد؛ اما اجرای آن کارکردهای قابل توجه و موفقی داشت. برخی از سیاست‌هایی که بعداً ذکر می‌شود بسترهای مناسبی برای تحقق این سیاست بودند. (Ahmad, 2019: 245-247)

۲.۳.۲. سیاست مسیحی‌سازی

در مورد سیاست مسیحی‌سازی دو دیدگاه وجود داشت. یکی دیدگاه هورگرونیه بود. او معتقد بود که اسلام در منطقه اگرچه موجب شکل‌گیری هویت مسلمانان و مایه پیوند آنان است، ولی توجه عمده آنان به جنبه‌های مناسکی و برخی قوانین غیرسیاسی مانند (ازدواج، ارث و...) معطوف است. حال حمایت دولت از سیاست مسیحی‌سازی در مناطق مسلمان نشین می‌تواند موجب واکنش منفی و نفرت مسلمانان نسبت به هلند شود و آنان به اسلام سیاسی روی آورند. (نوئر، پیشین: ۲۰۰-۲۰۴) به‌جای این کار اگر دولت تلاش خود را به سیاست آموزش و پیوستگی فرهنگی آنان به فرهنگ هلندی مصروف کند، آنان خودشان دست از اسلام می‌کشند و این همان چیزی است که مبلغان مسیحی در پی آن هستند؛ یعنی آمادگی مسلمانان برای مسیحی شدن.

در مقابل، دیدگاه حمایت از مسیحی‌سازی مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان بود که کارگزاران دولت از آن حمایت می‌کردند با این توجیه که مسیحی شدن مردم موجب می‌شود که آنان به‌طور طبیعی نسبت به دولت هلند وفادارتر باشند. (نوئر، پیشین: ۳۷-۳۸) این دیدگاه دوم بود که مبنای عمل دولت قرار گرفت؛ زیرا از سویی دستیابی به نتایج پیشنهاد هورگرونیه، در صورت اجرا، نیاز به زمان طولانی داشت و ثانیاً سیاست مسیحی‌سازی چیزی بود که ملکه در خطابه خود در هنگام اعلام سیاست اخلاقی ۱۹۰۱ بر آن تاکید کرده بود:

«هلند به‌عنوان یک ملت مسیحی موظف است وضع مسیحیان بومی را در مجمع‌الجزایر هند شرقی بهبود بخشد و به فعالیت‌های تبلیغی مسیحی بیش‌تر کمک کند.» (نوئر، پیشین: ۲۰۰-۲۰۴)

به همین دلیل بود که مسلمانان معتقد بودند که «سیاست اخلاقی» و آزادی ادیان به نفع مسیحیان است. در این دوره میسیونرهای مسیحی فعالیت خود را در زمینه های، بهداشتی و اجتماعی بیش تر از آموزشی کردند. (Sumarno, 372-373: 2019)

۳.۳.۲. سیاست حج

هلندی ها نگران بودند که سفر حج مسلمان باعث شود افکار و شور ضد استعماری و استقلال طلبی سایر مسلمانان به منطقه منتقل شود؛ زیرا اندونزیایی ها در طول اقامت خود در مکه آگاهی های بیش تری نسبت به اسلام داشته باشند. گذشته از اندیشه وهابیت، صدای اصلاح طلبی مصریان نیز در عربستان طنین انداز شده بود و اندونزیایی ها را تحت تأثیر قرار می داد. ۳۶ بنابراین، سفر زیارتی توسط دولت در سال ۱۹۰۸م، برای مدت کوتاهی تقریباً ممنوع شد؛ اما هورگرونیة این سیاست را ناکارآمد می دانست و معتقد بود به جای آن ضمن نظارت بر تمام فعالیت ها از جمله ارتباطات مسلمانان در حج، باید به روش هایی که به غیرسیاسی شدن مسلمانان می انجامد، هم چون: تقویت اشراف و میانه روهای مسلمان در برابر جریان مقاومت، روی آورد. (Benda, 1958: 341)

۴.۳.۲. سیاست حمایت از قانون عادت و گسترش آن

این ایده نیز که توسط هورگرونیة پیشنهاد شد به معنای تشویق اندونزیایی ها - به ویژه مسلمانان - به التزام به ارزش ها و قوانین بومی بود که در موارد قابل توجهی به خصوص در مساله ارث با احکام اسلامی مغایر است. باور هلندی ها این بود که این سیاست موجب می شود، اسلام مسلمانان صرفاً در حد حضور در مساجد و برخی مناسک محدود شود و برای استعمار خطری نداشته باشد. اهتمام به این امر نتایج مطلوبی را برای استعمار داشت. (Steenbrink, 2006:91)

۳/۵. ادامه سیاست حمایت از اشراف محلی در مقابل عالمان و به کارگیری آنان

این سیاست به این معنا بود که در مناطقی مانند آنچه که مرکز مسلمانان و عالمان سیاسی بود باید ضمن ایجاد تفرقه و شکاف میان آنان با اشراف و رهبران محلی از این گروه کمک گرفت و به تضعیف اسلام سیاسی پرداخت و در جنگ آنچه چنین هم شد و در نتیجه جنگ با پیروزی هلندی ها خاتمه یافت. (1904-1873 و (Burhanudin, 2014: 27-29) (Vickers, 2005: 13) در این جنگ هورگرونیة با اخذ فتوی و حکم از برخی روحانیون و شخصیت ها مبنی بر لزوم پذیرش استعمار و مخالفت با مقاومت، کمک مهمی به پیروزی هلندی ها کرد. (Ali, 2004: 91-122)

۵.۳.۲. سیاست آموزشی

در این دوره، اهمیت آموزش برای هلند آشکارتر گردید و در چارچوب سیاست اخلاقی، آموزش بومیان براساس سیستم آموزش غربی به طور جدی مطرح شد. اگرچه تمام حامیان سیاست اخلاقی موافق افزایش تعلیم و تربیت برای مردم اندونزی بودند، لیکن در این که نوع آموزش و نیز افرادی که قرار است آموزش ببینند اختلاف نظر وجود داشت. هورگرونیو و همفکرانش معتقد به آموزش اشراف بودند و این روش را مطمئن ترین ابزار برای کاهش نفوذ اسلام در منطقه می دانستند؛ اما کسانی هم چون: فرماندار کل ون هیوتز معتقد بودند آموزش باید برای عموم مردم و به طور مستقیم صورت بگیرد.

هدف اصلی دولت نه ارتقای مردم، بلکه پرورش نیروهایی بود که همدلانه و با حقوق به مراتب کمتر از کارمندان هلندی، خدماتی مناسب را برای استعمار ارایه دهند. مضافاً این که این نیروهای بومی متأثر از فرهنگ غربی می توانستند در فرهنگ اجتماعی گروه های فرودست منطقه تأثیر بگذارند و از گسترش اسلام سیاسی و جریان مقاومت در برابر استعمار جلوگیری کنند. افزون بر این، با توجه به رشد رسانه های خبری و نیاز به افراد تحصیل کرده، این افراد می توانستند در این زمینه نیز کمک کار باشند. (Ricklefs, 2008: 194-195)

۴.۲. مرحله پایان سیاست های اخلاقی و افول هلند (۱۹۰۶-۱۹۴۵م)

سیاست های اخلاقی در اواسط این دوره خاتمه یافت در حالی که نتوانست به اهداف مورد نظر به طور کامل دست یابد. عوامل مختلفی در مورد پایان یافتن این سیاست ها نقش داشت. کساد اقتصادی ناشی از هزینه های بالای دولت در سال ۱۹۳۰ و وضع مالیات های سنگین که موجب تنزل شدید سطح رفاه مردم گردید، رشد فعالیت های سیاسی مردم و اختناق سیاسی شدید توسط دولت همراه با بازداشت و تبعید تعدادی از رهبران مردمی (در سال های بین ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۷م) از جمله این عوامل بود. با این همه، پایان تمامی امیدها به این سیاست ها، سال ۱۹۴۲م، بود که ژاپنی ها با حضور خود در منطقه به سلطه استعماری هلند خاتمه دادند. (Ricklefs, 2008: 199-200)

سیاست های اخلاقی در زمینه آموزش نخبگان بومی هم که تا حدود سال ۱۹۳۰ اجرا می شد به دلایل پیش گفته و نیز مقاومت مردم برای حفظ فرهنگ بومی و تعداد محدود این مدارس در قیاس با انبوه جمعیت بومی، تا حد زیادی ناموفق بود. (Ahmad, 2019: 245-246)

نکته مهم این که اگرچه سیاست آموزشی، افرادی غرب گرا و همدل با فرهنگ غربی را به وجود آورد؛ ولی از سوی دیگر، زمینه پیدایش اتفاقات ذیل شد که برخلاف اهداف هلندی ها بود:

الف. بالا رفتن قدرت تشخیص و تحلیل مردم نسبت به استعمار.

ب. رشد بیداری ملی و روحیه مقاومت در برابر استعمار به گونه ای که بسیاری از تربیت شدگان این مدارس و علاقه مندان به غرب که از اشغال کشورشان توسط هلند رنج می بردند، در صف مقابله با دولت قرار گرفتند و برخی از آن ها حتی نهضت های ملی مقابله با استعمار را رهبری کردند. ناسیونالیسم اندونزیایی در عین حال واکنشی بود از سوی اشراف پربایی در مقابل از میان رفتن اقتدار و امتیازات اشرافی از دست رفته و با تمایل به احیای فرهنگ و سنت های پیشین. پربایی های تحصیل کرده با تأثیر از جنگ ها و جنبش های ناسیونالیستی هندی و مانند آن در پی افزایش آگاهی سیاسی و فرهنگی مردم برآمدند. انجمن بودی اوتومو^۱ در سال ۱۹۰۸ م، براساس همین هدف تأسیس شد و در سال ۱۹۱۷ م، با ورود به مرحله سیاسی درخواست خود مختاری و برقراری رژیم پارلمانی کرد. (لاییدوس، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۶۱)

ج. واکنش مسلمانان برای ایجاد مدارس مدرن اسلامی؛ زیرا توسعه آموزش غربی برای اندونزی به مردم مسلمانان آموخت که چگونه می توان سیستم های آموزشی مدرن بومی را ایجاد کرد که در عین برخورداری از مزیت های مدرن و غربی، در راستای فرهنگ اسلامی و بومی و نیز نیازهای مردم باشد. تأسیس موسسات آموزشی وابسته به سازمان اسلامی محمدیه که بعدها به سرعت در سراسر کشور فراگیر شد تجلی چنین ایده ای بود. (Ahmad, 2019: 245-246 و Sumarno, 2019: 383-384) مضافاً این که مدارس دینی سنتی به سرپرستی کیایی ها و عالمان هم چنان توده های وسیعی از مسلمانان را برای آموزش پوشش می دادند و در نتیجه توانستند جایگاه اجتماعی خود را در جوامع محلی مربوطه حفظ کنند و حتی افزایش دهند. (Huis, 2015: 119-124)

سیاست های این دوره

۱.۴.۲. اجازه تأسیس سازمان های غیرمخالف

با رفتن هورگرونیه از منطقه (۱۹۰۶) هلندی ها سیاست های لیبرال تری را برای تأسیس سازمان هایی که تهدیدی برای آنان نباشد، در پیش گرفتند. نتیجه ناخواسته این امر، ظهور گسترده اسلام سیاسی و نیز ناسیونالیسم سکولار در قالب حزب کمونیست و غیر آن بود که همگی در مخالفت با استعمار همدستان بودند و توانستند به سرعت مردم را به خود جذب کنند. قابل توجه این که برخی از افراد موثر در شکل گیری برخی از این سازمان ها خود تعلیم یافته مدارس هلندی و

۱ - سازمان ملی گرای اندونزی که هم بر پذیرش نهادهای سیاسی و اجتماعی غربی و هم حفظ فرهنگ جاوه ای تأکید داشت. این سازمان اگرچه به سرعت گسترش یافت، ولی در سال ۱۹۳۵ م، منحل گردید. <https://www.britannica.com/topic/Budi-Utomo>

قبلا از نیروی‌های دولت بودند. سازمان اصلاح‌گرای محمدیه در سال ۱۹۱۲م، تأسیس شد و هدفش اصلاح در اسلام موجود در اندونزی و مقابله با جریان مسیحی‌سازی مبلغان غربی و رفع عقب ماندگی مسلمانان از طریق تأسیس مؤسسات آموزشی مدرن بود. (Nathan, 2020: 9) سازمان‌الارشاد در ۱۹۱۵ و پرسیاتوان اسلام در ۱۹۲۳ تأسیس شدند که جنبش‌های اصلاح‌طلب مسلمانان بودند که می‌خواستند اسلام اندونزیایی را براساس کتاب و سنت مدرن کنند و در عین حال بدعت‌ها را در جامعه از بین ببرند. تأسیس سازمان سنت‌گرای نهضت‌العلماء در سال ۱۹۲۶م، که هدفش مقابله با سازمان‌های اصلاحات طلب الهام گرفته از عربستان بود مورد استقبال هلندی‌ها قرار گرفت به این امید که مانعی برای رشد اسلام‌گرایی سیاسی باشد. این سازمان‌ها همگی به نوعی در ظهور جنبش استقلال طلبانه نقش داشتند. (Fealy, 1996: 12-13 و Feillard, 1999: 19-30)

افزون بر این پیدایش و طرح دیدگاه‌های مدرن برخی مسلمانان دیگر نیز، در این زمینه موثر بود. در سال ۱۹۱۱م، اتحادیه صنفی مسلمانان (شرکت اسلام)، (SI) که ابتدا برای حمایت و تقویت منافع تجاری مسلمانان تأسیس شد، توانست با جذب طرفداران زیادی در سال ۱۹۱۸م، به یک سازمان سیاسی عمومی تبدیل شود و در موضوعات حساسی مانند حق رای مردم و نیز نافرمانی مدنی و مقاومت در برابر اخذ مالیات، خدمات اجباری برای دولت استعماری و...، وارد شود. (Huis, 2015: 126-127) این سازمان از مسلمانان دارای گرایش‌های مختلف از جمله عالمان و کیایی‌های محلی و سوسیالیست‌ها تشکیل شده بود؛ اما اختلافات داخلی ناشی از تفاوت گرایش‌های اعضا به اسلام‌گرایی، سکولاریسم و کمونیسم، این جریان را تا حدی تضعیف کرد. در سال ۱۹۲۷م، حزب ناسیونالیست اندونزی PNI به رهبری سوکارنو اولین رئیس جمهور آینده جمهوری اندونزی و متشکل از پربایی‌های تحصیل کرده تأسیس شد که به دنبال ایجاد یک جمهوری مستقل مدرن بود. و البته دیدگاه‌های متفاوتی با سازمان‌های اسلامی پیش گفته داشت. (Ricklefs, 2008: 221)

۲.۴.۲. کنترل آموزش‌های سنتی

تلاش دیگر برای افزایش کنترل بر عالمان و کیایی‌ها، ارایه قانون «گورو (Guru)» در سال ۱۹۰۵م، بود که براساس آن همه معلمان دینی، از جمله کیایی‌ها و عالمان، باید مجوز تعلیم داشته باشند و علاوه بر این که مجاز به فعالیت در امور سیاسی و کشاورزی نباشند. (Huis, 2015: 123-125) این سیاست تنها شکاف بین دولت استعماری و نخبگان مذهبی محلی را افزایش داد و به‌طور فزاینده‌ای آن‌ها را بر آن داشت تا مستقل از سیاست‌های دولت عمل کنند و در عین حال مرجعیت محلی در امور مذهبی را تحکیم کنند. (Newland, 2000: 199-222)

۳.۴.۲. تقویت رهبران محلی و میسیونرهای مسیحی

در این دوره دولت استعماری واگذاری برخی مسؤولیت‌ها همچون حق نظارت بر مراحل قانونی ازدواج به پربایی‌ها و مجال فعالیت بیش‌تر میسیونرهای مسیحی برای تأسیس مدارس و مانند آن

سعی کرد قدرت روحانیان و رهبران دینی را کاهش دهد. (لاییدوس، پیشین: ج ۲، ۲۷۲-۲۷۱)

۴.۴.۲. مقابله با سازمان ها و جریان های سیاسی

با توجه به ظهور سازمان های سیاسی پیش گفته، دولت در صدد مقابله با آن بر آمد. در دهه ۱۹۳۰م، توانست با ممنوعیت فعالیت برخی سازمان ها و تبعید رهبری آن ها، تا حدی مخالفان را مهار کند و در سال ۱۹۴۰م، گردهمایی های سیاسی را ممنوع کرد؛ ولی در مقابل، از سویی احزاب و جریان ها هم با شعارهای استقلال طلبانه، ضد استعمار و نظام پارلمانی، حرکت علیه استعمار را دنبال کردند. (همان: ج ۲، ۲۷۱-۲۷۰) از سوی دیگر، گرایش بسیار زیاد مردم حتی در روستاها به جنبش های اسلامی و ملی، جنبش ها هم چنان ادامه داشت که در نهایت به شکست هلند منجر شد.

۳. پایان حضور استعمار هلند

اتفاق مهمی که در شکست استعمار هلند نقش بسیار مهمی داشت، تصرف اندونزی توسط امپراتوری ژاپن در سال ۱۹۴۲م، - پس از اشغال هلند توسط آلمان در جنگ جهانی دوم- بود که تا سال ۱۹۴۵م، ادامه داشت. در ابتدا، اکثر اندونزیایی ها از ژاپنی ها به عنوان نیروی رهایی بخش از استعمار هلند، استقبال کردند. ژاپن نیز توانست همه جنبش های مسلمان اعم از سنت گرایانی چون: نهضت العلماء و اصلاح طلبانی هم چون: سازمان محمدیه را در چارچوب حزب ماشومی گردآورد که حامیان آن، ایده ایجاد یک دولت اسلامی مستقل اندونزی را دنبال می کردند.

افزون بر این، ژاپن توانست جریان مقابله نظامی با هلند را از طریق آموزش نظامی به مردم جهت مبارزه با دولت استعماری هلند سازماندهی کند. هم کاری حزب ماشومی با ملی گراها نیز در این مبارزات موفق نقش داشت. (VanHuis, 2015:129-135) در سال ۱۹۴۵م، ژاپنی ها هم کنار رفتند و سوکارنو، جمهوری مستقل اندونزی را اعلام کرد. (Horton, 2016: 127 و Friend, 2003: 33)

نتیجه‌گیری

بررسی سیاست‌های مختلف هلند در مراحل چهارگانه پیش گفته نشان می‌دهد که این سیاست‌ها وابسته به شرایط و عوامل مختلفی هم‌چون: تغییر وضعیت سیاسی و اقتصادی در داخل این کشور، وجود رقبای استعماری در منطقه، سطح توان‌مندی فکری و ذهنی و نیز اتفاق نظر و یا تشتت آرای سیاست‌گذاران، واکنش مردم منطقه و... بوده است.

برخی از نمونه‌ها عبارتند از: شکست سیاست‌های لیبرالی در هلند و روی کار آمدن جریان سیاسی ضد لیبرال که موجب تغییر سیاست‌های قبلی و اجرای طرح «سیاست‌های اخلاقی» در منطقه گردید؛ اشغال هلند به دست فرانسه که موجب واگذاری مناطق استعماری به انگلستان (به مدت پنج سال) شد؛ سیاست‌های نرم و روادارانه در زمینه انجام مناسک اسلامی، آموزش نخبگان بومی توسط دولت برای دستیابی بهتر به اهداف استعماری، ایجاد تفرقه میان نخبگان و تضعیف رهبران مسلمان مقاومت که ناشی از قدرت فکری هورگرونیه بود، هجوم وحشیانه و کشتار مردم به دست دولت که ناشی از مقاومت مردم بود و...

البته این سیاست‌ها گاهی همراه با انعطاف بوده و گاهی در نهایت سخت‌گیری و گاهی هم با حذف سیاست قبلی و جایگزینی سیاست دیگر و نیز برخی از این سیاست‌ها ثابت بوده و در همه‌ی این چهار دوره وجود داشته است (مانند اجرای سیاست مسیحی‌سازی) و برخی هم متغییر بوده و سیری تحولی داشته است.

نکته دیگر این که در مراحل آغازین، هدف اصلی هلند، تسلط بر منابع و مناطق جهت بهره‌برداری اقتصادی نیز مسیحی‌سازی مردم (به عنوان هدف ثانوی) بوده و هرگاه که ضرورت داشته، از قهر، غلبه، خشونت و سرکوب مردم کوتاهی نشده است؛ اما در مراحل بعدی، هلندی‌ها نگاهی جامع‌تر و گسترده‌تر برای حفظ این تسلط، رویکردی نرم، فرهنگی و بنیادی‌تر را در پیش گرفته اند. بیش‌تر ایده‌های هورگرونیه براساس همین رویکرد متاخر است. مواردی هم‌چون: حفظ ظاهر و شکل دین و از میان بردن روح و معنای آن، تلاش برای نشان دادن جدایی دین از سیاست، ایجاد جامعه دوقطبی نخبگان و نیز استفاده از شخصیت‌ها و سرمایه‌های اجتماعی دینی و ملی در جهت اهداف استعماری، تلاش برای تغییر هویت مردم به سوی فرهنگ غربی و... از نمونه‌های نسبتاً موفق این سیاست‌هاست.

بر این اساس، اتخاذ رویکردها و سیاست‌های نرم در برخی موارد، برخلاف شعارهای هلندی‌ها، نه به دلیل انسان دوستی، آزادی‌خواهی و مانند آن بوده است، بلکه صرفاً بدین جهت بوده که هلندی‌ها

تصور می کرده اند، با این روش ها بهتر می توانند منافع خود را تامین کنند.

نکته قابل توجه در خصوص مواجهه مردم با این سیاست های استعماری این است که به رغم آن که ابزارهای فرهنگی و آموزشی غربی، تأثیرات منفی فراوانی را در منطقه به جای گذاشت؛ ولی در موارد مهمی مردم تهدیدهای فرهنگی دشمن را به فرصت تبدیل کردند. نظام آموزشی جدیدی که توسط سازمان محمدیه براساس فرهنگ اسلامی ایجاد شد، نمونه ی قابل توجهی از این امر است.

نکته دیگر، حساسیت منفی هلندی ها به مسلمانان منطقه در قیاس با غیر مسلمانان بومی است. البته بخش عمده ای از این امر، مربوط به مقاومت مردم مسلمان در برابر تجاوزات آنان است؛ ولی افزون بر آن، رویکرد خصمانه تاریخی اروپایی ها نسبت به اسلام نیز در این حساسیت دخیل بوده است.

علت این خصومت، از سویی فتوحات مسلمانان بود که تا قبل از شروع قرن دوم هجری، توانستند قلمروی خود را از ناحیه ای تا اندلس و از ناحیه دیگر، تا منطقه سند گسترش دهند و از سوی دیگر، بدفهمی ها و نیز انتشار اتهامات دروغ و ناروا بر ضد اسلام توسط برخی نویسندگان مسیحی شرقی در قرن اول و دوم بود. طبعاً عکس العمل رهبران دینی مسیحی غربی که با کمک حاکمان مسیحی، جنگ های صلیبی را طی دو قرن پنجم تا هفتم هجری علیه مسلمانان طراحی کردند، به نوبه ی خود نتایج تلخ و خون باری را برای مسلمانان، یهودیان و خود مسیحیان به دنبال داشت و کینه ها و دشمنی ها را بیش تر کرد. این دشمنی و در عین حال نگرانی، با دستیابی خلافت عثمانی به اروپا که با فتح بالکان در سال ۱۳۵۴ م، شکل گرفت و در قرن های بعدی افزایش یافت. (اسعدی، ۱۳۸۱: ۴-۱۵ و اسپوزیتو، ۱۳۸۸: ۲، ۴-۲)

بر این اساس، اسلام ستیزی به عنوان یک اصل، پیوسته مورد تأکید کلیسا و دولت های غربی بود. سخن ملکه ویلهلمنا که پیش تر آمد نیز دلیلی بر این امر است.

منابع

الف. منابع فارسی و عربی

۱. اسپوزیتو، جان (۱۳۸۸)، دایره‌المعارف جهان‌نویین اسلام، تهران، نشر کنگره، ج ۲.
۲. اسعدی، مرتضی (۱۳۶۶)، جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
۳. _____ (۱۳۸۱)، مطالعات اسلامی در غرب (انگلیسی زبان)، تهران، سمت.
۴. بن رحمانی، محمد صالح (۱۴۰۷/۱۳۶۶)، رساله درجه ماجیستر، الرياض، جامعه محمد بن سعود الاسلامیه.
۵. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲)، فرهنگ‌شناسی؛ گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن، تهران، نشر قطره.
۶. عثمان، مغفور (۱۹۸۴/۱۳۶۳)، التبشیر و آثاره فی اندونسیا فی القرن الرابع عشر الهجري، الرسالة العلمیة لنیل الدرجة الدكتوراه، مکه المکرمة.
۷. لاییدوس، ایرا ام (۱۳۷۶)، تاریخ جوامع اسلامی: قرن نوزدهم و بیستم، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۸. ناسوتیون، مسلم (۱۹۸۷/۱۳۶۶)، العلمانیة فی اندونسیا، الرسالة العلمیة لنیل الدرجة الدكتوراه، مکه المکرمة، جامعه ام‌القری.
۹. نائینی، علی‌محمد (۱۳۸۹)، درآمدی بر مدیریت فرهنگی، تهران، نشر ساقی.
۱۰. نوئر، دلیار (۱۳۷۰)، نهضت‌های نوین اسلامی در اندونزی، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی حیدرپور، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

ب. منابع انگلیسی و اندونزیایی

11. Ahmad, Nadzrah, (2019), "Indonesian Islam During the Reign of Colonialism (1600-1942)", *Journal of Islam in Asia*, 16:237-57. <https://doi.org/10.31436/jia.v16i1.785>.
12. Alfian, Ibrahim, (2001), "Aceh and the Perang Sabil", *Indonesian Heritage, Early Modern History*, Vol. 3, Singapore: Editions Didier Millet.
13. Ali, Mufti, (2004), "A Study of Hasan Mustafa's 'Fatwa'", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. 52, Issue 2.
14. Burhanudin, Jajat, (2014), "The Dutch Colonial Policy on Islam", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52, No. 1: 25-58. Doi: 10.14421/ajis.2014.52.1.25-58.

15. Benda, Harry J., (1958), "Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*. The University of Chicago Press.
16. Bennett ,T,(1992) Patting policy of Cultural studies,(in) Cultural studies Grooberg L. et al (ed.), London: Rutledge.
17. Huis, Stijn Cornelis van, (2015), "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia", Leiden.
18. Fealy, Greg, Wahab Chasbullah, (1996), "Traditionalism and the Political Development of the Nahdlatul Ulama.", *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, edited by Greg Barton and Greg Fealy, chapter 1, Clayton, VIC: Monash Asia Institute.
19. Feillard, A., (1999), *NU vis-à-vis negara: Pencarian isi, bentuk dan makna*, Yogyakarta, LKIS & The Asia Foundation.
20. Friend, Theodore, (2003), *Indonesian Destinies*, Belknap Press of Harvard University Press.
21. Horton, William Bradley, (2016), *History Unhinged: World War II and the Reshaping of Indonesian History*, Tokyo, Waseda University.
22. *Indonesia-Investments*, (2022), *Indonesian Investments Report*, <https://www.indonesia-investments.com/culture/religion/item69>.
23. Kartodirdjo, Sartono, (1966), *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff.
24. Keanne, Webb (1997), *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, University of California Press.
25. Muller, Richard A. (2006). *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (1st ed.). Baker Book House.
26. Nathan, John Franklin, (2020), *Islam and the Dutch in the East Indies: Oppression or Opportunity?*, *The European Legacy*, 25:5, 572-587.
27. Newland, L., (2000), "Under the banner of Islam: Mobilising religious identities in West Java", *The Australian Journal of Anthropology*, 11: 2.
28. Niemeijer, Hendrik E., (2001), "Dividing the Islands: The Dutch Spice Monopoly and Religious Change in 17th Century Maluku", *The Propagation of*
29. Raffles, Thomas Stamford, (2010), *The History of Java*, Vol. 1; Cambridge Library Collection.
30. Steenbrink, K. A., (2006), *Dutch colonialism and Indonesian Islam: contacts and conflicts, 1596-1950*, Rodopi.

31. Sumarno, R. Aji, Eko Hermawan, (2019), Ethical Politics and Educated Elites in Indonesian National Movement, 10.2991/icss-19.2019.170.
32. Suminto, H. Aqib, (1985), *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta, Lembaga Penelitian Pendidikan Dan Penerangan Ekonomi Dan Sosial.
33. Van der Kroef, J. (1949). Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism. *The Journal of Asian Studies*, 8(4).
34. Vickers, Adrian (2005), *A History of Modern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
35. Vlekke, Bernard H. M., (1945), *The Story of the Dutch East Indies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

**The method of adapting the concepts of Islam and Christianity by Jafar
bin Abi Talib in Abyssinia**

Alireza Doran¹

(DOI): [10.22034/mte.2024.19591.1858](https://doi.org/10.22034/mte.2024.19591.1858)

Abstract

Original Article

P 51 - 68

"Contextualization" is one of the most recent methods of theological adaptation in the West, which was introduced by a person named Steven Bevans. This method is based on six models, each of which has disadvantages and may mislead theologians. In this research, the combination of two translation models and a hybrid model has been used to introduce Mr. Jafar's adaptation method in the Najashi meeting. This model was used for the first time by David Teng Lee in his doctoral thesis titled "Adaptation of the concepts of Islam and Neo-Confucianism by Allameh Liuji." In the translation model, Mr. Jafar's sentences for translation were chosen so carefully that the audience in the assembly was moved and tears flowed from their eyes.

In the dialogue model, Mr. Jafar was able to gain Najashi's trust in his speech by relying on moral and cultural issues that are common to all Christian sects. In addition to this, we should also pay attention to Mr. Jafar's preaching method, in the second stage, he presented specific Islamic messages to the audience in a gentle manner. The writing method of this article will be analytical-descriptive, which will be implemented in this model by analyzing and examining Mr. Jafar's words.

Key words: "Jafar bin Abi Talib", "Najashi", "conversational translation model", "contextual adaptation", "Steven Bevans"

¹ - Instructor of Wisdom and Religious Studies Complex of Al-Mustafa Al-Alamiya Community, Qom, Iran.
alireza_doran@miu.ac.ir

Received: 2021/04/02 | Accepted: 2021/11/23



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

روش تطبیق سازی مفاهیم اسلام و مسیحیت توسط جعفر بن ابی طالب (ع) در حبشه

علیرضا دوران^۱شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2024.19591.1858](https://doi.org/10.22034/mte.2024.19591.1858)

علمی - پژوهشی

ص: ۶۸/۵۱

چکیده

«تطبیق سازی زمینه‌ای» یکی از جدیدترین روش‌های تطبیق سازی الهیاتی در غرب است، که توسط شخصی به نام استیون بیوانز معرفی شده است. این روش مبتنی بر شش مدل است که هرکدام از آن‌ها دارای معایبی بوده و ممکن است باعث گمراهی الهیات‌دانان شود. در این تحقیق از ترکیب دو مدل ترجمه‌ای و مدل ترکیبی، برای معرفی شیوه‌ی تطبیق سازی جناب جعفر در جلسه نجاشی استفاده شده است. این مدل نخستین بار توسط دیوید تنگ لی در رساله دکتری با عنوان تطبیق سازی مفاهیم اسلام و نو کنفوسیوس توسط علامه لیوچی به کار رفته است.

در مدل ترجمه‌ای، جملات جناب جعفر برای ترجمه، چنان دقیق انتخاب شدند، که حضار در مجلس با شنیدن آن منقلب گشته و اشک از چشمان شان جاری گشت. در مدل گفت‌وگویی، جناب جعفر در سخنرانی خود با تکیه بر موارد اخلاقی و فرهنگی که مشترک میان تمام فرقه‌های مسیحیت است، توانست، اعتماد نجاشی را به دست آورد. در کنار این باید به شیوه‌ی تبلیغی جناب جعفر نیز توجه کرد که در مرحله‌ی دوم، ایشان پیام‌های خاص اسلامی را به حضار در جلسه، به شیوه‌ای ملایم ارایه کرد.

روش نگارش این مقاله، تحلیلی - توصیفی خواهد بود که با تحلیل و بررسی سخنان جناب جعفر، در این مدل پیاده سازی می‌گردد.

واژگان کلیدی: جعفر بن ابی‌طالب (ع)، نجاشی، مدل ترجمه‌ای مکالمه‌ای، تطبیق سازی زمینه‌سازی، استیون بیوانز.

۱ - مربی مجتمع حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران. alireza_doran@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰



مقدمه

مهاجرت در اسلام، یکی از مفاهیمی است، که در قرآن و احادیث مورد تأکید قرار گرفته و برای آن آثار مثبت فراوانی ذکر شده است. یکی از اصلی‌ترین دلایل برای توصیه به مهاجرت، عدم امکان انجام آزادانه‌ی عبادات و پرستش خداوند در محیط فعلی ذکر شده است؛ اما در کنار این امر، هجرت نتایج دیگری نیز، در بر دارد؛ این هجرت گاه باعث تبلیغ و گسترش دین در دیگر نقاط و قوی‌تر شدن اسلام گردیده است. در تاریخ اسلام دو هجرت بزرگ روی داد، که آثار آن قابل انکار نیست؛ اولی هجرت به حبشه بود، که مسلمانان توانستند در آن جا یارانی را به دست آورند. علاوه بر این به مسلمانان مکه این امید را داد که می‌توان با فرار از محیط کفر در محیط دیگر، به حیات خود ادامه داد و مقدمه‌ای بود برای هجرت به مدینه.

از دست آورده‌های مهم این هجرت ایجاد یک ارتباط دو طرفه فرهنگی و سیاسی با آن سرزمین بود، به گونه‌ای که حبشه بعد از فتح مکه، یکی از متحدان اسلام گردید و پیامبر اکرم^(ص) فرموده بودند که تا زمانی که حبشه به شما حمله نکرده، با آن وارد جنگ نشوید. قهرمان اصلی این هجرت حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) بود که توانست، با هوش‌یاری و زمان‌شناسی خود توطئه‌های قریش و به خصوص شخصیت فریب‌کاری هم‌چون: عمرو عاص را برای بازگرداندن مهاجران خنثی نماید. اما جناب جعفر از چه شیوه‌ای استفاده کرد، تا به اهالی حبشه و نجاشی اثبات نماید، که میان اسلام و مسیحیت هیچ اختلافی وجود ندارد.

اخیرا روش جدیدی در غرب رایج شده است، با نام «تطبیق سازی زمینه‌ای» که توسط شخصی به نام استیون بیوانز، ارایه شده است. این روش نسبت به روش‌های قبلی تطبیق سازی، دارای عیب‌های کم‌تری است. ما در این مقاله روش تبلیغی جناب جعفر را در جلسه‌ی نجاشی، با این روش، پیاده سازی و معرفی خواهیم کرد.

۱. پیشینه‌ی تحقیق

تطبیق سازی الهیات به معنای تلاش برای نزدیک کردن و تعامل دو سویه میان دو الهیات دینی، در غرب ریشه در تلاش‌های فردی به نام رابرت اسچرایتر دارد. وی با بررسی فعالیت‌های مبلغان مسیحی به این نتیجه رسید، که دیگر روش‌های سنتی تبلیغ مسیحی در کشورهایی که دارای فرهنگ و تاریخ متفاوت هستند، جواب‌گو نیست. اسچرایتر بیان می‌کند که مسیحیان دیگر حاضر نیستند، فرهنگ خود را به عنوان یک فرهنگ غالب و فوق منطقه‌ای به دیگران تحمیل کنند و باید به دنبال

ایجاد الهیات بومی یا محلی بود. روش‌هایی که او برای روش خود پیشنهاد می‌دهد، دارای اشکالات متعددی بود. از این‌رو، چندان مورد توجه واقع نشد. (pearse, 2010: 12)

اخیراً روش جدیدی در غرب رایج شده و با نام «تطبیق سازی زمینه‌ای» که توسط شخصی به نام استیون بیوانز ارایه شده است. وی در این روش شش مدل را برای تطبیق سازی الهیات پیشنهاد می‌دهد. ما برای معرفی روش تطبیق سازی جناب جعفر از این مدل استفاده کرده‌ایم، که در میان آثار نگاشته شده به زبان عربی و فارسی بی‌سابقه است.

در زبان انگلیسی نیز، به تازگی یک رساله‌ی دکتری با عنوان «زمینه سازی معنویت عرفانی در قرن ۱۷ و ۱۸ م، چین و نقش علامه لیوجی»^۱ به چاپ رسیده است، که نویسنده آن، آقای «دیوید تنگ لی» از این مدل برای معرفی روش تطبیق سازی میان مفاهیم اسلامی و نوکنفوسیوسی توسط علامه لیوجی،^۲ استفاده کرده است.

۲. روش‌های تطبیق سازی^۳ الهیات

یکی از بخش‌هایی که به مطالعه مقایسه‌ای بین ادیان می‌پردازد، مطالعات تطبیقی نام دارد. مطالعات تطبیقی در بخش‌های مختلفی مانند تاریخ، سیاست، اقتصاد و الهیات ممکن است انجام شود. الهیات تطبیقی کسب سواد جدیدی است، که در آن الهیات فرد، با دریافت واژگان، روش‌ها و انتخاب‌هایی از سنت دیگر و با ادغام آن‌ها در سنت خانگی خود، غنی و پیچیده می‌شود. در حالی که عناصر سنت خود فرد ممکن است به‌طور جداگانه پایدار بماند، اما آن‌ها معنای متفاوتی دارند؛ زیرا در زمینه‌های جدید قرار گرفته‌اند.

الهیات تطبیقی برای شناخت الهیات جدید، در گام نخست انرژی زیادی را صرف مطالعه‌ی متون الهیاتی (و نه فقط متن مقدس) می‌کند. این تلاش اگرچه دشوار است، اما برای درک آن سنت دینی

^۱ - contextualization of sufi spirituality in seventeenth and eighteenth century china(role of liu zhi

۲ - علامه لیوجی یکی از دانشمندان مسلمان قرن ۱۷ م، چین است، که توانست در زمانی که اسلام در این کشور در حال زوال بود، با اقدامات خود، اسلام را احیا کرده و به یکی از ادیان اصلی این کشور تبدیل نماید.

۳ - در فرهنگ بزرگ سخن، کلمه‌ی تطبیق این‌گونه تعریف شده است: «تطبیق به معنای برابر بودن دو چیز با یکدیگر، سنجیدن،» (انوری، ۱۳۸۱: ج ۳، ۱۷۷۰) هم‌چنین تطبیق به معنای مطابق و مقابله و موافقت کردن چیزی با چیزی نیز آمده است. (دهخدا، ۱۳۳۹: ج ۱۵، ۷۴۳) در زبان عربی نیز تطبیق به معنای پوشانیدن چیزی به‌طور یکسان و برابر، منطبق گردانیدن قاعده بر حالات مختلفی که شامل آن‌ها می‌شود، آمده است. (همان) به علاوه تطبیق به معنای پیاده سازی و عملی کردن نیز به کار رفته است. (میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۸۸)

نتایج مهمی به همراه دارد که در آن شخص از موقعیت اولیه «بیگانه» تا حدودی به جایگاه «خودی» که با واژگان آشنا و در گفتمان ماهر است تبدیل می‌شود.

۳. مدل‌های زمینه سازی الهیاتی استیون بیوانز

اخیرا روش جدیدی در بین الهیات‌دان‌های مسیحی مطرح گردیده است و به نام مدل «زمینه سازی»^۱ که توسط شخصی به نام استیون بیوانز^۲ ارایه شد. به عقیده‌ی وی الهیات کلاسیک بر دو چیز تغییر ناپذیر، یعنی کتاب مقدس و سنت متمرکز بود، اما او منبع سومی را به آن‌ها اضافه کرد و آن «تجربه‌ی فعلی بشر» است.

بیوانز در مدل خود، گذشته، سنت و تفسیر متن مقدس را رد نمی‌کند، بلکه به عقیده او، آن‌ها نیاز به تخصیص و متناسب سازی دارند. او یک تبادل پویا بین گذشته (متن مقدس و سنت) و زمینه‌ی حاضر و فرهنگ می‌بیند. وی در روش خود بر دو عامل تاکید دارد: ۱. کتاب و سنت به علاوه‌ی تجربه‌های گذشته و حال از این سنت. ۲. تاکید بر روی فرهنگ و زمینه‌های فرهنگی.

استیون بیوانز برای روش خود شش مدل را ارایه می‌دهد، که عبارتند از: ۱. مدل ترکیبی (مکالمه ای) ۲. روش ترجمه‌ای ۳. مدل عرفی ۴. مدل ماورایی ۵. مدل مردم‌شناسی ۶. مدل ساختاری، اما در عین حال، او بر این باور است که هرکدام از این مدل‌ها به تنهایی دارای نقص‌هایی هستند و ممکن است که الهیات‌دان را دچار اشتباه نماید. برای معرفی روش جناب جعفر بن ابی طالب^(ع) ما دو مدل را ترکیب کرده‌ایم. این دو مدل در حقیقت ترکیبی از مدل‌های دیگر است و برخی از عناصر و ویژگی‌های آن‌ها را در خود دارد.

۱.۳. مدل ترجمه‌ای – مکالمه‌ای

۱.۱.۳. مدل ترجمه‌ای

بیوانز بیان می‌کند که همه‌ی مدل‌ها برای زمینه‌سازی الهیات به نوعی از مدل ترجمه‌ای استفاده می‌کنند. به عقیده‌ی او از بسیاری جهات، هر مدل الهیات زمینه‌ای، مدلی از ترجمه است. همیشه محتوایی وجود دارد، که باید با یک فرهنگ خاص سازگار شود. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید،

^۱ - model of contextual

^۲ - استیون بیوانز، استاد انجیل و فرهنگ در اتحادیه الهیات کاتولیک در شیکاگو و هم‌چنین سردبیر یک مجله بین‌المللی به نام مطالعات تبلیغی است.

ترجمه الگویی برای راه‌های متهورانه و خلاقانه برای بیان پیام نیست، بلکه بیش‌تر به‌عنوان راهی برای وفاداری به یک محتوای ضروری در نظر گرفته می‌شود. (bevans, 2002: 37)

«یوجین نایدا» از برجسته‌ترین تئوری پردازان علم زبان‌شناسی، عقیده دارد، که ترجمه، عبارت است از: بیان دوباره پیامی از زبان مبدا در قالب نزدیک‌ترین معادل طبیعی آن به زبان مقصد، نخست با رعایت معنی، سپس با رعایت سبک نوشتاری. هر مترجمی باید با واژگان و اصطلاحات خاص زبان مبدا آشنایی کامل داشته باشد، تا بتواند با رعایت امانت‌داری برای ارایه ترجمه صحیح بکوشد. (سیف، ۱۳۹۴: ۴۰) بیوانز نیز عقیده دارد، هرترجمه‌ای باید معنا را ترجمه کند، نه فقط کلمات و دستور زبان را. یک ترجمه خوب، آن‌گونه که همه دانش‌آموزان زبان خارجه می‌دانند، آن ترجمه‌ای است که روح متن را دریافت کند و نشانه واضح تسلط بر زبان، زمانی است که فرد بتواند لطیفه‌ها را به آن زبان بفهمد؛ زیرا طنز اغلب در مفاهیم دوگانه و اصطلاحی ظاهر می‌شود. (bevans, 2002: 38)

۲.۱.۳. مدل ترکیبی (گفت‌وگویی)

مدل ترکیبی بر روی تجربه‌ی شخص از زمینه حاضر و تجربه‌ی گذشته تاکید دارد. در واقع این مدل ترکیبی از همه مدل‌های دیگر و یک تلفیق بین دیدگاه فرهنگی خود و دیدگاه فرهنگی دیگران است. از آن‌جا که این مدل به دنبال ایجاد یک روش دیالکتیکی خلاقانه برای انجام الهیاتی است، که برای همه‌ی دیدگاه‌ها قابل قبول باشد، می‌توان آن را مدل «مناظره‌ای» یا «گفت‌وگویی» نیز نامید. (adeleke, 2020: 5)

مهم‌ترین مشکل مدل ترجمه‌ای این است که در آن بر متن اولیه تکیه دارد و همیشه سعی می‌کند، تا همان مطالبی را که در کتاب مقدس آمده است، بدون توجه به شرایط محیط ترجمه نماید و در آن نقش فرهنگ و زمینه‌های تاریخ و فرهنگی و... را نادیده می‌گیرد.

در مورد روش مکالمه‌ای نیز این اشکال وجود دارد که در آن تاکید اصلی بر روی فرهنگ و زمینه‌های فرهنگی است و نقش سنت (کتاب مقدس و متن مقدس) کم رنگ است.

این روش مبتنی بر تعامل و ارتباط دو سویه است، که تاکید روی تعامل فرهنگ‌ها است و می‌تواند به سادگی دو طرف گفت‌وگو را با هم تطبیق دهد. البته در این مدل گفت‌وگویی ممکن است، که دو طرف گفت‌وگو دارای قدرت یکسانی نباشند و لذا اشکال دیگر این مدل این است، که در آن خطر فرو رفتن و جذب یک فرهنگ در فرهنگ غالب و وقوی‌تر وجود دارد و الهیات‌دان‌ها باید به‌خوبی از قدرت و اعمال نفوذ نا محسوس فرهنگ غالب آگاه باشند. (lee, 2015: 18)

بر این اساس، ما برای این که بتوانیم از مزایای هر دو روش بهره‌مند شده و عیب‌های آن را بر

طرف نماییم، این دو مدل را ترکیب کرده و نام آن را روش ترجمه‌ای - مکالمه‌ای می‌گذاریم.

۴. مسیحیت در سرزمین حبشه

برای این که بتوانیم مدل ترجمه‌ای جناب جعفر را بفهمیم، باید تا اندازه‌ای با محیط جدیدی که این تطبیق سازی در آن انجام شد، آشنایی داشته باشیم. جناب جعفر وارد محیطی می‌شود که دین اکثر مردم آن مسیحیت است.

مسیحیت در سال ۳۳۰ م، وارد حبشه شده است. در قرن ۴ میلادی، در راستای سیاست گسترش مسیحیت در آفریقا، مبشرانی از سوی «کنستانتین اول» راهی سرزمین حبشه شدند، که عوامل آن ۲ مسیحی به نام‌های «فرومنتیوس» و «ایدیسیوس» بودند. در اثر تلاش‌های این دو نفر در سال ۳۵۰ میلادی، «نجاشی عزیزان» به دین مسیحیت گروید و مسیحیت را به عنوان دین رسمی مردم حبشه اعلام کرد. (عابدین، بی‌تا: ۳۶)

در حدود سال‌های (۳۴۱ - ۳۴۶ م) در یمن مبلغ مسیحی دیگری حضور داشت به نام «تیوفیلوس» که از طرفداران آریوس بوده است. در آن زمان، بین مسیحیان اسکندریه، بحثی ایجاد شده بود بین آریوس، یکی از کشیشان و الکساندر اسقف اسکندریه، در مورد حقیقت حضرت عیسی^(ع) که آریوس او را مخلوق و انسان می‌دانست، در حالی که الکساندر او را دارای ذات واحد با پدر و غیر مخلوق معرفی می‌کرد. در نهایت در شورای نیقیه که از طرف کنستانتین پادشاه اسکندریه برگزار شد، آریوس محکوم و نظر الکساندر به عنوان نظر کلیسای ارتودوکس، اعلام شد. آریوس و طرفدارانش محکوم و تبعید شدند، اما بعد از او نیز عده‌ای راه او را ادامه دادند و امروزه با نام یونیتارین‌ها شناخته می‌شوند. (دوران، ۱۳۹۰: ۱۳۴)

در نتیجه، بین این دو نفر که پیرو دو مکتب مختلف بودند، اختلاف نظر و رقابت شدید در یمن و حبشه در گرفت. فرومنتیوس قصد داشت: تیوفیلوس را قانع کند، تا از عقاید خود در مورد حضرت عیسی^(ع) و پیروی آریوس دست بردارد، ولی موفقیتی به دست نیاورد. (عابدین، پیشین: ۳۶)

از این رو، مسیحیان حبشه بیش تر ارتودوکسی و طرفدار نظریه یگانگی ذات اقانیم ثلاثه بود. امروزه نیز، اکثریت مسیحیان اتیوپی که نام جدید سرزمین حبشه است، پیرو فرقه ارتودوکس هستند، که حدود ۴۵ درصد مردم را تشکیل می‌دهند. مسلمانان نیز دومین گروه اکثریت دینی حبشه هستند که حدود ۳۸ درصد را در بر می‌گیرند.

۵. روش تطبیق سازی جناب جعفر بن ابی طالب^(ع) در جلسه نجاشی

مدل حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) را می‌توان بر اساس مدل تطبیق سازی استیون بیوانز، «مدل تطبیق سازی زمینه‌ای» توضیح داد که در آن از دو روش «ترجمه‌ای» و «مدل گفت‌وگویی» استفاده کرده است.

۱.۵. روش ترجمه‌ای جعفر بن ابی طالب^(ع)

اگرچه در منابع تاریخی، مطلبی ذکر نشده است، که جناب جعفر به‌صورت مستقیم، با نجاشی صحبت کرده باشد و یا این که چه کسی سخنان او را ترجمه کرده، اما با توجه به این که زبان مردم حبشه و زبان مردم مکه با هم تفاوت داشته، به‌طور قطع سخنان جناب جعفر در آن جلسه مورد ترجمه قرار گرفته است. درست مانند گفت‌وگوی میان ابوطالب و ابرهه که یکی از غلامان حبشی سخنان ابوطالب را برای ابرهه ترجمه کرده بود. (ابن هشام، ۱۳۶۱: الف، ج ۱، ۶۱) از این‌رو، مطالبی را که حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) برای ترجمه، در این جلسه انتخاب کرد، در قالب مدل ترجمه‌ای قابل تطبیق و پیاده سازی است. مدل ترجمه‌ای؛ مدلی است که در آن، تکیه اصلی بر اصول اساسی (متن مقدس و سنت) است.

به این معنا که الهیات‌دانان برای معرفی دین خود در محیط جدید، بیش‌تر به ترجمه «متن مقدس و سنت» که در بر دارنده سخنان و افعال آورنده دین است، تکیه می‌نماید. با بررسی سخنان جناب جعفر متوجه می‌شویم که ایشان در جلسه نجاشی فقط به قرآن و سخنان پیامبر اکرم^(ص) استناد کرده و به شدت بر این مطلب تأکید دارد. حتی در گفت‌وگویی که ابن هشام نقل کرده است، در جلسه‌ای که قبل از حضور در قصر نجاشی بین مهاجران برگزار می‌شود، همه بر این نکته تأکید می‌کنند، که تنها آن‌چه را که خدا و رسول خدا^(ص) به آن‌ها گفته‌اند، بیان خواهند کرد. (ابن هشام، ۱۳۹۲: ب، ج ۱، ۳۱۹)

مطلب بعدی این است که، به عقیده بیوانز هرترجمه‌ای باید در کنار کلمات و دستور زبان، معنا را نیز ترجمه نماید. یک ترجمه خوب، آن‌گونه که همه دانش‌آموزان زبان خارجه می‌دانند، آن ترجمه‌ای است، که روح متن را دریافت کند. نشانه واضح تسلط بر زبان زمانی است، که فرد بتواند لطیفه‌ها را به آن زبان بفهمد؛ زیرا طنز اغلب در مفاهیم دوگانه و اصطلاحی ظاهر می‌شود. (bevans, 2002: 38)

در جلسه نجاشی ترجمه‌ی آیات قرآن به‌گونه‌ای صورت گرفته که قطعاً محتوای آن برای افراد حاضر قابل فهم و تأثیرگذار بوده است. هنگامی که نجاشی و دیگر راهبان مسیحی آیات قرآن را شنیدند، گریستند؛ به حدی که محاسن و صورت آنان خیس شده بود. (ابن هشام، پیشین: ب، ج ۱، ۴۴۰)

قطعا مترجم، خواه جعفر بوده یا هر شخص دیگر، به گونه ای کلمات را انتخاب کرده است، که بیش ترین تاثیرگذاری را داشته باشد و آن ها با آن احساس یکسانی نمایند. از دیگر نقاط این ترجمه، مطالبی است که برای ترجمه انتخاب شده؛ زیرا جناب جعفر از میان عقاید سخت و پیچیده اسلامی که شاید برای آن ها قابل فهم نباشد، مطلبی را قرائت نمی کند، بلکه او به سراغ آیات سوره مریم می رود که به معرفی جناب یحیی، ذکر یا و داستان تولد حضرت عیسی^(ع) پرداخته است، که در دین مسیحیت کاملاً واضح و قابل فهم بود.

یکی از پیش فرض های مدل ترجمه ای، این واقعیت است، که دین جدید حرفی برای گفتن به جهان دارد و پیام آن واقعاً پیامی است که می تواند برای یک جامعه تاریک و پر درد سر صلح و آرامش بیاورد. بنابراین، مهم است که وقتی واعظان و معلمان موعظه و تدریس می کنند و وقتی زنان و مردان درباره آن می شنوند و می خوانند، این پیام به خوبی شنیده شود نه به گونه ای ارایه شود که باعث آسیب به آن ها شود. (bevans, 2002: 41)

در جلسه نجاشی، جناب جعفر به طور قطع در کنار این که مطالبی را انتخاب کرد که باعث حساسیت نشود، اما از آن جایی که به عنوان نماینده اسلام و پیامبر اکرم^(ص) در آن جلسه بود، مطالبی را ارایه کرد که اسلام را به عنوان یک دین قوی و دارای پیام جدید معرفی نماید. در هنگامی که حضرت جعفر وارد جلسه نجاشی می شود، رسم بر این بود که همه در برابر او تعظیم نمایند، اما جناب جعفر و مسلمانان در برابر نجاشی تعظیم نمی کنند، عمرو عاص خوش حال شده و بیان می کند که ببینید، آن ها به شما بی احترامی کردند، اما نجاشی به سخن او توجهی نکرد. جناب جعفر بن ابی طالب^(ع) قبل از ورود اذن ورود خواست و بعد از اجازه نجاشی جلو آمد و با لفظ «سلام» او را مورد خطاب قرار داد. نجاشی از او در مورد علت عدم تعظیم در برابر خود و کلامی که بر زبان آورده بود سوال کرد.

حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) جواب داد: پیامبر ما فرموده است، که جز در برابر خدای یکتا تعظیم نکنیم. هم چنین پیامبر ما فرموده است، که تحیت اهل بهشت لفظ «سلام» است، که من آن را برای شما ادا کردم. (فلیح حنوش، ۱۴۲۹: ۱۱۶)

جناب جعفر در این جا به گونه ای که باعث ناراحتی نجاشی نشود، هم دین خود را معرفی می نماید که یک دین مستقل است و هم چنین یکی از دستورات اسلامی را که سلام کردن است را به حضار در جلسه معرفی می نماید.

ویژگی مهم دیگر، مدل ترجمه ای این است که دوگانگی واقعیت زمینه ای را تشخیص می دهد. نیازی نیست تا او هر مطلبی را که در دین خود دارد، بدون توجه به زمینه های جدید بیان نماید، بلکه او

می‌تواند از بیان برخی امور که باعث ایجاد مشکل می‌شود خودداری کند. (bevans, 2002: 42)

برای این که یک مبلغ به‌خوبی بتواند در محیط فرهنگی جدید تاثیرگذار باشد، در ابتدا باید به‌گونه‌ای خود را ارایه کند که گویی او نیز، یک نفر از آن محیط است و به اصطلاح از حالت بیگانه به حالت خودی پذیرفته شود. در سال ۱۹۸۲ م، جان پل، خطاب به شرکت کنندگان در یک کنگره بین‌المللی در مورد زندگی و اندیشه‌ی مائتوریچی، مبلغ یسوعی در چین، کار ریچی را با آثار جاستین شهید، کلمنت و اوريجن مقایسه کرده و او را ستایش کرد. وظیفه ریچی در چین، همان‌طور که یکی از همراهانش در نامه‌ای به یکی از دوستانش توضیح داد، این بود که چینی شود، تا چین را برای مسیح به دست آورد. ریچی و همراهانش با لباس‌هایی شبیه به راهبان بودایی به میان چینی‌ها رفتند، اما متوجه شدند که اگر قرار است تأثیر واقعی بر جامعه و فرهنگ چین داشته باشند، آن‌ها بیش‌تر نیاز داشتند که خود را به‌عنوان دانشمند معرفی کنند، به‌عنوان افرادی که در بافت چینی، قدرت و جایگاه بیش‌تری داشتند. تنها پس از پذیرش توسط بالاترین سطوح جامعه بود که ریچی واقعاً توانست، در کار خود برای موعظه موثر انجیل موفق شود. در نهایت با کمک تعدادی از هم‌کاران چینی، ریچی در کار ظاهراً غیرممکن «ابداع اصطلاحات چینی برای الهیات و آیین عبادت کاتولیک، در نتیجه شناخته شدن مسیح و تجسم پیام انجیل او و کلیسا در زمینه فرهنگ چینی» موفق شد. (bevans, 2002: 52)

در جلسه نجاشی، جناب جعفر بن ابی طالب^(ع) سوره مریم را برای قرائت برمی‌گزیند، که در آن مشترکات ادیان آسمانی مسیحیت و یهودیت و اسلام آمده است. نجاشی با شنیدن آن بیان می‌کند، که این سخنان محمد^(ص) با سخنانی که حضرت عیسی^(ع) بیان کرده است، همه از یک چشمه جوشیده‌اند، اما جناب جعفر آیه ۳۵ سوره مریم را که می‌توانست، باعث ایجاد بحث و درد سر شود قرائت نکردند. در آیه ۳۵ خداوند نظر مسیحیان را در مورد این که حضرت عیسی^(ع) فرزند خدا است، رد کرده^۱ و او را یک انسان و بنده‌ی خدا معرفی می‌نماید.

او در این جلسه به دنبال این بود، تا با به‌دست آوردن نظر مثبت افراد رده بالای مسیحیت، در ادامه‌ی رسالت خود بتواند با آزادی عمل بیش‌تری به تبلیغ دین اسلام بپردازد، اما در این مسیر از اصول اصلی خود نیز عقب نشینی نمی‌کند. یکی از اصولی که حضرت جعفر به شدت به رعایت آن ملتزم بود، رعایت اصل راست‌گویی و صداقت بود. در جلسه اول جناب جعفر به‌هیچ عنوان از اصول اختلافی میان اسلام و مسیحیت سخنی را بر زبان نیاورد. بعد از آن که نجاشی به آن‌ها گفت که

۱- «ما کان الله ان یتخذ من ولد سبحانه» (مریم / ۳۵).

می‌توانند، در حبشه با خیال راحت زندگی نمایند و او حامی آن‌ها است، عمرو عاص که در نقشه خود شکست خورده بود، تصمیم گرفت تا بار دیگر، شانس خود را امتحان نماید. از این‌رو، فردا به سراغ نجاشی رفت و به او گفت که مسلمانان در مورد حضرت عیسی^(ع) سخن وحشت‌ناکی را به زبان می‌آورند. آن‌ها عقیده دارند که حضرت عیسی^(ع) بنده خدا است و نه فرزند خدا.

این امر نشان دهنده‌ی این مطلب است، که عمرو عاص با اندیشه‌های مسیحیان در مورد حضرت عیسی^(ع) آشنایی داشته و مسیحیت برای قریشیان چندان ناشناخته هم نبوده است. به برکت تجارت بازرگانی که قریش داشت، آن‌ها با ادیان موجود در شبه جزیره و مملکت‌های اطراف آشنا بودند. در جنوب عربستان نیز، در شهر نجران به‌مناسبت وجود مردم مسیحی مذهب که به گفته‌ی مورخان مورد آزار عرب‌ها بودند، عرب مسیحیت را می‌شناخت. (طه حسین، ۱۳۳۹: ۵)

هم‌چنین حبشه از دیر باز محل رفت و آمد قریشان بوده و هاشم نخستین کسی بود که سفر تجاری زمستانی قریش به حبشه را بنیان نهاده بود. (طبری، ۱۹۳۹: ۱۲) از این‌رو، بعید نیست، که جناب جعفر نیز که نماینده پیامبر و به‌عنوان رهبر گروه مسلمانان بوده، قبل از هجرت در مورد عقاید مسیحیان حبشه و به‌خصوص رهبر آنان تحقیقاتی انجام داده و اطلاعاتی را کسب کرده باشد.

به هر صورت نجاشی بار دیگر مسلمانان را احضار می‌نماید. او از جعفر صریحاً می‌پرسد که نظر آن‌ها در مورد حضرت عیسی^(ع) چیست؟ در مورد پاسخ جعفر به نجاشی دو نقل قول ذکر شده است. نقل قول اول متعلق است به ابن هشام و اکثریتی که از او نقل قول کرده‌اند، که جناب جعفر فرموده: «حضرت عیسی^(ع)، بنده خدا، کلمه‌الله و روح‌الله است، که بر رحم مریم بتول وارد شده است.» (ابن هشام، ۱۳۵۵: ج، ۳۶۱)

اگر این جواب را بپذیریم، مشاهده می‌کنیم که جناب جعفر در این‌جا به رویکرد ملاحظه‌گرایانه خود پایان داده و آن‌چه را که نجاشی خواسته، بدون ترس از عواقب آن بیان می‌کند، اما نجاشی بر خلاف انتظار سخن او را پذیرفته و آن را تایید می‌کند و آن را سخن حق در مورد حضرت عیسی^(ع) می‌داند. این عمل نجاشی با واکنش حاضران و کشیشیان در مجلس رو به‌رو می‌شود و زمزمه‌هایی سر می‌گیرد، ولی نجاشی رو به آن‌ها کرده و بیان می‌کند، اگرچه این سخن باعث آزار شما می‌شود و مخالف نظر شما است. (ابن هشام، پیشین: الف، ۳۲۲)

نقل قول دوم از یعقوبی نقل شده که در کتاب تاریخ خود سخن جعفر در جلسه دوم را این‌گونه آورده است، که جناب جعفر فرمودند: «که عیسی کلمه خدا و روح‌الله است، که بر مریم بتول القا شده است.» (یعقوبی، ۱۴۲۹: ج ۲، ۲۰)

در حقیقت اگر این نقل یعقوبی را قبول نماییم مشاهده می‌کنیم، که جناب جعفر حتی در جلسه دوم نیز رویکرد ملاحظه‌گرایانه و تطبیقی خود را ادامه داده است و از ذکر کلمه «عبدالله» خودداری کرده که البته این مطلب با مطالبی که از ام‌السلّمه در مورد مخالفت مردم حبشه با نجاشی و شورش علیه او به دلیل اعتقاد به انسان بودن حضرت عیسی^(ع)، بیان شده مخالف است. (ابن هشام، پیشین: الف، ج ۱، ۳۲۸) از این‌رو، به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن هشام صحیح‌تر باشد.

اما این که چرا نجاشی سخن جعفر را تایید کرد و او را بازخواست نکرد، می‌توان چند احتمال را بررسی کرد. احتمال اول این است، که او به دلیل این که پادشاهی زیرک و آینده‌نگر بود، احتمال می‌داد که آن‌ها به زودی قدرت را در اختیار خواهند گرفت. از این‌رو، نمی‌خواست تا با مسلمانان از در دشمنی درآید و به همین دلیل این سخن او را نادیده گرفت. یکی از نکات دیگری که می‌تواند در برخورد نجاشی تاثیرگذار باشد، نامه‌ای است که ابوطالب به وی نوشته است. بعد از این که قریش تصمیم می‌گیرد، تا افرادی را برای بازگرداندن مهاجران به حبشه بفرستد. ابوطالب نامه‌ای به نجاشی نوشته و در غالب شعری از او می‌خواهد که نسبت به مسلمانان با ملایمت برخورد نماید و بر آن‌ها سخت‌نگیرد. نجاشی بعد از دریافت نامه و خواندن سخنان ابوطالب که بزرگ قریش و فرزند عبدالمطلب بود، بسیار خوش‌حال شد. (فلیح حنوش، پیشین: ۱۲۴)

اما مهم‌ترین و قوی‌ترین احتمال این است، که او پیرو آریوس بوده است. همان‌طور که در قبل توضیح داده شد، مسیحیان در حبشه، اعتقاد به الوهیت حضرت عیسی^(ع) داشتند، در مقابل در یمن پیروان آریوس حضور پررنگ‌تری داشتند که حضرت عیسی^(ع) را مخلوق و انسان می‌دانستند. از پاسخی که نجاشی به کشیشیان در جواب اعتراض آنان به سخن جعفر و نجاشی داد، معلوم می‌شود که او نیز اعتقاد جناب جعفر را قبول داشته و عیسی^(ع) را آفریده خدا، بنده خدا و یک مخلوق می‌دانسته است.

به هر صورت این سخنان جناب جعفر چنان بر نجاشی تاثیرگذار بود، که برخی اعتقاد دارند که او در همان جلسه به پیامبر ایمان آورده، ولی ایمان خود را کتمان می‌کرده است. ما در تاریخ شواهدی را داریم که نشان می‌دهد، ارتباط حضرت جعفر و نجاشی بعد از جلسه نیز، دوام داشته است و در برخی موارد بسیار صمیمی بوده است.

به‌طور مثال گفته شده است، بعد از این که مسلمانان در حبشه مستقر شدند و از نظر روانی آسوده خاطر گشتند که مورد حمایت نجاشی هستند، صاحب‌فرزندانی شدند که در آن‌جا به دنیا آمدند. از جمله سه فرزند جعفر بن ابی‌طالب^(ع) در حبشه متولد شد. تولد یکی از فرزندان او به‌نام عبدالله مصادف شد با تولد فرزند نجاشی. نقل شده که نجاشی به خانه جعفر رفته و از او سوال کرد که نام

فرزند خود را چه گذاشته‌ای؟

جعفر جواب داد: عبدالله. نجاشی نیز نام فرزند خود را عبدالله گذاشت و اسما بنت عمیس، همسر جعفر به او شیر داد و به این صورت آن‌ها با هم برادر شدند. (منیر فارس، ۱۴۳۲: ۴۰)

داستان دیگری که در این مورد از جناب جعفر نقل شده این است، که روزی بر نجاشی وارد شدم که او در لباس مناسب رسمی نبود و بر روی زمین نشسته بود، نجاشی به من گفت که به من خبر رسیده که پسر عمویت محمد^(ص) در جنگ بدر بر مشرکان غلبه یافته است و در انجیل هیچ شکرگزاری بهتر از خضوع و فروتنی نیست و به همین دلیل این گونه مرا می‌بینی. (فلیح حنوش، پیشین: ۱۳۳)

۲.۵. روش ترکیبی (مکالمه‌ای) جناب جعفر بن ابی طالب^(ع)

این روش مبتنی بر تعامل و ارتباط دو سویه است که تأکید روی تعامل فرهنگ‌ها است و می‌تواند به سادگی دو طرف گفت‌وگو را با هم تطبیق دهد. البته در این مدل گفت‌وگویی ممکن است که دو طرف گفت‌وگو دارای قدرت یکسانی نباشند. از این رو، اشکال این مدل این است که در آن خطر فرو رفتن و جذب یک فرهنگ در فرهنگ غالب و قوی‌تر وجود دارد. الهیات‌دان‌ها باید به‌خوبی از قدرت و اعمال نفوذ نا محسوس فرهنگ غالب آگاه باشند. (lee, ۲۰۱۵: ۱۸)

در این مدل الهیات‌دان با تکیه بر اشتراکات فرهنگی و تاریخی سعی دارد تا یک گفت‌وگوی دو طرفه را با طرف مقابل آغاز کرده و طبیعتاً دو طرف گفت‌وگو از یک دیگر تأثیر پذیرفته و باعث رشد و غنای فرهنگی هم خواهند شد.

در جلسه نجاشی، جناب جعفر سخنان خود را با کلماتی آغاز می‌کند که روح حضار در جلسه را تحریک نماید. کلماتی که برای آنان آشنا است. مضامینی که زمینه‌های فرهنگی و باطل قریش را معرفی کرده و این که این رفتار باعث فرار آن‌ها از آن محیط تاریک شده است. هم‌چنین بیان این که، چه عاملی باعث آشنایی آن‌ها با نور و خروج از تاریکی شده است. او با دقت تمام، بر اشتراکات فرهنگی و اخلاقی انگشت می‌گذارد، تا بتواند حمایت حاضران را جلب نماید و با آنان وارد یک گفت‌وگوی دو جانبه فرهنگی و اخلاقی شود. سخنان حضرت جعفر در جلسه نجاشی قابل توجه است:

جعفر گفت: «پادشاه! ما مردمی نادان و بت پرست بودیم. از خوردن مردار خودداری نمی‌کردیم، و از فحشا روگردان نبودیم. با خویشان خود به نیکی رفتار نمی‌کردیم و احترام همسایگان را نگاه نمی‌داشتیم. اینان که از جانب سران ما به‌منظور بازگرداندن ما به این جا آمده‌اند خود و قوم ما پیرو

بدترین آیین‌ها هستند.

سنگ‌ها را می‌پرستند و برای بتان نماز می‌گزارند و پیوند خویشاوندان را می‌گسلند و دست به ظلم و ستم می‌زنند، محارم خود را حلال می‌شمارند، زورمندان ما سعی در نابودی ضعیفان دارند و حق یکدیگر را رعایت نمی‌کنند. ما چنین بودیم تا در این وضع اسف‌انگیز و دنیای تاریک، خداوند عالم، پیغمبری در میان ما برانگیخت که نسب و صداقت و امانت و پاکی او را به‌خوبی می‌شناختیم. او ما را به پرستش خداوند یکتا و اطاعت او و ترک آن‌چه خود و پدران مان می‌پرستیم فراخواند. او ما را از پرستش سنگ‌ها و اجسام بی‌جان و قمار بازی و ظلم و ستم و خون‌ریزی بی‌مورد و زنا و رباخواری و خوردن مردار و خون برحذر داشت و به عدل و احسان و راستی و درستی و امانت‌داری و نیکی نسبت به خویشان و همسایگان دعوت فرمود. از خوردن مال یتیم و ارتکاب فحشا و منکر و دروغ‌نهی کرد و دستور داد خدای یگانه را پرستش کنیم و نماز بگزاریم و روزه بگیریم و...» (ابن هشام، پیشین: ب، ۴۴۴)

این تعالیم اخلاقی را می‌توانیم با دیدگاه «دو راه» در مسیحیت تطبیق‌سازی نماییم. دیدگاهی که مبتنی بر حق و باطل است و بر اساس آن، دو راه برای زیستن وجود دارد؛ راه حق که به حیات می‌انجامد و راه باطل که به مرگ ختم می‌شود. این مطالب بخش اصلی سخنان حضرت عیسی^(ع) که در موعظه‌ی روی کوه را تشکیل می‌دهد که در انجیل متی آمده است:

«راه حیات این است، خدا را محبت نما، همسایه خود را هم‌چون خود محبت نما، هرچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند.» (ای وان وورست، ۱۳۸۴: ۱۸۲)

اما راه مرگ این است: آن راه پلید است و پر از لعنت، قتل، زنا، شهوت، دزدی، بت‌پرستی، جادو، افسون، راهزنی، نفاق، تکبر، فخر فروشی، کسانی که به راه مرگ می‌روند عبارتند از: آزاددهندگان نیکان، فروتنی و شکیبایی ندارند، به بی‌چارگان نا‌مهربانی می‌کنند قاتلان کودکان، کسانی که به عدالت داور می‌کنند. (همان، ۱۳۸۴: ۱۸۱ - ۱۸۴)

جناب جعفر در جلسه نجاشی در مورد قریشیان صفاتی را بیان می‌کند که در دیدگاه مسیحیان راه مرگ است و نابودی و در پایان دستورات پیامبر اسلام^(ص) را بیان می‌کند که راه حیات و زندگی است. در حقیقت جناب جعفر به‌خوبی می‌داند، که اخلاقیات مهم‌ترین اشتراک مسیحیان است و در بین همه‌ی فرقه‌های مسیحیت امور اخلاقی مشترک هستند. از این‌رو، به ذکر مسایلی پرداخت که از یک طرف مورد پسند آنان قرار گیرد و از سوی دیگر، بین خود و مسلمانان احساس یگانگی پیدا نمایند.

همان‌طور که گفته شد، جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) با این مدل خود توانست، حمایت نجاشی را کسب کند و به آن‌ها اجازه داده شد، تا در سرزمین حبشه و در میان مسیحیان آزادانه فعالیت‌های

دینی خود را اجرا نمایند. امری که به طور قطع باعث ایجاد ارتباط میان مسیحیان و مسلمانان می شد و قطعا این دو جامعه از یکدیگر تاثیر می پذیرفتند، آن چنان که در منابع تاریخی آمده است، بعد از بازگشت جناب جعفر، عده ای از مردم حبشه نیز، که مسلمان شده بودند، به همراه او به مدینه رفتند. اما این قضیه، طرف دیگری نیز، دارد. بدون تردید در ارتباطات بین مسلمانان و مردم حبشه و همچنین پیامبر اسلام^(ص) و نجاشی که بارها با یکدیگر مکاتباتی داشته اند، با زبان و فرهنگ آن ها آشنا شده و از یکدیگر تاثیر پذیرفته اند. به گونه ای که پیامبر مکرم اسلام^(ص) گاهی به برخی از الفاظ حبشی سخن گفته است. مثلا در جایی می فرمایند:

«إن بین یدیهما فتنه و هرجا» و صحابه معنای کلمه «هرج» را نمی دانستند. هنگامی که از پیامبر اکرم^(ص) معنای آن را سوال کردند، پیامبر اکرم^(ص) جواب دادند: به زبان حبشی به معنای «قتل» است و یا هنگامی که «ام خالد» از حبشه به حضور ایشان وارد می شود، شل و ردای او را با دست لمس کرده و به زبان حبشی به او می فرمایند: (سناه سناه) احسنت احسنت. (عابدین، پیشین: ۸۹)

حتی برخی از دانشمندان عرب، در مورد ریشه ی حبشی برخی از کلمات قرآن آثاری را نوشته اند. مثلا سیوطی در کتاب «اتقان» خودش به ذکر مواردی پرداخته است، که الفاظ غیر عربی در قرآن هستند و ۲۶ لغت را ذکر کرده اند، که برخی از آن ها به زبان حبشی برمی گردند. اما بیش تر آن ها ثابت نشده است، که از آن ریشه گرفته شده باشد، ولی برخی دیگر، از دانشمندان مانند «نلدکه» در این مورد آثاری را به چاپ رسانده اند. اکثر این دانشمندان این گونه نتیجه گیری کرده اند؛ که این کلمات بیش تر به امور دینی مانند حواریین، منافق، منبر، محراب، مصحف و... برمی گردند.

نتیجه‌گیری

روش تطبیق‌سازی زمینه‌ای، یکی از جدیدترین روش‌های الهیاتی در غرب است، که توسط شخصیتی به نام استیون بیوانز ارایه شده است. او برای روش خود شش مدل را ارایه کرده که به عقیده او هرکدام از آن‌ها دارای معایبی است. برای معرفی مدل تطبیق‌سازی جناب جعفر در جلسه نجاشی ما از این مدل‌ها استفاده کرده‌ایم، اما برای رفع اشکالات هرکدام از این مدل‌ها و برای معرفی بهتر اقدامات جناب جعفر، ما دو مدل ترجمه‌ای و گفت‌وگویی را ترکیب کرده و نام آن را مدل «ترجمه‌ای - گفت‌وگویی» می‌گذاریم. با استفاده از مدل ترجمه‌ای ما نشان دادیم که جناب جعفر در جلسه اول نجاشی برای معرفی اسلام، ضمن قرائت آیات ابتدایی سوره مریم، از بیان نکاتی که می‌توانست، باعث ایجاد اختلاف شود، خودداری کرده و به بیان اشتراکات بسنده کرد. به‌طور مثال ایشان آیه ۳۵ را که در آن به بندگی و انسان بودن حضرت عیسی^(ع) اشاره شده است، را قرائت نمی‌کند؛ زیرا که بر طبق عقاید مسیحیان حبشه حضرت عیسی^(ع) فرزند خدا بوده است و بیان چنین مطلبی در جلسه‌ی اول آشنایی میان آنان و مسلمانان باعث دشمنی و به خطر افتادن جان مهاجران می‌شد و گفتن چنین نکته‌ای ضرورت نداشت.

اما در ادامه و بعد از آشنایی ابتدایی و تأیید توسط نجاشی، در جلسه‌ی دوم، ضمن نشان دادن نقاط اشتراک هر دو دین، در جواب نجاشی با صراحت، نظر اسلام و قرآن را بیان می‌کند. هم‌چنین جناب جعفر با استفاده از مدل گفت‌وگویی (ترکیبی) و با بیان نقاط مشترک فرهنگی و اخلاقی توانست، هم در جلسه‌ی نجاشی و هم‌چنین در زمان حضور و زندگی‌اش، در میان مردم حبشه، آنان را به خود نزدیک کند و حتی باعث جذب آنان به سمت دین اسلام شود. روش معرفی اسلام توسط جناب جعفر در جلسه‌ی نجاشی می‌تواند بهترین الگو برای مسلمانانی باشد که در محیط‌های دینی و فرهنگی متفاوت، مانند کشورهای مسیحی نشین زندگی می‌کنند. آن‌ها می‌توانند، تا حد ممکن و با یافتن نقاط اشتراک فرهنگی و اخلاقی میان خود و دیگران هم زمینه پذیرش خود و اسلام را در این کشور ایجاد کرده و هم هرکدام از آن‌ها یک مبلغ دین اسلام باشند.

منابع

الف. منابع فارسی و عربی

۱. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۳۶۱)، سیرت رسول الله، رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲. _____ (۱۳۵۵ ش / ۱۹۳۶ م) السیره النبویه، حققها و شرحها، محقق؛ مصطفی سقا ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلی، قاهره، مکتبه المصطفی.
۳. _____ (۱۳۹۲)، سیرت محمد رسول الله (از تبار شناسی تا هجرت) مسعود انصاری، تهران، انتشارات مولی.
۴. ارسلان ایلکا، محسن حیدرنیا، صابر اداک (۱۴۰۱) «نمایندگان فرهنگی پیامبر^(ص) و کارکرد آنان در گستره دعوت‌گری پیامبر^(ص) با رویکرد به رویداد هجرت به حبشه»، فصل‌نامه پژوهش‌نامه تاریخ، شماره ۶۶، بهار.
۵. ای وان وورست (۱۳۸۴)، مسیحیت از لابه لای متون، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۶. خلیل، جر، فرهنگ عربی به فارسی، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران، امیر کبیر، چاپ ششم.
۷. دوران، علیرضا (۱۳۹۰)، یونیتارین‌ها، نیستان ادیان و مذاهب، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان، صص ۱۳۱ - ۱۴۴
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۹)، لغت نامه (زیر نظر محمد معین) تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. الذهبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۲۲)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، السیره النبویه، تحقیق دکتر عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۰. سیف، محسن و فتح‌علی‌زاده، نجمه (۱۳۹۴)، «دشواری ترجمه زبان عرفانی»، نشریه پژوهش‌های ترجمه در ادبیات عربی، شماره ۱۳، پاییز و زمستان، صص ۳۶ - ۶۳.
۱۱. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۱۹۳۹) تاریخ الامم و الملوک، قاهره، مطبعه الاستقامه بالقاهره.
۱۲. طه حسین (۱۳۳۹)، آئینه اسلام، محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۳. عابدین، عبدالحمید (بی‌تا)، بین الحبشه و العرب، دار الفكر العربی،

١٤. فتحی غیث (٢٠٠١)، الاسلام و الحبشه عبر التاريخ.
١٥. فلیح حنوش، جعفر حسین (١٤٢٩) جعفر بن ابی طالب و دوره فی الدعوه الاسلامیه، قم، المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البیت^(ع).
١٦. محمد شلبی (١٤١٦ ق / ١٩٩٦ م)، حیاہ جعفر بن ابی طالب ذی الجناحین، بیروت، دار الجیل.
١٧. محمد علی اسبر (١٩٩١)، بطلا الجهاد و العقیده الشہیدان الخالدان (الحمزه و الجعفر) بیروت، دار الاصاله.
١٨. میرزایی، نجف علی (١٣٨٨)، فرهنگ اصطلاحات عربی - فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
١٩. نایف منیر فارس (١٤٣٢ ق / ٢٠١١ م)، عقب الرحاحین فی سیرہ ذی الجناحین و ال بیتہی، مبرہ الال و الاصحاب.
٢٠. یعقوبی بغدادی، احمد بن اسحاق (١٤٢٩)، تاریخ یعقوبی، قم، الجزء الثانی، دار الزہرا، الجزء الثانی

ب. منابع انگلیسی

21. David lee (2015), contextualization of sufi spirituality in seventeenth and eighteenth century china (the role of liu zhi) wipf and stock.
22. Moses adeleke(2020) .bookreview on models of contextual theology ,olabisi onabanho university,(academia.edu)
23. Stephen b .bevans (2002) Models of contextual theology,orbis book, ,new york
24. WIM Raven (1988), some early Islamic texts on the Negus of ABYSSINIA , jornal of semitic studies, xxxiii/2, free university of amesterdam
25. What is comparative theology.boston theology department (bc.edu)
26. ZEKI saritoprak (2017) an Islamic approach to migration and refugees , john carrol university, faculty bibliographies community homepage,

Backgrounds and factors of expansion of Shia Imamieh in Keshmir

Mohammad Maqbool Hajam ¹ | Hossein Abdulmohammadi ² | Nasser Bagheri Bidhandi ³

(DOI): [10.22034/mte.2024.18310.1812](https://doi.org/10.22034/mte.2024.18310.1812)

Abstract

Original Article

P 69 - 88

"Keshmir" is a disputed territory between India and Pakistan, where Islam and Shia religions have been introduced since the beginning of the 8th century AH and have been welcomed by its people. The tendency towards Imami Shiism in different parts of this land has always been increasing and over time, the Imami Shia religion has gained strong foundations in this geographical point. The main problem that this research seeks to solve is to investigate the grounds and factors of the spread of Shia Imamieh in the Keshmir region. The optimal use of its capacities in order to spread the knowledge of the Quran and the Ahl al-Bayt and to expand the Imamieh Shia religion depends on the discovery and explanation of the historical background of Islam and Shiism in this region. Therefore, the present article has tried to investigate this issue by using the method of description and analysis. The findings of the research have shown that the esoteric and Sufi orientation of the people of Keshmir was the main reason for their orientation towards Islam and Shiism, and the following factors played a major role in the expansion of Shiism in this place: the religious, scientific and cultural activities of missionaries and Sufis, the government Shiite rulers, the Islamic Revolution of Iran and the activities of a new generation of scholars trained in Qom and Najaf.

Key words: Shia Imamieh, causes and factors of expansion, Keshmir.

1 - Ph.D. student of Ahl al-Bayt History, Islamic History, Sirah and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Qom, india. Mohammad_MaqboolHajam@miu.ac.ir.

2 - Department of History of Ahl al-Bayt, Islamic History, Sirah and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. hosein_abdolmohammadi@miu.ac.ir

3 - Department of History of Ahl al-Bayt, Islamic History, Sirah and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Nasser_BagheriBidhandi@miu.ac.ir

Received: 2024/04/30 | Accepted: 2024/08/07



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

زمینه ها و عوامل گسترش شیعه امامیه در کشمیر

محمد مقبول حجام^۱ | حسین عبدالمحمدی (نویسنده مسئول)^۲ | ناصر باقری بیدهندی^۳شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2024.18310.1812](https://doi.org/10.22034/mte.2024.18310.1812)

علمی - پژوهشی

ص: ۸۸/۶۹

چکیده

«کشمیر» سرزمینی است مورد منازعه میان هند و پاکستان که دین اسلام و مذهب تشیع از اوایل قرن هشتم هجری قمری در آن راه یافته و با استقبال مردمان آن مواجه شده است. گرایش به تشیع امامی در نقاط مختلف این سرزمین، همواره رو به فزونی بوده و به مرور زمان، مذهب شیعه امامیه پایه های محکمی در این نقطه جغرافیایی به دست آورده است. مساله اصلی که این پژوهش به دنبال حل آن است، بررسی زمینه ها و عوامل گسترش شیعه امامیه در منطقه کشمیر است.

استفاده بهینه از ظرفیت های آن در جهت نشر معارف قرآن و اهل بیت^(ع) و گسترش بیش از پیش مذهب شیعه امامیه، منوط به کشف و تبیین پیشینه ی تاریخی اسلام و تشیع در این خطه است. از این رو، مقاله حاضر کوشیده است با بهره گیری از روش توصیف و تحلیل، به بررسی این موضوع اهتمام ورزد. یافته های تحقیق نشان داده است که گرایش باطنی و صوفیانه مردم کشمیر، زمینه اصلی گرایش آنان به اسلام و تشیع بوده و عوامل زیر، در گسترش تشیع در این مکان نقش اساسی داشته است: فعالیت های دینی، علمی و فرهنگی مبلغان و صوفیان، حاکمیت حاکمان شیعی، انقلاب اسلامی ایران و فعالیت های نسل جدیدی از عالمان تربیت یافته در قم و نجف.

واژگان کلیدی: شیعه امامیه، علل و عوامل گسترش، کشمیر.

۱ - دانشجوی دکترای تاریخ اهل بیت(ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی(ص)، قم، ایران.

mohammad_maqbool_hajam@miu.ac.ir

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

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

مقدمه

سرزمینی که امروزه به نام «کشمیر» مشهور است، از جمله مناطقی است که اسلام و تشیع از طریق فعالیت‌های فرهنگی و علمی در میان مردمان آن نفوذ یافته است. این منطقه، به لحاظ جغرافیایی، از موقعیت ممتازی برخوردار است و مردم آن به دلیل گرایش‌های صوفیانه، تمایل و علائق ستودنی به اسلام نشان داده و با آغوش باز به استقبال این آیین رفته اند.

تا زمانی که رسول خدا (ص) در قید حیات بود، انشعاباتی در میان مسلمانان پدید نیامده بود و همه به عنوان پیروان اسلام شناخته می‌شدند، اما پس از رحلت آن حضرت، فرقه‌ها و مذاهب مختلفی پدید آمد که هر کدام خودش را منتسب به اسلام می‌دانستند. بی‌تردید مذهب شیعه امامیه به عنوان اصلی‌ترین قرائت از اسلام ناب، همواره مسیر دشواری را برای حفظ و گسترش خود در میان اقوام، ملیت‌ها و سرزمین‌های مختلف پیموده است. از جمله مناطقی که از سده‌های دور، شیعه امامیه در آن راه یافته است، منطقه کشمیر است که به طور طبیعی، نفوذ تشیع در آن، از زمینه‌ها و عواملی برخوردار بوده است. بررسی این زمینه‌ها و عوامل به منظور کشف پیشینه‌ی تاریخی تشیع در این سرزمین و بهره‌گیری بهتر از ظرفیت‌های موجود در آن برای زمان حال و آینده، اهمیت و ضرورت جدی دارد. پژوهش حاضر، درصدد است با استفاده از روش توصیف - تحلیل، مساله اصلی تحقیق؛ یعنی زمینه‌ها و عوامل نفوذ و گسترش تشیع امامی در این خطه جغرافیایی را بررسی نماید.

۱. پیشینه

کشمیر به خاطر وضعیت سیاسی و جغرافیای در ۵۰ سال اخیر، مورد توجه پژوهش‌گران و مورخان قرار گرفته است. تا کنون شماری کتاب، پایان‌نامه و مقاله درباره تاریخ، جغرافیا، حاکمان، اوضاع سیاسی و تاریخ ورود اسلام به کشمیر نوشته شده است؛ از جمله پایان‌نامه‌ها و کتاب‌ها:

۱- تاریخ شیعه در کشمیر هندوستان، نوشته سید محمد موسوی نجفی؛

۲- تاریخ شیعیان کشمیر، غلام محمد متو؛ وضعیت کشمیر؛

۳- تاریخ شیعیان کشمیر، حکیم غلام صفدر همدانی؛

۴- واقعات کشمیر، خواجه محمد اعظم ددّمری کشمیری؛

۵- نگارستان کشمیر، نوشته قاضی ظهور الحسن؛

۶- آینه تاریخ کشمیر، اثر محمد امین خان؛

۸- شباب کشمیر، اثر محمدالدین فوق کشمیری؛

هم‌چنین چند مقاله درباره کشمیر نوشته شده است، از جمله:

- ۱- «نقش میرشمس‌الدین عراقی در ترویج تشیع در کشمیر»، غلام محمد متو؛
 - ۲- «نقش کارگزاران ایرانی شیعه در تحولات تمدنی»، فاطمه جان احمدی و احمد رضا بهنیا؛
- کتابی و مقاله‌ای درباره زمینه گسترش تشیع امامیه نوشته نشده است. با توجه به جست‌وجویی که انجام شد، مقاله جامعی درباره زمینه‌ها و عوامل گسترش شیعه امامیه در کشمیر و ارایه زمینه عوامل ویژگی این تحقیق است.

۲. مفهوم شناسی

واژه شیعه در لغت به معنای پیروان و یاران است. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ج ۳، ۲۳۵؛ قرشی، ۱۳۱۷: ج ۴، ۹۵) ابن منظور در معنای شیعه می‌نویسد: «شیعه به معنای گروهی است که بر چیزی گردآمده باشد و هرطایفه‌ای که بر چیزی گردهم آیند شیعه هستند و هرطایفه‌ای که برکاری گرد آیند و از نظر یک دیگر پیروی کنند شیعه خوانده می‌شوند.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۷۷؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۳۲۹)

اما شیعه در اصطلاح فقیهان و متکلمان دوره‌های پیشین و پسین بر پیروان علی^(ع) و فرزندان او اطلاق می‌شود. (ابن خلکان، ۱۹۸۴: ۱۹۶) به گفته شهرستانی، شیعه به کسانی گفته می‌شود، که تنها از علی^(ع) پیروی می‌کنند و قایل به امامت منصوص او هستند و او را وصی می‌دانند. (شهرستانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۳۰) شیخ مفید در تعریف اصطلاحی شیعه می‌نویسد: «اگر لفظ همراه با «ال» تعریف به کار رود، ناگزیر به کسانی اختصاص دارد، که به ولایت و امامت بلافصل [امام] علی^(ع) پس از پیامبر اکرم^(ص) و نفی امامت از کسانی که در خلافت بر او پیشی گرفتند، باور دارند. (مفید، ۱۳۳۰: ۴۲)

در این مقاله مراد از شیعه، کسانی است، که امامت و ولایت بلافصل ائمه اطهار^(ع) را باور دارند، که در اصطلاح به آن‌ها شیعه امامیه گفته می‌شود.

درباره مفهوم شناسی و نام‌گذاری کلمه «کشمیر»، مورخان توضیحات مختلفی ارایه کرده‌اند که خلاصه آن چنین است: در زمان‌های بسیار قدیم قومی به نام «کاش» یا «کش» در این منطقه زندگی می‌کرده است. بخش دوم این کلمه یعنی «مر» به معنای کوه یا دره یا وادی بوده است. گویا نام اصلی این ناحیه «کاش مر» یا «کش مر» یعنی وادی کاش‌ها یا کش‌ها بوده که بعدها به مرور زمان به صورت کاشمر، کشمر، کاشمیر، کشمیر یا با حذف میم به صورت کاشر یا کشیر درآمده است. بنابراین، کلمه کشمیر، ترکیبی از «کاش» و «میر» است. (رادفر، ۱۳۸۵: ۱۵؛ اصغر، ۱۳۸۷: ۴۸)

اما به لحاظ وضعیت جغرافیایی، کشمیر در دامنه کوه‌های پربرف هیمالیا (نام کوه) قرار دارد.

مرغزارهای سرسبز، کشتزارهای زعفران، دریاچه‌های آرام، باغ‌های خوش و آب هوا، چنارهای با شکوه، چشمه سارها و آبشارها، همواره الهام‌بخش ادیبان و شاعران این سرزمین بوده‌است و به سبب زیبایی کشمیر، پادشاهان مغول آن را بهشت روی زمین گفته‌اند. کوه‌های که گرداگرد این سرزمین چون حصاری کشیده شده‌اند. قله‌های کوه از برف پوشیده، دره‌های زیبا و دریاچه‌های پرآب مناسب برای ماهی‌گیری همراه مکان‌های تاریخی، مذهبی و معماری و زیبایی بناها، هر سال هزاران جهان‌گرد را از نقاط مختلف دنیا به طرف خود جلب می‌کند. با این‌که ارتفاع وادی کشمیر از سطح دریا بین ۱۵۸۵ یا ۱۸۲۹ متر است، ولی هوای آن مانند مناطق کوهستانی سرد نیست. در واقع کوه‌های بلند و مرتفعی که دور تا دور منطقه را فرا گرفته‌اند، آن را از هوای سرد شمالی و باد تند و سوزان جنوبی محفوظ می‌دارند. (ناصری، ۱۳۸۰: ۲۱ - ۲۲)

به لحاظ موقعیت جغرافیای سیاسی، کشمیر در قلب آسیا واقع شده‌است؛ از شمال و شرق با چین، از شمال غربی با افغانستان، از غرب با پاکستان و از جنوب با هند مرز مشترک دارد و مساحت کشمیر و جامو همان‌طور که در (۱۵ اوگشت ۱۹۴۷م) نشان داده شده‌است، ۲۲۲۸۸۰ کیلومتر مربع وسعت دارد. این سرزمین از شمال به جنوب ۶۴۰ کیلومتر و از شرق به غرب ۴۸۰ کیلومتر طول دارد. پس از بروز جنگ میان هند و پاکستان بر سر آینده کشمیر در ژانویه ۱۹۴۷م، یک خط آتش بس در کشمیر به وجود آمد که به تجزیه جغرافیایی آن منجر شد. کشمیر هند منطقه‌ای به وسعت ۱۳۸۹۹۲ کیلومتر مربع است، در حالی که کشمیر پاکستان ۸۳۷۸۷ کیلومتر مربع وسعت دارد. مرز چین با کشمیر تحت سلطه پاکستان، ۶۰۰ کیلومتر طول دارد (حسین، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۲) و مساحتی برابر ۳۷۵۵۵ کیلومتر مربع، از مناطق لداخ واقع در شمال شرقی سرزمین نیز در جنگ (۱۹۶۲م) به اشغال چین در آمده‌است و بعدها پاکستان نیز مساحتی برابر ۵۱۸۰ کیلومتر مربع در اختیار چین قرار داده‌است. (ناصری، پیشین: ۲۳) در مجموع می‌توان گفت: کشمیر از سه منطقه تشکیل شده‌است، که منطقه شمال شرقی در اختیار چین، شمال غربی در اختیار پاکستان و مناطق دیگر نیز، در اختیار هند قرار دارد. (همان، ۲۴) کشمیر در حال حاضر مشتمل بر شش منطقه است که سه منطقه آن، تحت کنترل هند، دو منطقه‌اش تحت کنترل پاکستان و یک منطقه تحت کنترل چین است. بخش هندی با عنوان «ایالت جامو و کشمیر» به مرکزیت «سرینگر»، بخش پاکستانی در شمال: «مناطق شمالی» به مرکزیت «گیلگیت» و در غرب: «کشمیر آزاد» به مرکزیت «مظفر آباد» و بخش چینی با نام «اکسای چن» شناخته می‌شود.

۳. ورود اسلام و تشیع در کشمیر

پیشینه‌ی تاریخی کشمیر، در دوره‌ی قبل از اسلام چندان روشن نیست؛ آن را آمیزه‌ای از افسانه و حقیقت رقم زده است. افراد و خانواده‌هایی چون: مهاراجه آشوک، نوه‌ی گوپتاموریا – معاصر اسکندر و سلوکوس – و سپس خانواده‌ی «کشان» هردو معتقد آیین بودایی و ترویج کننده‌ی آن بوده‌اند. هم‌چنین راجه‌ی «بهیمان» با دین برهمنی و برخی راجه‌های دیگر، با آیین‌هایی متفاوت از دو کیش بودایی و برهمنی چون: مارپرستی و... در کشمیر حکومت کردند. (آفتاب اصغر، ۱۹۹۲: ۴۹) در اواسط سده‌ی سوم میلادی، دین بودایی وارد ولایت کشمیر شد و این خطه، بزرگ‌ترین مرکز دین مزبور در شبه قاره گردید. به گفته «مکمل تاریخ کشمیر» حاکمان کشمیر شامل سه دوره بوده‌اند:

۱. از دوره قدیم خاندان هندو تا دوره حاکمان مسلمان، به مدت ۴۵۰۴ سال حکومت کردند.
۲. از دوره مسلمانان تا دوره سکه یعنی از تاریخ (۷۲۵ تا ۱۲۳۴ق) به مدت ۴۹۴ سال حکمرانی کردند.
۳. از دوره سکه تا سادات و عالمان کشمیر به مدت ۲۷ سال از تاریخ ۱۲۶۲ تا ۱۳۳۴ق، فرمان روابی کردند. (فوق، ۲۰۱۴: ۳، ۳۱۰، ۶۴۰)

تغییر اساسی از هندویسم به اسلام در کشمیر به شکلی آرام و مسالمت‌آمیز از طریق ایمان و ارشاد به دین جدید صورت گرفت، نه جنگ‌های خونین. مسلمانان در اوایل قرن هشتم پس از فتح سن و جنوب پنجاب توجه خود را به کشمیر معطوف داشتند. پادشاهان هندو در اوایل قرن هشتم توانستند با موفقیت تلاش‌های را که برای فتح کشمیر صورت گرفت خنثی سازند، اما فتح سند به‌وسیله مسلمانان به طور بنیادی به شکل غیرمستقیم بر کشمیر تأثیر گذاشت و برای اولین بار مردم کشمیر و پیروان اسلام را در تماس با یک‌دیگر قرار داد. پس از آن که «راجاداهیر» در سند از مسلمانان شکست خورد «جایی سی یا» پسرش به کشمیر پناه برد.

او با یک مسلمان سوری به نام «حمیم» همراه بود که گفته می‌شود اولین مسلمانی است که پا به سرزمین کشمیر گذاشت. حمیم به سرعت به تبلیغ دین اسلام میان آشنایان و دوستان شروع کرد که به ارتباط صمیمانه بین مردم این منطقه و پیروان اسلام منجر شد. پادشاه کشمیر، زمینی را به حمیم و هم‌کیشان او داد، تا در آن جا زندگی کنند. این زمین «مال چمار» خوانده می‌شد که در منطقه «آلی کدل» در سرینگر واقع بود و تا امروز به این نام مشهور است. شاه «هارشا» تعداد زیادی ترک مسلمان را در ارتش خود به کار گرفت. «بیک ساکارا» سربازان مسلمان را استخدام کرد و آن‌ها را در یک لشکرکشی نظامی، به پونچ و رجوری فرستاد. به گزارش «مارکوپلو»ی جهان‌گرد، مسلمانان قبل از پایان قرن سیزدهم در کشمیر، ساکن شده بودند. او می‌نویسد: «مردم کشمیر پرندگان و حیوان‌ها را

نمی‌کشتند و اگر می‌خواستند گوشت بخورند، از مسلمانانی که بین شان زندگی می‌کردند می‌خواستند نقش قصاب (ذبح کننده) را ایفا کنند». این مدارک ثابت می‌کند سال‌ها قبل از به قدرت رسیدن «رینچن» در اوایل قرن چهاردهم بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم کشمیر، به اسلام گرویدند. (حسین، پیشین: ۴۰)

۴. عوامل گسترش تشیع در کشمیر

آشنایی مردم هند با اسلام، ابتدا از طریق مهاجران و سیاحان عرب بوده است. جواهر لعل نهرو می‌گوید: «عرب‌های مسلمان، به هند رفت و آمد داشتند؛ در این‌جا مساجدی می‌ساختند و گاهی دین شان را تبلیغ می‌کردند و حتی بعضی اوقات کسانی هم به دین ایشان می‌گرویدند و معتقد می‌شدند. چنین به نظر می‌رسید که در آن زمان، هیچ نوع مخالفتی با مذهب جدید وجود نداشت و تصادم و برخوردی میان دین هندو و اسلام پیش نمی‌آمد.» (نهرو، ۱۳۸۳: ۱۲ و ۳۱۱) سال‌ها طول کشید، تا تشیع توانست با مهاجرت و مسافرت - انفرادی یا جمعی - نفوذ کند و بازرگانان مسلمان که در سده هشتم در سواحل غربی هند سکونت گزیده بودند، به دنبال تجارت به داخل هند راه یافتند؛ اما هنوز اکثریت آنان در مناطق ساحلی می‌زیستند و مورد استقبال و احترام بودند. (تاپار، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۳۳) به گفته‌ی جواهر لعل نهرو: «مسافران، سیاحان و بازرگانان عرب از نواحی مختلف هند دیدن کردند. تعداد زیادی دانشجویان عرب به دانشگاه تاکسیلا در شمال هند آمدند که مخصوصاً به‌خاطر علوم پزشکی مشهور بودند.» (نهرو، پیشین: ۳۱۰)

اما در خصوص تشیع، آنچه مورخان بر آن اتفاق نظر دارند، این است که ظهور تشیع با چهره‌ی آشکار خود در هند، از شهر گجرات آغاز شد. عامل اصلی ظهور تشیع در این نقطه، روابطی بود، که میان عرب‌ها و هندی‌ها در دوران جاهلیت وجود داشت؛ وقتی خورشید اسلام در جزیره‌ی العرب طلوع کرد، این روابط برقرار ماند و رشته‌ی آن، با برافراشته شدن پرچم تشیع در هند استوارتر گشت (مظفر، ۱۳۸۴: ۳۲۰) و تبلیغ اسلام به‌وسیله جهان‌گردان و بازرگان آغاز شد و با سفر روحانیان و صوفی‌ها از ایران و آسیای مرکزی که بعدها به کشمیر آمدند، تحرک بیش‌تری یافت. (همان، ۱۳۷۲: ۴۰)

از این جهت برای گسترش اسلام و تشیع در منطقه کشمیر، تاریخ‌نویسان عوامل زیادی را در کتاب‌های شان ذکر کرده‌اند که در ادامه به بررسی برخی از مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۴. مبلغان و صوفیان

نخستین مبلغان با مشرب‌های صوفیانه، تشیع را رونق خاصی در منطقه کشمیر بخشیدند که در

زیر به اسامی و گزیده‌ی از فعالیت‌های آنان اشاره می‌شود:

۱. سید شرف‌الدین موسوی

طبق نقل بعضی از مورخان، اولین مبلغ اسلام و تشیع در کشمیر، سید شرف‌الدین موسوی مشهور به بلبل شاه و از ترکستان بود. وی در عصر سلطنت سوهادوا (۱۳۲۰-۱۳۰۱ م / ۷۲۵ ق) وارد کشمیر شد و مهم‌ترین تغییر مذهبی که بلبل شاه موجب آن شد، مسلمان شدن رینچن بود که هنگام دستیابی به تاج در سال (۱۳۲۰ م / ۷۱۹ ق) هنوز یک یودایی بود. حمایت سلطنت از اسلام که با گرویدن رینچن حاصل شد، موجب گردید عده زیادی دیگر نیز، دین خود را تغییر دادند. گفته می‌شود پس از اسلام آوردن رینچن بیش از ده هزار هندو به دین بلبل شاه پیوستند. او اولین حکمران مسلمان کشمیر بود که به نام صدرالدین (۱۳۲۰-۱۳۲۳ م / ۷۱۹-۷۲۲ ق) بر این کشور حکومت کرد. (حسین، پیشین: ۴۱)

۲. سیدعلی همدانی

وی در سال (۷۱۳-۷۸۶ ق / ۱۳۱۳-۱۳۴۸ م) در همدان به دنیا آمد. نسب او از طرف پدر با هفده واسطه به امام حسین^(ع) می‌رسد (تاریخ احسن: ۱۱) او برای تبلیغ دین مبین اسلام در آن ناحیه راه پیدا کرده بود. در مهاجرت او به کشمیر نویسندگان دوگونه اظهار نظر کرده‌اند: یکی این که سید به میل خودش و دستور غیبی برای خدمت به دین اسلام به کشمیر رفته است. دیگری این که در نتیجه برخورد با امیر تیمور لنگ گورکانی و تهدید او به آنجا مهاجرت کرده است. (ریاض، ۱۳۷۰: ۳۸) لقب او در کشمیر، «امیر کبیر»، «شاه همدان» و «میر» بوده است و مریدان، او را علی ثانی می‌گفتند. او در سن ۷۳ سالگی از دنیا رفت. (ناصری، ۱۳۷۹: ۳۸)

اقدامات سیدعلی در کشمیر عبارت بود از: الف. اعزام مبلغان به مناطق مختلف؛ ب. کارهای اقتصادی و هنری مانند قالی‌بافی، شال‌بافی و پشمینه‌سازی؛ ج. ترویج فرهنگ اسلامی و ایرانی. دکتر صوفی در کتاب کشمیر خود می‌نویسد: «شال‌بافی را سید در کشمیر رواج داد و غیر از این، کارهای بسیاری؛ از جمله صنعت کاری و معماری را رونق بخشید و فعالیت‌های فرهنگی چشم‌گیری را به انجام رساند. به این سبب کشمیر را ایران صغیر می‌گویند» (همان، ۳۸)؛ د. ترویج و اجرای قوانین و احکام شرعی. به‌عنوان مثال، شخصی به‌نام سید قطب‌الدین به‌دلیل جهل از حکم شرعی، با دوخواهر ازدواج کرده بود، سیدعلی همدانی، عقد یکی از آن‌ها را منسوخ اعلام کرد (دیدمری، ۲۰۰۲: ۸۷؛ فوق، ۲۰۱۴: ۳۳۲)؛ ه. توسعه زبان فارسی در این خطه؛ ز. تاسیس کتابخانه و دارالقرآن. (ریاض، پیشین: ۵۹)

۳. سید محمد مدنی (متوفای ۸۴۹ق / ۱۴۴۵م)

وی از اهالی مدینه طیبه بود. به همین خاطر او را مدنی می گفتند. او اولین بار در سال (۷۹۶ق / ۱۳۹۳م) و در دوران حکومت سکندر وارد کشمیر شد (حسن شاه، ۲۰۰۲م: ج ۱، ۱۱۳۱) بعد از مدتی ایشان برای انجام کاری به ماوراءالنهر رفت و وقتی برگشت خانواده خودش را نیز به کشمیر آورده و منطقه مالموه پرگنه بآنجل (در غرب ۳۰ کیلومتری سرپنجر پایتخت کشمیر) را برای زندگی انتخاب کرد. او برای تبلیغ و ترویج مذهب شیعه تلاش فراوان کرد و توانست تعداد زیادی را به تشیع راهنمایی کند. او علاوه بر علم، از کمالات روحانی و عرفانی هم برخوردار بود. وقتی که سلطان سکندر از شایستگی علمی و کمالات روحانی و عرفانی او با خبر شد، از سید محمد تقاضا کرد: در نزدیکی ایشان سکونت گزیند. وی در نزدیکی قصر خود در نوشهر سرپنجر ساختمانی برای سید محمد مدنی ساخت و برای مراجعان و خادمان او نیز عبادت گاهی به نام خانقاه ساخت. (همدانی، بی تا: ۱۵)

ایشان در میان عالمان وقت خود، فاضل ترین شخصیت در کشمیر به شمار می آمد و سلطان سکندر نسبت به ایشان احترام فوق العاده ای قایل بوده. سیدمحمد در سرپنجر در سال (۸۴۹ق / ۱۴۴۵م) از دنیا رفت و در محل مدین صاحب به خاک سپرده شد و آن جا تا امروز به خاطر مرقد ایشان به نام «مدین صاحب» مشهور است. سلطان زین العابدین بر مرقد او یک زیارت گاهی ساخت. در کنار این زیارت گاه مسجد و حمام نیز بنا کرد و امروز تمام مردم کشمیر برای زیارت مرقد ایشان از دور و نزدیک می آیند و علی مردان و فرزندش ابراهیم خان در دوران حکومت خود دوباره زیارت گاه ایشان را بازسازی کردند. (همان)

۴. سیدحسین رضوی قمی

او برای ترویج اسلام و تشیع به کشمیر مسافرت کرد و در همان جا ساکن شد. وی در سال (۸۲۱ق / ۱۴۱۸م) از طریق پاکستان کنونی وارد کشمیر شد و «اچه بل» سوپور را برای سکونت اختیار کرد. ایشان مثل اجداد، در میان علم و روحانیت به کمالاتی رسیده بود. از این رو، سلطان زین العابدین شیفته ی او گردید و از علم او بهره کافی برد. سلطان زین العابدین «باغ زینه گیر» در پرگنه سوپور کشمیر را به طور هدیه به سید قمی بخشید. ایشان حدود ۵۰ سال به ترویج اسلام و نشر مذهب اهل بیت^(ع) در کشمیر تبت، بلستان کرگل و لداخ مشغول بود. سیدحسین قمی، علاوه بر علم و اخلاق، کرامات زیادی را در کشمیر نشان داد. سلطان به خاطر علاقه ای زیادی که به سید داشت، در تشیع و تدفین او شرکت کرد و بر مزار او بنایی ساخت که هم اکنون زیارت گاه صدها هزار عاشقان

اهل بیت^(ع) قرار گرفته است.

او دو پسر به نام حاجی محمدسعید و آقا سیداحمد داشت. حاجی محمدسعید از این جا به مقام احمد پوره ما گام واقع در ۳۰ کیلومتری در غرب سرینگر رفت و در همان جا چشم از جهان فرو بست و مرقد او نیز مرجع خاص و عام است، که مردم برای گرفتن حاجت به آن جا مراجعه می کنند و سادات احمد پوره از نسل همین آقای حاجی محمد سعید هستند. (محمدالدین، ۲۰۰۲م: ج ۱، ۱۶۹) وی در روز هفت شعبان در سال ۸۷۱ هجری، از دنیا رفت. (کشمیری حسینی، بی تا: ۸۵) شمس العلما مولانا سیدعلی حائری مجتهدالعصر از ذریه ی همین آقای حاجی محمدسعید بوده است و در پنجاب زندگی می کرد. هم چنین یک شخصیت برجسته ای به نام سیدحسین رضوی، از ذریه آقا سید احمد، در قرن ۲۰م، بروز کرد که مقام و جایگاهی که ایشان در حکومت دو گروه داشتند به غیر از او نصیب هیچ کس دیگری نشد. او نخستین مسلمانان در کشمیر است که علاوه بر علوم عربی و فارسی، درس آکادمی انگلیسی هم فرا گرفته است و در ۲۵ سالگی به نیابت وزارت کشور دست یافت. (محمدالدین پیشین: ج ۱، ۱۷۱)

سلسله سادات رضوی از دودمان سیدحسین قمی در طول تاریخ، عالمان بزرگ را به جامعه تحویل داده است، که به تبلیغ و ترویج دین اسلام و مذهب اهل بیت^(ع) در کشمیر و دیگر نقاط جهان پرداختند. عارفان نامدار مانند آیت الله سیدمرتضی کشمیری علم الهدی، آیت الله سیدعبدالکریم کشمیری، آیت الله سیداحمد کشمیری، آیت الله سید عبدالرسول، حاج سیدحسن رضوی و حجت الاسلام والمسلمین سیدصادق حسین رضوی، از همین نسل هستند. سلسله ی سادات رضوی در دوران انقلاب اسلامی ایران نیز حامی جدی نهضت امام خمینی^(ره) در کشمیر بوده است. (همدانی، ۲۰۱۴م: ۲۵۱)

۵. ملا عالم انصاری متوفای (۸۹۴ق / ۱۴۸۸م)

هنگامی که سیدحسین قمی وارد کشمیر شد، یاران و همراهانی داشت، که در کشمیر به تبلیغ پرداختند. یکی از همراهان او ملا عالم انصاری بود. او با سید در سال (۸۲۱ق / ۱۴۱۸م) وارد کشمیر شد و نزدیک زینه گیر جایی که سیدحسین قمی ساکن بود، در روستای به نام «علاقه پور» براته سوپور سکونت اختیار کرد. (همدانی، بی تا: ۱۹۱) تشیع در این منطقه به خاطر کردار، اخلاق و سعی و تلاش ملا عالم انصاری رونق یافت. سلطان زین العابدین چون: علم و عالم دوست بود از کمالات، علم و روحانیت ملا عالم انصاری متأثر شد. علاقه زین العابدین به عالمان دین به ویژه سیدحسین قمی و ملا عالم انصاری، در تبلیغ مذهب تشیع، خیلی مؤثر واقع شد. ملا عالم انصاری در سال (۸۹۴ق / ۱۴۸۸م) در منطقه براته، وفات کرد و همان جا به خاک سپرده شد.

در این روستا و دیگر، روستاهای همجوار تمام جمعیت آن‌ها شیعه اثنی عشری بودند، اما در سال (۱۲۸۸ق / ۱۸۷۲م) درگیری شدیدی که بین شیعیان و سنی‌ها اتفاق افتاد که در اثر آن مردم این منطقه که فاصله زیادی به مناطق دیگر شیعه نشین داشتند، در برابر تهاجم و سخت‌گیری اهل سنت ناچار شده‌اند، برای حفظ جان و آبرو خود، تغییر مذهب بدهند یا در تقیه بمانند (همان، ۱۹۱) و در اثر خفقان شدید نتوانسته‌اند، تا آخر عمر حتی نزد فرزندان اظهار عقیده کنند. از این رو، الآن تمام جمعیت این منطقه سنی نشین است.

۶. میر شمس‌الدین عراقی

وی ۱۳ رجب در سال (۸۴۵ - ۹۳۲ق / ۱۴۴۱ - ۱۵۲۵م) در یکی از روستاهای بخش صولغان اراک به نام «گند» در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد. اسم اصلی وی سیدمحمد و نام پدرش سیدابراهیم (درویش سیدابراهیم) بود. نسب او با پانزده واسطه به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد. (کشمیری حسینی، بی‌تا، ۱۰۱) ایشان در سال (۸۸۲ق / ۱۴۷۷م) به کشمیر آمد و تمام عمرشان را در تبلیغ و ترویج تشیع صرف کرد. تا این زمان، تشیع از منطقه آنان و یا از چند روستای دیگر، پا را بیرون نمی‌گذاشت و در همان مناطق محدود می‌ماند و به علت عدم تبلیغ مستمر، شیعیان نیز هم‌چون اهل سنت هیچ تمایزی با هندوها نداشتند، اما با ورود میرشمس‌الدین عراقی، وضعیت شیعیان کاملاً فرق کرد و طولی نکشید که با تلاش و زحمت او مذهب تشیع، مذهب رسمی کشور اعلام شد و در مسجد جامع و در دیگر مساجد کشمیر، خطبه به نام امامان معصوم^(ع) خوانده شد. (مجهول المؤلف، ۱۹۸۲م: ۲۵۶) او با یک برنامه‌ریزی دقیق و کارشناسی شده، در کشمیر برای ترویج اسلام و تشیع، کار خود را ادامه داد، و افزون بر تبلیغ شخصی، مریدان خود را نیز به مناطق مختلف و دور افتاده کشمیر برای تبلیغ اعزام می‌کرد. او در هر محله، روستا، شهر، مساجد می‌ساخت. در نتیجه ۲۴ هزار خانواده هندو با همت ایشان با میل و اختیار خودشان دین اسلام را پذیرفتند. (همدانی، ۲۰۱۴م: ۷۴)

میرشمس‌الدین عراقی در سال (۸۸۲ق / ۱۴۷۷م) از طرف سلطان حسین بایقراای هراتی پادشاه خراسان، به عنوان سفیر او با هدایای گران قیمت از جمله جامه‌ی مخصوص سلطان حسین بایقرا نزد حسن شاه، پادشاه کشمیر آمد. (حسن شاه، پیشین: ج ۱، ۵۲۶) او گرچه به عنوان یک سفیر از طرف سلطان حاکم خراسان، به کشمیر آمده بود؛ اما دغدغه اصلی او تبلیغ دین ناب محمدی بود. او علاوه بر یک عالم روحانی، یک روان‌شناس فوق‌العاده بود. هنگامی که او به کشمیر آمد، با مشاهده تمدن و فرهنگ بومی کشمیر به‌ویژه عالمان، دریافت که تصوف در بین مردمان و عالمان کشمیر، یک

جایگاه والا و مقدسی دارد. از این رو، هرکسی که بخواهد در این جا برای پیش برد اهداف دینی قدم بر دارد، لازم است از راه تصوّف وارد شود و در غیر این صورت امکان رسیدن به هدف بسیار اندک است. از این رو، عالمان هم چون: سید حسین قمی، سید محمد مدنی، ملا عالم انصاری که پیش از او به کشمیر آمده اند، چون با تصوّف ارتباطی نداشتند، نتوانستند هم چون میرشمس الدین موفق باشند. میرشمس الدین با نزدیک شدن به جریان صوفیه، به شاگردان شیخ اسماعیل همدانی کبرای، متصوّف برجسته ی آن زمان در کشمیر پیوست. (همان، ج ۱، ۵۲۶) دوستی بین او و شیخ اسماعیل، باعث شد که سلطان حسن شاه پادشاه کشمیر به او لقب و عنوان شیخ الاسلام اعطا کند و از نظر مردم به عنوان صوفی تلقی شود. شیخ اسماعیل آن چنان از علم، فضل، کمالات و ریاضت میرشمس الدین عراقی متأثر شده است، که به گفته نویسنده ی تحفة الاحباب - کتابی جامع و تاریخی که در قرن ۱۰ هـ درباره زندگی میرشمس الدین نوشته شده است - بر دست میر شمس الدین بیعت کرده است. (همدانی، بی تا: ۱۸)

۷. میرسید دانیال (۸۹۵-۹۵۷ق / ۱۴۸۹-۱۵۵۹م)

طبق نظر همه ی مورخان شیعه و سنی، وی فرزند میرشمس بوده است، که در سال ۸۹۵ ق، در سرزمین وحی، مکه معظمه به دنیا آمده است. (الطاف حسین، ۱۳۷۲: ۵۵)

هنگامی که میرشمس الدین در اثر کینه و بغض سید محمد بیهقی از کشمیر به لداخ رفته بود، کار ساخت و ساز خانقاه جدی بل به همراه بابا علی نجار با وجود کم سنی به دوش وی گذاشته شده بود. بعد از به قتل رسیدن سید محمد بیهقی، وقتی او برای عرض تبریک نخست وزیر، نزد موسی رینه رفت، موسی رینه با آن که حاکم وقت کشمیر بود، فوراً از جای خود بلند شد و او را جای خود نشاند و تاج خود را بر سر ایشان گذاشت و علاوه بر مسؤولیت ساخت و ساز خانقاه جدی بل اداره خانقاه میر سید علی همدانی را نیز به وی موکول کرد. (مجهول المؤلف، ۱۹۸۲م: ۹۳) او بعد از میرشمس الدین عراقی، کارهای بسیاری برای ترویج تشیع در کشمیر انجام داد تا جایی که جان خود را نیز در این راه از دست داد.

۲،۴. حاکمان شیعه در کشمیر

۱.۲.۴. قطب الدین (۷۸۰ - ۷۹۴ق)

قبیله ها و راجه های هندوهای کشمیر، اول مسلمان نبودند، بلکه بعد از اسلام آوردن، برخی از

آن‌ها شیعه می‌شدند و بر مردم حکومت می‌کردند. یکی از این‌ها قطب‌الدین بود. در عصر حکومت قطب‌الدین (۷۸۰ - ۷۹۹ ق / ۱۳۷۸ - ۱۳۹۶ م) اسلام در کشمیر به پیش‌رفت بزرگی دست یافت و در زمان او گروهی از سادات به کشمیر آمدند و مردم کشمیر را به گرویدن به اسلام تشویق کردند. (حسین، ۱۳۷۲: ۴۴) با مرگ قطب‌الدین در سال (۷۹۰ ق / ۱۳۸۹ م) اسکندر پسر بزرگ‌ترش، به حکومت رسید و اقدامات او بدین قرار است: ۱. اجرا کردن قوانین اسلام، ۲. عدم استفاده از الکل و مشروبات مستی‌آور، ۳. ممنوعیت رقص زنان و نواختن آلات موسیقی، ۴. ممنوع کردن خودکشی زنان بیوه، ۵. تاسیس بیمارستان و مدارس، ۶. ساختن مسجد جامع بزرگ. در زمان او پسر سیدعلی همدانی، سید محمد همدانی وارد کشمیر شد. (همان، ۴۷)

۲.۲.۴ حکومت زین‌العابدین (۸۲۶-۹۷۸ ق)

زین‌العابدین در سال (۸۲۲ ق / ۱۴۲۰ م) در سن ۱۹ سالگی به حکومت رسید. در زمان او کارهای سازندگی، فرهنگی، عمرانی، تاسیس مدارس، قصرها، پل‌ها به انجام رسید و زبان فارسی زبان رسمی به‌جای سنسکریت جایگزین شد. او حامی علم و دانش بود و علاقه‌ی زیادی به گسترش آموزش و پرورش داشت. در زمان او دانشجویان از کشورهای افغانستان و ترکمنستان جذب شد و مهم‌ترین خدمت او استفاده از کشمیری‌ها در امر تحصیل در مدارس بود. او در سال (۸۷۴ ق / ۱۴۷۰ م) در سن ۶۹ سالگی از دنیا رفت (حسین، پیشین: ۵۲) و بعد از مرگ او در بین شاهزادگان بر سر حکومت اختلاف افتاد، تا این‌که سر انجام به‌وسیله چک‌ها سرنگون شد. چک‌ها اکثریت‌شان، شیعه بودند (همان، ۵۵) و به مدت ۳۲ سال (۹۶۱-۹۹۴ ق / ۱۵۵۳-۱۵۸۵ م) حکومت کردند. (فوق، پیشین: ۳۱)

۳.۲.۴ دوره حکومت چک‌ها (۹۶۱-۹۹۴ ق)

دوره چک‌ها که شیعه بودند نیز دوره‌ای استثنایی و طلایی در تاریخ تشیع پرنشیب و فراز کشمیر به حساب می‌آید. آن‌ها تحول عظیمی در این منطقه به‌وجود آوردند. این طایفه در واقع اهل «داردو» بودند (جایی در شمال کشمیر) که اکنون به اسم «کشن گنگا ویلی» شناخته می‌شود. (فوق، ۲۰۰۲: ۳۹۸) «لنگر چک»، بزرگ این خانواده بود که بر اثر درگیری و اختلاف با پسر عموهای خود با دیگر اعضای خانواده در زمان حکومت سهدیو (۷۰۱ - ۷۲۰ ق / ۱۳۰۱ - ۱۳۲۹ م) از داردو به دره کشمیر آمد و منطقه «تره گام» در غرب کشمیر را برای سکونت خویش انتخاب کرد. (مجهول المؤلف، پیشین: ۲۵۵)

این طایفه که افراد آن در ابتدا سرباز و از خدمت‌کاران دربار بودند، به تدریج در دربار نفوذ یافتند؛ به‌ویژه درگیری شاهزادگان «شه میری» برای به‌دست آوردن حکومت، نفوذ چک‌ها را بیش از پیش

افزایش داد؛ زیرا چک‌ها از توانایی و شجاعت خاصی برخوردار بودند. نفوذ آنان در دربار تا حدی گسترش یافت که می‌توانستند پادشاه را عزل و نصب کنند. سه نفر از چک‌ها به نام «پاوند چک، حسین چکو کاجی چک» که علاوه بر توانایی و شجاعت بی‌مثال، نفوذ زیادی در دربار یافته بودند، توسط میرشمس‌الدین عراقی شیعه شدند و برای ترویج تشیع در کشمیر کمک زیادی به او کردند. (نقش چک‌ها در ترویج تشیع در کشمیر. (متو، ۱۳۸۸: شماره ۷، ۷۶)

دولت چک‌ها از سال (۹۶۱ق/۱۵۵۳م) آغاز شد و تا یعقوب چک (۹۹۴ق/۱۵۸۵م) به پایان رسید و در این مدت به نام‌های ذیل حکومت کردند:

۱. غازی چک از سال ۹۶۱ - ۹۷۰ق، مدت حکومت او ۸ سال و ۲ ماه و ۲۱ روز است.
۲. حسین چک از سال ۹۷۰ - ۹۷۸ق، به مدت ۶ سال و ۹ ماه و ۱۳ روز.
۳. علی چک از سال ۹۷۸ - ۹۸۷ق، به مدت ۸ سال و ۸ ماه و ۲۱ روز.
۴. یوسف چک از سال ۹۸۷ - ۹۸۸ق، به مدت یک سال و ۱ ماه و ۱۹ روز.
۵. سید مبارک ۹۸۸ - ۹۸۸ق، به مدت ۶ ماه و ۲ روز.
۶. لوه‌ر چک از سال ۹۸۸ - ۹۸۹ق، به مدت یک سال و ۱ ماه.
۷. یوسف چک بار دوم ۹۸۹ - ۹۹۳ق، به مدت ۳ سال و ۱۰ ماه و ۶ روز.
۸. یعقوب چک از سال ۹۹۳ - ۹۹۴ق، به مدت ۱ سال و ۱ ماه و ۱۹ روز حکومت کرد. (فوق، پیشین: ۴۶۲)

به یقین دوره چک‌ها را می‌توان دوره‌ی استثنایی در تاریخ شیعیان کشمیر نامید. در این دوره کارهای دینی و فرهنگی زیادی صورت گرفت؛ زیرا شیعیان در رأس سیاست بودند و اوضاع کشمیر نیز برای هر نوع فعالیت برای کشمیری‌ها به‌خصوص شیعیان مساعد بود و آنان از فرصت پیش آمده، خوب استفاده کردند و پایه‌های تشیع را مستحکم ساختند. در این دوره علوم پیش‌رفت کرد و شیعیان علاوه بر مدارس قدیم، مدرسه‌های جدیدی نیز بنا کردند که به‌صورت رایگان به دانش‌آموزان آموزش داده می‌شد؛ مدرسی چون: عروۃ‌الوثقی، تطهیرالجنان، ابوبرکات و ملارضی. حسین چک در کشمیر، دانشکده‌ای تأسیس کرد که در آن امکاناتی مانند خوابگاه و کتابخانه وجود داشت. او درآمدهای منطقه «زینه پور» را برای تأمین هزینه‌های فارغ‌التحصیلان دانشکده اختصاص داد. (رضوی، ۱۳۷۶: ۲۸۹) در زمان حکومت یوسف شاه، ملکه و خانم او حبه خاتون، سنگ بنای شعر کشمیری را گذاشت و طولی نکشید که روی آن، ساختمان عظیمی از شعر و ادب کشمیری بنا شد. (همدانی، بی‌تا: ۱۲۸)

در این دوره، فنون و هنر نیز به اوج خود رسید. پادشاهان چک، از سرپرستان و حامیان فنون و

هنر بودند. آنان برای گسترش هنر تلاش مستمر انجام می دادند. ادب، شعر و فن خوش نویسی در این دوره به اوج خود رسید و خط نستعلیق پیشرفت زیادی کرد. (ناصری، ۱۳۸۰: ۵۵) هنگامی که اکبرشاه کشمیر را فتح کرد، لقب زرین به او داد. این فن به شیعیان اختصاص داشت و شیعیان آثار خوب و ارزنده ای به وجود آوردند؛ (همدانی، بی تا: ۱۲۸) اما این فن بعد از این دوره، به سبب حوادث سیاسی و تحت تعقیب بودن شیعیان توسط حاکمان مغول و افغان، از بین رفت.

بعضی از حاکمان به ویژه یوسف چک و حسین چک، فرهنگ ساز بودند. یوسف از علوم و فنون مختلف آگاهی داشت. او به زبان کشمیری، فارسی و گاهی به زبان اردو شعر می گفت. چون خودش شاعر خوبی بود، شاعران، عالمان و موسیقی دانان را در دربار خود جای می داد و احترام خاصی برای آنان قائل بود و جوایز نفیسی به آنان اعطا می کرد. او خودش در فن موسیقی ماهر و استاد به حساب می آمد. (همدانی، بی تا: ۱۲۸) حسین چک نیز که طبق نقل تاریخ نویسان شایسته ترین فرد حاکم از طایفه چک بود، علاوه بر حاکم سیاسی، شخصیتی فرهنگی به شمار می آمد. او علاوه بر تأسیس مدارس در کشور، اهل قلم و هنرمندان را در پناه خود قرار داد. حسین تنها پادشاهی بود که کارهایش را برنامه ریزی کرده بود. او روزهای جمعه را به گفت و گو با ادیبان و محققان اختصاص می داد؛ شنبه را در صحبت کاهنان برهمن و بودایی می گذراند؛ یکشنبه را با صوفی ها صرف می کرد؛ دوشنبه با قاضی و مفتی های دربار می نشست؛ سه شنبه به شکار می رفت؛ چهارشنبه را با ارتش سپری می کرد و پنجشنبه را در مصاحبت موسیقی دانان و دوستان به سر می برد (حسن شاه، ۲۰۰۲م: ۳۷۲؛ ددَمری، بی تا: ۱۴۷)

زبان رسمی دربار چک ها فارسی بود که پیش از ایشان در کشمیر رواج یافته بود. ارتباط چک ها با دربار صفویه عامل مهمی در رواج این زبان بود. در زمان حسین شاه ادیبان و شاعرانی از ایران به کشمیر مهاجرت کردند و در آن جا شعر فارسی رواج یافت. این اشعار بیش تر در منقبت پیامبر اکرم (ص) و خاندان او و به سبک عراقی بود که نشانه نزدیکی به فرهنگ ایران است (حداد عادل، ۱۳۸۷: ۸۶) و با رسیدن چک ها به قدرت، تشیع در کشمیر گسترش یافت و حکومت چک خانقاه میر شمس الدین عراقی را باز سازی کرد. (همان، ۸۶)

۳.۴. نقش عالمان معاصر در گسترش تشیع

باید گفت: همه ی عالمان شیعه هر کدام به سهم خود در گسترش تشیع نقش مهم و تعیین کننده ای داشته اند و دستاورد امروز، ثمره چهارده قرن زحمات بی دریغ علمی و عملی و صدها سال تلاش، ایثار جان و مال و... برای روشن نگه داشتن مشعل هدایت توسط عالمان بزرگ شیعه بوده است.

عالم‌ان معاصر کشمیر چه از نجف اشرف فارغ‌التحصیل شدند یا از قم مقدس در حال حاضر مشغول نشر معارف اهل‌بیت^(ع) و قرآن در کشمیر هستند. اکثر عالم‌ان جدید برای توسعه و گسترش شیعه امامیه در کشمیر، شب و روز تلاش فروان می‌کنند و با وجود این که وضعیت کشمیر از جهت سیاسی بسیار بحرانی و دشوار است، اما آنان در مناطق مختلف وظیفه خویش را به نحو احسن دنبال می‌نمایند.

عالم‌ان معاصر برای گسترش اسلام و تشیع، مطابق تعلیم و سیره اهل‌بیت^(ع) با شاگردان برخورد می‌کردند و در زندگی آن‌ها رفتار و اخلاق ائمه اطهار^(ع) حاکم بود. همین اخلاق و منش، موجب جذب مردم و گسترش تشیع گردید. اکثر عالم‌ان با تبیین نهضت امام حسین^(ع) یکی از بزرگ‌ترین عامل گسترش تشیع در طول تاریخ بوده‌اند؛ زیرا در هر مجلس امام حسین^(ع) به ذکر حق و باطل، عدل و انصاف، آزادی انسان، ظلم ستیزی و... و نیز بحث‌های مختلف درباره اسلام واقعی پرداخته می‌شود. از این جهت، در هر سال و در هر زمان و مکان، نهضت امام حسین^(ع) بیش از پیش موجب گسترش اسلام و تشیع می‌شود.

۴.۴. تأثیر انقلاب بر شیعیان کشمیر

کشمیر در شعر اقبال لاهوری و دیگران، «ایران صغیر» معرفی شده است و مردم آن‌جا به ایرانیان علاقه خاصی دارند، اما ایران صغیر بودن کشمیر، علت تاریخی دارد. دو هدیه از ایران به کشمیر رسیده است: نخست دین و دیگری فرهنگ. مرحوم قلبی حسین رضوی از فعالان فرهنگی کشمیر می‌گوید: «ما در بین سنی‌ها متهم به آتش پرستی هستیم، آن هم به علت گرمی داشتن نوروز. البته نوروزی که بین شیعیان کشمیر برگزار می‌شود در ایران برگزار نمی‌شود. فرقی فقط در این است، که نوروز ما هر سال در ۲۱ مارس برگزار می‌شود. در تقویم ایران آن تاریخ اول فروردین و آغاز سال نو است، ولی شیعیان کشمیر نمی‌دانند که این سال نو یعنی چه؟ رنگ مذهبی نوروز آن‌جا بیش‌تر مشهود است. در ذهن شیعیان این‌طور جای گرفته است که این ۲۱ مارس، همان تاریخ ۱۸ ذیحجه است که عید غدیر بوده است. از سوی دیگر، از لحاظ رنگ و نسل کشمیری‌ها بالاخص ساکنان وادی کشمیر، شبیه ایرانی‌ها هستند. از لحاظ دین و مذهب نیز بسیار به هم نزدیکیم. در نزد شیعه و سنی، ساداتی که از این‌جا رفتند مورد احترام هستند. بسیاری از سنی‌ها، از سادات هستند. فامیلی‌های کرمانی، سمنانی، گیلانی و...، زیادی داریم که اصالتاً ایرانی هستند. کل سادات کشمیر، بلا استثنا ایرانی هستند. از این لحاظ دین و فرهنگ، کشمیر به «ایران صغیر» معروف شده است.» (ناصری، ۱۳۷۹: ۳۷)

یکی از مهم‌ترین تحولات در وضعیت شیعیان کشمیر وقوع انقلاب اسلامی در ایران است. مرحوم آقای قلبی حسین رضوی از فعالان فرهنگی کشمیر معتقد است: «آثار صدور انقلاب اسلامی ایران در دو نقطه مشهورتر است؛ نخست لبنان و دیگری کشمیر.» (رضوی، شماره ۴۲، ۴) انقلاب اسلامی علاوه بر شیعیان، مسلمانان کشمیر را دل‌گرم کرد. مردم مظلوم کشمیر که تا آن زمان با مشکلات و مصایب فراوانی دست به گریبان بودند. انقلاب اسلامی، روح تازه‌ای به پیکرشان دمیده و سبب شد تا در میدان سیاست، حضور فعال‌تری داشته باشند. در بین شیعیان کشمیر دیدگاه‌های مرجعیت و نظرات ولایت فقیه، مورد احترام است و تعداد زیادی مقلد رهبر معظم انقلاب امام خامنه‌ای (مدظله) هستند. عشق و علاقه شیعیان کشمیر به جمهوری اسلامی باعث شده است، که در اکثر راه‌های ورودی به مناطق شیعه نشین، تابلوهای بزرگ نصب شده که به تصاویر امام خمینی و امام خامنه‌ای مزین است. این تصاویر در اغلب حسینیه‌های شیعیان نیز به چشم می‌خورند. علاوه بر آن، چندین خیابان در مناطق شیعه نشین کشمیر به‌طور رسمی به نام امام خمینی^(۵) است.

نتیجه‌گیری

زمینه اصلی نفوذ اسلام در مناطق مختلف و راه‌یافتن در اذهان و قلوب ملیت‌ها و اقوام گوناگون، آموزه‌های متعالی آن است که با فطرت آدمی همسو بوده و مطابق نیازهای فطری آن‌هاست. از این‌رو، اگر موانعی وجود نداشته باشد و انسان‌ها، آزادانه و براساس فهم درست با این آیین مواجه گردد، غالباً مجذوب آن خواهند شد. سرزمین «کشمیر» از جمله نقاطی است که اسلام و تشیع امامی از طریق تسخیر دل‌ها در آن نفوذ کرده و گسترش یافته است. گرایش‌های معنوی و باطنی مردمان آن، زمینه‌ساز اصلی گرایش آنان به اسلام و شیعه امامیه بوده است. با این وجود و افزون بر ظرفیت‌های موجود، عوامل متعددی در ترویج و گسترش تشیع امامی نقش داشته است. اولین عامل اساسی، مهاجرت عالمان بزرگ و آراسته به اخلاق اسلامی (عمدتاً از ایران)، به این منطقه و فعالیت‌های آنان در جهت ترویج مذهب بوده است.

آراستگی به اخلاق دینی، تربیت شاگردان، تبلیغ در میان مردم و در برخی موارد تعامل با صوفیان، موجبات جذب مردم کشمیر به مذهب امامیه را فراهم کرده است. افزون بر آن، سلسله‌ای از حاکمان در این منطقه حکومت کرده اند که مذهب شان، تشیع امامی بوده است. این حاکمان نیز برای ترویج مذهب تلاش بسیاری نموده و از عالمان شیعی این مرز و بوم، حمایت کرده اند. در دهه‌های اخیر، طیف جدیدی از عالمان تربیت یافته در نجف و عمدتاً قم، به سرزمین خود بازگشته و خدمات علمی، فرهنگی، دینی و مذهبی شایانی ارایه کرده و اکنون نیز عالمان زیادی در این عرصه فعالیت دارند. البته پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، تأثیر مهم در پیش‌رفت مذهب تشیع امامی در کشمیر داشته و عالمان بسیاری را از مردم این سرزمین در دامان خود پرورانده است. امروزه، شیعیان کشمیر، جزو شیعیان وفادار به نظام جمهوری اسلامی بوده و علایق شدیدی به امامین انقلاب دارند.

منابع

قرآن

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۲۲)، معجم مقایس اللغة، بیروت، دار الحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۳. آفتاب اصغر (۱۹۹۲)، ارمغان کشمیر، [بی جا]، انتشارات فاران.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمان ابن محمد (۱۳۵۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۸۴)، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دارصادر.
۶. جواهر لعل نهرو (۱۳۸۳)، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه ی محمد تقضلی، تهران، امیرکبیر.
۷. تاپار، رومیلا (۱۳۸۶)، تاریخ هند، قم، نشر ادیان، چاپ اول.
۸. حسینی کشمیری، سیدمحسن [بی تا]، دانش نامه شیعیان کشمیر، مرکز احیاء آثار بر صغیر (شیعه کراچی)، چاپ اول.
۹. حسین، الطاف (۱۳۷۲)، کشمیر بهشت زخم خورده، ترجمه ی فریدون دولت شاه ی، تهران، موسسه اطلاعات، چاپ اول.
۱۰. حسن شاه (۲۰۰۲م)، تاریخ حسن، ترجمه کشمیری، ترجمه، احمد شمس الدین، جامع ایند، کشمیر آکادمی آف آرت کلچر ایند، لینگویجز، سرینگر.
۱۱. حداد عادل، غلام علی (۱۳۸۷)، دانش نامه جهان اسلام، تهران، چاپ اول.
۱۲. دذمری، محمد اعظم [بی تا]، واقعیات کشمیر، ترجمه احمد شمس الدین، جامو ایند کشمیر اسلامیک سنتر سرینگر کشمیر.
۱۳. رادفر ابوالقاسم (۱۳۸۵)، کشمیر ایران صغیر، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی، چاپ اول.
۱۴. رضوی، سید اطهر حسین (۱۳۷۶)، شیعه در هند، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ / ۱۹۹۵)، الملل والنحل، بیروت، دارالمعرفة.
۱۶. ظفر، سیده اشرف (۲۰۰۷م)، میر سید علی همدانی، مدینه چوک، گاو کدل سرینگر، کشمیر.
۱۷. کشمیری، محمد علی، تحفة الاحباب، ترجمه ی محمدرضا آخوندزاده، شاه ایند سنز فچیتر جی رود اردو بازار لاهور.
۱۸. گلزار متو، غلام محمد (۱۳۸۹)، تاریخ شیعیان کشمیر، اداره امام زمان (عج) محله مقدم پوره شالن.

۱۹. مفید، محمدبن محمدبن عمان (۱۳۷۰ق / ۱۳۳۰)، اوائل الوقالات فی المذاهب والمختارات، با مقدمه شیخ الاسلام زنجانی، قم، مکتبه الداوری افست از چاپ دوم تبریز، واعظ چرندابی.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد مقری (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، چاپ اول، قم، ناشر، دار الهجره.
۲۱. فوق، محمدالدین (۲۰۱۴)، مکمل تاریخ کشمیر، محقق: محمد بابر جاوید، دهلی، فرید بکدپو (پرائوتیت) لمیتد.
۲۲. _____ (۲۰۰۲)، تاریخ اقوام کشمیر، گلشن پبلشرز، مدینه چوک، گاو کدل سرینگر کشمیر.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۲۴. همدانی، حکیم صفدر، تاریخ شیعیان کشمیر، امام حسین ریسرچ اپند پبلشنگ سنتر سرینگر کشمیر.
۲۵. مجهول المؤلف (۱۹۸۲م)، بهارستان شاهی، تنظیم دکتر اکبر حیدری، انجمن شرعی شیعیان، جامو و کشمیر.
۲۶. ریاض، محمد (۱۳۷۰)، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی.
۲۷. مظفر، علامه محمدحسین (۱۳۸۴)، تاریخ شیعه، ترجمه دکتر سید محمد باقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. متو، غلام محمد (۱۳۷۷)، نقش چک ها در ترویج تشیع در کشمیر، سخن تاریخ، سال سوم، شماره هفتم.
۲۹. موسوی، سید محمدباقر، اختر درخشان، اکرم حسین پریس پرها لا گهات بنارس هند.
۳۰. ناصری، حمیدرضا (۱۳۷۹)، کشمیر، حال، گذشته، آینده، موسسه نشر تحقیقات ذکر، چاپ اول.

Jaafrah Talebi's migration to Egypt from the second century of Hijra;

Investigation of causes and consequences

Mohammad Reza Heydari Khorasani ¹| Ibrahim Toba Yani ²

(DOI): [10.22034/MTE.2024.19565.1856](https://doi.org/10.22034/MTE.2024.19565.1856)

Abstract^r

Original Article

P 89 - 112

Migration strategy is a practical and repeatable model to get out of the pressure environment and with many benefits and goals, it is among the desirable and positive and recommended strategies in the Qur'anic literature. Also, in the life of the Prophet and the experience of Muslims at the beginning of Islam, it was a fateful and useful decision, and studying its various aspects for today's society can also be an executive solution and a liberating element for the densely populated cities of Iran and the world. This article, using the analytical descriptive method and relying on historical library sources, seeks to investigate the aspects of the migration strategy in the historical experience of Jafar Tayar's children, in order to clarify the historical dimensions of Jaafra's migration problem, and to achieve this goal in the next steps to be able to extract a native model from the causes and consequences of historical migrations and have plans and solutions according to our current situation.

This research finds one of the most important causes of Jaafrāh Talebi's migration to Egypt to be the ethnic conflicts with Hassani's cousins in Medina, the presence of a closed environment in terms of parties, the lack of freedom in the pressure environment of numerous tribes, and a closed and heavy political environment are also other reasons. Obtaining open space to take initiative and progress in various fields, especially agriculture and livelihood, is one of the goals that brought them to the settled areas along the Nile in Upper Egypt. Among the cultural results of Jaafrāh Talebi's migration and settlement in the southern regions of Egypt, we can mention the buildings and centers built by him, creating distinction according to Hashemiteness and attracting the attention of all settled tribes and mixing with them. Among the scientific results of this migration are many scientists from the generation of Jafar Tayar who lived in different parts of Egypt. In the economic field, migration for Jaafra has led to the prosperity of trade and agriculture, and in the military field, it has created successful cooperation with the neighboring tribes and governments.

Key words: Jaafrāh Talebi Egypt, migration, results of migration, consequences and causes of migration, Jafar Tayar

1 - Master's degree in the Department of Islamic History, Bagheral Uloom University, Qom, Iran.
angel23121376@gmail.com

2 - Associate Professor, Department of Communication, Bagheral Uloom University, Qom, Iran

Received: 2024/10/10 | Accepted: 2024/10/26



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

مهاجرت جعفره طالبی به مصر از قرن دوم هجری؛ بررسی علل و پیامدها

محمدرضا حیدری خراسانی^۱ (نویسنده مسئول) | ابراهیم توبه یانی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2024.19565.1856](https://doi.org/10.22034/MTE.2024.19565.1856)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۱۲/۸۹

چکیده^۳

راهبرد مهاجرت یک الگوی کاربردی و تکرار پذیر برای خروج از محیط فشار و با فواید و اهداف متعدد است؛ در ادبیات قرآن جزو استراتژی‌های مطلوب و مثبت و توصیه شده است. همچنین سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) و تجربه‌ی مسلمانان صدر اسلام، یک تصمیم سرنوشت‌ساز و مفید بوده است. مطالعه‌ی ابعاد مختلف آن، برای جامعه امروز نیز می‌تواند یک راه‌کار اجرایی و عنصر رهایی بخش برای شهرهای پر جمعیت ایران و جهان باشد. مقاله‌ی حاضر، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای تاریخی به دنبال بررسی وجوه راهبرد مهاجرت در تجربه‌ی تاریخی فرزندان جعفر طیار است، تا علاوه بر روشن کردن ابعاد تاریخی مساله‌ی مهاجرت جعفره، این هدف را نیز محقق کند، که در قدم‌های بعدی بتوان الگویی بومی از علل و پیامدهای مهاجرت‌های تاریخی استخراج کرده و طرح‌ها و راهکارهایی مطابق با وضعیت امروز ما داشته باشد.

این تحقیق یکی از مهم‌ترین علل مهاجرت جعفره طالبی به مصر را درگیری‌های قومی با عموزادگان حسنی در مدینه می‌داند، وجود فضای بسته از جهت حزبی، عدم آزادی در محیط فشار قبایل متعدد و فضای بسته و سنگین سیاسی نیز از دیگر علل هستند. به دست آوردن فضای باز برای به دست گرفتن ابتکار عمل و پیش‌رفت در عرصه‌های مختلف به خصوص زراعت و معیشت، از جمله اهدافی است که ایشان را به مناطق آباد حاشیه‌ی نیل در صعيد مصر کشاند. از نتایج فرهنگی مهاجرت

۱ - کارشناسی ارشد گروه تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران angel23121376@gmail.com

۲ - دانشیار گروه ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران ebrahim.tobeyani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵



و اسکان جعفره طالبی در مناطق جنوبی مصر، می‌توان به ابنیه و مراکز ساخته شده به دست ایشان، ایجاد تمایز به حسب هاشمی بودن و جلب توجه عموم قبایل مستقر و درآمیختگی با ایشان اشاره کرد. از جمله نتایج علمی این مهاجرت دانشمندان متعددی از نسل جعفر طیار هستند که در نقاط مختلف مصر، زیسته‌اند. مهاجرت برای جعفره، در زمینه‌ی اقتصادی باعث رونق تجارت و کشاورزی شده و در عرصه نظامی، هم‌کاری‌های موفق‌تری را با قبایل و حکومت‌های حوالی خود ایجاد کرده است.

کلید واژه‌ها: جعفره طالبی، مصر، مهاجرت، نتایج مهاجرت، پیامدها و علل مهاجرت.

مقدمه

فرزندان و نوادگان حضرت جعفر بن ابی‌طالب^(ع) به‌صورت عموم، از نسل عبدالله فرزند ایشان هستند و تا به امروز ادامه‌ی حیات داده‌اند. بسیاری از جعفریان در میانه‌های تاریخ و منابع گم شده‌اند و یا حتی خودشان نیز به حسب استبعاد زمانی و جغرافیایی، نسب خود را کنار گذاشته و یا فراموش کرده‌اند. جعفریان به‌عنوان ادامه‌دهندگان یکی از شاخه‌های اصیل بنی‌هاشم، پیوند عمیقی با تفکرات و پیشینه‌ی خود را در رفتار خود بروز داده و در هر نقطه‌ای انعکاسی از نسب و نیاکان خود، به‌صورت بزرگ زادگانی شریف بوده‌اند. بررسی زندگانی جعفریان و نوع عمل کرد ایشان در قرون مختلف از جهتی نشان دهنده‌ی بقای نسل جعفر و ادامه یافتن زندگی اولاد جعفر است، اما از جهت دیگر، هر وجهه‌ای از تعاملات، مناسبات و زندگی ایشان که مورد تحقیق پژوهش‌گران معاصر واقع شود، روشن‌کننده‌ی الگو رفتاری و کامل‌کننده‌ی تجربه‌ی زندگی جمعی این طایفه است، که این هم می‌تواند به سهم خود مساله این پژوهش باشد؛ چرا که نوادگان ایشان هنوز هم در دوران معاصر جایگاه و نقش برجسته‌ای دارند، اگر بپذیریم که شناخت پیشینه‌ی هر قوم، مقدمه تعامل با ایشان است.

یکی از جهات قابل بررسی هر قوم و گروهی برای شناخت و برداشت از تجربه‌ی ایشان، مطالعه‌ی مسافرت‌ها و مهاجرت‌های ایشان، علل، پیامدها، اهداف، راه‌کارها و روش‌های به‌کار گرفته شده در راستای این مهاجرت است. یکی از مسایل این تحقیق نقش آفرینی در کلان مساله «الگو مطلوب مهاجرت» است؛ الگوی مهاجرت در تاریخ اگر به‌صورت یک پازل کامل، پیوسته و با لحاظ همه‌ی تجربه‌های تاریخی ارایه شود، می‌تواند برای وضعیت موجود شهرهای متراکم ایران و جهان به‌صورت یک تجربه و ایده‌ی از پیش آزموده مفید و عبرت‌آموزش باشد.

مهاجرت، در طول تاریخ همیشه یک تصمیم تلخ و شیرین بوده است؛ چرا که عموماً تغییر زیر

ساخت‌ها و به هم ریخت وضع موجود را به دنبال و در پی دارد، ولی اگر این تصمیم به درستی اتخاذ شود، در واقع به هم ریختن نظم موجود برای رسیدن به نظم نوین است. الگوی مهاجرت، راه نجات شهرهای پر جمعیت برای رشد مهاجرت معکوس است، لکن قبل از اجرای طرح باید از تمامی متخصصان محتوای علمی و تجربه‌های گذشته جمع‌آوری و تحلیل شود.

مهاجرت، یک الگوی کاربردی و تکرار پذیر برای خروج از محیط فشار و با فواید و اهداف متعدد است؛ در ادبیات قرآن جزو استراتژی‌های مطلوب و مثبت بوده و توصیه شده است. مطابق آیه ۴۱ سوره نحل، برای هجرت کنندگان در راه خدا، وعده جایگاه نیکو و آسایش در دنیا و اجر بزرگ‌تر در آخرت داده شده است: «و آنان که در راه خدا مهاجرت کردند، پس از آن که ستم‌ها کشیدند، ما در دنیا به آن‌ها جایگاه آسایش و نیکو می‌دهیم در صورتی که اگر بدانند اجری که در آخرت به آن‌ها عطا خواهیم کرد بزرگ‌تر است.» (نحل / ۴۱)

استراتژی مهاجرت، در قرون مختلف توسط نسل‌ها و خاندان‌های متعد منتسب به جعفر طیار، بارها به دفعات تکرار شده است و این مقاله به بررسی و تبیین الگوی مهاجرت و روشن کردن تجربه‌ی تاریخی این گروه با تکیه بر علل و پیامدهای مهاجرت، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای تاریخی می‌پردازد. پژوهش حاضر، در صدد جست‌وجوی نتایج مهاجرت جعفر از مدینه به مصر و به طور عموم، از قرن سه تا شش است. از جمله دستاوردهای این تحقیق، روشن کردن نتایج مثبت و منفی مهاجرت یاد شده، در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، علمی، اقتصادی و نظامی است. هم‌چنین مهاجرت جعفر طالبی را در ادامه‌ی هجرت جعفر طیار به حبشه می‌داند و در بخشی، مختصر به این موضوع و مؤیدات آن نیز، می‌پردازد.

از جمله تحقیقات معاصر نزدیک به موضوع این مقاله، کتاب «شیعه در مصر از امام علی^(ع) تا امام خمینی^(قدس سره)» است، که به موضع جعفر در ذیل موضوع کلی شیعه پرداخته است و ایشان را در ابتدای حضور در مصر شیعه دانسته و در زمان خود بقایای ایشان را صوفی می‌داند و تمایزی بین جعفر طالبی و صادقی قایل نمی‌شود. در محتوا نیز تقارن‌های محدود و اتفاقی با مقاله حاضر یافت می‌شود. مقاله‌ی «آگاهی‌هایی درباره‌ی تشیع در صعيد مصر در سده هفتم هجری، بر اساس کتاب «الطالع السعيد»، اثر کمال الدین ادفوی» نیز به توصیف کتاب مذکور پرداخته و کم‌تر پیرامون جعفر و مهاجرت ایشان تمرکز دارد. هم‌چنین «مقاله‌ی گرایش‌های شیعی در مصر تا میانه‌ی سده سوم هجری، نوشته مهدی جلیلی» و «کتاب تاریخ الشیعه نوشته محمد حسین مظفر» نیز اشاراتی به مساله مهاجرت دارند، که به صورت کلی، این آثار را مستحق ذکر در بخش پیشینه می‌کند.

۱. توضیح مفاهیم

هجرت و مهاجرت: در لغت‌نامه دهخدا، هجرت به «ترک وطن و دوری از خانمان و مفارقت یاران و دوستان» تعریف شده است و در دانش‌نامه اسلامی نیز، هدف از آن رسیدن به کمال یا گریز از موقعیتی است، که مزاحم کمال انسان در آن حضور دارد.

جعفره: در محتوای پیش رو و هم‌چنین در محتوای کتاب‌های مرجع، دو عبارت «زیانیه» و «جعفره» درباره‌ی فرزندان جعفر طیار به کار رفته است. عبارت جعفره در لغت، برای منسوبان به جعفر اعم از جعفر طیار است، ولی در استعمال این مقاله و دیگر منابع عرب زبان، به‌طور عموم، برای فرزندان جعفر طیار استفاده می‌شود. زیانیه نیز به حسب ازدواج عبدالله بن جعفر با حضرت زینب^(س)، به فرزندان عبدالله که عملاً بیش‌تر نسل جعفر طیار را شکل می‌دهند، اطلاق می‌شود. در هر صورت در عمل جعفره و زیانیه یک منظور واحد را منتقل کرده است و در منابع هم شی واحد تلقی شده‌اند. (سخاوی، ۱۴۰۶: ۱۹۸)

۲. پیشینه‌ی فکری الگوی هجرت

هجرت جعفر به حبشه از وقایع معروف تاریخ صدر اسلام است و شاید کم‌تر نیاز به توضیح جزئیات آن باشد، وی سردمدار مسلمانان در هجرت به حبشه بود (طبری، بی‌تا: ج ۲، ۲۹۴؛ مقدسی، بی‌تا: ج ۴، ۱۵۰) و تا زمان هجرت پیامبر^(ص) به مدینه، در آن‌جا ماند. (زرکلی، ۱۹۸۹: ج ۲، ۱۲۵) پانزده سال در حبشه اقامت داشت و سه تن از فرزندانش در حبشه به دنیا آمدند. (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۲۶۶) اهمیت و جایگاه و میل به جعفر در جهان اسلام به قدری بود که دیگران در جهان اسلام درباره‌اش، کتاب نوشته‌اند. نوشتن کتاب مخصوص به‌نام «فضایل جعفر بن ابی‌طالب» نوشته علی بن محمد المدائنی از جمله آن‌ها است. (ابوعبید، ۱۴۱۰: ۱۱۴) ضیاء الدین مقدسی از عالمان حدیث و مورخان دمشق نیز کتابی با عنوان «مناقب جعفر بن ابی‌طالب» در کارنامه کثیر الکتاب خود دارد. (زرکلی، پیشین: ج ۶، ۲۵۵)

اما آن‌چه که بیش‌تر به موضوع این تحقیق مربوط می‌شود، ناحیه حکمرانی نجاشی است. منطقه‌ای که جعفر به آن، مهاجرت کرد و ذیل حکومت نجاشی در آن سکنا گزید. در واقع در مجاورت ناحیه نوبه و بخشی از منطقه صعید مصر بود. (طبری، پیشین: ج ۲، ۶۸) محدوده‌ای که بعدها نوادگان جعفر، نقطه کانونی مهاجرت خود را همین منطقه قرار داده و حیات سیاسی و اجتماعی خود را در آن ادامه دادند. (ناصری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۸۸)

شاید مشاهدات و تجربه‌ی مثبت مسلمانان در این منطقه، پس از بازگشت نزد دیگر، مسلمانان مدینه، دهان به دهان چرخیده و در دهه‌های آتی باعث بازگشت نسل‌های بعدی به این منطقه شده؛

چرا که به سبب حاکمیت نجاشی، این منطقه از امنیت و آرامشی برخوردار بود و تجربه‌ی مساعدی را برای چند تن از هاشمیانی که در این سفر حضور داشتند به‌جای گذاشته بود. (طبری، پیشین: ج ۲، ۷۰؛ ابن اسحاق، پیشین: ۲۱۴ و ۱۷۶) از دیگر، اتفاقات دل‌نشین و مثبت برای مسلمانان، خطابات جعفر مقابل نجاشی درباره جاهلیت عرب و اصلاحات رو به رشد اسلام بوده است، که قانع‌کننده واقع شده و باعث تثبیت مسلمانان در این منطقه شد. (حمیری، ۱۹۶۳: ج ۱، ۲۲۱ و ۲۲۸؛ مقدسی، پیشین: ج ۴، ۱۵۲) آن‌چه را گذشت، می‌توان مرحله‌ی نخست یا مقدمه‌ی حضور فرزندان جعفر در مصر دانست؛ چرا که تجربه‌ی این مهاجرت در ذهن فرزندان جعفر باقی بود و پیشینه‌ی فکری‌ای برای خروج اضطراری از جزیره العرب به سمت سرزمین‌های غربی به‌حساب می‌آمد. از جمله فرزندان متولد در مصر، می‌توان به عبدالله اشاره کرد که در حبشه متولد شد. (بالذری، ۱۳۹۷: ج ۲، ۴۴) به تعبیر واقدی «در واقع، آن‌ها نخستین طالبیان متولد بلاد نوبه‌اند، که سنگ بنای کوچ به مصر را نهادند. این آشنایی زمینه ساز حضور عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب^(ع) در میان سپاهیان فاتح مصر بود.» (واقدی، بی‌تا: ج ۲، ۴۶) و به دنبال آن، در کوچ طالبیان به مصر هم بی‌تاثیر نبود؛ چرا که حضور دوباره وی در مناطق غربی جهان اسلام به‌عنوان بزرگ‌خاندان جعفری، چه بسا آشنایی ذهنی و حافظه تاریخی جعافره طالبی را به این منطقه برای مهاجرت سوق می‌داد.

هم‌چنین از جهت دیگر، در بیان پیشینه‌ی فکری: در سیره پیامبر اکرم^(ص) و رفتار مسلمانان صدر اسلام، مهاجرت یک تصمیم سرنوشت ساز و مفید بوده است و از مهم‌ترین مصادیق آن هجرت پیامبر اسلام^(ص) از مکه به مدینه است، که پایه حکومت اسلامی را بنا نهاد. آقای محسن قرائتی در تفسیر آیه‌ی ۷۴ سوره‌ی مبارکه‌ی انفال،^۱ ایمان واقعی را در هجرت، جهاد، پناه دادن و یاری رساندن مسلمانان مجاهد، بروز یافته می‌داند. (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۸، ۲۱۴) به‌صورت کلی دعوت به مهاجرت و تشویق به آن، در تفکر اسلامی، به شکلی نهادینه شده بود، که در موقعیت لازم به‌عنوان یک ایده‌ی مطلوب، مورد استفاده جعافره طالبی، قرار گرفت. هم‌چنین مهاجرت در رفتار حکومت‌های اسلامی بعد از دوران صدر اسلام نیز، بروز و ظهوری روشن داشت و از مهاجرت به‌عنوان یک راهبرد برای برون رفت از شرایط نامناسب و تغییر معادلات به نفع خود استفاده می‌شده است. به‌صورت اجمال برای اثبات نهادینه بودن الگوی مهاجرت در فکر مسلمانان، اشاره می‌کنیم به عمل کرد حکومت ادریسیان که پس

۱ «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ»؛ آن‌ها که ایمان آوردند و هجرت کردند و در راه خدا جهاد کردند و آن‌ها که پناه دادند و یاری کردند، مومنان حقیقی و راستین هستند. آموزش خدا و روزی نیکوی بهشتی مخصوص آن‌ها است. (انفال / ۷۴)

از چند سال استقرار در شهر ولیلی، به علت رونق امور و افزایش جمعیت و همچنین نفوذ و دخالت قبیله ولیلی و ایجاد خلل در اداره‌ی امور، شهر فاس را بنا نهاد و به کلی با تمام اقتضائات حکومت به این شهر هجرت کرد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۴، ۱۸) این مهاجرت منجر به یک حکومت سیصد ساله در مغرب اقصی و در محدوده مراکش کنونی شد، که یکی پس از دیگری روی کار آمدند. (همان، ۱۹)

۳. جغرافیای منطقه‌ی محل سکونت جعفره در مصر و مغرب

محدوده کلی اسکان‌پذیری اولیه جعفره منطقه‌ی صعید مصر است و از میان محدوده وسیع منطقه صعید مصر به صورت جزئی بیش‌تر در شهر اسوان سکونت گزیده‌اند، که در نواحی جنوبی مصر و جنوب شهر قاهره قرار دارد. مصر به لحاظ جغرافیایی شامل دو قسمت علیا و سفلی است. مراد از مصر سفلی (بر خلاف آن‌چه ممکن است به طور منطقی حدس زده شود) قسمت ساحلی مدیترانه است و مصر علیا یا صعید از جنوب قاهره تا شهر اسوان امتداد دارد. (المقدسی، پیشین: الف، ۲۰۳) بخش بندی به علیا و سفلا بر اساس رود نیل و با توجه به جریان آن انجام شده است.

اسوان شهری بزرگ در جنوب مصر و اولین بلاد نوبه در شرق رود نیل است. (حموی، ۱۹۷۹: ج ۱، ۱۹۱؛ یعقوبی، ۱۴۲۲: ۱۷۲) منطقه صعید مشتمل بر صعید علیا (استان‌های قنا و اسوان)، صعید سفلی و صعید ادنی است. (رمزی، ۱۹۹۴: ج ۴، ۲۱۶) به تصریح مقریزی تا سده هفتم هجری نسل‌هایی از فرزندان جعفر بن ابی طالب در منطقه‌ی اشمونین مصر نیز سکونت داشته‌اند. (مقریزی، ۱۴۲۲: ب)، (ج ۱، ۴۴۲) اشمونین از بزرگ‌ترین شهرهای منطقه‌ی صعید مصر و بنا شده به دست اشمون از نوادگان حضرت نوح^(ع) معرفی شده است. (همان، ۴۴۱) از دیگر نقاط سکونت جعفره در مصر می‌توان به قنا، اسنا و اسیوط اشاره کرد. (زبیدی، ۲۰۱۲: ۱۰۲)

از جمله مناطق دیگر مغرب، که جعفره در آن، با جمعیت کثیری گزارش شده‌اند منطقه الدویم واقع در سودان کنونی و در حاشیه غربی نیل است، این منطقه مناسب برای کشتیرانی بوده و به نظر می‌رسد جعفره در مراحل بعدی مهاجرت خود در سده‌های پس از قرن ۴ هجری در این منطقه منتشر شده‌اند. (کرکوک، ۱۳۳۲: ۳۴۵) به غیر از منطقه مصر، نشانه‌هایی از جعفره طالبی، در مناطق متعدد دیگر جهان اسلام نیز، یافت می‌شود که نشان از مهاجرت گسترده‌ی این طایفه و میل و آمادگی ذاتی روحیه‌ی ایشان در این راستا دارد. تعمیق در این موضوع، تحقیق مستقلی را اقتضا می‌کند لکن به مناسبت در این مقاله بخشی برای توصیف مناطق دیگر، گزینش شده برای مهاجرت از سوی جعفره طالبی اختصاص داده شده و اجمالاً به جغرافیای سکونت آن‌ها در دیگر نقاط خواهیم پرداخت.

۴. علل مهاجرت جعفریه طالبی از مدینه به مصر

موج اصلی مهاجرت جعفریه به مصر در قرن دوم هجری روی داد و شاخص‌ترین علت این مهاجرت، نزاع و تفرقه در میان آنان با خویشاوندان علوی شان بود که عمدتاً به واسطه امویان شکل می‌گرفت. سیاست‌های امویان برای رسیدن به هدف حکومت و تسلط بر گروه‌های چندبخشی و متنوع، به‌ویژه گروه‌های مخالف و منتقد حاکمیت، تفرقه افکنی و ممانعت از اتحاد و همسویی آن‌ها بود این سیاست درباره جامعه هاشمیان با دقت و شدت بیش‌تری اجرا شد؛ چنان‌که امویان با تفرقه افکنی در بین هاشمیان موجب نزاع و چند دستگی میان آنان شدند. بالا بردن حسنین توسط ولید بن عبدالملک و ازدواجش با «نفیسه» دختر زید بن حسن^(ع) (ابن جوزی، ۱۴۲۶: ج ۲، ۷۱؛ ابن سعد، بی‌تا: ج ۵، ۳۱۸) هم‌چنین تظاهر سلیمان بن عبدالملک به دل‌جویی از حسینیان، پایه‌های اختلاف و تفرقه را در میان علویان و هم‌تباران شان بنا نهاد. در پی سیاست‌های ولید حسنین به کانون قدرت نزدیک‌تر شدند (ابن عنبه، ۱۴۱۷: ۴۷) و اختلاف داخلی میان دو گروه بیش‌تر شد. درگیری‌های متعدد لفظی و فیزیکی میان ایشان از مهم‌ترین علل مهاجرت جعفریه از مدینه است. (ناصری، ۱۴۰۷: ج ۱، ۹۴) در پایان کار وضعیت چنان شد که شرفای جعفریه ناچار به ترک دیار شدند و برای دور ماندن از نزاع و درگیری با خویشان حسنی و دولت اموی، به صعيد مصر پناهنده شدند و در حدود منطقه اسوان استقرار یافتند. (رمزی، ۱۹۹۴: ج ۴، ۳۲؛ القلقشندی، بی‌تا: (ب)، ج ۱، ۳۵۹)

با نگاهی دیگر می‌توان، به غیر از اختلافات داخلی میان علویان و هاشمیان، دلیل دیگری را نیز در دوره امویان پس از یزید بن معاویه یافت، حسنین نسبت به خویشان حسینی و جعفریه در وضعیت مساعدتری قرار داشتند و توانسته بودند زیر پوشش تقیه، به راه‌کارهایی برای تعامل با دولت دست یابند. (لنشی، ۱۳۹۹: ۱۰) در نتیجه گروه دیگر که کم‌تر مورد توجه دولت بود، روز به‌روز بیش‌تر به حاشیه می‌رفت و در مناسبت‌های مختلف عایدی‌های کم‌تری به دست آورده بود. گزارش‌های متعددی درباره درگیری حسنین با جعفریان در مدینه وجود دارد که یکی از آن‌ها به وضوح به مساله املاک و سلب زمین‌های جعفریه در اثر این درگیری‌ها اشاره دارد. (اوپنهایم، ۲۰۰۷: ج ۲، ۵۸۶) از جمله منطقه ذو‌ائیل وادی کثیرالنخلی در نزدیکی بدر که برای بنی جعفر بود و هم‌چنین چشمه آبی متعلق به ایشان داشت. (حموی، پیشین: ج ۱، ۹۴) در چنین شرایطی مهاجرت می‌تواند تصمیم نجات‌دهنده و آینده‌سازی باشد. بر اساس بررسی سنگ قبرهای قبرستان قرافه، از آغاز سده دوم قمری جمعیت علویان در مصر رو به فزونی بوده است. طبق این بررسی‌ها وجود کتیبه‌های درود بر پیامبر اکرم^(ص) و خاندان پاک و مطهر او صلوات روی سنگ قبرها، نشانه شیعی بودن متوفیان دانسته شده است. (لنشی، پیشین: ۱۰)

با نگاهی به زندگی اجتماعی دو گروه حسنی و جعفری در مدینه و پیش از بالا گرفتن اختلاف‌ها، می‌توان رگه‌هایی از اختلاف را به‌طور مشخص در مصداق ازدواج میان خاندانی شناسایی کرد و به نظر می‌رسد سعی می‌شده زنان خاصی در میان خاندان باقی بمانند و به ازدواج دیگر رقبا نروند. (ابن حزم، ۱۹۸۳: ۳۸) در هر صورت پس از بالا رفتن سطح اختلافات، به سبب جنگ‌هایی که بین جعفره و حسنین در مدینه شکل گرفت عده زیادی از جعفره به مصر مهاجرت کردند. (اوپنهایم، پیشین: ج ۲، ۵۸۶) (در میان مهاجران به مصر جعفره صادقی نیز به چشم می‌خورند که در بخش «نتایج فرهنگی اجتماعی مهاجرت» به آن پرداخته شده.) نبردهای بنی‌الحسن و فرزندان جعفر کشته شدگانی را به خود اختصاص داده که اسامی ایشان در کتاب‌های شخصیت نگاری ثبت شده است و در مدینه موضوع شناخته شده‌ای بوده است. (اصفهانی، ۱۹۶۵: ۴۷۳) البته لازم به ذکر است که جعفره در مدینه با حسنین نیز، حداقل در برهه‌هایی از زمان مناسبات دوستانه‌ای نداشته‌اند. مقریزی ریاست مدینه را بین فرزندان حضرت امام زین‌العابدین^(ع) و بنی جعفر بن ابی‌طالب^(ع) در آمد و شد به تصویر می‌کشد تا جایی که بنو حسین در این کشمکش غالب شده و بر امور مدینه تسلط یافتند. (المقریزی، ۱۴۲۳: (ب)، ج ۱، ۵۶۱)

۵. بررسی اجمالی الگوی مهاجرت جعفره در نقاط دیگر جهان اسلام به غیر از مصر

در این بخش به مناسبتی به بیان اجمالی دیگر مناطق (یافت شده در منابع) که جعفره طالبی غیر از مصر به آن‌جا مهاجرت کرده‌اند، می‌پردازیم. نتیجه این بخش، اثبات و روشن کردن الگوی پر تکرار مهاجرت در رفتار نوادگان جناب جعفر ابن ابی‌طالب^(ع) است که جدا از مصر به نواحی متعدد دیگری نیز، مهاجرت کرده‌اند.

منطقه وجده در مراکش کنونی یکی از محدوده‌های جغرافیایی است که در حدود سال ۱۰۶۰ هجری، جعفره در آن می‌زیسته و توسط مولی محمد مورد حمله قرار گرفتند و اموال شان غارت شد. (مشرقی، ۲۰۰۵: ج ۱، ۱۹۹) مولی محمد از بنیان‌گذاران دولت علویان است، که پس از بنی مرین و دولت سعدیین روی کار آمد (همان، ۱۹۲) و تا کنون نیز در مراکش پادشاهی می‌کنند. در موریتانی نیز جعفره طالبی در قالب مهاجران بنی معقل در حدود قرن شش و پس از آن شکل‌گیری بنو حسان حضور پر رنگی داشته‌اند و البته علایق شیعی خود را تا کنون نیز در بلاد شنقیط ادامه داده است. (پاک‌آیین، ۱۳۹۰: ۱۱۴) از دیگر مناطق مغرب که پذیرای حضور و مهاجرت جعفره بوده، سودان در جنوب مصر است، که تا کنون نیز، نسل‌هایی از

ایشان نسب خود را به یاد می‌آورند. (رمضانی گل‌افزانی، ۱۳۹۰: ۲۸)

عشیره «العبدلیه» منسوب به عبدالله نیز در عراق سکونت داشتند. (الغزالی المحامی، ۱۴۲۵: ج ۳، ۲۵۹) و طایفه آل عکاب نیز از جعفره منتسب به جناب جعفر بن ابی طالب^(۴) در موصل هستند. (الطیار، ۱۴۱۹: ۲۶۵) اما خارج از محدوده‌ی مغرب و آفریقا، شام نیز اقوامی از فرزندان جعفر بن ابی طالب را در مناطق مختلفی از خود جای داده است. (القلقشندی، بی‌تا: (ب)، ج ۱، ۴۱۴) قبایل جعفره هم در تکریت وجود دارند، که البته ابهاماتی در انتساب ایشان به جعفر طیار وجود دارد. (همان) همچنین در حلب سوریه‌ی امروزی در ۸۰۰ هجری، فرزندان جعفر در جامع اموی کرسی وعظی داشته‌اند. (فاسی، ۱۴۱۹: ج ۶، ۲۶۵) در شهر حماد سوریه نیز عده‌ای زیادی به جعفره معروفند و معتقدند: از نسل جعفر بن ابی طالب هستند. (جعفریان، ۱۳۸۷: ج ۷، ۲۶۷)

در محدوده‌ی ایران یا جعفره اهواز، از اقوام قدیمی هستند که متفرق شده و به علت عدم وجود تمرکزی شناخت ایشان سخت است. (مانع، ۱۴۲۸: ۵۸) جعفره طالبی قزوین نیز، در این منطقه سکونت قدیمی و موفق‌ی همراه با نفوذ قدرت بالا و حکمرانی داشتند. (ورجاوند، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۳۴) به‌گونه‌ای که در اواخر قرن چهارم و همچنین قرن پنجم، شش نفر از خاندان ایشان پشت به پشت، به حکمرانی رسیده و همه، در محیط عموماً سنی مذهب قزوین، شیعه بودند. (جمعی از پژوهش‌گران، ۱۳۹۱: ج ۲، ۲۸۲) ناصر خسرو قبادیانی، در سفر به قزوین دوران حکومت یکی از ایشان را درک کرده است. (القبادیانی المروزی، ۱۹۸۳: ۳۸) خاندان جعفری از اصیل‌ترین خاندان‌های علمی شیعه و دارای عالمان متعدد و دانشمندان پرکاری بوده است (نجفی، بی‌تا: ۲۲۰) که ذکر جزئیات آن در این مجمل نخواهد گنجید و چندین مقاله‌ی مفصل را در وجوه مختلف زندگی ایشان می‌طلبد.

همچنین در داخل جزیره العرب فرزندان جعفر به غیر از مدینه، ساکن خیبر (شدقمی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۵۸)، احسا (مغیری، بی‌تا: ۱۵۵) و ملل (یعقوبی، پیشین: ۱۵۲) نیز، بودند و یمن در اوایل قرن سیزدهم هجری خاطراتی از ایشان را در خود جای داده است. (جاسر، بی‌تا: ج ۱، ۱۶۳؛ میر سلیم، ۱۳۷۵: ج ۲۹، ۳۰۲) ایشان منطقه‌ی صبیا در یمن را مرکزی برای کنش‌های سیاسی - نظامی خود قرار داده بودند. (زرکلی، پیشین: ج ۷، ۳۰۵) جعفره، در منطقه‌ی ودان نیز سکونت داشته‌اند، مزارع زیاد، عشیره و اتباعی داشتند. لکن ودان اسم مشترکی بین ودان لیبی با ودان در عربستان است. (حموی، پیشین: ج ۵، ۳۶۵؛ اوپنهایم، پیشین: ج ۲، ۵۸۶) در بغداد هم منطقه‌ای به‌نام جعفره وجود داشته است. (عمری، بی‌تا: ج ۱، ۲۱۳؛ رجایی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۷۵)

۶. نتایج و پیامدهای مهاجرت جعفره

جعفره، در مدینه طایفه‌ای شناخته شده، با جایگاه اجتماعی فعال و آمد و شد فراوان بودند. عده‌ای از ایشان متولی خیبر یا امیر مدینه بودند. (شد قمی، پیشین: ج ۱، ۱۸۱) اما به هر حال به حسب فتنه بزرگی که میان ایشان و علویان شکل گرفت، مدینه را ترک کردند و به دنبال آینده خود در مصر، راه مهاجرت را پیش گرفتند. این تحقیق در ادامه، به نتایج به‌طور عموم، مثبت و بعضی موارد منفی این مهاجرت می‌پردازد.

۱.۶. نتایج فرهنگی اجتماعی

حضور جعفره، در این منطقه‌ی دور نیز تهدیدی برای امویان به حساب می‌آمد؛ چرا که برخی از قبایل عربی ساکن مصر نیز، که دوست‌دار هاشمیان بودند، به آن‌ها پیوسته بودند. (رمزی، پیشین: ج ۴، ق ۲، ۳۲) به مرور زمان، اوضاع و شرایط به سمت شناخته شدن بیش‌تر ایشان در این منطقه و به اصطلاح جا افتادن جعفره در محیط عمومی مصر پیش می‌رفت. ابن خلدون در بیان نسب قبیله‌ای، توضیح می‌دهد، که ایشان ادعای انتساب به جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) را دارند و سپس این ادعا را رد می‌کند. (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۶، ۷۸) چنین تلاش‌ها و تمایل‌هایی از سوی دیگر، گروه‌ها جهت انتساب خود به جعفره طالبی مصر نشان از جایگاه حداقل معنوی ایشان و در عمل پیش‌رفت اجتماعی و آینده رو به رشد این خاندان منتسب به پیامبر اکرم^(ص) در مصر داشته است.

تا پایان سده‌ی دوم، شیعیان مصر در شمار اقلیت‌های قابل توجه بودند و در فرایند شهر پذیری و تعامل با دیگر اقوام و گروه‌ها، گروهی سازگار و تاثیر گذاری بوده‌اند. (لنشی، پیشین: ۱۰) به نظر می‌رسد که جعفره، حتی در ابتدای ورود به مصر نیز با چالش‌های طبیعی و مورد انتظار مهاجرت هم‌چون انزوا، حاشیه نشینی و غربت مواجه نشدند و به راحتی در مرکز شهر اسوان و بعدها در دیگر شهرهای منطقه‌ی صعيد مصر سکنی گزیده‌اند؛ چرا که ابن خلدون در ضمن استدلالی اشاره می‌کند که اینان ذاتاً اهل بادیه نبودند. (ابن خلدون، پیشین: ج ۶، ۷۸) فاصله گرفتن از اشباع مدینه و ایجاد تمایز در مصر نیز، از جمله نتایج فرهنگی این مهاجرت بزرگ بود. عبد الملک عصامی شافعی نویسنده عرب زبان معاصر، در تحلیلی تصریح می‌کند که شرف جعفره، در مدینه‌ی آن روز، قابل مقایسه با جایگاه و شرف فرزندان حضرات امام حسن مجتبی^(ع) و امام حسین^(ع) نبوده است؛ چرا که عده‌ای از جعفره، حتی شرفی از انتساب به حضرت زینب کبری^(س) نمی‌برند و صرفاً همانند عباسیان، شرف خود را به حساب بنی هاشمی بودن دارا هستند. (عصامی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۵۳۲)

شد قمی در «رسائل ثلاث فی نسب اشراف مدینه»، جزئیات متنوعی را در راستای اثبات همین شرایط اشباع ارایه می‌کند که به‌صورت اختصار و اجمالی در این باب اکتفا می‌کنیم: در بخشی از کتاب وی به‌صورت مفصل، به استدلال پیرامون نسب طایفه‌ای در اطراف مدینه که با نام یا جعفره، شناخته می‌شدند، می‌پردازد و درصدد یافتن این است که آن جعفری که این قبیله به آن منتسب هستند، جعفر طیار است یا جعفر صادق^(ع) و به‌طور دایم افرادی را معرفی می‌کند که ممکن است، این طایفه بطنی از آن افراد باشند. (شد قمی، پیشین: ج ۱، ۱۸۱) محتوای این چینی نشان از سختی کار جعفره برای ایجاد تمایز و کسب اعتبار در مدینه دارد و هم‌چنین رقابت سنگین برای پیش‌رفت اجتماعی در مدینه با توجه به وضعیت نسب ایشان که پیش‌تر به آن پرداختیم، راه را برای ایشان بدون رقیب باقی نمی‌گذاشت. در هر صورت آن‌چه که مشخص است، شلوغی محیط اجتماعی مدینه از قبایل، اشراف، صاحبان نام و فرزندان بزرگانی است، که همگی شرایط شکوفایی و پیش‌رفت را برای جعفره سخت کرده بودند.

رگه‌هایی از نتایج فرهنگی این مهاجرت را که در طولانی مدت خود را نشان داده است، می‌توان در مکانی به‌نام «زاویه الجعفره» در مرکز استان قنا جست‌وجو کرد.^۱ در پی تمایزی که جعفره، در این محیط بکر ایجاد کردند، رفته رفته به یک گروه و طایفه‌ی شناخته شده تبدیل شده بودند. این محله و رکن به‌نام جعفره در منطقه پر مراجعه و معروف به نام ابراهیم ادهم باشا است و با سنگ‌های تراشیده شده تزیین شده است و دارای چهار ستون مرمری است. هم‌چنین این محیط معنوی و مورد احترام گردش‌گران و مردم بومی بوده است و برای آن یک چاه و سقاخانه و حجره‌ای در نظر گرفته‌اند. (مبارک، ۲۰۰۸: ج ۶، ۲، ۶۱) هم‌چنین همانند مساجد و امام‌زاده‌های کنون در کشور خود ما، این مکان موقوفه و مغازه‌ای برای کسب درآمد پایدار و اداره امور خود داشته و متولی مشخص و شناخته شده‌ای نیز دارد. در این مکان ضریح شیخ محمد الطیار و شیخ احمد الطیار نیز از نوادگان با فاصله جعفر طیار، قرار دارد. (همان، ۶۱)

از قرن سه و بعد از آن به‌صورت مداوم در منطقه‌ی صعیید جمعیت کثیری از جعفره طالبی حضور داشته (الطیار، ۱۴۱۹: ۲۶۴) و توانسته بودند، در مناطق مختلف مصر پراکنده شوند و در قالب جمعیت‌های متراکم و معتبر خود را تثبیت کنند. (وردان، ۱۴۲۴: ۱۰۰) حضور در مصر برای جعفره، امکان یارگیری و جذب برخی گروه‌های هم‌فکر را ایجاد کرده بود. هم‌چنین ایشان آمیختگی

۱ طول جغرافیایی ۳۲.۷۱۶۴۷۵ و عرض ۲۶.۱۶۵۴۹۱ کشور مصر، مرکز استان قنا، محدود جنوبی مسجد صلاح الدین.

و اخوت عمیقی با طایفه‌ی بنو زید و بنو طلحه داشتند (حسین خلیفه، ۱۳۶۴ ق: ۳۳) و ازدواج‌هایی میان ایشان شکل گرفته بود و ید واحده‌ای به حساب می‌آمدند. (المقریزی، ۲۰۰۶ م: الف)، (۴۰) از جهت دیگر، خود جعفری‌ها نیز با گروه جعفره منتسب به حضرت جعفر صادق^(ع) که از این پس جعفره صادقی می‌نامیم، در آمیختند. تداخل انساب این دو طایفه‌ی معنون به «جعفره» به علت نزدیکی در نسب، محل زندگی و مشابهت اسمی رخ داده است. (الطیار، پیشین: ۲۶۴) جعفره صادقی در صعيد مصر و در محدوده‌ی اسیوط، مستقر بودند (قلقشندی، پیشین: نون، ۱۲۱) و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، جعفره طالبي نیز، در این منطقه ساکن بوده‌اند. محمد زبیدی در صفحات متعدد کتاب خود، اسامی جعفره طالبي را در همین منطقه صعيد، بیان کرده است (زبیدی، ۲۰۱۲: ۱۰۲) که به صورت اجمال یکسانی محدوده کلی زیست ایشان با جعفره صادقی را ثابت می‌کند.

این آمیختگی به شکلی است، که برخی از پژوهش‌گران معاصر، پس از بیان قیل و قال‌ها به نتیجه‌ای روشنی، در راستای ایجاد تمایز بین ایشان نرسیده است و در عمل، فرقی در انعکاس عمل کرده‌های این دو گروه ایجاد نکرده است و مجموع ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهند. (وردان، پیشین: ۱۰۰) در هر صورت به شکل واضح شاهد موفقیت جعفره طالبي، در راستای تعامل با دیگر گروه‌ها در کوتاه مدت و طولانی مدت هستیم که همگی در پی این مهاجرت و از برکت هجرت به مصر و ترک دیار مدینه بوده است. افزایش مناسبات و تبادلات با دیگر، گروه‌ها در یک منطقه، می‌تواند آورده‌های مثبتی برای طایفه‌های متولی امر داشته باشد و مشارکت در اقدامات را با ضریب نفوذ و موفقیت بیش‌تری همراه کند.

یکی از نشانه‌های نفوذ فرهنگی جعفره در مصر، نام‌گذاری مناطق مختلف به نام ایشان است، برای مثال در نزدیکی فسطاط مصر، در دوران عثمانی منطقه‌ای به نام جعفره منتسب به گروه عربی که در آن‌جا سکونت داشتند، وجود داشته است، که پیش از این نیز، در طول تاریخ نام‌های دیگری داشته و به مناسبت عرب جعفره تغییر نام داده و به عنوان یک منطقه مستقل شناخته می‌شود. (رمزی، پیشین: ج ۱، ۱۱۲) هم‌چنین در استان قنا روستایی با جمعیت بیش از هشت هزار نفر به نام جعفره وجود دارد. در الجزایر نیز شهری به نام جعفره با جمعیت بیش از نه هزار نفر وجود دارد^۱ و جعفره عالمانی نیز از این منطقه داشته‌اند (التعالی الجعفري الفاسی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۰۷) که بیش‌تر به تفصیل بیان شد. جعفره، در حال حاضر نیز در مصر فعال بوده و صرف نظر از موضوع ادغام جعفره

۱ طول جغرافیایی ۳۶.۲۹۳۳۸۸ و عرض ۴.۶۶۳۲۹۵ حاشیه شمالی کشور الجزایر، جنوب شرقی استان الجزایر.

طالبی و صادقی، برای خود رهبر قبایل مستقل با نقش آفرینی فرهنگی متمایز دارا هستند.^۱

۲.۶. نتایج اقتصادی

یکی از دستاوردهای مهاجرت جعافره به مصر، باز شدن محدوده جغرافیایی برای افزایش فعالیت‌های اقتصادی در مصر و مغرب بوده است به شکلی که جعافره، در منطقه‌ی ودان در محدوده‌ی لیبی امروزی نیز، مالک اراضی و زمین‌دار بودند و در مناطق مختلف مصر و مغرب منتشر و پخش شدند. (اوپنهایم، پیشین: ج ۲، ۵۸۶) محل سکونت اشراف جعافره شهرهای اسوان تا قوص بوده است. (المقریزی، پیشین: (الف)، ۴۰) گروه بومی این منطقه معروف به اولاد کنز بوده‌اند و جعافره به هنگام ورود به این منطقه توانستند، به همراهی مسالمت‌آمیزی با این طایفه برسند به شکلی که در میان آنان به اشراف جعافره مشهور بودند و جعافره در پی فعالیت‌های هم‌گرایانه در این منطقه، اقتصاد خود را به گونه‌ای پیش‌رفت داده بودند که عمده فعالیت شناخته شده ایشان تجارت و بازرگانی معرفی شده است. (ابن خلدون، پیشین: ج ۶، ۷)

عده‌ای از جعافره طالبی از نسل حضرت جعفر بن ابی‌طالب^(ع) نیز پس از ورود به مصر، به ناحیه‌ی صعید رفتند و در اشمونین ساکن شدند و زمانی که صالح بن علی فرمانده سپاه عباسی به فتح صعید پایان داد، اقطاع زیادی در روستاهای اهناس و بهنس به آن‌ها بخشید (الکندی، بی‌تا: ۱۱۷) که در نتیجه، دست این گروه را برای کشاورزی و افزایش کار و فعالیت‌های اقتصادی بازتر می‌کرد. کندی در بیان فضایل مصر، درخت نخلی را که حضرت عیسی^(ع) تحت آن زاییده شد، در همین منطقه خاص اهناس می‌داند. (همان، ۲۰) همچنین در محدوده‌ی شمال غربی قنا و پایین دست نیل، در منطقه دندره (که امروز هم به همین نام است) نیز، نشانه‌ها و گزارش‌هایی از شرفای جعافره تا همین امروز یافت می‌شود که به کشاورزی و کار بر روی زمین از دیر باز فعالیت داشته و دارند. (مبارک، ۲۰۰۸: ج ۱۱، ق ۲، ۱۶۱) افزایش مساحت زمین‌های مستعد کشاورزی نسبت به مدینه، به شکل روشنی کار و فعالیت‌های کشاورزی و زراعتی جعافره را با رونق و رشد مواجه کرده است و بخشی از دستاوردهای اقتصادی این مهاجرت محسوب می‌شود. به علاوه تغییر محدوده‌ی آب و هوایی باعث ایجاد تنوع و خلق فرصت‌های جدید برای کشت گیاهان متفاوت از مدینه شده بود. همان‌طور که در منطقه‌ی دندره در کنار درخت نخل، برای جعافره امکان کاشتن «شجر الدوم»،^۲

۱ اخبار مربوط به عنوان «تهدید جعافره مصر به قیام علیه سلفی‌ها» انتشار یافته در خبرگزاری‌های رسمی معتبر در سال ۱۳۹۲ و ۱۳۹۴.

۲ در فارسی «شجر الدوم» معادل درخت همیشه سبز یا درخت گنبد نامیده می‌شود و میوه‌های گرد نزدیک به ظاهرا لیمو آمایی دارد.

وجود داشته به شکلی که عبور با مرکب از میان درختان این منطقه، بیش از یک ساعت طول می کشیده است. (همان، ۱۶۰) مقایسه‌ی وضعیت اقتصادی جعفره در مدینه و مصر موضوع مستقلاً با اقتضائات متفاوت از این تحقیق است، اما آن چه که مشخص است، این است که این طایفه وضعیت رو به رشد اقتصادی را در سازگاری با محیط مصر تجربه کرده و شاید اگر رشد بیش‌تری نداشته حداقل وضعیت رو به کاهشی و ضغی را نسبت به مدینه تجربه نکرده است و در زمینه‌های تجارت، کشاورزی و زمین‌داری در مصر فعال بوده‌اند.

۳.۶. نتایج علمی

ادامه‌ی کار و فعالیت‌های علمی در مصر و مغرب و هم‌چنین رشد و گسترش این فعالیت‌ها، از نتایج علمی این مهاجرت سرنوشت ساز بوده است. نتایج مثبت رونق علمی ایجاد شده از سوی جعفره طالبی، مصر را از طریق ردیابی و معرفی عالمان و اندیشمندان ایشان دنبال می‌کنیم.

شهاب‌الدین احمد بن خالد السلاوی الناصری مورخ بحاثی که نسبش به شیخ محمد بن ناصر درعی منتهی می‌شود. درعی صاحب زاویه درعه در مغرب، سفرنامه مشهور ناصریه را نوشته و از عرب معقل مهاجر به مغرب در قرن پنجم هجری است. (الطیار، پیشین: ۲۶۵) شهاب‌الدین از خانواده‌ای است که متعلق به عبدالله ابن جعفر بن ابی‌طالب و زیر مجموعه از نسل آن است. سلاوی صاحب کتاب‌های «الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى»، «الفلك المشحون بنفائس تبصرة ابن فرحون» و چندین کتاب دیگر است و تاریخ‌دان، ادیب و فقیه بوده است. (زرکلی، پیشین: ج ۱، ۱۲۰)

در این جا لازم به ذکر است، که زبیدی در روض المعطار، اعقاب و نوادگان بسیاری را از جعفره، در مصر نام برده است، که از شاخه علی زینبی پسر عبدالله بن جعفر نشأت می‌گیرند (زبیدی، پیشین: ۷۷-۸۱) و هم‌چنین از دیگر، شاخه‌ی جعفره و اعقاب ایشان سخن به میان آمده است، که به‌صورت کلی و عمومی صرفاً نام افراد و احیاناً اطلاعات اجمالی ایشان را منعکس می‌کند. با توجه به مساله‌ای که مقاله‌ی حاضر فرایند پاسخ به آن را در پیش گرفته است، پرداختن به محتوای نسب نگاری، خروج از موضوع است. از این‌رو، از آن‌ها صرف نظر شده است.

محمد بن عبدالظاهر القرشی القوصی با هشت واسطه نسب به اسحاق بن عبدالله ابن جعفر بن ابی‌طالب می‌رسد که به ذخیره الدین معروف بوده است، فقیهی فاضل و عالم معرفی شده و در دوره‌ی خود در قوص ریاست داشته است. (الادفوی، ۱۹۶۶: ۵۵۸) همان‌طور که پیش‌تر گذشت، قوص از

مناطق مهم مهاجرت و اسکان ثانویه فرزندان جعفر، در جنوب قنا و مناطق بالا دستی نیل بوده است.^۱ کمال الدین ادفوی نسخه‌های قدیمی را در راستای اثبات علم و فضل این شخص از نوادگان جعفر در مصر، دیده است و بیت او را بیت ریاست و عدالت در قوص توصیف می‌کند و همچنین وی را در دوره‌ای متولی قضا در قاهره دانسته است. (همان)

محمد بن عبدالقادر نیز، در حدود ۸۱۰ هجری در قاهره متولد شده و برای او مجموعه‌ی خطوط و نوشته‌هایی است و در دوره‌ی خود مسؤول امور حج در مصر بوده است. (نجدی، ۱۹۹۶: ج ۳، ۹۵۰) خانه‌ی پدری و خاندان وی در نابلس به «دار هاشم» معروف بوده و نزد بزرگان ایشان خزانه‌های بزرگی از کتاب‌های موروثی از اجدادشان است. ایشان از جعفره بوده است و سعی در افزودن بر شرف خود از طریق سیادت زینبی داشته‌اند. پدر وی به‌طور مداوم، به قاهره سفر می‌کرده و از استادان متعددی درس آموخته، اجازه گرفته و به قضاوت در نابلس مشغول شده است. (همان، ۹۴۹) در مصر نیز، ابوجعفر محمد بن علی از نوادگان اسحاق الاشرف، در رده‌ی شش نسل بعد از عبدالله بن جعفر، کفالت منصب قضا را بر عهده داشته است. (زبیدی، پیشین: ۸۴)

در ادامه، به مناسبت، به سه شخصیت از جعفریان که در پی مهاجرت به بغداد، قزوین و الجزایر تبدیل به رجال سرشناس علمی شده‌اند، به اجمال می‌پردازیم. پرداختن اجمالی به نتایج علمی مهاجرت دیگر عموزادگان جعفره طالبی مصر، دلالت‌هایی بر مهاجرت جعفری‌ها، به دیگر، نقاط و کنش‌گری و سعی در پیش‌رفت در آن مناطق نیز دارد. ابو القاسم ابن الاعلم متولد ۳۷۵ هجری، در بغداد است. از اشراف و از فرزندان جعفر طیار است. وی عالم به علم هیئت بوده و با دربار عضد الدوله آل بویه هم‌کاری‌های علمی داشته است. (زرکلی، پیشین: ج ۴، ۲۷۲) ابوالقاسم عبدالعظیم جعفری قزوینی ملقب به سید صدرالدین از عالمان قرن پنجم است. ابن بابویه در کتاب فهرست، او را به پرهیزکاری و فضل توصیف کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۹۶) جعفره قزوین، خاندان قدیمی است، که بسیاری از عالمان، امیران و ثروتمندان و دارنده مقامات گرامی از آن بیرون آمده‌اند. (صاحب جواهر، پیشین: ۲۲۰) عبدالرحمان الثعالبی از جعفری‌های هاشمی زینبی در الجزایر، عالم و زاهدی بوده که نویسندگی کتاب‌های «الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، وروضة الأنوار فی الفقه، الأمهات فی أحكام العبادات» و چندین کتاب دیگر را در کارنامه‌ی خود ثبت کرده است. (الثعالبی الجعفری الفاسی، پیشین: ۳۰۷)

۱ استان قوص در جنوب قنا، طول جغرافیایی: ۳۲.۷۵۴۹۸۳ و عرض جغرافیایی: ۲۵.۹۱۸۹۲۵.

۴.۶. نتایج سیاسی نظامی

این مهاجرت، تغییر دهنده‌ی معادلات و به سهم خود تأثیرگذار در نظام قدرت در مدینه و مصر بوده است. مقریزی طایفه‌ای از آنان را در مواردی و البته در برهه‌ای خاص از هم‌پیمانان امویان مروانی دانسته است. (مقریزی، ۱۴۲۲: (ب)، ج ۱: ۶۴۸) عده‌ای از جعفره طالبی، هم‌کاری‌هایی با صالح بن علی؛ فرمانده سپاه عباسی در فتح صعيد مصر داشتند. (الکندی، پیشین: ۱۱۷) وی مردی مشهور به شجاعت بود (ذهبی، ۱۴۰۱: ج ۷، ۱۹) و در چند شهر خاص از جمله حلب، زمین و ثروت فراوان داشت. (ابن حزم اندلسی، ۱۹۸۳: ۲۰) فتوحات وی در منطقه‌ی صعيد در حدود سال ۱۴۸ هجری، بود و در ۱۵۱ ق، از دنیا رفت. (الذهبی، ۱۹۸۸: ج ۹، ۴۳۷) جعفره، پس از پایان فتوح این منطقه، از وی قطعه زمین‌هایی را جایزه گرفتند. (الکندی، پیشین: ۱۱۲)

از دیگر، هم‌کاری‌های نظامی جعفره طالبی، در نتیجه‌ی این مهاجرت، همراهی و هم‌نشینی با طایفه‌ی جهینه، از بطون قضاعه است. این گروه از منطقه‌ی اسوان تا حبشه را در قالب قبایل متعدد پر کرده بودند و با حبشه و شهرهایش تقابل و درگیری‌هایی داشتند و در لبه‌ی مرز، با ایشان در بحث زمین‌داری، مالکیت تنگاتنگی را ادامه می‌دادند. (ابن خلدون، پیشین: ج ۶، ۷) جهینه قبیله‌ی عظیمی با شاخه‌های زیاد و اکثریت جمعیت عرب در صعيد بود و در اواخر قرن پنجم هجری، بین قریش که از جمله آن‌ها جعفری‌ها، بودند و جهینه درگیری‌هایی شکل گرفت. جعفری‌ها توانستند با همراهی دیگر شاخه‌های عرب در منطقه و همچنین به کمک سربازان خلفای فاطمی، جهینه را از مناطق خود اخراج کنند. البته مدتی بعد میان ایشان صلحی حاصل شد. (المقریزی، پیشین: (الف)، ۳۸؛ قلقشنی، پیشین: (ب)، ۲۰۶)

جعفری‌ها، در قرن شش و از حدود ۵۱۰ هجری، در منطقه‌ی خود، امیری می‌کردند و دارای یک رئیس مستقل و مشخصی به‌عنوان «ریس الجعفره» بودند (مبارک، پیشین: ۷) و توانسته بودند، در برخی اقدامات نظامی همگی عرب‌ها، منطقه صعيد اعلی را با خود همراه کنند. (الطیار، پیشین: ۲۶۲) پیش از این نیز سابقه‌ی یک دستگی جعفری‌های علی یک گروه دیگر، از سوی جعفره ساکن خیبر وجود داشته است. این تجربه درگیری با پیروزی جعفری‌های در مقابل بنوعنزه رخ داده بود و چنین پیشینه‌ای وجود داشته است. (مغیری، پیشین: ۱۵۵) به علاوه این‌که در مدینه به‌صورت کلی در دفعات متعددی شاهد قیام‌های متحدانه‌ی درعلویان یا هاشمیان علیه بنی امیه نیز بوده‌ایم. چنین ایده و سبک زندگی اشراف‌گونه و گردآونده‌ای در ذهن و زندگی این گروه وجود داشته و چنین فرایندی را دیده و تجربه کرده بودند. هم‌چنین جعفره، در مدت تمرکز جمعیتی در مدینه و عربستان نیز درگیری‌های شخصی و گروهی با طرف‌های متنوع، کم نداشته است و در این زمینه بد طولایی دارند. (مبارک، پیشین: ۸۰؛ جاسر، پیشین: ج ۳، ۸۹۴)

بخشی از جعفره طالبی، در مصر فرزندان علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب هستند. حضرت زینب کبری^(س) مادر علی مذکور است. از این رو، بنو علی، به «الزبانه» معروف شده‌اند و از زبانه عشیره معروف «بنی ثعلب» منتسب به ثعلب حجازی شکل گرفته است، که با هفت واسطه نسب به علی که نوهی جعفر طیار است، می‌رسد. (المقریزی، پیشین: (الف)، ۴۰) حصن الدین ثعلب، از اشخاص معروف و مشهوری در نسل‌های بعدی جعفری‌ها است، که در قرافه مقبره‌ای برای خاندان خود از جعفره ساخته که به اسم «مشهد السادات الثعالیه» مشهور است. (سخاوی، ۱۴۰۶: ۳۴۸) این تربت خانوادگی، در حال حاضر نیز، پا برجا است. قرافه در واقع بخش قدیمی و تاریخی قبرستان قاهره است. جامع قرافه، در اوایل به مسجد قبه شناخته می‌شد و از قرن نهم هجری، به بعد، به مسجد القرا شناخته شده و معروف است. (المقریزی، پیشین: (الف)، ۳۰۴) این مقبره در نزدیکی قبر شافعی که در ۲۰۴ فوت کرده بنا شده است. (مقریزی، پیشین: (ب)، ۳۷) الشریف حصن الدین ثعلب بن یعقوب الجعفری الزینبی از ذریه عبدالله بن جعفر طیار و در زمان خود، یکی از امیران دولت ایوبی و امیر حج مصریان بوده است. (سخاوی، پیشین: ۳۴۸)

حصن الدین، شخصی است، که در مقابل سلطنت ترک‌ها در زمان عزالدین آیبک ترکمانی و در حدود ۶۵۰ هجری، علیه ترک‌ها قیام می‌کند. (حسین خلیفه، پیشین: ۳۳) وی مکاتبه‌ای با الناصر یوسف بن العزیز؛ آخرین پادشاه ایوبی داشته است، که عزالدین خبردار شده و نیرو اعزام کرد و کار به جنگ کشید، در این قیام، عرب‌های مصر، دور حصن الدین جمع شدند، ولی در محاربه‌ای وی به دست فارس الدین أقطای المستعرب اسیر و در اسکندریه زندانی شد. (مبارک، پیشین: ۷) فرد معروف دیگر خاندان ثعالیه جعفری، امیر الکبیر الشریف فخرالدین اسماعیل نام دارد و یکی از امیران مصر در دولت ایوبی بوده است. (مقریزی، پیشین: (ب)، ۳۶) وی فرزند حصن الدین که پیش‌تر ذکر آن گذشت، است و در زمان خود منسب امیر حجاج و زایران را پس از پدر به ارث می‌برد. (زبیدی، پیشین: ۱۰۳) هم‌چنین مقریزی درباره‌ی وی حکایت مفصلی نقل می‌کند که فقیهی در خواب از زبان رسول خدا^(ص) حل مشکل خود را در دست مردی از اهل بیت^(ع) می‌بیند و طی فرایندی به سمت وی هدایت می‌شود. شریف ثعلبی، پس از آگاهی و اطلاع از موضوع به شکرانه‌ی این روایا املاک زیاد و وسیع خود را وقف کرده و صدقه می‌دهد. (مقریزی، پیشین: (ب)، ۳۸) وی «المدرسه الشریفیه» را در محله‌ی جودریه‌ی قاهره وقف کرده و ساخته است. (همان، ص ۲۱۶) از جمله تبعات و پیامدهای منفی مهاجرت و اسکان فرزندان جعفر یا جعفره در مصر، حمله بدر الجمالی بود. در پی اصلاحاتی که بدر الجمالی به دستور مستنصر در مصر، روی دست گرفته بود، حملاتی شدیدی نیز به عرب‌های صعید و از جمله، به جعفره شد، که باعث کشته شدن عده‌ی کثیری از ایشان نیز شد. (صالح، ۱۴۲۸: ۴۲۴)

نتیجه

جعفر طالبي در مصر، شاخه‌ها و بطون بسیار متنوع و پیچیده‌ای را پس از مهاجرت تا قرن‌ها بعد و حتی عصر حاضر ایجاد کرده‌اند. همان‌طور که جلوه‌ای از این درهم تنیدگی انساب ایشان را مقریزی در البیان منعکس کرده است. (المقریزی، ۲۰۰۶ء: ۴۰ تا ۴۳) مقاله‌ی حاضر جایی برای ردگیری ازدواج‌ها و ترکیبات فرزندان علی بن عبدالله بن جعفر طیار نداشته است و سعی در گل‌چین نتایج مهاجرت و انتقال جعفر طالبي، در یک محدوده‌ی زمانی خاص، (قرن سه الی ششم هجری) داشته است. نگارنده، مهاجرت فرزندان جعفر یا جعفر را به مصر، به‌عنوان راهبرد نجات بخش و راهیایی برای احیای حیات سیاسی - اجتماعی جعفر طالبي، به‌عنوان یکی از اشراف منتسب به بنی هاشم و قریش می‌داند. نتایج و پیامدهای مهاجرت، نیز، در عرصه‌های قدرت، فرهنگ، علم و اقتصاد مصر ارایه شد. روشنی راه پیموده شده مهاجرت توسط جعفر طالبي راه امیدوارانه‌ای را برای تطبیق الگوی مهاجرت با وضعیت کنون شهرهای پرجمعیت معاصر ما پیش‌رو، قرار داده و به زنده بودن راه و فکر جعفر طیار و روزنه‌هایی برای اتحاد و ایجاد مناسبات با فرزندان وی در نقاط مختلف جهان دلالت دارد. ایده‌ها و موضوعات مستعد پژوهش در آینده:

۱. استخراج الگوی «مهاجرت ایده آل» با مطالعه و مقایسه مهاجرت‌های فرزندان جعفر و حسنین در قرن دوم و سوم هجری.
۲. کارکردهای «مهاجرت مطلوب» با تکیه بر اهداف و نتایج مهاجرت جعفری‌ها از مدینه به دیگر، نقاط جهان اسلام.
۳. بررسی تطبیقی تکنیک‌های برون رفت از محیط اشباع و درگیری، با بررسی تطبیقی مهاجرت هاشمیان از منطقه نفوذ عباسیان.
۴. روش‌ها و راه کارهای ایجاد انگیزه برای مهاجرت از شهرهای بزرگ بر اساس الگو و تجربه‌ی مهاجرت مسلمانان صدر اسلام به حبشه و مدینه.
۵. ایجاد الگوی مهاجرت ایده آل از استان تهران، بر پایه تجربه تاریخی مهاجرت‌های اقوام مختلف از مدینه در سه قرن نخست اسلامی.
۶. مکان‌شناسی جغرافیای انسانی جعفر طالبي در جهان اسلام از قرن دو تا هفت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اسحاق، محمد (۱۳۶۸ ش / ۱۴۱۰ ق)، السیر و المغازی، محقق؛ سهیل زکار، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول.
۲. ابن بابویه رازی، منتجب الدین (۱۳۶۶ ش) فهرست منتجب الدین، تصحیح جلال الدین محدث ارموی و محمود مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م)، جمهرة أنساب العرب، تحقیق؛ لجنة من العلماء، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، تاریخ ابن خلدون، تصحیح سهیل زکار و خلیل شحاده، بیروت، دار الفکر، چاپ دوم.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م)، الطبقات الکبری، محقق؛ محمد عبدالقادر عطا، بیروت، الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. ابن عنیه، احمد بن علی (۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶ م)، عمدة الطالب فی أنساب آل ابی طالب، قم، موسسه انصاریان للطباعة و النشر.
۷. ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م)، النسب، با مقدمه و تحقیق؛ سهیل زکار، و مریم محمد خیر درع، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۸. ابن هشام الحمیری، عبدالملک بن هشام (۱۹۶۳ م)، السیره النبویه، مصر، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۹. ابوالفرج الاصفهانی، علی بن حسین (۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م)، مقاتل الطالبیین، شرح و تحقیق؛ سید احمد صقر، النجف الأشرف، منشورات المکتبه الحیدریه و مطبعته.
۱۰. الأدفوی، ابوالفضل کمال الدین جعفر بن ثعلب (۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م)، الطالع السعید الجامع اسماء نجباء الصعید، تصحیح؛ سعید محمد حسن، قاهره، الدار المصریه للتألیف و الترجمه.
۱۱. اوپنهایم، ماکس فرایر فون، برونیلش، آرش، فرنرکاسکل (۲۰۰۷ م)، البدو، مترجمان؛ میشل کیلو و محمود کبیو، با مقدمه و تحقیق ماجد شبر، لندن، دار الوراق للنشر.
۱۲. بسام، محمد بن حمد (۱۹۸۱ م)، الدرر المفخر فی اخبار العرب الاواخر (قبائل العرب)، محقق؛ سعود بن غانم جمران عجمی، کویت، مکتبه الکویت الوطنیه اثناء النشر، چاپ دوم.
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی، بن جابر (۱۳۹۷ ق)، أنساب الأشراف، محققان؛ احسان عباس، عبدالعزیز دوری، محمدباقر محمودی و محمد حمیدالله، بیروت، دار المعارف.
۱۴. پاک آیین، محسن و غریب زاده، الناز (۱۳۹۰ ش)، تاریخچه محبت اهل بیت (ع) در آفریقا و اروپا، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول.

۱۵. الثعالبی الجعفري الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي (۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمیه، چاپ اول.
۱۶. جاسر، حمد (بی تا)، المعجم الجغرافي للبلاد العربیة السعودیة، ریاض، دار الیمامه للبحث و الترجمة و النشر.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۷ ش)، مقالات تاریخی، قم، انتشارات دلیل ما.
۱۸. جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۱ ش)، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی (زنده در ۵۶۰ ق)، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر و کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
۱۹. حداد عادل، غلام علی، پور جوادی، نصرالله، میرسلیم، مصطفی، و طاهری عراقی، احمد (۱۳۷۵ ش)، دانش نامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۰. حسین خلیفه، حسن احمد (۱۳۲۴ ق)، «عرب السودان و الصحراء الشرقيہ»، مجله الرساله، شماره ۶۴۰.
۲۱. الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی (۲۰۱۲ م)، الروض المعطار فی نسب السادة آل جعفر الطیار، محقق: عبدالله بن محمد آل حسین، الكويت، دیوان الأشراف، چاپ اول.
۲۲. الحموی، شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت (۱۹۷۹ م)، معجم البلدان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۳. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۰۱ - ۱۴۰۹ ق: الف)، سیر اعلام النبلاء، بیروت، چاپ شعيب ارزؤوط و دیگران.
۲۴. _____ (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م: ب)، تاریخ الاسلام (حوادث و وفیات ۱۴۱ - ۱۶۰ ق)، بیروت، دار الكتب العربی.
۲۵. رجایی، سید مهدی (۱۳۸۵ ش / ۱۴۲۷ ق)، المعقبون من آل ابی طالب^(ع)، قم، موسسه عاشورا.
۲۶. رمزی، محمد (۱۹۹۴ م)، القاموس الجغرافي للبلاد المصریة من عهد قدما المصریین إلى سنه ۱۹۴۵، [بی جا]، الهیئه المصریة العامه للكتاب.
۲۷. رمضان گل افزانی، صادق (۱۳۹۰ ش)، گسترش اسلام در سودان (از قرن ۱۰ - ۱۴ هـ ق)، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول.
۲۸. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹ م)، الأعلام (قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعرب و المستشرقین)، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ هشتم.
۲۹. سبط ابن الجوزي، یوسف بن قزواغلی (۱۴۲۶ ق)، تذکرة الخواص من الأمة بذکر خصائص الأئمة، تحقیق: حسین تقی زاده، المجمع العالمی لاهل البيت^(ع)، مرکز الطباعة و النشر.

۳۰. السخاوی، علی بن احمد (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م)، تحفه الأحباب و بغیه الطلاب، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، چاپ دوم.
۳۱. شد قمی حسینی، بدرالدین حسن بن علی (۱۳۸۱ ش)، الرسائل الثلاث المستطابه في نسب سادات طابه زهر المقول في نسب ثاني فرعي الرسول^(ص) و نخبه الزهره الثمینه في نسب أشراف المدینه، محقق مهدی رجایی، زیر نظر محمود مرعشی نجفی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی^(ه)، چاپ اول.
۳۲. صاحب جواهر، عبدالعزیز. [بی تا]، دائره المعارف الاسلامیه ایران و همگی معارف شیعه امامیه اثنی عشریه. [بی جا]، [بی نا].
۳۳. صالح، حسن محمد (۱۴۲۸)، التشیع المصري الفاطمی، بیروت، دار المحجبه البيضاء.
۳۴. الطبری، محمد بن جریر (۱۳۹۴)، تاریخ الطبری (تاریخ الرسل والملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اسایر، چاپ اول.
۳۵. الطیار، جعفر بن احمد (۱۴۱۹)، «الجعفریون: فروعهم و نبذہ من اخبارهم»، دومهنامه العرب، سال سی و چهارم، رمضان و شوال.
۳۶. العزاوی المحامی، عباس (۱۴۲۵ ق)، موسوعة عشائر العراق، بیروت، الدار العربیة للموسوعات.
۳۷. عصامی، عبدالملک بن حسین (۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۸ م)، محققان؛ علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، سمط النجوم العوالی فی أنباء الاوائل و التوالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۸. عمری، علی بن محمد (۱۳۸۰ ش / ۱۴۲۲ ق)، المجدی فی انساب الطالبیین، مصحح سید مهدی رجایی، محقق احمد مهدوی دامغانی، زیر نظر محمود مرعشی نجفی، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی^(ه).
۳۹. فاسی، ابوالطیب تقی الدین محمد بن احمد (۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۸ م)، العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین. محققان؛ احمد عطا و محمد عبدالقادر، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴۰. القبادیانی المروزی، أبو معین الدین ناصر خسرو الحکیم (۱۹۸۳ م)، سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی، یحیی الخشاب، بیروت، دار الكتاب الجديد.
۴۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، چاپ یازدهم.
۴۲. قلقشندی، احمد بن علی (۱۴۱۱ ق)، الف: نهاییه الارب فی معرفه أنساب العرب، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
۴۳. _____ (بی تا)، ب: صبح الأعشی فی صناعة الإنشا، شرح محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.

۴۴. الکندی، ابو عمر محمد بن یوسف (بی تا)، الف: کتاب الولايات و کتاب القضاة، مصحح: روفون گست، قاهره، دار الكتاب الإسلامی، چاپ اول.
۴۵. _____ (۱۴۱۷ ق)، ب: فضائل مصر المحروسة، قاهره، مکتبه الخانجي، چاپ اول.
۴۶. لشنی، فوزیه و ذیلایی، نگار (۱۳۹۹)، «علویان در مصر پیش از استقرار فاطمیان»، فصل نامه مطالعات تاریخ اسلام، سال دوازدهم، شماره ۴۶، پاییز.
۴۷. مانع، جابر جلیل (۱۴۲۸ ق / ۲۰۰۸ م) الأحواز. بیروت، الدار العربیه للموسوعات.
۴۸. مشرفی، محمد بن محمد (۲۰۰۵ م)، الحلل البهیة فی ملوک الدولة العلویة و عد بعض مفاخرها غیر المتناهیه، تحقیق: ادیس بوهلیله، رباط المغربیه، وزاره الأوقاف و الشؤون الإسلامیه، چاپ اول.
۴۹. مبارک، علی پاشا (۲۰۰۸ م)، الخطط التوفیقیة الجدیدة لمصر و القاهرة و مدنها و بلادها القدیمة و الشهیره، قاهره، الهیئة المصریه العامه للكتاب.
۵۰. مغیری، سعید بن علی (بی تا)، با مقدمه علی مدنی و صبح السید، المنتخب فی ذکر قبائل العرب، جده، دار المدنی، چاپ اول.
۵۱. المقدسی (البشاری)، محمد بن احمد شمس الدین (۳۷۵ ق)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، بیروت، دار صادر.
۵۲. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا)، البدء و التاریخ، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول.
۵۳. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۲ ق)، المواعظ و الإعتبار فی ذکر الخطط و الآثار، لندن، موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
۵۴. المقریزی، احمد بن علی (۲۰۰۶ م)، البیان و الاعراب عما بارض مصر من الاعراب، المکتبه الازهریه للتراث.
۵۵. _____ (۱۴۲۳ ق)، درر العقود الفریده فی تراجم الأعیان المفیده، محقق: محمود جلیلی، بیروت، دار الغرب الإسلامی، چاپ اول.
۵۶. مهري کرکوکي، محمد (۱۳۳۲ ق)، رحلة مصر و السودان، مطبعة الهلال، چاپ اول.
۵۷. ناصری، احمد بن خالد (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م)، الطلعه المشتری فی النسب الجعفری، رباط المغربیه، الموسسه الناصریه للثقافه و العلم.
۵۸. النجدی المکی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م)، السحب الوابلہ علی ضرائح الحنابلہ، تصحیح ابوزید بکر بن عبدالله و عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، بیروت، موسسه الرسالہ، چاپ اول.
۵۹. وادی، محمد بن عمر (بی تا)، فتوح الشام، بیروت، دار الجیل، چاپ اول.

۶۰. ورجاوند، پرویز (۱۳۷۷ ش)، سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۶۱. وردانی، صالح (۱۳۸۲ ش / ۱۴۲۴ ق)، شیعه در مصر از امام علی^(ع) تا امام خمینی^(ه)، ترجمه عبدالحسین بینش قم، موسسه دایره معارف الفقه الاسلامی، چاپ اول.
۶۲. الیعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۲۲ ق)، البلدان، محقق / مصحح: محمد امین ضناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

وبگاه

۶۳. سایت مکان نمایی جهانی: گوگل مپ
۶۴. خبرگزاری قدس، به آدرس: <https://qodsna.ir>
۶۵. ویکی پدیا فارسی / <https://fa.wikipedia.org>

**The results and consequences of Qawasem's political relations with the
Sultanate of Oman and the Wahhabis (late 18th and early 19th centuries)**

Mostafa Pirmoradian ¹ | Fereshteh Boosaidi ² | Zahra Hossein Hashemi, ³

(DOI): [10.22034/MTE.2021.9510.1365](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9510.1365)

Abstract

Original Article

P 113 - 136

At the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, a power was formed consisting of and united tribes, under the name of Qawasem, living in the northern coasts of Oman (reconciled Oman) and the opposite ports and islands in the southern coasts of Iran. At the same time as Qawasem gains power, they find themselves facing the powers that claim and have interests in the region, including: Oman, Wahhabism, Bani Yas and Britain. The relations and interactions of these claimant powers and owners of interests in the region with each other, and especially the relations of Qawasem with the Sultanate of Oman and the Wahhabis, led to the creation of fundamental changes in the Persian Gulf region. In this research, this main question has been answered by descriptive-analytical method and by using historical sources and through library study: What were the consequences of Qawasem's political relations with the Sultanate of Oman and the Wahhabis? The results and consequences of Qawasem's political relations with the Sultanate of Oman and the Wahhabis caused developments and transformations in the region, which can be mainly referred to as the political and religious grounds, the secession and separation of the coastal areas of northern Oman or the reconciled Oman from the body of Oman and this issue subsequently created the grounds for the formation of Sheikdoms in the Persian Gulf.

Key words: Qawasem, Sultanate of Oman, Al-Busaeid, Wahhabi, reconciled Oman.

1 - Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Isfahan, Iran.
m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir

2 - Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Iran. fboosaidi@yahoo.com

3 - Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran.
hashemizahra30@yahoo.com

Received: 2021/04/23 | Accepted: 2021/05/30



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

نتایج و پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت عمان و وهابیان (اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم)

مصطفی پیرمردیان^۱ | فرشته بوسعیدی (نویسنده مسئول)^۲ | زهرا حسین هاشمی^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.9510.1365](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9510.1365)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۳۶/۱۱۳

چکیده

اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم قدرتی متشکل و متحد از قبایل، تحت عنوان قواسم، ساکن در سواحل شمال عمان (عمان متصالح) و بنادر و جزایر مقابل آن در سواحل جنوبی ایران به وجود آمد. قواسم همزمان با قدرت یافتن شان، خود را مواجه با قدرت‌های مدعی و صاحب منافع در منطقه از جمله؛ عمان، وهابیت، بنی یاس و بریتانیا می‌بینند. ارتباط و تعاملات این قدرت‌های مدعی و صاحب منافع در منطقه با یکدیگر و به‌ویژه روابط قواسم با سلطنت عمان و وهابیان، منجر به ایجاد تحولات اساسی و بنیادی در منطقه خلیج فارس شد.

در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع تاریخی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای به این پرسش اصلی پاسخ داده شده است: پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت عمان و وهابیان چه بوده است؟ نتایج و پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت عمان و وهابیان، تحولات و دگرگونی‌هایی را در منطقه موجب شد که عمدتاً می‌توان از آن‌ها به‌عنوان زمینه‌های سیاسی و اعتقادی، انفصال و جدایی مناطق سواحل عمان شمالی و یا عمان متصالح از بدنه عمان اباضی نام برد که این امر، متعاقباً باعث ایجاد زمینه‌های شکل‌گیری شیخ نشین‌های حوزه خلیج فارس شد.

کلید واژه‌ها: قواسم، سلطنت عمان، آل بوسعید، وهابیان، عمان متصالح.

۱ - گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ایران. m.pirmoradian@ltr.ui.ac.ir

۲ - گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. fbosaidi@yahoo.com

۳ - 'گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. hashemizahra30@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹



مقدمه

اواسط قرن هیجدهم میلادی با مرگ نادرشاه افشار در سال ۱۱۶۰هـ/ ۱۷۴۷م، (مینورسکی، ۱۳۹۶: ۱۱۵) در حقیقت قدرت مقتدر، موثر، متمرکز و فراگیر از ایران رخت برپست و منطقه در خلاء قدرتی فراگیر دچار تحولاتی اساسی گردید که پیامدهایش نقش بند دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اعتقادی و... در منطقه شد. از جمله این پیامدها به قدرت رسیدن احمد بن سعید بوسعیدی و شکل‌گیری دولت آل بوسعید در عمان در سال ۱۱۶۲هـ/ ۱۷۴۹م (رونودو، ۱۳۷۸: ج ۱، ۷۶؛ سعدالدین، ۱۹۹۸: ۲۳) جای گرفتن قبایل بنی یاس در سواحل ابوظبی و تشکیل دادن نیروی دریایی (غباش، بی‌تا: ۱۶۰) مهاجرت عتوب از نجد به کویت و قطر و بحرین و حاکمیت شان بر این مناطق، شکل‌گیری حرکت محمد بن عبدالوهاب و اتحاد وی با محمد بن سعود در سال ۱۱۵۸هـ/ ۱۷۴۵م، قدرت گرفتن وهابیان در منطقه (زرکلی، ۲۰۰۲: ج ۶، ۲۵۷) و قدرت یافتن قواسم به‌عنوان قدرتی متشکل و متحد از قبایل ساکن در سواحل جنوب شرقی خلیج فارس موسوم به عمان متصالح و سواحل مقابل آن در جنوب ایران بود. (غباش، بی‌تا: ۱۶۰) این‌ها اندکی قبل از نیمه قرن هیجدهم اتفاق افتاد و در حقیقت نطفه تمام قدرت‌های ساکن در منطقه خلیج فارس که در طول سال‌های نیمه دوم این قرن سر برآوردند در همین زمان و با همین تحولات بسته شد. به‌عبارتی، رساتر مبنای تمام تحولات معاصر در بخش اعظم خاورمیانه همین حوادث مهمی است که در دهه پنجم از قرن هیجدهم روی داد. ارتباط و تعاملات این قدرت‌های مدعی و صاحب منافع در منطقه با یکدیگر و به‌ویژه روابط قواسم با سلطنت عمان اباضی مذهب و وهابیان در اواخر قرن هیجدهم و نوزدهم، منجر به ایجاد تحولات بنیادی در منطقه خلیج فارس شد.

در این پژوهش به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت عمان اباضی مذهب و وهابیان چه بوده است؟

فرضیه مقاله چنین است که روابط قواسم با عمان اباضی و وهابیان باعث شکل‌گیری زمینه‌های سیاسی و اعتقادی انفصال عمان شمالی از بدنه عمان اباضی شد که متعاقباً این دو امر منجر به شکل‌گیری شیخ‌نشین‌های حوزه خلیج فارس شد.

¹ -Minorsky.

² - Rondo.

۱. پیشینه تحقیق

در رابطه با پیشینه پژوهش، از جامع‌ترین آثار در این باب می‌توان به؛ کتاب «موقف بریتانیا من نشاط القواسم فی الخلیج العربی» علاء موسی کاظم نورس، «ایضاح المعالم فی تاریخ القواسم» سالم بن حمود السیابی، «دور القواسم فی الخلیج العربی» صالح محمد العابد، «حلف القواسم و سیاست بریتانیا فی الخلیج العربی» میخین فیکتور لیونوفیتش،^۱ «مولد القواسم و تاریخ بسط نفوذهم السیاسی» عبدالله خلیفه عبدالله، «العز فی القنعة رأس الخیمة و محیطها قبل النفط» ویلیام وفیدلتی لنکستر، «ایضاح المعالم فی تاریخ القواسم» سالم بن حمود السیابی، «تاریخ عرب الهولة والعنوب» جلال الهارون، «الوجیز فی نسب القواسم» سعید علی سعید، «القواسم نشاطهم البحري و علاقاتهم بالقوى المحلية والخارجية» عبدالقوي فهمي محمد و کتاب «الفیصل القاسم فی أصل القواسم» تالیف خلفان بن علی بن خلفان القاسمی اشاره کرد. هم‌چنین پایان نامه‌ای تحت عنوان «بررسی برآمدن، قدرت‌یابی و اقدامات دزدان دریایی قاسمی بر تحولات سیاسی نظامی آبراه و سواحل خلیج فارس ۱۷۲۲-۱۸۲۰ م / ۱۰۷۸-۱۱۷۸ ش» توسط سید مصطفی موسوی تدوین شده است. مقاله‌ای نیز تحت عنوان «قرارداد صلح عمومی؛ هدف‌ها و پی‌آمدها (۱۸۲۰ م / ۱۲۳۵ ق)» توسط محمدعلی رنجبر تدوین شده است که نویسنده به بررسی زمینه‌های عقد قرارداد صلح عمومی (۱۸۲۰) پرداخته است.

باید توجه داشت که آثار فوق به‌ویژه کتاب‌های به نگارش درآمده در باب قواسم به معرفی تاریخ قواسم، مقر آن‌ها راس‌الخیمه، روابط قواسم با بریتانیا و اصل و نسب آن‌ها پرداخته‌اند، اما این پژوهش با نگاهی متفاوت از تحقیقات قبل و مراجعه به متون تاریخی، پیامدهای ارتباط سیاسی قواسم با سلطنت عمان اباضی مذهب و وهابیان را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. عمان متصالح

عمان متصالح (عمان شمالی)؛ سرزمینی که بعضی آن را سواحل عمان (پالگریو)،^۲ ۲۰۰۱: ج ۲، (۳۵۱)، الساحل المهادن (ساحل متصالح) (غباش، بی‌تا: ۱۵۹)، ساحل دزدان^۳ (Belgrave, 1972: 1)، عمان متصالح (63, 1970: Vol1)،^۴ دولت‌های متصالح^۴ (hawley, 1970: 17) نامیده‌اند، در قسمت

^۱ . Mickey Fictor Lionophyte.

^۲ . Palgrave.

^۳ . pirate coast.

^۴ . tracial states.

شمال غرب عمان واقع است. از شمال به خلیج فارس از شمال شرقی به بخشی از کشور عمان، از مشرق به خاک اصلی عمان از جنوب به عربستان و از شمال غربی به قطر محدود است. این منطقه در گذشته جلفار و احياناً صیر نامیده می‌شد (Low, 1877: Vol1, 311) و امروزه به کشور امارات متحده عربی موسوم است که فدراسیونی متشکل از هفت امیرنشین (ابوظبی، دبئی، شارجه، عجمان، ام‌القوین، رأس الخیمه و فجیره) است. عمده قبایلی که در نیمه قرن هیجدهم حضورشان در این منطقه مسلم بوده عبارتند از: بنی یاس، نعیم، مناصیر، هوله، عوامیر، بنی علی (والعلی) عبادالله، غفاله، خماره، آل بومحیر، مهره، مارا، مطریش، مزاریع، قواسم، نقیبیین، بنی شمیل، بنی کتاب، شرقیین، شیحو، شویحیین، سودان زعاب، طنبج، علویون، بنی خالد، عتوب (hawley, 1970: 292).



۳. قواسم

در میانه قرن هیجدهم یعنی همزمان با روی کار آمدن سلسله بوسعیدیان در عمان، یک نیروی بزرگ قبیله‌ای به طور مستقل در عمان متصالح پدیدار گردید. این نیرو قواسم بودند که قدرت دریایی مهمی تشکیل داده و رأس الخیمه را مقر اصلی خویش قرار دادند. (غباش، پیشین: ۱۶۰) قواسم در منابع اروپایی که توسط کارگزاران، مسؤولان، فرستادگان، دریانوردان، جهان‌گردان و سایر عوامل اروپایی استعمال گردیده، بر تمام قبایل ساکن در عمان متصالح که در دزدی‌های دریایی شرکت داشته‌اند اطلاق گردیده و قبیله‌ای خاص از آن منظور نیست (Miles, 1966: 269). نام قواسم هم‌چنین به عنوان دزدان دریایی در نیمه دوم قرن هیجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم بر تمام قبایلی که در سواحل

عمان متصالح شمالاً از رأس الخیمه و جنوباً تا سواحل ابوظبی ساکن بودند اطلاق می‌گردید. می‌توان گفت: ناامنی‌هایی که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در آب‌های خلیج فارس و دریای عمان به وجود آمده، نتیجه تسلط و اشراف قبایل ساکن در سواحل شمال عمان (عمان متصالح) و بنادر و جزایر مقابل آن در سواحل جنوبی ایران بوده است. این قبایل فعالیت‌های خود را اگرچه پراکنده و غیرمنظم و غیرمتمرکز انجام می‌داده‌اند، ولی از نوعی اتحاد و هم‌کاری و هماهنگی منبعث از احساس خویشاوند و منافع مشترک برخوردار بوده‌اند.

با ورود این قدرت (قواسم) به صحنه حوادث، تاریخ این ناحیه (عمان متصالح) شکل مستقل به خود می‌گیرد، به عبارت دیگر، تا قبل از ورود این نیرو، منطقه مذکور جدای از عمان به حساب نمی‌آمد.

۴. قواسم و سلطنت عمان

روابط قواسم و سلطنت عمان اباضی در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، مصادف با سلطنت چهار تن از خاندان آل بوسعید به شرح زیر است:

۱.۴. احمد بن سعید بوسعیدی

پس از جنگ‌های داخلی عمان ۱۱۲۹-۱۱۴۹ هـ (۱۷۱۷-۱۷۳۷ م) در نتیجه هجوم ایرانیان، برای مدتی وحدت میان قبایل عمان در مقابل ایرانیان به وجود آمد (ازکوی، ۱۹۸۶: ۱۴۰؛ خورموجی، ۱۳۸۰: ۴۰۳، ۴۲۱)، لکن پس از آزاد شدن عمان، به‌رغم این‌که جنگ خانگی تمام شده بود، مجدداً نزاع میان قبایل پدیدارگردید و این بار بر سر مساله امامت بود. این مطلب البته در ظاهر صحیح به نظر می‌رسد، لکن با اندکی تأمل می‌توان قضیه را به‌صورت صحیح‌تری عنوان کرد و آن این‌که به‌رغم این‌که اختلاف بر سر مساله امامت بود، ریشه اصلی و منشا واقعی اختلافات و منازعات قبیله‌ای بود.^۱ قبایل نزاری در دسته‌بندی جدید با نام غافری، در مقابل احمد بن سعید که از گروه هناویان و در حقیقت قحطانی بودند ایستادند.

ابن رزیک آورده که «در این هنگام بزرگان یعاقب و بزرگان بنی غافر و بنو نعیم و بنو قتب به جانب بلعرب بن حمیر یعربی افتند... و به من این‌گونه رسیده که آنان که گرد آمدند بیست هزار نفر بودند و

۱. از آن جایی که نظام حکومتی اباضیه مبتنی بر حاکمیت امامی است که از طرف جامعه (اهل حل و عقد) انتخاب می‌شده و نیز با توجه به این‌که نظام حکومتی اباضیه در عمان با نظام قبیله‌ای حاکم در عمان تطابق داشته (ویلکینسون، ۱۳۷۹: ج ۳، ۵۵۰) باید گفت: پس از درگذشت هریک از امامان اباضی بر سر تعیین جانشین بعد از وی اختلاف به‌وجود می‌آمد که نتیجه آن حاکمیت هرج و مرج و اختلافات قبیله‌ای بود که ابتدا تحت عنوان یمنی نزاری و سپس در دوره یعربی‌ها تحت عنوان اختلافات هناوی غافری تغییر نام داد (المعیری، ۲۰۰۱: ۲۰۴).

نامه‌ها به تمام نزاریان و هم‌پیمانان آنان فرستادند... و به نزاریان سمایل نیز نامه فرستادند که دژ آن‌جا را محاصره کنند» (ابن رزیق، ۲۰۰۱: ۳۲۰). دسته بندی‌های قبیله‌ای این بار می‌رفت تا در ادامه کارکرد تاریخی خود نقشی اساسی در شکل‌گیری جغرافیای سیاسی عمان ایفا کند.

قبایل شمالی (قواسم) این بار به طرف‌داری از غافریان (نزاریان) به حمایت از بلعرب بن حمیر در مقابل احمد بن سعید برخاستند، در حقیقت تعیین حدود سیاسی با قبایل هناوی می‌کردند، به‌ویژه که قواسم به‌طور کلی اباضی نبودند و با اصول و احکام امامت اباضی نه موافق بودند و نه پایبند به آن، ولی به‌رغم این امر، احمد بن سعید موفق به شکست بلعرب بن حمیر شد و با مرگ او حکومت برای احمد بن سعید تثبیت گردید. (همان، ۳۲۰) در این راستا احمد بن سعید نه توانست بیعت قبایل شمال را کسب کند و نه سلطه خویش را بر آنان قطعی سازد. از این‌رو، از این زمان نوعی استقلال برای آنان در راس‌الخیمه به‌وجود آمد (غباش، پیشین: ۱۶۳) و همزمان با این امر در حقیقت با موجودیت منطقه راس‌الخیمه، حدود سیاسی ناحیه شمال عمان با سواحل عمان بیش از پیش شروع به شکل‌گیری کرد. قابل ملاحظه است. این وضعیت با پایان کار دولت یعربی^۱ و آغاز موجودیت دولت بوسعیدی شروع شد و این بدان معنا است که حتی اختلافات فرقه‌ای میان دو موقعیت شمال و جنوب موجب جدایی نشده بود، بلکه دسته‌بندی‌های قبیله‌ای که بر این عوامل اضافه شد، زمینه‌ای مناسب و انگیزه‌ای قوی برای این جدایی به‌وجود آورد.

در ۱۱۷۱-۱۱۷۲هـ / ۱۷۵۸-۱۷۵۹م قیام‌های موسوم به قیام‌های یعاربه در ناحیه صور و جعلان به‌وجود آمد، به‌دنبال آن عصیان قواسم در راس‌الخیمه نیز سر برآورد و احمد بن سعید با فرستادن ناوگانی به منطقه موفق به سرکوبی آنان و کنترل موقت آن‌جا شد. (همان) از آن پس گویا ناحیه شمال به‌عنوان پناه‌گاهی برای مخالفان و ستیزه‌گران با حکومت قرار می‌گیرد؛ زیرا که عمدتاً متمردان و معترضان بدان‌جا پناه برده و از آن‌جا، علیه حکومت عمان کمک می‌گرفتند. در ۱۲۰۱هـ / ۱۷۸۷م، دو تن از فرزندان احمد بن سعید علیه پدرشان عصیان کردند که در این میان شیخ صقر بن رحمه هولی (قاسمی) با گروه زیادی به کمک فرزندان عاصی سلطان آمد. (ابن رزیق، ۲۰۰۱: ۳۳۳) پس از مرگ امام نیز، دو فرزند او در برابر برادرشان از قواسم کمک خواستند، اگرچه پس از آن که سلطان بن احمد به قدرت رسید از آن‌جا که مرکز قواسم و راس‌الخیمه موقعیت پایگاه مخالفان عمان را یافته بود، با هم‌پیمانان سابق خویش در افتادند. (غباش، پیشین: ۱۶۴) در این بین نه تنها درگیری‌های داخلی و

۱. حکومت اباضی مذهب عمان (۱۰۳۴-۱۱۴۹هـ) قبل از تشکیل حکومت آل بوسعید

خارجی امکان پرداختن به کار قواسم را برای حکام عمان فراهم نمی‌ساخت بلکه هرچند زمان می‌گذشت قدرت قواسم بیش‌تر افزایش می‌یافت.

۲.۴. سلطان بن احمد و بدر بن سیف بوسعیدی

در پایان قرن هیجدهم از یک طرف قواسم به قدرت فوق‌العاده دست یافته و از طرف دیگر عنصر سومی به نام وهابیت وارد شمال عمان گردید که با ورود آنان توازن موجود به کلی از میان رفت. در اوایل ۱۲۱۵هـ/ ۱۸۰۰م، سپاهیان وهابی مرکب از هفت‌صد سوار و پیاده به فرماندهی سالم‌المحارق یکی از فرماندهان شاخص وهابی به طرف عمان حرکت کرده و از بوریمی به نزد سلطان بن احمد کس فرستادند که باید از اباضی‌گری دست بردارد و به اصول وهابیت و سلطه امیر وهابی عبدالعزیز گردن نهد. (Kelly, 1969: 102) در این تنگنا سلطان بن احمد ناگزیر شد و دست دوستی به سوی دشمن خویش صقر بن راشد رئیس قواسم دراز کرد و با او پیمان صلح منعقد ساخت تا بتواند به مقابله با هجوم وهابی‌ان بپردازد. (Lorimer, 1970: Vol1, 424) لکن چون سپاه وهابی به طرف راس‌الخیمه حرکت کرد، قواسم اتحاد با وهابی‌ان را بر اتحاد با عثمانیان ترجیح داده با نقض قرارداد خویش با سلطان بن احمد به وهابیون پیوستند. (Kelly, 1969: 102) سلطان عمان پس از آن‌که به همراه برادرش قیس به طرف شمال حرکت کردند و فرمانده وهابی‌ان راه بوریمی را در پیش گرفته بود، نیروهای قواسم خود را در مقابل سلطان تنها دیدند، در نتیجه به فکر انعقاد قرارداد صلح با سلطان عمان افتادند. (ibid) عقد قرارداد سلطان بن احمد با شیخ راس‌الخیمه مفهومی جز تأیید ضمنی شیخ مذکور نبود، حتی اگر این کار ناخودآگاه صورت گرفته باشد. در هرصورت شاید بتوان این حرکت را آغاز دوره استقلال شیخ‌نشین مذکور و به تعبیری شیوخ قاسمی در شمال به حساب آورد.

در ۱۲۱۸هـ/ ۱۸۰۳م، هنگامی که سلطان بن احمد، عمان را برای رفتن به حجاز ترک کرد، بدر بن سیف پسر برادر او به قصد گرفتن حکومت اقدام کرد و چون ناکام شد به عجمان و از آن‌جا به درعیه پایتخت امیر وهابی گریخت و با او عقد اتحاد بست (ابن رزیق، ۲۰۰۱: ۳۳۳) و بدین شکل نواحی شمالی کارکرد خود را مجدداً به عنوان پناه‌گاه مخالفان نشان داد.

در اواخر ۱۲۱۸هـ/ ۱۸۰۳م، سلطان به قصد عقد اتحاد با عثمانیان در مقابل وهابی‌ان به بصره رفت و در اوایل سال ۱۲۱۹هـ/ ۱۸۰۴م، هنگامی که از بصره به قصد بازگشت به مسقط حرکت کرد در بندر باسیدو، هنگام فرود آمدن به خشکی توسط قایق‌های قواسم مورد هجوم قرار گرفت و کشته شد. (سالمی، بی‌تا: ج ۲، ۱۸۵) به دنبال قتل سلطان، قواسم درصدد بدست گرفتن سیادت دریایی که تا آن

زمان در دست مسقط بود برآمدند، در این رابطه با کمک هم‌پیمانان خود از بنی معین و خویشاوندان خود در لنگه، قشم و هرمز را تصرف کرده و برای تصرف بندر عباس وارد عمل شدند و میناب را نیز محاصره کردند و بدین شکل با تسلط کامل بر تنگه هرمز این امکان را به دست آوردند که هرکشتی که بخواهد وارد خلیج شود، را مورد هجوم قرار دهند. (Kelly, 1969: 105)

پس از مرگ سلطان، بدر بن سیف که به نزد وهابیان گریخته بود به همراه قیس بن احمد برادر سلطان فقید به قصد به دست گرفتن قدرت، وارد عمل شدند. در این میان دو مدعی (قواسم و بدر) برای مقابله با فرزندان سلطان یعنی سالم و سعید متحد شدند. این اتحاد مادی دوام یافت که منافع مشترک آنان تأمین می‌گردید. از این رو، زمانی که بدر در صدد تصرف بندر عباس برآمد، قواسم به باری قبایل عرب هم‌پیمان خود در سواحل ایران شتافتند، که این جنگ منجر به عقد قرارداد میان دو طرف گردید. بدر بن سیف از آن رو، نتوانست به مقابله با قواسم بپردازد که قیس بن احمد به قصد تصرف مسقط به آنجا حمله کرده بود. بدر ناگزیر شد، برای دفع قیس مجدداً از وهابیان کمک بگیرد و سرانجام با تسلیم شدن قیس، بدر او را به واگذار کردن مطرح وادار کرد (ibid, 108) و بدر رسیدن به پیروزی را در ازای عقد قراردادی با امیر وهابی به دست آورد.^۱

۳.۴. سعید بن سلطان بوسعیدی

در ۱۲۲۱هـ/ ۱۸۰۶م، که سعید بن سلطان موفق به ترور بدر بن سیف و به دست گرفتن قدرت گردید، به جز مشکلات و مدعیان داخلی، از خارج با دو قدرت رو به ازدیاد مواجه بود، یکی وهابیت، که می‌رفت تمام شبه جزیره به اضافه بین النهرین و سوریه را متصرف شود و دیگری تسلط قواسم بر آب‌های خلیج فارس که منافع تجارت دریایی عمان را در خطر جدی قرار می‌داد. این مجموعه خطرانی بود که موجودیت حکومت سید سعید را در معرض خطر قرار داده بود. سید سعید ابتدا با درایت، آمادگی خود را برای انجام تمام مواد قراردادی که امیر سعودی با بدر منعقد ساخته بود اعلام کرد. (شیخ منصور، ۱۹۸۸: ۷۰) او با این کار فرصتی به دست آورد تا با تانی به رتق و فتق امور بپردازد، لکن نتوانست همین روش را با قواسم در پیش گیرد؛ زیرا قواسم با استفاده از نابسامانی‌های عمان بر خورفکان مستولی شدند و رئیس آنان سلطان بن صقر در آنجا استقرار یافته، قلعه آنجا را برای فعالیت‌های دریایی در

۱. این قرارداد متضمن چهار بند: ۱. پرداخت سالانه پنجاه هزار دلار به امیر سعودی ۲. یک نفر از طرف امیر سعودی در مسقط اقامت کند و ناظر حسن انجام فرایض دینی عمانیان باشد. ۳. تابع امیر سعودی باشد و ایمان به مبانی مذهبی وهابیت داشته باشد. ۴. یک نیروی چهارصد نفری از وهابیان در نزدیکی برکا حضور داشته باشند، تا ضامن اجرای معاهده باشند.

نظر گرفت (Lorimer, 1970: Vol1, 441) و بدین وسیله تهاجمات خویش را علیه تجارت دریایی عمان ادامه دادند. سید سعید با یاری عمویش قیس سپاهی فراهم ساخت تا با حملات زمینی و دریایی، خورفکان را از قواسم باز پس گیرد؛ زیرا تهاجمات سخت دریایی قواسم ضرر هنگفتی به تجارت عمان وارد ساخته بود. (ibid) سپاهیان سید سعید اگر چه موفق به تصرف خورفکان شدند، لکن تصرف خورفکان چندان دوام نیاورد؛ زیرا قواسم به کمک قبایل هم‌پیمان خویش، سپاهیان سید سعید را درهم شکستند. در این حمله قیس و محمد بن خلفان کشته شدند و سید سعید به سختی جان سالم از معرکه بدر برد. (ابن رزیک، ۲۰۰۱: ۳۳۳) ابن رزیک هم‌چنین از ازدیاد حملات سلطان بن صقر و قبایل هم‌پیمان او مثل زعاب، طنیج و دیگر وهابی‌ان از طریق دریا و خشکی به متصرفات سید سعید در این زمان یاد کرده است. (همان)

در ۱۲۲۲ هـ / ۱۸۰۷ م، مطلق مطیری از طرف امیر سعودی برای تحکیم و تثبیت موقعیت وهابی‌ان به عمان لشکر کشید، این در حالی بود که قواسم حملات خود را از طریق دریا به بنادر و سواحل عمان شدت بخشیدند. در نتیجه مطلق شرایط مناسب برای گسترش سیطره وهابیت در عمان پیدا کرد. قواسم نیز توانستند بسیاری از بنادر عمان را در خلیج عمان تصرف کنند که از آن جمله؛ دبا، خورفکان، فجیره، خورکلبا و شناص بود. (Kelly, 1969: 111, 112) با تصرف این شهرها و بنادر، قواسم توانستند تفوق خویش را در خلیج عمان تثبیت کرده به حملات خود بر تجارت دریایی شدت بخشند. در همین زمان، مطلق مطیری به حملات خود در ناحیه باطنه^۱ ادامه می‌داد. در چنین شرایط دشواری بود که سید سعید تلاش کرد تا قرارداد اصلی با امیر سعودی منعقد سازد و درخواست کرد که شناص و دیگر بنادر عمان در ساحل شمالی به او بازگردانده شود ولی امیر سعودی باز پس دادن این بنادر را مشروط بر آن دانست که سید سعید در حملاتی که قرار بود قواسم به بصره انجام دهند آنان را یاری کند و با کشتی‌های هندی مقابله نماید. (ibid) در این شرایط انگلیسی‌ها احساس خطر کردند و برای پیش‌گیری از تهاجمات قواسم به کشتی‌هایشان و این که مسقط به دست وهابی‌ان نیفتد، حمله به قواسم را ضروری دیدند.

در ۱۲۲۴ هـ / ۱۸۰۹ م، سید سعید در غیاب امیر سعودی که به مکه رفته بود، با بعضی از قواسم که ناراضی از وهابی‌ان بودند و هم‌چنین با بعضی از قبایل عتوب متحد گردید و با ناوگانی به راس الخیمه هجوم برد، لکن قواسم در این حمله موفق به درهم کوبیدن ناوگان دریایی سید سعید شدند و او را مجبور به عقب‌نشینی به مسقط کردند. (ibid, ۱۱۵) در همین سال که انگلیسی‌ها به دنبال تهاجمات قواسم به کشتی‌هایشان، تصمیم به سرکوبی آنان گرفتند، سید سعید بلافاصله با وهابی‌ان اعلام

۱. ساکنان سواحل شرقی عمان.

دشمنی کرد و فرستاده آنان را به ترک عمان وادار کرد. در همان زمان به صقر رئیس قواسم نامه نوشت و او را به ترک متابعت امیر وهابی تشویق نمود. صقر با آن که خود متمایل به این امر بود، ولی اطرافیانش از او سر باز زدند و سرانجام توسط فرستاده امیر وهابی دست گیر و به درعیه فرستاده شد. (شیخ منصور، ۱۹۸۸: ۱۰۱) سیدسعید از شرایط به وجود آمده استفاده کرد تا به قواسم حمله برده، بنادر شمال عمان را از آنان باز پس گیرد. فینزنزو (شیخ منصور) که خود در خدمت سیدسعید بوده و فرماندهی برخی از سپاهیان را نیز به عهده داشته، شرح داده که چگونه سپاهیان عمان از خشکی در امتداد ساحل و از دریا به شناص حمله بردند و این که نتوانستند آن جا را از تصرف قواسم بدر آورند. (همان، ۱۰۰-۱۰۳) پس از این که کشتی های انگلیسی در بازگشت از حملات خود به راس الخیمه و لنگه به مسقط رسیدند، سیدسعید اصرار داشت تا مشترکاً با انگلیس ها برای بازپس گرفتن شناص، خورکلبا و خورفکان اقدام کند، ولی از این معرکه طرفی نیست بلکه از آن جهت که در معرض خطر هجوم وهابیان بود، ترجیح داد به طور موقت از باز پس گرفتن سواحل شمالی و بنادر باطنه که در دست قواسم بود صرف نظر کند. (Kelly, 1969: 123) در ۱۲۲۵ هـ / ۱۸۱۰ م، سیدسعید با هم کاری انگلیس ها برای بازپس گرفتن شناص اقدام کرد و در حالی که موفق شدند ابتدا شهر را متصرف شوند ناگهان سپاهیان وهابی به فرماندهی مطلق مطیری فرا رسیدند، نیروهای انگلیسی به فرماندهی کلنل اسمیت^۱ بر کشتی های خود سوار شدند و نیروهای عمانی را در صحنه تنها گذاشتند، در نتیجه تعداد هزار نفر از عمانیان از جمله قیس بن امام احمد کشته شدند، به دنبال این فاجعه، مطلق مطیری پیشنهاد صلح با انگلیس ها کرد و با این شرط که انگلیس ها از سلطان عمان در جنگ هایش علیه قواسم حمایت نکنند، وهابیان پذیرفتند که از آن پس به کشتی های انگلیسی تهاجم نکنند. کلنل اسمیت بدون این که قبول این قرارداد را نوعی جنایت نسبت به سلطان سعید بداند به استناد این که میان آنان و سیدسعید تعهد و قراری گذاشته نشده است، پذیرفت. ضمن این که کلنل اسمیت معتقد بود بهای آب و غذایی که مردم مسقط برای تجهیز کشتی های او در حمله به راس الخیمه پرداختند، صرف خراب کردن قلعه های راس الخیمه و خورفکان شده است. (شیخ منصور، ۱۹۸۸: ۱۱۰، ۱۰۴)

در ۱۲۲۶ هـ / ۱۸۱۱ م، سیدسعید از ایرانیان برای مقابله با قواسم و وهابیان کمک خواست در نتیجه شاه ایران سپاهی ۱۵۰۰ نفری به فرماندهی فردی به نام سعدی خان فرستاد. (همان، ۱۱۷) ابن رزیک تعداد این سپاهیان را چند هزار ذکر می کند که از آن میان سیدسالم برادر سیدسعید، سه هزار برگزیده

^۱ Smith.

و بقیه را مرخص کرده است. (ابن رزق، ۲۰۰۱: ۴۵۰) این سپاه به بوریمی و از آن جا به نخل رفته و سپاهیان وهابی را شکست دادند، لکن چندی بعد که شایعه پراکندند که شاه عجم به سلطان کمک نکرده و همچنین در سپاهیان اختلاف افتاد بر سر این که عامل پیروزی عرب ها بودند یا عجم ها، مطلق نیز حمله کرد و این بار تعداد زیادی از عرب و عجم کشته شدند، سعدی خان همراه یک صد سپاهی به ایران بازگشت (شیخ منصور، پیشین: ۱۲۰) و سپاه وهابی ها از آن جا تا مطرح پیش رفتند. (ابن رزق، پیشین: ۴۵۴)

به دنبال حملات محمدعلی پاشا به نجد، امیر سعودی اقدام به یک حرکت سیاسی کرد و آن دور کردن ایران از جنگ در عمان بود. از این رو، در اوایل ۱۲۲۶ هـ / ۱۸۱۱ م، فرستاده ای به شیراز فرستاد تا حاکم شیراز را متقاعد کند که در این نزاع شرکت نکنند و فرستاده مذکور موفق شد و تضمین هایی برای عدم دخالت ایران دریافت کرد. (Kelly, ۱۹۶۹: ۱۲۵, ۱۲۶) مطلق مطیری در یک حمله غافل گیرانه توسط بعضی از افراد قبیله عوایی در جعلان کشته شد و سرش را به مسقط فرستادند. در همان زمان که سر مطلق مطیری به مسقط رسید کشتی کوچکی از جدّه به مسقط رسید که شیخ صقر رئیس قواسم در آن بود و توانسته بود از درعیه بگریزد. سعید بن سلطان تعدادی کشتی آماده و تحت فرماندهی شیخ صقر قرار داد تا بدین وسیله بتواند مسند ریاست خود بر قواسم را باز پس گیرد. (شیخ منصور، پیشین: ۱۲۰)

سیدسعید هم چنین نامه به انگلیسی ها نوشت که سلطان بن صقر به نزد او آمده و دوست او و آنان شده و با او پیمان بسته که از شرارت در دریا و خشکی دست بردارد. سپس انگلیس ها اموال زیادی برای سلطان بن صقر فرستادند و به او گفتند: تا جلفار را دوباره بازسازی کند و از آزار و اذیت در دریا و خشکی دست بکشد. سلطان بن صقر، جلفار را آباد و پس از این که ویران شده بود به حال اولش درآورد.^۱ (ابن رزق، پیشین: ۴۵۷) بازگشت شیخ قاسمی این بار به کمک سید سعید اگرچه زمینه ای برای اعاده بخشی از عمان شمالی به متصرفات سیدسعید می توانست باشد، لکن نه تنها این امر میسر نگردید، بلکه این توافق پایان دهنده کشمکش های میان قواسم و عثمانی ها نیز نبود؛ زیرا هنوز اندک زمانی نگذشته بود و به قول لوریمر هنوز جوهر قرارداد میان سیدسعید و شیخ قواسم خشک نشده بود که قواسم به یک کشتی که امتعه از مسقط به بندر عباس حمل می کرد، حمله کردند و از باز پس دادن کشتی خودداری کردند. (Lorimer, 1970: Vol1, 651)

پس از آن نیز به رغم این که محمدعلی پاشا حملات خود را از ۱۲۲۶ هـ / ۱۸۱۱ م، به نجد و حجاز شروع کرد و به تدریج موفق به سرکوبی وهابی ها گردید و درحقیقت پشتوانه اصلی قواسم را در نجد از

۱. در عبارت فوق شیخ منصور از رئیس قاسمی با عنوان شیخ صقر نام برده در حالی که ابن رزق او را سلطان بن صقر ذکر کرده است.

میان برد، تأثیری در رفتار قواسم با عمانیان به وجود نیامد. چنان که در ۱۲۲۹هـ / ۱۸۱۴م، در یک تهاجم دریایی یک کشتی از نوع بغله متعلق سیدسعید را گرفتند. (ibid, Vol11,1248) در ۱۲۳۰هـ / ۱۸۱۵م، قواسم با یک کشتی بزرگ و بیست و پنج بغله و بتیل^۱ در نزدیکی مطرح با یک گروه کشتی مسقطی که سعید شخصاً فرماندهی می کرد برخورد کردند و به دنبال آن یک درگیری سخت دریایی به وجود آمد که طی آن قواسم تلاش کردند وارد کشتی فرماندهی شوند، به طوری که شخص سیدسعید در این حادثه مجروح گردید. (ibid, Vol11,338.339) ناتوانی سیدسعید در دفع قواسم مجدداً او را وادار کرد که از حاکم بمبئی کمک بخواهد، لیکن از این کار طرفی نیست. (ibid, 339)

سیدسعید که از کمک انگلیس ها ناامید شد در ۱۲۳۱هـ / ۱۸۱۶م، در راس ناوگان خویش به طرف راس الخیمه پایتخت قواسم حرکت کرد و موفق شد چهارماه آن جا را محاصره نماید، لیکن بدون به دست آوردن نتیجه ای بازگشت. (ibid, 446) چرا که مقاومت قواسم بسیار زیاد بود. درگیری میان قواسم و عمانیان نه تنها در دریا که در خشکی نیز، هم چنان ادامه داشت. در همان سال ۱۲۳۱هـ / ۱۸۱۶م، قواسم، سپاهیان عمان که به فرماندهی شخص سیدسعید برای باز پس گیری خورفکان حمله کردند را به سختی شکست دادند. (ibid)

درگیری ها میان قواسم و عمان پایان پذیرفت، حتی پس از سقوط درعیه در ۱۲۳۳هـ / ۱۸۱۸م، که قواسم دریافتند با سقوط وهابیان در معرض خطر جدی از طرف سپاهیان مصری قرار دارند به سیدسعید پیشنهاد صلح دادند و این که پیمان دو جانبه ای میان دوطرف بسته شود، تا اگر به یکی از آنان حمله شد به کمک همدیگر بشتابند، حاکم مسقط چنین پیشنهادی را رد کرد؛ زیرا امیدوار بود که در ادامه جنگ با قواسم در چنین شرایطی که پشتوانه خود را از دست داده اند، زمینه سرکوبی آنان فراهم گردد. شاید این تنها امیدی بود که سلطان عمان به الحاق مجدد عمان شمالی به کشورش داشت. ولی این آرزویی بود که هرگز محقق نشد.

۵. قواسم و وهابیان

هرگاه بخواهیم از روابط قواسم و وهابیان سخن بگوییم، ناچار باید به دو نکته توجه داشت که درحقیقت محورهای اصلی و بنیادی را در ارتباط این دو عنصرتشکیل می دهند؛ یکی پیوند نسبی و دیگری هم اندیشی اعتقادی است. قبایل شمال عمان (قواسم)، عمدتاً عدنانی، نزاری و شمالی

۱. بغله و بتیل هرکدام نوعی قایق هستند.

محسوب می‌گردند. به عبارتی، آن بخش از قبایل عدنانی نجد و شمال شبه جزیره عربی که در طول مهاجرت‌های گسترده‌شان در تاریخ به طرف شرق حرکت کرده‌اند در مناطق کوهستانی شمال عمان مستقر شده‌اند و به علت کمی ارتباط با سایر عمانیان کم‌تر اختلاط پیدا کرده‌اند. از جمله این قبایل می‌توان به: بنی یاس (miles, 1966: 438)، قاسمیان (خروسی، ۲۰۰۲: ۳۷۸)، بنی کعب (miles, 1966: 428)، علویان (لوریمر، بی‌تا: ج ۱، ۲۵۸)، مزاریع (خروسی، ۲۰۰۱: ۲۸۴)، بنی خالد (همان، ۲۸۱)، عتوب (همان، ۲۸۳) و... اشاره کرد.

قبایل نزاری در حوادث سیاسی قرن هیجدهم عمدتاً به غافریان که آنان نیز نزاری بودند، گرویدند. بنابراین، تا حدودی این نزاع نزاری یمانی قدیمی از قرن هیجدهم به بعد غافری-هناوی شد. قبایل شمالی در این منازعات به خشونت و بدویت بیش‌تر شهرت داشتند، چنان‌که ابن رزیق بدان اشاره کرده است. (ابن رزیق، ۲۰۰۱: ۲۷۲) بنابراین، قواسم از سه جهت با وهابیان وجه تشابه داشتند. یکی این‌که همگی نزاریند دوم، قطع نظر از این‌که از چه زمانی در این سواحل استقرار داشته‌اند، تا زمان برخوردشان با وهابیان در حالت بدویت بسر می‌بردند. (Kelly, 1969: 19) سوم وجه اشتراک شان به لحاظ اعتقادی است؛ زیرا برخلاف قبایل عمان داخلی (حاکمیت عمان) که اباضی‌اند، قواسم سنی‌مذهب و هم عقیده وهابیان بودند، وجوه مشترک فوق، در زمانی مسبب گرایش قواسم به وهابیان شد که شرایط سیاسی عمان چنین گرایشی را اقتضا می‌کرد.

در اواخر قرن هیجدهم مناطق شمالی که محل استقرار قواسم بود، آغازین سال‌های استقلال‌شان را با ستیزه با حکومت مرکزی شکل می‌دادند. در همین سال‌ها سپاهیان وهابی به سرعت به فتوحات چشم‌گیر و پیش‌روی‌های خود ادامه می‌دادند. قدرت فوق‌العاده وهابیان، قواسم را میان دو راه قرار می‌داد یا با نجدیان هم‌تیره و نژاد خود که هم‌عقیده نیز بودند کنار بیایند، که البته خطر دولت مرکزی عمان برای همیشه از میان می‌رفت و یا با صلحی ناپایدار با عمانیان کنار می‌آمدند و با نجدیان هم‌کیش و خویش خود به ستیز بر می‌خاستند.

در ۱۲۱۴ هـ/ ۱۸۰۰ م، سپاهیان وهابی مرکب از هفت صد سوار و پیاده به فرماندهی سالم المحارق یکی از فرماندهان شاخص وهابی به طرف عمان حرکت کرده و از بوریمی به نزد سلطان بن احمد کس فرستادند که باید از اباضی‌گری دست بردارد و به اصول وهابیت و سلطه امیر وهابی، عبدالعزیز گردن نهد. (Kelly, 1969: 102) در این تنگنا سلطان بن احمد ناگزیر شد و دست دوستی به‌سوی دشمن خویش صقر بن راشد رئیس قواسم دراز کرد و با او پیمان صلح منعقد ساخت. (Lorimer, 1970: Vol1, 424) لکن چون سپاه وهابی به طرف راس الخیمه حرکت کرد، قواسم اتحاد با وهابیان را بر اتحاد با عمانیان ترجیح

داده، با نقض قرارداد خویش با سلطان بن احمد به وهابیون پیوستند. (Kelly, 1969: 102)

اگرچه قرارداد صلح قواسم با وهابیون اندکی پس از دور شدن سپاه وهابی از راس الخیمه و به محض پدیدار شدن خطر سلطان بن احمد به فراموشی سپرده شد و صقر بن راشد مجدداً به سلطان عمان پیشنهاد صلح کرد، ولی با افزایش قدرت وهابیون بی توجهی نسبت به قدرت رو به ازدیاد آنان ممکن نبوده است. به تعبیر هاوولی وهابیون با استفاده ماهرانه از اختلاف‌های مذهبی سیاسی موجود، نفوذ خود را بسط داده از خصوصیت گروه‌های هناوی-غافری و سنی-اباضی نهایت بهره را بردند، به‌ویژه که اصول اعتقادات متعصبانه‌ی وهابیون برای مردم بعضی قبایل نوعی جاذبه و شور به همراه داشت. (Hawley, 1970: 149)

۱.۵. قواسم و گرایش به وهابیت

وجه اشتراک اعتقادی قواسم و وهابیون نکته‌ای فوق‌العاده مهم در پیش‌رفت وهابیون به‌شمار می‌رود چنان‌که پی‌یر روندو به حق بدان تصریح کرده است. او معتقد است: در بخش مرکزی شبه جزیره و در تمامی بخش شمال غربی که شبه جزیره از آن‌جا به قاره آسیا متصل می‌شود مذهب تسنن حاکم است. نفوذ سنتی این مذهب بر بادیه نشینان بزرگ، مسیرهای کاروان رو، منزل گاه‌های تجاری و نیز تسلط تقریباً پیوسته این مذهب بر اماکن مقدسه اسلامی و بنادر نزدیک به آن، نوعی برتری تاریخی داده است. همین واقعیت است که از دو قرن پیش موجبات تشدید گسترش وهابیت بنیادگرا را نیز فراهم آورده است.

از میان قبایل عمان، نعیم اولین قبیله‌ای بود که اصول وهابیت را بپذیرفت و قاسمی‌ها که مانند نعیمی‌ها اهل تسنن و غافری بودند و در خصوصیت با حکام اباضی عمان متحد بودند بزودی از قبیله بنی نعیم پیروی کردند. (Hawley, 1970: 153)

از آن‌جا که ابتدای حضور وهابیون در واحد بوریمی بود، قبایل این واحد به‌ویژه غافریان مانند نعیم، بنی کعب و بنی قتب قبل از سایر قبایل عمان با آنان آشنا شدند و از آن‌جا که تیره‌هایی از این قبایل در سواحل و بنادر شمال زندگی می‌کردند، زمینه گرایش سریع قواسم به وهابیت فراهم گردید. آن‌چه قابل انکار نیست، این‌که قواسم خیلی سریع‌تر از سایر قبایل منطقه وهابیت را پذیرفتند. این امر را بسیاری با عباراتی متفاوت تصریح کرده‌اند.

پال گریو، آورده که مبادی و مفاهیم ابن عبدالوهاب بلکه خود مفاهیم عقیده محمدی با مقاومت ضعیفی در عمان (عمان متصل) روبه‌رو شده است؛ زیرا که می‌بینیم این عقیده دینی در عمان بیش‌تر از احساء با زندگی اخلاقی و مدنی مردم در آمیخته است، که پیامدهای پیچیده و متعددی به‌وجود

آورده است. (پالگریو، ۲۰۰۱: ج ۲، ۳۰۱) لاو معتقد است: قواسم در مقابل تهاجمات وهابیان تنها سه سال مقاومت کردند. (Low, 1877: Vol1, 312) در این که قواسم چه سالی به وهابیان پیوستند، میان مورخان اختلاف است. مایلز معتقد است: وهابیان از ۱۲۱۱هـ/ ۱۷۹۷م، به ساحل شمالی عمان حمله کردند، تا قبایل دریایی آنجا مثل بنی یاس، قتب و قواسم را مطیع سازند و این قبایل با شجاعت مقاومت کردند و به مدت سه سال درگیری ادامه یافت و لیکن در ۱۲۱۴هـ/ ۱۸۰۰م، قواسم تسلیم شدند و وهابیت را پذیرفتند. (Miles, 1966: 288)

کلی و لوریمر هردو، سال ۱۲۱۴هـ/ ۱۸۰۰م، را سال پیوستن قواسم به وهابیان ذکر کرده- اند. (Lorimer, 1970: Vol1, 635؛ Kelly, 1969: 102) ویلسن،^۱ معتقد است: وهابیان در ۱۲۱۴هـ/ ۱۸۰۰م، قدرت خود را تا سواحل خلیج فارس بسط دادند و پس از تسخیر واحد بوریمی، عمان و سواحل ایران را نیز مورد مخاطره قرار دادند. در ۱۲۱۷هـ/ ۱۸۰۳م، وهابی ها نفوذ و اقتدار خویش را بر تمامی سواحل عربستان که در مجاورت خلیج فارس واقع است، مسلط ساختند. (ویلسن، ۱۳۶۶: ۲۳۰) آنچه به هرحال قابل تردید نیست، این که قواسم یک باره وهابیت را نپذیرفته اند. هرچند مدت زمان مقاومت آنان در برابر وهابیان کوتاه بوده باشد؛ زیرا پذیرش آنی یک عقیده حتی برای قبایل بدوی که به سرعت و به اندک بهانه می گروند و می گسلند محل تامل است. از این رو، باید عقیده لاو و مایلز را پذیرفت که پس از سه سال مقاومت بالاخره تسلیم وهابیت شده اند.

چنان که ذکر شد، اولین حرکت وهابیان به طرف شمال ۱۲۱۱هـ/ ۱۷۹۷م، با ورود سپاهیان محارق به بوریمی صورت گرفته و محارق آنجا را به عنوان پایگاه خود برای حملات بعدی در نظر گرفت و به احداث قلعه ای در آن اقدام کرد. (لمع الشهاب، بی تا: ۴۹) بدون تردید با گرویدن قبیله نعیم به وهابیان، راه برای پیش روی آنان به طرف شمال بسیار هموار گردید. این قبیله به عنوان قبیله ای مهم و پرجمعیت در منطقه از آنجا که بدوی حنبلی و در دسته بندی های داخلی عمان غافری بودند، زمینه مناسب و مساعد برای پذیرش وهابیت را داشتند. (Hawley, 1970: 153) نظام اجتماعی و خلق و خوی بدویان نعیم با بدویان وهابی شده ی نجد بسیار سازگارتر بود، تا نظام اجتماعی قبایل روستا نشین نیمه بدوی که در ظاهره و غرب جبل و حجر غربی استقرار یافته بودند.^۲ به علاوه این که نعیم همیشه با این قبایل به بهانه ی اختلافات اعتقادی (حنبلی، اباضی) و سیاسی (غافری هناوی) درستیز بودند. اکنون اگر این حقیقت را در نظر بگیریم، که وهابیان از راه رسیده علاوه بر وجه مشترک اعتقادی خود با نعیم

^۱ -Wilson

^۲. به تعبیر بوکهارت، منظور قبایلی است که در جوار همسایگی نعیم زندگی می کردند.

در ارایه ایوئولوژی جدید نه تنها با نظام اجتماعی بدویان ستیزی نداشتند بلکه بعضی در تثبیت عمده مبادی نظام مذکور تاکید می‌ورزید، هماهنگی و همگونی آنان بهتر آشکار می‌گردد.

به‌عنوان مثال در نظامی که وهابیت ارایه می‌کرد، هرچند به رعایت احکام شریعت اصرار داشت، لکن استقلال فردی بدوی مثل سابق حفظ می‌شد. به تعبیر بوکهارت،^۱ حکومت امیر وهابی آزاد بود؛ زیرا بر نظام مصلحت مشترک بدویان تشکیل شده بود، (امیر وهابی) رهبر همه مشایخ شد و تولید سیاست آنان را به عهده گرفت و همه اعراب را مستقل و آزاد در داخل قبایل خویش قرارداد. (بوکهارت، ۱۹۹۵: ۲۱۰) رهبری وهابیان در دریافتش از نظام اجتماعی، همان نظام دست نخورده زمان پیغمبر بود که در میان ساکنان بدوی و نیمه بدوی نجد دست نخورده‌تر باقی مانده بود. از طرفی، گویا این درایت در امیر وهابی وجود داشت که روح عرب را در مقابل نظام استبدادی بشناسد. بنابراین، آزادی - های افراد را همان‌گونه که در سابق بود حفظ می‌کرد و هنگام انطباق عدالت، بیش‌تر مانند یک شیخ دارای نفوذ ظاهری می‌شد، نه یک‌نفر که سرور جزیره‌العرب است. (همان، ۲۱۷) از طرف دیگر، مردم بدوی که جنگ و غارت از لوازم حیاتش بود و زندگی بدون سلب و غارت برایش مفهومی نداشت، با گرویدن به وهابیت الزاماً شمشیرش را کنار نمی‌گذاشت، بلکه اکنون همان شمشیر را تحت عنوان جهاد با کافران و مشرکان به کار می‌گرفت و اموالی به مراتب بیش‌تر به‌عنوان غنیمت به‌دست می‌آورد. یکی از ویژگی‌های مهم دعوت محمد بن عبدالوهاب آن بود که روح جنگ‌جویی و غارت‌گری عرب را به‌گونه‌ای مقبول، صبغۀ دینی بخشید و انگیزه فوق‌العاده در عرب بدوی ایجاد کرد. از این‌رو، از یک‌طرف عرب بدوی در غزوات جدید به بهره‌ای فراوان دست می‌یافت و از طرف دیگر، با شکست قبایل دیگر، به گسترش ایدئولوژی جدید کمک می‌کرد.

پس از پیوستن نعیم به وهابیان قبایل بنی قتب، شوامس و ظواهر که در غرب وادی جزئی قرار داشتند به کمک آنان تسلیم شدند. (Kelly, 1969: 103) با پیوستن نعیم به وهابیان امیر عبدالعزیز متوجه ناحیه قواسم گردید و ابتدا از طریق نعیم بر آن شد تا رئیس آنان صقر بن راشد را به پذیرفتن وهابیت متقاعد کند و چون نپذیرفت، دستوراتی به قبیله نعیم داد که به قواسم هجوم برند و برای این کار از درعیه کمک‌های نظامی فرستاد. (لمع‌الشهاب، پیشین: ۷۹) شیخ قاسمی ابتدا در برابر نیروهای وهابی (که عمدتاً از نعیم؛ یعنی از خویشاوندان ساکنان راس‌الخیمه بودند)، موفق بود و آنان را درهم کوبید؛ لکن امیر وهابی اقدام به اعزام هزار نفر به فرماندهی مطلق مطیری برای انجام این مهم کرد.

^۱ - Bukhart

مطلق که در بوریمی مستقر شده بود، ابتدا دوستان نفر سپاهی را به فرماندهی سعدون آل علی فرستاد و چون قوای مذکور موفق نشدند خود با چهارصد نفر به راس الخیمه حمله برد و پس از آن که آن جا را هفده روز محاصره کردند به طوری که میان آنان و آبها و نخلستانهای شان حایل شده بودند، قواسم درخواست صلح کردند و در نشستی که میان مطلق مطیری و صقر بن راشد انجام گرفت صقر، آیین وهابیت را پذیرفت و به دنبال او سایر بزرگان قواسم نیز به وهابیت گرویدند. (همان، ۷۹-۸۰) به رغم تسلیم شدن راس الخیمه گروهی از پیروان قواسم مثل قبیله زعاب در جزیره الحمراء و طنیج در رأس تا مدتی در برابر نیروهای وهابیان مقاومت کردند، تا این که سرانجام مجبور به تسلیم و قبول دعوت وهابیان گردیدند. (همان، ۸۱)

آن چه پس از قبول وهابیت توسط قواسم اتفاق افتاد چندان متفاوت با گرایش نعیم و یا سایر قبایل بدوی به وهابیت نبود. اگرچه قواسم ابتدا اندک مقاومتی از خود نشان دادند و یا بعضی از قبایل کوچک مثل زعاب و شوامس اندک زمانی محدود مقاومت کردند، ولی به طور قطع اگر می دانستند که گرایش به وهابیت بیش از آن که برای آنان ضرری داشته باشد متضمن منافع و مزایای بی شماری بود خود به استقبال آنان می رفتند قبل از این که آنان به سراغ شان بیایند. وهابیان با راه یافتن به عمان شمالی از آن پس با به خدمت گرفتن ساکنان این ناحیه یعنی قواسم، حملات خویش را از خشکی و دریا برای پیش برد عقیده خود در عمان و جلب منافع و ثروت به درعیه به ویژه از دریاها و آبراهها ادامه دادند. قبایل نعیم و قتب و ظواهر و شوامس در بوریمی و مجموعه ساکنان بنادر شبه جزیره مسندم موسوم به قواسم در این دو جبهه (خشکی و دریا) کمر خدمت به عقیده وهابیت و رهبری آن در درعیه بستند.

بر این اساس، با گرایش قواسم به وهابیان علاوه بر تغییر و تحول ظاهری در عقیده آنها تحول اصلی و اساسی در حیات اقتصادی اجتماعی و سیاسی این ساحل نشینان صورت گرفت.

۲.۵. قواسم و دزدی های دریایی

چنان که به سیر تاریخی دزدی های دریایی توجه کنیم، در خواهیم یافت که تا قبل از ورود وهابیان به سواحل عمان شمالی و به عبارت دیگر، تا قبل از وهابی شدن قواسم؛ یعنی قبل از قرن نوزدهم، قواسم اقدامات چشم گیری در دزدی های دریایی ندارند و بدون تردید می توان گفت: قواسم به عنوان دزدان دریایی شناخته نمی شوند.

به تعبیر هاولی روی هم رفته تا زمانی که وهابی ها به عمان متصالح دست نیافته بودند، قواسم به عملیات

مهمی در دزدی‌های دریایی مبادرت نکرده بودند و بیش‌تر اعتقاد بر این است که وهابی‌ها قواسم را تشویق به حمله به کشتی‌های سیدسلطان در ۱۲۱۷هـ/ ۱۸۰۳م، در دریا و در جزیره قشم کرده‌اند. (Hawley, 1970: 97)

حقیقت آن است که امیر وهابی با دست یافتن بر سرزمین قواسم، موقعیت و اهمیت این سرزمین و نقش بسیار مهمی که ساکنان آن می‌توانستند در اعمال فشار به قدرت‌های موجود در منطقه به‌ویژه سلطان عمان از طریق دریا بیاورند را دریافته بود. قواسم نیز از آن‌جا که سنی و غافری و از جمله سخت‌ترین دشمنان امامان اباضی به حساب می‌آمدند، موقعیت مناسبی یافتند تا با پشتوانه دولت و ارتش وهابی ضربات کوبنده خود را به‌ویژه از طریق دریا بر حکومت عمان وارد کنند.

قواسم که از آن پس به تهاجمات گسترده در دریا با عنوان غزا و جهاد دست می‌زدند موفق به کسب غنایم فراوانی شدند که بنابر اعتقاد جدید، یک پنجم آن‌ها باید به درعیه فرستاده می‌شد. (ibid) به تعبیر عقاد از آن پس هجوم‌های دریای آنان جزئی از حرکت جهاد آنان محسوب و به تبع آن غارت، غنیمت جنگی به حساب می‌آمد. (العقاد، بی‌تا: ۹۹)

در خصوص این که قواسم بنا به دعوت وهابیت تهاجمات خود را در دریاها جهاد می‌نامیدند، جای تردید نیست؛ زیرا گزارش‌ها در این خصوص چندان زیاد است که جای تردید باقی نمی‌گذارند. برای مثال گزارش زیر از لمع‌الشهاب قابل ملاحظه است. نویسنده لمع‌الشهاب درباره تهاجمات دریایی قبایل طنیج و زعاب آورده: «برای جهاد به‌وسیله کشتی‌های شان به دریا می‌رفتند و بیش‌تر از قواسم غارت می‌کردند؛ زیرا قواسم در ابتدای کار از تعرض به اموال و جان مردم خودداری می‌کردند، تا این که صقر بن راشد مُرد و پس از او به دستور آل سعود فرزندش سلطان بن صقر حاکم شد، پس رفتار پدرش را عوض کرد و شروع کرد شخصاً به غارت در دریا پردازد و در آن سال ۳۷ کشتی غارت کرد» (لمع‌الشهاب، پیشین: ۸۰-۸۲) مبلغ ارسالی به درعیه اگر چه بخشی از مکتسبات قواسم را از دست شان بدر می‌کرد، ولی از یک طرف درعیه و امیر وهابی به سلب و غارت آنان صبغه دینی می‌داد و از طرفی پشتوانه آنان بود برای خطراتی که ممکن بود متوجه آنان شود.

قواسم در خدمت وهابیان موظف می‌شدند به‌عنوان انجام وظیفه جهاد در راه خدا به کشتی‌های کفار که مسلمانان غیر وهابی را نیز شامل می‌گردید حمله کنند و گویا برای تاکید بر صدق ایمان و صحت این‌گونه اقدامات شان بود که امیر وهابی آنان را «الموحده» لقب داده بود (همان، ۸۳) و برای رفع هرگونه شبه و تردید درغنائمی که از این راه به‌دست می‌آوردند شیخ وهابی غنائم آنان را حلال‌تر از شیر مادر نامیده بود. (همان، ۱۷۷)

نقش وهابیان در تحریک و تحریض و احیاناً وادار کردن قواسم به دزدی دریایی این احتمال را در

ذهن تقویت می‌کند که در بسیاری موارد قواسم و حداقل ریس آنان رغبت به انجام بسیاری از غارت‌های انجام شده نداشته است و گویا عصیان و نافرمانی سلطان بن صقر و برکناری او در ۱۲۲۲هـ/ ۱۸۰۷م، از ریاست قواسم به دستور امیر وهابی (Hawley, 1970: 151) در همین رابطه بوده است. از این رو، جای تعجب نیست، که در معاهده‌ای که شیخ قواسم در ۱۲۲۱هـ/ ۱۸۰۶م، با انگلیس‌ها منعقد ساخت ادعا کرد که آن‌ها تحت فشار امیر وهابی‌ها مبادرت به دزدی دریایی می‌کردند و اظهارات او مورد قبول ژنرال استون^۱ واقع شد. (ibid, 100)

هاولی از فرانسویس واردن^۲ نقل می‌کند که معتقد بود: حاصل تحقیقات من این است که دزدی و راهزنی در دریا در ذات و روح ساکنان سواحل خلیج فارس نیست، بلکه این عمل زاینده رویدادهای اخیر است و هرطایفه علاقه‌مند است که در کارهای بازرگانی شرکت کند. بنابراین، علت اصلی آزار و اذیت سرنشینان کشتی‌های انگلیسی را در دخالت‌های ناروای دولت بریتانیا در امور داخلی کشورها حوزه خلیج فارس باید جست‌وجو کرد و قاسمیان و اعراب عتوب خلاف میل و خواسته خود و با فشار و اجبار وهابی‌ها به کار دزدی در دریا کشیده شده بودند. (ibid, 109) بالاخره هاولی خود نتیجه می‌گیرد که اگر قواسم تحت نفوذ وهابی‌ها قرار نمی‌گرفتند و وهابی‌ها آنان را وادار به دزدی در دریا نمی‌کردند می‌توانستند امیر نشینی در خلیج فارس به‌وجود بیاورند. (ibid, 116) آن‌چه قابل تردید نیست، این‌که این طایفه اگر هم قبل از آن به دزدی در دریا اقدام می‌کردند، بسیار کم و غیر قابل ذکر بوده، ولی با تسلط وهابیان غارت کشتی‌ها کار و وظیفه روزانه‌ی همه آنان شد. ویلسن معتقد است: پس از این‌که سعود بن عبدالعزیز در ۱۸۰۳م، به قدرت رسید تمام سواحل دزدان دریایی (سواحل قواسم) را فتح کرد و کسی را به ریاست آنان گماشت و دستور داد که همه کشتی‌ها را غارت کنند. (ویلسن، ۱۳۶۶: ۲۳۷) فینزنزو به‌عنوان یک شاهد عینی که حوادث زمان خود را گزارش کرده، معتقد است: با پذیرفتن مذهب وهابیان توسط قواسم در زمان حکومت عبدالعزیز، آن‌ها به جنگ‌های دایمی با تمام همسایگان خویش به‌ویژه حاکم مسقط کشیده شدند. (شیخ منصور، ۱۹۹۸: ۸۸) دیوید ستون^۳ که در زمان مورد بحث نماینده مقیم بریتانیا در مسقط بوده، نیز معتقد است: حملات دزدی دریایی قواسم را، امکان ندارد بدون تحریض وهابیان به حساب بیاوریم. (Low, 1877: Vol1, 319) لوریمر با آن‌که معتقد است: نباید قواسم را فقط آلت دست وهابیان بدانیم در عین حال ناچار از اعتراف و اذعان به این حقیقت است

^۱ .Stone.

^۲ .Francis Warden.

^۳ .David Column.

که ایجاد پایگاه نظامی وهابیان در بوریمی منجر به ازدیاد عملیات دزدی دریایی و خارج شدن از قانون دریا شد. (Lorimer, 1970: Vol1, 636)

در پایان پذیرفتنی است که با گرایش قواسم به وهابیان که آن نیز تابع زمینه‌های مساعد دینی بود، این گروه تحت تاثیر ایدئولوژی جدید و یا ایدئولوگ‌های جدید، تحولات و دگرگونی‌هایی را در منطقه موجب شدند که عمده‌تاً به عنوان زمینه‌های اعتقادی انفصال و جدایی مناطق سواحل عمان شمالی می‌شناسیم که متعاقباً باعث ایجاد زمینه‌های شکل‌گیری شیخ‌نشین‌های حوزه خلیج فارس شد.

نتیجه

پیامدهای روابط سیاسی قواسم با سلطنت آل بوسعید اباضی مذهب عمان، در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، منجر به استقلال رأس‌الخیمه به‌عنوان مقر قواسم، تبدیل رأس‌الخیمه به پناه‌گاهی جهت مخالفان و ستیزه‌گران با حکومت اباضی، سیادت دریایی قواسم و تسلط بر تنگه هرمز، ظهور فرقه وهابیت در عمان متصالح، شدت حملات دریایی قواسم به بنادر و سواحل عمان و حضور انگلیسی‌ها در منطقه خلیج فارس شد. از سوی دیگر، روابط سیاسی قواسم با وهابیان منجر به گرایش قواسم به وهابیت، در خدمت قرار گرفتن قواسم جهت پیش‌برد اهداف وهابیان در منطقه، تشدید دزدی‌هایی دریایی قواسم تحت عنان غزا و جهاد، افزایش جنگ‌های دایمی بین قواسم و همسایگان آن‌ها به‌ویژه حاکم مسقط و نفوذ انگلیس‌ها در خلیج فارس جهت جلوگیری از حملات قواسم به کشتی‌های تجاری شرکت هند شرقی شد.

آن‌چه در مجموع از روابط سیاسی قواسم با سلطنت آل بوسعید اباضی مذهب عمان و وهابیان حاصل شد، از یک‌سو شکل‌گیری زمینه‌های سیاسی و از سوی دیگر، زمینه‌های اعتقادی انفصال و جدایی مناطق سواحل عمان شمالی و یا عمان متصالح از بدنه عمان اباضی بود که این امر متعاقباً باعث ایجاد زمینه‌های شکل‌گیری شیخ‌نشین‌های حوزه خلیج فارس شد.

منابع و مآخذ

الف. منابع و عربی

۱. ابن رزیک، حمید بن محمد (۲۰۰۱م)، الفتح المبين فی سیره الساده البوسعیدین، تحقیق عبدالمنعم عامر و محمد موسی عبدالله، عمان، وزاره التراث القومي و الثقافه.
۲. ابن غنام، حسین (۱۹۶۱م)، تاریخ نجد (روضه الافکار والافهام) حرره و حققه ناصرالدین الاسد، قاهره، مطبعه المدنی.
۳. ازکوی، سرحان بن سعید (۱۹۸۶م)، تاریخ عمان المقتبس من کتاب کشف الغمه الجامع الاخبارالامه، حققه عبدالمجید حسیب القیسی، عمان، وزاره التراث القومي و الثقافه.
۴. بوکهارت، جون لوئیس (۱۹۹۵م)، ملاحظات حول البر و الوهابیین، ترجمه محمد الاسیوطی، بیروت، دار سويدان.
۵. پالگریو، ولیم جی فورد (۲۰۰۱م)، وسط الجزیره العربیه و شرقها، ترجمه صبری محمد حسن، مصر، المجلس الاعلى للثقافه.
۶. خروسی، سلیمان بن خلف (۲۰۰۲م)، ملامح من تاریخ عمان، الطبعة الثالثة، عمان، مكتب الضامری للنشر و التوزیع.
۷. خورموجی، میرزا جعفرخان (۱۳۸۰)، حقایق نگار، نزهت الاخبار، تصحیح سید علی آل داوود، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. روندو، پی یر (۱۳۷۸)، اسلام در شبه جزیره عربستان، ترجمه دکتر اسدالله علوی، مشهد، آستان قدس.
۹. زرکلی، خیرالدین بن محمود (۲۰۰۲م)، الاعلام، بیروت، دارالعلم للمالین.
۱۰. سالمی، عبدالله بن حمید [بی تا]، تحفه الاعیان بسیره اهل عمان، المنشیه بالقلعه بمصر، مطبعه الامام شارع قرقول.
۱۱. سعدالدین، ابراهیم (۱۹۹۸)، معجم الشرق الاوسط، بیروت، دارالجلیل.
۱۲. العابد، صالح محمد (۱۹۷۶م)، دور القواسم فی الخلیج العربی، بغداد، مطبعه العانی.
۱۳. العقاد، صلاح [بی تا]، التيارات السیاسیه فی خلیج العربی، قاهره.
۱۴. غباش، حسین عبیدغانم [بی تا]، عمان الدیم و قراطیه الاسلامیه، مترجم انطون حمصی، دارالحدید.
۱۵. شیخ منصور، فینزنزو (۱۹۸۸م)، تاریخ سید سعید سلطان عمان، ترجمه محمود فاضل، بیروت، الدارالعربیه للموسوعه.

۱۶. لوریمر، دلیل الخلیج [بی تا]، طبع علی نفقه الشیخ خلیفه بن حمد آل ثانی، طبعه جدیده بمکتب صاحب السمو امیر دوله قطر.
۱۷. المغیری، سعید بن علی (۲۰۰۱م)، جهینه الاخبار فی تاریخ زنجبار، تحقیق محمد علی الصلیبی، عمان، وزاره التراث القومی والثقافه.
۱۸. لمع الشهاب [بی تا]، فی سیره محمد بن عبدالوهاب، تحقیق احمد مصطفی ابوحاکمه، بیروت.
۱۹. مینورسکی (۱۳۶۳ش)، تاریخچه نادرشاه، ترجمه رشید یاسمی، تهران، انتشارات کتابهای سیمرغ.
۲۰. ویلسون، آرنولد (۱۳۶۶ش)، خلیج فارس، مترجم محمد سعیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. ویلکینسون، جان. سی (۱۳۷۹ش)، تغییر و تداوم در عمان، زیر نظر پل بون آنفان، مشهد، انتشارات آستان قدس.

ب. منابع لاتین

22. Hawley, Donald, the crucial states, Georg Allen & unwin LTD, London, 1970.
23. Miles.S.B, counries and tribes of the persien gulf, frank cass & co – LTD, London, W.C.I, 1966
24. Lorimer.j.G. Gazetteer of the Persian gulf Oman and central Arabia. Holand, , 1970.
25. Low.Charles.R, History of the Indian navy 1613-1862, vol.1, London, 1877.
26. Kelly John. B.A, Britain and the Persian gulf 1795-1880, Oxford, 1968.
27. Belgrave, sir charles, The Pirate coast, Libraie Du Libraie Du Liban Beirut, 1972.

The role of Iranian preachers in Fatimid didactic literature

(with an emphasis on Naser Khosrow Qobadiani)

Reza Safari ¹ | Mohammad Mahdi Khalaj ²

(DOI): [10.22034/mte.2022.13431.1623](https://doi.org/10.22034/mte.2022.13431.1623)

Abstract

Original Article

P 137 - 158

The existence of a preaching-evangelizing organization called "Da'wat Organization" was one of the factors of progress and development of the Ismaili sect, which eventually led to the establishment of one of the great Islamic empires called the Fatimids in the 4th century in the Maghreb and Egypt. "Al-Moayid fi Al-din Shirazi", "Naser Khosrow" and etc. were among the influential inviters of the Da'wa organization. By explaining and analyzing the Ismaili thought, the Iranian inviters of the Da'wa organization tried to spread the Fatimid Da'wa in a peaceful way inside and outside the Fatimid territory. In this regard, one of the most important cultural strategies of the preachers was the use of didactic literature with the aim of consolidating the Fatimid religious foundations which the leader of this method is the great Fatimid inviters, namely "Al-Moayid Fi Al-din Shirazi" and Hojjat Khorasan "Naser Khosrow Qobadiani". The current research seeks to find the answer to the question, how did the Shiite preachers use educational literature in order to consolidate the foundations of the power of the Fatimid Imamate? According to the findings of this research, claimants used didactic literature to explain the ideology and religio-political power of the caliphs. This research is organized by using library sources and descriptive-analytical method based on historical and literary Ismailiyya data and works, especially the works of "Moayid Fi Al-din Shirazi" and "Naser Khosrow Qobadiani".

Key words: Fatimids, Da'wat Organization, educational literature, Al-Moayid Fi Al-din Shirazi, Naser Khosrow Qobadiani.

1 - Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran
(mehmannavaz86@gmail.com)

2 - Department of History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran (ksiahpour@yahoo.com)

Received: 2022/04/16 | Accepted: 2022/08/25



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

نقش داعیان ایرانی در ادبیات تعلیمی فاطمیان (با تأکیدی بر ناصر خسرو قبادیانی)

رضا صفری^۱ | محمد مهدی خلیج (نویسنده مسئول)^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2022.13431.1623](https://doi.org/10.22034/mte.2022.13431.1623)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۵۸/۱۳۷

چکیده

وجود یک سازمان تبلیغی - تبشیری با نام «سازمان دعوت»، یکی از عوامل پیشرفت و توسعه فرقه اسماعیلیه بود که سرانجام منجر به تأسیس یکی از امپراتوری‌های بزرگ اسلامی به نام فاطمیان در قرن چهارم در مغرب و مصر شد. الموید فی الدین شیرازی، ناصر خسرو و... از جمله داعیان تأثیرگذار نهاد دعوت بودند. داعیان ایرانی نهاد دعوت، با تبیین و تحلیل تفکر اسماعیلی تلاش کردند دعوت فاطمی را از طریق مسالمت‌آمیز در داخل و خارج قلمرو فاطمیان نشر دهند. در این راستا یکی از مهم‌ترین راهبردهای فرهنگی داعیان، استفاده از ادبیات تعلیمی باهدف تحکیم مبانی مذهبی فاطمی بود که سرآمد این اسلوب، داعی‌الدعات فاطمی «الموید فی الدین شیرازی» و حجت خراسان «ناصر خسرو قبادیانی» است.

پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که داعیان شیعی در جهت تحکیم مبانی قدرت امامت فاطمیان از ادبیات تعلیمی چه استفاده‌ای کردند؟ مطابق یافته‌های این پژوهش، داعیان از ادبیات تعلیمی در جهت تبیین ایدئولوژی و قدرت مذهبی - سیاسی خلفا بهره‌برداری کردند. این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر داده‌ها و آثار مکتوب تاریخی و ادبی اسماعیلیه و به‌ویژه آثار «الموید فی الدین شیرازی» و «ناصر خسرو قبادیانی» سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها: فاطمیان، نهاد دعوت، ادبیات تعلیمی، الموید فی الدین شیرازی، ناصر خسرو قبادیانی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه شیراز - واحد بین الملل، شیراز، ایران. afari1391@gmail.com

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

مقدمه

نهضت اسماعیلیه، در نیمه‌ی قرن دوم هجری، در عرصه حیات دینی و سیاسی پا نهاد و حدود یک قرن و نیم با جمعی از امامان «ستر» و «داعیان» فعالیت کرد و در پایان قرن سوم هجری، با تشکیل حکومت در مغرب، در عرصه سیاسی و دینی نمود پیدا کرد و در بیش‌تر نقاط جهان اسلام دعوت خود را گسترانید. بی‌تردید پیروزی‌های پی‌درپی این نهضت، مرهون تلاش‌های داعیانی بود که در یک ساختار پیچیده و منسجم سیاسی و دینی به نام «نهاد دعوت» فعالیت می‌کردند. «نهاد دعوت» با دارا بودن ساختاری سلسله‌مراتبی، از کارآمدترین نهادهای تبلیغی خلافت فاطمیان در تمامی ادوار مختلف حیات اسماعیلیه، به شمار می‌آمد. در این نهاد عمل کرد داعیان تأثیر چشم‌گیری در جذب و گسترش دعوت در میان پیروان این فرقه و تحکیم مبانی حکومت فاطمیان به مدت سه قرن در مغرب و مصر داشت. از این‌رو، مهم‌ترین امری که حیات اسماعیلیان را تضمین کرد، نقش بی‌بدیل داعیانی در نهاد دعوت بود که همواره منادی تفکر اسماعیلیه بوده و در راه جذب افراد به این کیش و ترویج اندیشه‌های اسماعیلی از هیچ کوششی فروگذار نبودند. نهاد دعوت که داعیان فعالیت خود را در آن متمرکز کرده بودند، یک نهاد تخصصی نبود که فقط شامل نخبگان باشد، بلکه تمام اسماعیلی‌مذهبان موظف بودند جزئی از «الدعوه الهادیه» باشند. (واکر، ۱۳۷۹: ۵۹) با آن که از نهاد دعوت در روزگار فاطمیان به تفصیل چیزی در دست نیست، یقین است که این نهاد طی زمان دچار تغییرات اساسی شده‌است و در دوره‌الحاکم (۳۸۶-۴۱۱ق) به شکل رسمی خود رسیده بوده‌است؛ ولی سلسله مراتب دعوت عاقبت در روزگاری که «الموید فی الدین شیرازی» «داعی‌الدعات» (۳۹۰-۴۷۰ق) بوده صورت ثابت و تثبیت شده خود را یافت. (دفتری، ۱۳۹۳: ۲۷۰)

داعیان از روش‌های مختلفی در جهت ترویج مبانی و اندیشه‌های اسماعیلی در جهت جذب پیروان خود بهره می‌جستند، که یکی از آن‌ها، استفاده از ادبیات تعلیمی بود. ادبیات تعلیمی یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین انواع ادبی است که هدف اصلی آن آموزش است. این اصطلاح از بدو پیدایش، به دو معنای خاص و عام به کار رفته است؛ ۱. ادبیات تعلیمی در معنای خاص خود شامل دستورالعمل‌هایی بوده که به آموزش یک فن یا هنر خاص اختصاص داشته است. قدیمی‌ترین نمونه از این دست، شعری از «هسیود یونانی» (قرن هشتم ق.م) است که تجربه‌های

خود را در کشاورزی به برادر خود می‌آموزد.

این نوع ادبیات در زبان فارسی نیز نمونه‌هایی دارد از جمله: «نصاب الصبیان» ابونصر فراهی در لغت، دانش‌نامه میسری در داروشناسی و طب. ۲. ادبیات تعلیمی در معنای عام به آثاری گفته می‌شود که موضوع آن مسایل اخلاقی، عرفانی، مذهبی، اجتماعی، پند، اندرز، حکمت و... است. امروزه وقتی از ادبیات تعلیمی سخن گفته می‌شود، منظور ادبیات تعلیمی در معنای عام است. به نظر می‌رسد که شاعران فارسی‌زبان در سرودن شعر تعلیمی متأثر از اندرزنامه‌هایی باشند که قبل از اسلام در دوران ساسانیان نوشته شده بود. «آفرین‌نامه» اثر «ابوشکور بلخی» و «کلیله و دمنه» منظوم رودکی که بیت‌هایی پراکنده از آن‌ها باقی‌مانده است، از قدیم‌ترین نمونه منظومه‌های تعلیمی است که در زبان فارسی دری به‌جا مانده است؛ اما، نخستین اثر منظوم و مستقل فارسی در اخلاق، «پندنامه نوشیروان» است که بدایعی بلخی، معاصر سلطان مسعود، آن را سروده است.

نظر به اهمیت و جایگاه ادبیات تعلیمی در دستگاه فکری فاطمیان، «الموید فی‌الدین شیرازی» (۳۹۰ - ۴۷۰ ق) و به‌خصوص «ناصر خسرو قبادیانی» (۳۹۴ - ۴۸۱ ق) را با سرودن قصاید طولانی در وعظ و حکمت و بیان اعتقادات دینی و انتقادهای سخت اجتماعی، از مشهورترین شاعران در قلمرو شعر تعلیمی به‌حساب می‌آیند. براساس آن چه گفته شد، پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که داعیان ایرانی نهاد دعوت چگونه از ادبیات تعلیمی در تحکیم مبانی قدرت امامت فاطمیان استفاده کردند؟ مطابق یافته‌های این پژوهش، داعیان از ادبیات تعلیمی در جهت تبیین ایدئولوژی و قدرت مذهبی - سیاسی خلفا بهره‌برداری کردند.

۱. پیشینه‌ی پژوهش

براساس بررسی‌های صورت گرفته در این خصوص، اثر پژوهشی مستقلی نگارش نیافته است. با این حال می‌توان به برخی از تالیفات اسماعیلیه، اشاره کرد که می‌تواند در حکم پیشینه، برای پژوهش حاضر در نظر گرفت. «اعلام‌الاسماعیلیه» از جمله آثاری است که در شناخت رجال اسماعیلی اهمیت بسزایی دارد. «مصطفی غالب» از اسماعیلیان قاسم شاهی سوریه است، که این اثر را در شرح حال بزرگان اسماعیلی تدوین کرده است. این اثر به‌خاطر آشنایی با سابقه حضور ایرانیان در جامعه اسماعیلی و هم‌چنین شناخت سیره داعیان ایرانی دربار فاطمیان اهمیت بسزایی دارد. «مارشال. گ.س

هاجسن» در بخشی از کتاب «فرقه اسماعیلیه» با عنوان باطنی‌گری اسماعیلی، به‌طور مختصر به تلاش اندیشمندان اسماعیلی در ترویج تفکر نظری به جهت تقویت مقام امام فاطمی اشاره دارد. «عارف تأمر» در کتاب «مذکرات داعی دعاة الإسماعیلیة»، به بررسی زندگی سیاسی - علمی داعی ایرانی «الموید فی الدین شیرازی» (۳۹۰-۴۷۰ق) پرداخته‌است. وی با توجه به آثار کلامی - ادبی و به‌ویژه سیره الموید فی الدین شیرازی به شرح مراحل زندگی داعی در شیراز و مصر می‌پردازد. مولف، روابط داعی با بساطیری را ذکر کرده و سپس مقام علمی الموید فی الدین شیرازی را در مصر توصیف می‌نماید. هرچند کتاب مورد نظر بیش‌تر شرح حال‌نویسی است، اما به جهت شناخت و تحلیل عمل کرد داعی در عصر خلافت المستنصر بالله فاطمی اهمیت بسزایی دارد. «فرهاد دفتری» تألیفات بسیاری در حوزه اسماعیلیان و فاطمیان دارد که یکی از این آثار، کتاب «مختصری در تاریخ عقاید اسماعیلیه» است. بخشی از کتاب، عمل کرد مذهبی - سیاسی داعیان ایرانی همانند، ابویعقوب سجستانی (۳۳۱دق)، حمیدالدین کرمانی (۴۱۱دق)، الموید فی الدین شیرازی (۳۹۰ - ۴۷۰ق) و ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴ - ۴۸۱ق) را ذکر کرده‌است. این اثر به جهت شناسایی فعالیت علمی و عملی داعیان مفید است، هرچند مولف به‌طور مختصر به فعالیت داعیان اشاره کرده، اما پژوهش حاضر در نظر دارد نقش داعیان ایرانی نهاد دعوت را با تأکید بر نقش ناصر خسرو و با استفاده از ادبیات تعلیمی با هدف نشر قدرت مذهبی - سیاسی خلافت و تقویت اقتدار نهاد امامت فاطمی تحلیل کند که در آثار بررسی شده، مورد توجه و تأکید قرار نگرفته است. پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل و تبیین موضوع خواهد پرداخت.

۲. شاخص‌های محتوایی و صوری ادبیات تعلیمی

برای روشن شدن ابعاد مختلف ادبیات تعلیمی در شعر «الموید فی الدین شیرازی» و «ناصر خسرو»، لازم است که شاخص‌های محتوایی و صوری ادبیات تعلیمی را بشناسیم که در ادامه به مهم‌ترین وجوه آن پرداخته می‌شود:

۱. **آموزنده و تهذیب کننده بودن:** مراد از ادبیات تعلیمی و پندآمیز، ادبیاتی است که نشان دادن راه نیک‌بختی و رستگاری بشر به‌وسیله تهذیب اخلاقی او را هدف و غرض اصلی خود قرار دهد (مشرف، ۱۳۸۹: ۹۲) و به‌طور کلی آموزنده و پرورش‌دهنده باشد؛ بنابراین، هدف ادبیات تعلیمی آموزش و هدایت مخاطبان است و شامل آن دسته از آثار ادبی می‌شود که در آن‌ها هرچیزی از دانش‌ها، مهارت‌ها،

دین، اخلاق، حکمت، مسایل اجتماعی، سیاسی و... آموزش داده می‌شود.

۲. عقل‌گرایی و خردورزی: یکی از مهم‌ترین شاخص‌های شعر تعلیمی خردورزی و عقل‌گرایی است. (پور نامداریان، ۱۳۸۶: ۱۱) شعر تعلیمی با فلسفه و علم مناسبت بیش‌تری دارد. از همه رو نخستین رکن تعلیم و تربیت اسلامی، اهتمام به پرورش فکر و اندیشه آدمیان است و در ادبیات تعلیمی بیش‌تر از یادگیری اندیشه‌ها به یادگیری تفکر و اندیشه تأکید می‌شود. چنان‌که ناصر خسرو می‌گوید: «عقل نگه‌دارنده نفس ناطقه و شرف دهنده اوست به شناخت جوهر خویش و علم، فعل عقل است»؛ بنابراین، عقل در مرتبه‌ای بالاتر و شریف‌تر از نفس ناطقه قرار دارد؛ زیرا ادراک کلیات و معقولات تنها از طریق عقل میسر است و می‌سراید:

رسته شد از نار چهل هر که خرد / جان و دانش را ستون و پرهون شد. (قبادیانی، ۱۳۷۸: قصیده ۵۷)

۳. واقع‌گرایی و دوری از خیال‌بافی: وصف ادب تعلیمی حقیقی بودن آن است. از این‌رو، شعر تعلیمی دارای فضایی واقعی و مشحون از معانی بکر و ناب، عاری از حضور و زواید و مصون از خیال‌بافی‌های افسانه‌ای است. ادیبان و اندیشمندان سخنان منطقی و حقایق حکیمانه را ماهرانه، هم‌چون: لقمان بیان کرده و مردم را به‌واقع بینی و تلاش تشویق کرده‌اند.

۴. دید منفی به جهان پیرامونی: نکوهش دنیا از درون مایه‌های محوری و مهم ادبیات تعلیمی محسوب می‌شود. ناصر خسرو در غالب ابیات آغازین هر قصیده به جهان نکوهی و ذم دل‌بستگان و فریفتگان ظواهر دنیا می‌پردازد. او با انواع لطایف‌الحیل هشدار می‌دهد که دنیا سرایی بیش نیست و به‌خاطر موقتی بودن و عاریتی بودن شایسته دل‌بستگی نیست:

چون مرا پیری ز روز و شب رسید نیست روز و شب همانان جز عذاب
هرچه ناز و خوب کردنش گشت چرخ هم زگردش زود گردد زشت و خاب
دل بر این آشفته خواب اندر میند پیش کو از تو بتابد تو بتاب.

۵. ذکر آموزه‌ها و ارزش‌های اخلاقی به شیوه پند و اندرز: از ویژگی‌های مهم آثار تعلیمی آن است که محتوای اخلاقی و فلسفی دارند و هدف آن‌ها تعلیم مبانی اخلاقی و ارشاد خواننده است و اغلب از آن به‌عنوان مواظب یا شعرهای حکمی یاد می‌شود (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۴۹) بنابراین، شاخص برجسته آثار تعلیمی، ذکر نکات اخلاقی و ارزشی به شیوه پند و اندرز است.

از مهم‌ترین شاخص‌های صوری ادبیات تعلیمی می‌توان به سادگی و رسایی زبان بیان، استفاده از هنرهای ادبی در راستای تعلیم و استفاده از استعارات و تشبیهات و کنایات تعلیمی و... اشاره کرد.

۳. ادبیات دینی و تعلیمی اسماعیلیان

«ادبیات اسماعیلی»،^۱ به علت ماهیت خاص نهضت اسماعیلی اصولاً ادبیاتی دینی و تعلیمی است و بیش‌تر به قصد تبیین و تفسیر عقاید و حرکت‌های جنبش برای پیروان آن کیش و گاهی پاسخ‌گویی به معاندان و مخالفان نوشته شده است. مقدار این ادبیات و تعداد آثاری که پس از همه ایدها و آزارها و تعقیب‌ها و سیاست‌ها و قتل و غارت و آتش‌سوزی‌ها چه از سوی مخالفان و دشمنان عقیدتی و چه از سوی مهاجمان خارجی و سپاهیان دولت‌های وقت، باقی مانده است، کم نیست. به‌ویژه در دوره حکومت دویست و هفتاد ساله‌ی فاطمیان (۲۹۷ - ۵۶۷ق) به علت حمایت امامان و خلفای فاطمی از دانشمندان و تشویق شاعران و نویسندگان، ادبیات شکوفایی خارق‌العاده‌ای داشت. براساس چنین نگرشی است که شاعران و ادیبان از فعالان تفسیر و تبیین قدرت مذهبی - سیاسی فاطمیان بودند.^۲ در این مسیر داعیانی همانند «الموید فی الدین شیرازی» (۳۹۰ - ۴۷۰) و «ناصر خسرو قبادیانی» (۳۹۴ - ۴۸۱ق) با خلق آثاری منظوم و منثور از عقاید و اصول اسماعیلی و مقام کاریزمایی امامان و مکتب فاطمیان حمایت کردند. در عصر خلافت فاطمی ادبیات اسماعیلی با نظم

۱. مورخان، ادبیات اسماعیلی را با توجه به تاریخ تحولات مذهب اسماعیلی و دامنه فعالیت داعیان، به سه دوره تقسیم کردند: ۱. ادبیات اسماعیلی پیش از فاطمیان. ۲. ادبیات عصر فاطمی، شامل ادبیات یمن در دوره فاطمی و ادبیات جدید اسماعیلیان یمن. ۳. ادبیات اسماعیلیان نزاری، شامل ادبیات نزاریان ایران - شام و هند است. (همدانی، ۱۳۸۴: ۱۰، ش ۳: ۹۱)

۲. با تطور شعر و شاعری و با نهضت ادبی عصر فاطمی، می‌توان مکاتب و مدارس شعری آنان را به سه مدرسه تقسیم کرد:

۱. مدرسه اول را «مدرسه الصنعه والبدیعیات» می‌نامیدند، که به رهبری داعی‌الدعات «الموید فی الدین شیرازی» (۳۹۰ - ۴۷۰ق) و پس از وی تا قرن (۶ق) دایر بود. در این مدرسه اصطلاحات الهیات اسماعیلی و الفاظ پرتکلف و آهنگین در حمایت از امامان فاطمی ارایه می‌شد. اشعار این دوره اغلب در مدح امام فاطمی و حمایت از امامان معصوم(ع) در برابر مخالفان و دشمنان بود.

۲. مدرسه دوم را «مدرسه السهوله والرقه» می‌نامیدند. در این مدرسه شاعران از روش‌ها و الفاظ ساده استفاده می‌کردند، که اغلب شاعران در لفظ و ظاهر می‌ماندند و به‌معنا کاوی و تأویل باطن نمی‌پرداختند.

۳. مدرسه سوم را «مدرسه کاتبان» می‌نامیدند. در مدرسه کاتبان از آرایه‌های فنی و ابزاری همانند موسیقی و الفاظ مصنوع و پرتکلف و آهنگین همانند مدرسه اول استفاده می‌شد که در پیروی و جذب افراد بسیار مؤثر بود. (خضر احمد، بی‌تا: ۱۲۴؛ ملک، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۰۷)

و نثر در جهت نهضت دینی فعال بود. نثر ادبیات اسماعیلی^۱ با تألیف کتاب‌های در کلام، فلسفه و الهیات در جهت سلطه بر اذهان جامعه اهمیت داشت. شعر عربی نیز در این عصر دچار تحول شد؛ از خصال بارز شعر عربی در این عصر، نظم زیبا و جذابیت آن بود. شاعران این عصر در اشعار خویش عقاید کلامی - فلسفی را استعمال کردند و از سویی مردم خواستار شعری عقلی نه عاطفی بودند. بر همین اساس، ادبیات در کنار دیوان‌های اداری شکوفا شد. (خضر احمد، بی‌تا: ۲۶) به دلیل اهمیت کتابت، کسانی چون: «قاضی ابو محمد حسن بن علی یزوری» (د ۴۵۰ ق) در مرحله اول اقتدار فاطمی، پیش از کتابت، مقام وزارت داشتند.

با این وصف کتابت و کاتبان در دولت فاطمی از مقام والایی برخوردار بودند. در کنار نثر، نظم نیز در عصر فاطمی در ترویج عقاید آنان نقش موثری داشت. به دلیل ماهیت خاص نهضت اسماعیلی ادبیاتی با صبغه‌ی تعلیمی و دینی ارایه شد. هدف از این نوع اشعار، تفسیر، تبیین و تبلیغ عقاید فاطمیان در برابر مخالفان و دشمنان بود. در ساختار ادبیات تعلیمی سهم شاعران ایرانی در ترویج و تطور ادبیات و عقاید فاطمی مشهود است. به دلیل توجه به شعر، در این عصر، شاعران در گروه «ارباب الوظائف» حقوق دریافت می‌کردند. شعر فاطمی دارای شاخص‌ها و ویژگی‌های خاص خود بود. از ویژگی بارز شعر فاطمی، مدح، هجا، غزل و وصف در قالب قصیده بود. در شعر دینی فاطمیان، الهیات در کنار تاویل و نظریه‌های فلسفی همانند: «نظریه مثل» ارایه شد. (عثمان، ۱۹۹۸: ۳۲۷) در عصر امامان فاطمی، داعیان و مولفان به‌ویژه داعیان ایرانی، به استثنای ناصر خسرو، آثار و اشعار خویش را به زبان عربی تألیف کردند. داعیان ایرانی که در زمره افراد موثر در ترویج ادبیات فاطمی بودند، با استعمال اشعار عربی و فارسی، جهان‌بینی اسماعیلی را با مبانی و اصطلاحات فلسفی تبیین کردند.^۲ از همین‌رو، شعر فاطمی ابزاری جهت تبیین ایدئولوژی و قدرت مذهبی - سیاسی خلفا بود. از این‌رو، در عصر فاطمی شعر از مهم‌ترین ابزارهای فرهنگی بود که با تلاش داعیان ایرانی در کنار باقی داعیان رشد زائدالوصفی یافت. (حسین، بی‌تا: ۹۲)

۱. در عصر فاطمیان ادیبان، از قالب سجع در آغاز نثر خویش استفاده کردند؛ زیرا سجع نوعی سخن گفتن مخصوص و موسیقایی بود و اساس نثر و مقال نویسی است. قرآن نمونه کامل سجع است، اما فصاحت و قدسی بودن آن بالاتر است. این قالب در ادبیات عرب استعمال شد. آنان روایات - اساطیر و آموزه‌های اخلاقی و دینی را با عبارات آهنگین در مجالس بیان کردند، تا محتوای آن مخاطبان را تحت تأثیر قرار دهد و از موسیقی آن لذت ببرند (ناجی الیاسری، ۲۰۰۸: ۱۵۹)

۲. از جمله نسفی پیش از شکل‌گیری قدرت فاطمیان در مصر، در خراسان و ماوراءالنهر، اندیشه اسماعیلی را به طریق فلسفه نوافلاطونی، تبیین کرد. در عصر فاطمیان مصر نیز، داعیانی همانند: ابویعقوب سجستانی، ابوحامد نیشابوری، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی‌الدین شیرازی و ناصر خسرو، جهان‌بینی فاطمیان را به روش فلسفی تفسیر و تحلیل کردند. (بدره‌ای، ۱۳۸۳: ۳۷)

در اواخر عصر فاطمی به دلیل ضعف خلافت و انشقاق دولت، توجه به طبیعت جای عقیده مذهبی را گرفت. از این رو، در عصر فاطمی دو نوع سبک شعری در عرض هم رشد کرد؛ شعر مذهبی در قالب قصیده و در آن علم و جدل و مناظره مطرح بود و شعر طبیعت در قالب غزل و در آن عواطف و احساسات مطرح شد. (خضر احمد، پیشین: ۸۱) از «الموید فی الدین شیرازی» آثار متعددی به نظم و نثر باقی مانده است، که همه‌ی آن‌ها به زبان عربی است. از معروف‌ترین آثار وی می‌توان از «المجالس المویديه»، «سیره الموید فی الدین شیرازی» و دیوان اشعارش نام برد. در کنار آثاری که به زبان عربی نگارش یافته، تنها یک اثر از وی به زبان فارسی باقی مانده و آن «بنیاد تاویل» است. بعد از «الموید فی الدین شیرازی»، بزرگ‌ترین شاعر و متفکر اسماعیلی، «ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی مروزی» (۳۹۴ - ۴۸۱ ه.ق) مشهور به «ناصر خسرو» است که تمام آثار خود را به زبان فارسی نوشته است که ادبیات تعلیمی سهمی عمده‌ای را در آثار وی به خود اختصاص داده است.

۴. قصاید تعلیمی الموید فی الدین شیرازی

در عصر «الموید فی الدین شیرازی» (۳۹۰ - ۴۷۰ ه.ق) داعی الدعات قاهره و کارگزار سازمان دعوت، شعر فاطمی رشد چشم‌گیری یافت. وی در کنار عمل کرد سیاسی و تالیف آثار منثور، با استعمال اشعاری در مضامین سیاسی - اجتماعی، خواستار تحکیم خلافت فاطمی بود. الموید فی الدین شیرازی، به‌منظور شرح اوضاع سیاسی و اجتماعی و مدح امامان فاطمی، دیوان قصایدی به زبان عربی تنظیم کرد که محتوای دیوان او از سه سطح برخوردار بود: الف. اشعار اولیه در حیات اجتماعی - مذهبی و سیاسی الموید فی الدین شیرازی در فارس. ب. نیمه دوم آن شامل فرار وی از موطن ج. سومین سطح مرحله اسکان الموید فی الدین شیرازی، در مصر. (شیرازی، ۱۹۹۶: ۱۷۰)

از بارزترین ویژگی قصاید الموید، می‌توان به‌گوناگونی مضامین اشعار وی اشاره کرد. این تفاوت نشان‌گر روحیه‌ی وی در تنظیم قصاید است. به‌طور مثال، زمان سکونت در فارس در آرامش بود، اما با فرار از وطن خویش دچار آوارگی و ستم شد و اشعار هجرت وی مضامین شکایت از روزگار را نشان می‌دهد. در مدت اقامت در مصر نیز تا زمان دیدار با امام فاطمی شکواییه می‌سرود. (شیرازی، ۱۹۹۶: ۱۷۰)

شاعر و نویسنده توانای دولت فاطمی، در قصایدش خواستار تلفیق دین و علم بود. از این رو، شعر وی شعری تعلیمی با اصطلاحات فلسفی و تلفیق لفظ و معنا بود. شعر الموید فی الدین شیرازی حرکتی به جهت نفوذ در عقول جامعه اسلامی بود که وی با روش تعلیمی و با ارایه عقاید باطنی خواستار تبلیغ دعوت فاطمی شد.

داعی فاطمی به جهت فهم بهتر و نفوذ بیش‌تر عقاید فاطمی، اصطلاحات و مبانی فاطمی را به روش مجادله طرح کرد و با استدلال عقلی در اشعار، نظریات مخالفان را نقض کرد، هرچند وی به مدح امام فاطمی پرداخت، اما از به‌کارگیری الفاظ غالیانه پرهیز کرد. یکی از مهم‌ترین ویژگی اشعار وی استعمال تشبیه و تمثیل در نظم بود؛ الموید فی‌الدین شیرازی، به طریق تشبیه به تبیین کلامی و فلسفی اقتدار امامت پرداخت؛ زیرا صورت تشبیه از فنون مهم ادب عربی است که در آن غرض و اهداف شاعر مطرح بود. شاعر به جهت بیان اهداف خویش با روش مجاز و تشبیه شعر می‌سراید، قالب تشبیه همانند کردن یک شی به شی دیگر است، پس تشبیه ادعای همسانی و یکسانی دارد. تشبیه ایجابی است نه سلبی. (حجازی، ۲۰۰۸: ۱۲) داعی فاطمی نیز به‌صورت تشبیه و اغلب در مدح - وجود نص و عصمت امامان و طرح عقاید باطنی اشعارش را نظم داد. وی قصایدش را با فرهنگ دینی - کلامی و فلسفی اسماعیلی منظم کرد، فن تشبیه را در حمایت از عقاید و ایدئولوژی به‌کار برد. (همان)

الموید فی‌الدین شیرازی، به جهت تاویل مقام علوی امام، قالب تشبیه را در صورت طبیعت غیرزنده (نور، آسمان، خورشید، ماه، ستاره) و تشبیه به جو (ابر و باران)، صورت زمینی (کوه، صخره و آب)، طبیعت زنده (شیر، گیاه و باغ) استعمال کرد. بی‌تردید تشبیه نقش بارزی در اشعار الموید فی‌الدین شیرازی، داشت. او با الفت دادن میان عناصر عقلی و مادی خواستار تأکید بر برتری دینی و دنیوی امام در جامعه انسانی بود. داعی شیراز علاوه بر تشبیهات غیردینی، از منابع دینی، (قرآن و حدیث) و مکان‌های تاریخی و مقدس (حرم اکبر، رکن، کعبه‌الله و بیت عتیق) در قصایدش استفاده کرد. (همدانی، ۱۳۸۴: ۱۷۹؛ حجازی، همان: ۹۵-۹۷)

بر این اساس، شعر الموید فی‌الدین شیرازی، نوعی تلفیق ایدئولوژی و سیاست فاطمی از طریق ادبی بود. به‌عبارتی، داعی با فن شعری به تاویل عقاید - سیاست و مبانی دینی و فلسفی فاطمیان پرداخت؛ زیرا وی با تسلط بر علوم باطنی و تدریس در دارالعلم، عقاید اسماعیلی در قلب و زبانش نفوذ کرد و با سلاح علم و فکر با مشکلات و شبهات برخورد کرد. (شیرازی، ۱۹۹۶: ۱۶۶) داعی فاطمی تشبیهات شعری خویش را به همراه آرای فلسفی و کلامی و استدلال عقلی بیان کرد و خیال شعری را در اختیار علوم عقلی و ایدئولوژی خویش قرارداد. (الموید فی‌الدین شیرازی، ۱۹۹۶: ۱۶۶) وی با قدرت تشبیه به روش اقناع و گفت‌وگو، به رد مخالفان و تأیید عقاید اسماعیلی پرداخت و با ابزار تشبیه به تلفیق شعر و ایدئولوژی مبادرت کرد. علاوه بر استعمال برهان فلسفی، در اشعارش، از استدلال قرآنی و حدیثی در کنار علوم عقلی استفاده کرد. او عقاید شیعی و فاطمی را به‌صورت فنی در قصایدش، شرح و استدلال کرد. (شیرازی، پیشین: ۱۶۶)

۵. ناصر خسرو و ادبیات تعلیمی

«ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی مروزی» (۳۹۴-۴۸۱ ق) از شاگردان برجسته‌ی «الموید فی الدین شیرازی» و از متقدمان استفاده از ادبیات تعلیمی است، که آثارش سرشار از اطلاعات دینی، حکم، فلسفه و کلام است. به دلیل ماهیت تعلیمی اشعار حجت خراسان از یک سو بازتاب جهان‌بینی اسماعیلی و از دیگر سو، به دلیل ساختار هنرمندانه، بازگو کننده‌ی عواطف و احساسات روحی اوست؛ چرا که ناصر خسرو، معتقد است: علت غایی شعر تعلیم آن است. (محقق، ۱۳۶۸: ۲۳) ناآرامی‌های سیاسی و شرایط نابسامان اجتماعی که حاصل سیر شتابان دگرگونی در حکومت‌ها و مسایل مرتبط با آن بود، لزوم توجه به بحث‌های اخلاقی را آشکارتر کرد و این در حالی بود که ناصر خسرو، سعی داشت، موضوعات اخلاقی و تعلیمی مربوط به تهذیب نفس را در بین صاحبان اندیشه مطرح کند و به تدریج زمینه رواج این آموزش‌ها را در میان مردم فراهم آورد.

بنابراین، حجت خراسان بر آن بود، تا آثار تعلیمی خود را بسراید. به طوری که او در این دوره پرورش اخلاق و افزایش آگاهی در بین مردم را یگانه راه بیرون کشیدن آنان از فقر و تیره‌روزی و ضلالت و گمراهی می‌شمارد. (مشرف، ۱۳۸۹: ۹۸)

از این رو، شعر ناصر خسرو هنرمندانه و در خدمت معنا آفرینی و تاویل امور محسوس و غیرمحسوس است. او اغلب به حقایق عقلی و مبانی اعتقادی و دین توجه دارد. ناصر خسرو، در اشعارش، از ساختار قدرت فاطمی حمایت می‌کند. از این رو، توصیف وی از طبیعت نیز در حکم تشبیه برای ورود به مباحث عقلی و مذهبی است. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۱۶) حجت خراسان در اشعارش همانند الموید فی الدین شیرازی، تلاش کرد، نوعی تقابل میان ظاهر و باطن را برقرار سازد، از این منظر، وی نیز در قالب تشبیه و کنایه‌گویی در پی ارایه عقاید مذهبی خویش بود.

۶. انتقاد ناصر خسرو از اوضاع زمانه

همان گونه که گفته شد، رواج ظلم، نبود امنیت و رفاه موجب بدبینی شاعر فاطمی نسبت به دنیا شده بود. از این رو، یکی از اصلی ترین مضمون های شعری ناصر خسرو، توصیه به دنیاگریزی است. این نتیجه پریشانی اوضاع اجتماعی و سیاسی زمانه اوست. دوره ای که «عدل نهان گشت و فاش اضطراب»^۱ و دوره ای که:

چاکر نان به پاره گشت فضل و ادب علم به مکر و به زرق معجون شد
زهد و عدالت سفال و گشت و حجر جهل و سفه زر و در مکنون شد
فعل همه جور گشت و مکر و جفا قول همه زرق و غدر و افسون شد.
(قبادیانی، پیشین: قصیده ۵۷)

در چنین شرایط سیاسی و اجتماعی، ناصر خسرو، خراسانی را به تصویر می کشد، که وفا و عهد از آن دامن برچیده است. از این رو، شاعر دنیا را معدن رنج و تاریکی می بیند که در آن اثری از نور و شادی نیست:

کودن و خوار و خسیس است جهان و خس زان نسازد همه جز با حس و با کودن
خاصه امروز نبینی که همی آیدون بر سر خلق خدایی کند آهرمن؟
(همان، قصیده ۱۷۴)

از دید ناصر خسرو، دنیا خواب است؛ خوابی آشفته که نباید به آن، دل بست. سراب تشنه کشی است که «تشنگان بسیار کشته است این سراب»^۲ دیوی است سخت فریبنده که رفتن به راه او شایسته خردمندان نیست. هرچند در ظاهر مانند پری و خوشایند همه است. دنیا مادری است که فرزندش، هرروز کهن و سال خورده می شود و خود سال نمی خورد، عروس بدخویی است، که کسی را یارای کدخدایی بر او نیست. تا زمانی که خواهان او نباشد او به صد لابه همه را به سوی خود فرا می خواند؛ چون به او روی می آوردند، بدخویی پیشه می سازد، حال و سان جهان چون پارچه بوقلمون، یک نهاد نیست، گاهی یار آدمی و گاه دشمن اوست. این موارد گوشه هایی از اندیشه ی ناصر خسرو، درباره ی دنیا است و البته، در نگاه مثبت، دنیا را تنها مسیر جهت فراهم آوردن توشه ی سرای باقی

۱. خلق نبینی همه خفته ز علم / عدل نهان گشته و فاش اضطراب (قبادیانی، پیشین: قصیده ۱۹)

۲. زین سراب تشنه کش پرهیز کن / تشنگان بسیار کشته است این سراب (قبادیانی، پیشین: قصیده ۲۲)

می‌داند. بُعد دیگری از نارضایتی حجت خراسان از زمانه، به علت دشمنی‌های است، که با اسماعیلیان صورت می‌گیرد؛ تا جایی که می‌فروشان امنیت بیش‌تری از معتقدان اسماعیلی دارند؛ می‌فروش اندر خرابات ایمنست امروز و من پیش محراب اندرم با ترس و با بیم و هرب (همان، قصیده ۱۸)

در چنین شرایطی، ناصر خسرو، از اوضاع سیاسی - اجتماعی و مذهبی زمانه‌ی خویش به شدت انتقاد می‌کند. وی این نگرش را این‌گونه بیان کرد:

مرا گویند: بد دین است و فاضل بهتر آن بودی / که دینش پاک بودی و نبودی فضل چندانش (همان، قصیده ۱۲۳)

شاعر در این ابیات تأکید بر دین درست را بهتر از فضل اشخاص دانست. به نظر می‌رسد، دین درست همان اعتقاد به مقام امامت و ولایت در مذهب فاطمیان است. در قسمتی دیگر از ابیاتش نیز، بر نادانی مردم و اوضاع سیاسی - اجتماعی و مذهبی خراسان اشاره دارد:

ای خردمند نگه کن به ره چشم خرد / تا ببینی که بر این امت نادان چه وباست. (همان، قصیده ۴۲)

دل‌تان خوش گردد به دروغی که بگویند / ای بیهوده‌گویان که شما از فضالید. (همان، قصیده ۷۰)

ناصر خسرو، به دلیل تعصب دینی و گاهی به دلیل آزار مخالفان، آنان را هجو کرد و از امامان فاطمی در برابر دشمنان حمایت کرده و در برخی ابیات این‌گونه چهل و کوته‌فکری آن‌ها را بیان کرد:

ناصری‌ای خر سوی نار سقر چند روی بر اثر سامری؟ (همان، قصیده ۲۲۷)

بر آن برگزیده خدا و پیامبر گزیدی فلان و فلان و فلان را

چو هاروت و ماروت لب‌خشک از آن است ابرشت دجله مران بدگمان را (همان، قصیده ۲)

مرد بی‌دین گاو باشد تا نداری بانکش مر تو را پورا همی مردم به دین باید شدن. (همان، قصیده ۱۸۶)

بخشی از هجویات وی به اندیشه بسیاری از جریان‌های فکری و کلامی است، که تفکر آن‌ها را بی‌پایه و عامل اصلی چهل مردم معرفی می‌کند. چنان‌که ناصر خسرو، دیدگاه اهل تقلید را در باب توحید و صفات سخیف دانسته و آن‌ها را از گروه موحدان خارج می‌داند؛ زیرا آن‌ها برای خدا صفات مخلوق قایل‌اند. (قبادیانی، ۱۳۳۲: ۴۴) وی بیان می‌کند که اهل ظاهر مدعی‌اند ما اهل ظاهر کتابیم، ولی در بسیاری از موارد از تفسیر ظاهری دوری بسته و به تاویل روی می‌آوردند یا بر چهل خود در ظاهر پافشاری می‌کنند مثلاً در تفسیر وجه‌الله (بقره/ ۱۱۵) به تاویل روی آورده و می‌گویند: مراد از وجه‌الله، کعبه-قبله- است (قبادیانی، پیشین: ۴۰) و در تفسیر برخی از آیات اقرار به چهل و ناتوانی

کرده و می‌گویند: ما این آیه را می‌پذیریم، ولی تفسیر آن را نمی‌دانیم. این‌ها که سخن خدا را نمی‌فهمند؛ چگونه می‌توانند خدا را بشناسند؟

این گروه، از دیدگاه ناصر خسرو، اهل شرک هستند. (همان، ۴۳ - ۴۴) هم‌چنین ناصر خسرو، در ابطال دیدگاه کرامیه می‌گوید: این‌که کرامیه می‌گویند: خدا جسم است، ولی نه مانند سایر اجسام، شرک است و باطل؛ زیرا جسم جوهری است متجزی و دارای طول، عرض و عمق. وقتی کسی بگوید: خدا جسم است؛ در واقع او را جوهری دارای طول، عرض و عمق تلقی کرده است و وقتی می‌گوید: مانند سایر اجسام نیست؛ گویی گفته است: این جوهر دارای طول، عرض و عمق، طول، عرض و عمق ندارد و این سخن باطل و متناقض است. (همان، ۴۵ - ۴۶) وی همانند دیگر، شاعران فاطمی علاوه بر رد و نقض مذاهب دیگر، به جهت تأیید و تحکیم مشروعیت اقتدار خلافت فاطمی، به هجو سیاسی مخالفان پرداخت که مانع تطور اندیشه و قدرت فاطمی بودند؛

خراسان جای دیوان گشت گنجد به یک‌خانه درون آزاده با دون؟ (قاسم‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۵ - ۳۲۸)

خانه قمار چو قصر مشید منبر ویران و مساجد خراب

حاکم در خلوت خوبان به‌روز نیم شبان محتسب اندر شراب (قبادیانی، ۱۳۶۵: ۱۴۱)

خلق نبینی همه خفته ز علم عدل نهان گشته و فاش اضطراب

این‌که تو نبینی نه همه مردمند بلکه ذنابند به زیر ثیاب (همان، ۱۴۶)

با توجه به اشعار حجت خراسان در تصویرسازی از شرایط سیاسی و اجتماعی زمان خویش به نظر می‌رسد اشعار وی به هدف تعلیم و ترویج اندیشه فاطمی نظم یافت. دیدگاه مذهبی وی در تصویرسازی عصرش کاملاً مشهود است، وی از طریق تشبیه و صور خیال با صبغه‌ی کلامی - فلسفی به هدف نشر عقاید فاطمیان اشعارش را نظم داد. او در برخی ابیات با اشاره به اوج گرفتن خورشید در بهار آرنا به خلافت فاطمی ربط می‌دهد و شب تیره در دیدگاه وی اهل نفاق هستند و روز روشن اهل تولی باشند. (غلام محمد، ۱۳۸۲: ۲۳ - ۲۴)

۷. امامت در اندیشه ناصر خسرو

بعد از توحید و نبوت، رکن سوم و به غایت مهم در اندیشه ناصر خسرو، امامت است؛ چرا که امامت و ولایت یکی از اساسی‌ترین ارکان توحیدی آیین اسماعیلیه به شمار می‌رود. در بررسی آثار ناصر خسرو، روشن‌ترین مقصد دینی و سیاسی وی همان مساله امامت و جانشینی پیامبر^(ص) است.

وی برای دین سه مرتبه به نام‌های نطق، وصایت و امامت قایل شده و کامل‌ترین مرتبه آن را امامت به حساب آورده است. (قبادیانی، ۱۳۳۸: ۸۶)

ناصر خسرو قبادیانی، در کتاب «جامع الحکمتین» درباره وجوب اطاعت از امام چنین می‌گوید: هر که بر رسول ایمان آورد و به امام و به‌وصی او و بر خبر امام منکر شد ستم‌کار شد و مر او را سوی هدی را ننمایند چنان خدای گفت: «قوله کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدهوا ان الرسول حق و جاءهم البينات والله لایهدی الظالمین» (آل عمران / ۸۶) گفت: چگونه راه نماید خدای گروهی را که سپس از ایمان کافر شدند و آیت‌ها و نشانی‌ها بدی‌شان آمد و گواهی دادند که رسول حق است و خدای راه ننمایند گروه ستم‌کاران را. (قبادیانی، ۱۳۳۲: ۱۶۲)

ناصر خسرو، پس از پیامبر^(ص)، خلافت و ولایت بلافصل امام علی^(ع) را بر حق دانسته و بارها به این امر اشاره دارد.

خط خدای زود پیاموزی / گر در، شوی به خانه‌ی پیغمبر.

گر در، شوی به خانه‌اش، بر خاکت / شمشاد و لاله روید و سیسنبهر

ندهد خدای عرش در این خانه / راهت مگر به رهبری حیدر (قبادانی، ۱۳۷۸: قصیده ۹۴)

از نظر ناصر خسرو قبادیانی، ولایت و امامت که ادامه راه انبیاست، نه تنها به حضرت امام علی^(ع) و اسمای هفت‌گانه‌ی اسماعیلیان ختم نمی‌پذیرد، بلکه این امر در اولاد و احفاد ایشان برای نسل‌های بعدی نیز، ادامه خواهد داشت؛ بنابراین، منظور وی از آل نبی و اولاد فاطمه^(س) و تعبیری از این قبیل که بارها در دیوانش به کار می‌برد، بیش‌تر به خلفای فاطمی و به‌ویژه المستنصر بالله - خلیفه معاصر - اوست که ناصر خسرو، از طرف وی به‌عنوان حجت جزیره خراسان انتخاب شده بود.

مرا جز به تایید آل رسول / نه تصنیف بود و نه قیل و نه قال

امام زمان وارث مصطفی / که یزدانش یار است و خلقتش عیال

(همان، قصیده ۱۴۴)

او هم‌چنان که یکی از ادله‌های ولایت حضرت امام علی^(ع) را نسبت خویشاوندی با پیامبر^(ص) می‌داند، امامت خلفای فاطمی را نیز از همین روش استدلال کرده، ایشان را امامان حق می‌شمارد:

شجر حکمت، پیغمبر ما بود و برو هریک از عترت او نیز درختی ببرند

پسران علتی امروز مر او را به سزا پسرانند، چو مر دختر او را پسرند

پسران علی آن‌ها که امامان حقند به جلالت به جهان در چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران رو پسرا زآن که تو را پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند (همان، قصیده ۵۶)

۸. فضایل و رذایل در اندیشه ناصر خسرو

۱. **تقوا:** از مصادیق ادبیات تعلیمی در شعر ناصر خسرو، ترغیب به تقوا و پرهیز است. او توصیه می‌کند که انسان‌ها باید در رهگذر زندگی برای پرهیز از گمراهی و سرگردانی، از تقوا و علم بهره‌مند شوند تا به رستگاری برسند:

ای مانده درین راه‌گذر راحله‌ای ساز / از علم و ز پرهیز که راحت به قفار است. (همان، قصیده ۲۸)
ناصر خسرو قبادیانی، تقوا را جزو یکی از بزرگ‌ترین سپرها و موانع در برابر حوادث زندگی می‌داند. تقوا در نظر ناصر خسرو، از چنان اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، که آن را در کنار خرد و علم و نیکوکاری می‌آورد. سرانجام به‌طور خلاصه ناصر خسرو، می‌گوید: دین و تقوا آن‌قدر ارزش دارد که باید جهان را در مقابل آن فروخت:

بفروش جهان را به دین که او را / از دین و ز پرهیز به بها نیست. (همان، قصیده ۳۱)
ناصر خسرو، همچنین پرهیز را ثمره اندیشه و خرد می‌داند و در این باره می‌گوید:

اندیشه مر مرا شجر خوب پرور است / پرهیز و علم ریزد از او برگ و بر مرا. (همان، قصیده ۳)
حجت خراسان در کنار تقوا به‌عنوان یک فضیلت، از هفت فضیلت دیگر نیز، نام برده که عبارتند از: تواضع، کرم، قناعت، کم‌آزاری، پرهیز، طاعت و حکمت. از نظر او کسی که نتواند این صفات را در خود پرورش دهد و رذایلی چون: بخل، حرص، آز، مکر، شهوت، ناز، غرور و حسد را در خود ریشه کن کند، دیو است. (مشرف، ۱۳۸۷: ش ۱، ۶۱-۸۴)

۲. **راستی و درستی:** ناصر خسرو شاعری دین‌دار و مذهبی متعصب است. یکی از معیارهای اصلی در مکتب فکری او راستی و صداقت است. وی راه دین را «صراط مستقیم» می‌داند؛ راستان است ره دین که پسند خرد است / که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست (همان، قصیده ۲۵)
حجت خراسان راستی را اساس سعادت و موفقیت انسان‌ها می‌داند و توصیه می‌کند که همیشه در زندگی به دنبال راستی باشیم. ناصر خسرو، راست‌گویی را چنان ارج می‌نهد که آن را یکی از اخلاق و صفات مهم هوش‌یاران می‌داند.

چو شدی فتنه ناخواسته خویش بگو / راست می‌گوی که هوش‌یار نگوید جز راست. (همان، قصیده ۲۵)

۳. **جهل:** تقبیح و ذم جهل از دیگر مصادیق ادبیات تعلیمی در شعر ناصر خسرو است. حجت

خراسان جهل را منشأ اصلی گمراهی انسان‌ها می‌داند؛ که باید به‌وسیله علم از غرقاب جهل نجات پیدا کرد؛

اگرچه غرقه‌ای از فضل او نومید مباش / به علم کوش وزین غرق جهل بیرون چل. (همان، قصیده ۱۴۱)
جهلت را دور کن ز غفلت از یراک / سور نباشد نکو به برزن شیون (همان، قصیده ۱۸۴)
از منظر ناصر خسرو قبادیانی، بعضی انسان‌ها از جهالت خود خبر ندارند در حالی که دیر یا زود در این دنیا یا آخرت این جهل برای شان آشکار می‌شود و سرانجام به نادانی خود آگاهی پیدا می‌کنند. از سوی دیگر، اگر کسی جهالت خود را هم کتمان کند جهل خود را آشکار می‌کند و اگر هم پنهان بماند بدتر می‌شود؛

جهل را گرچه بیوشی خویشتن رسوا کند / گر چه پوشیده بماند گر جهل از گر بتر (همان، قصیده ۱۰۰)
۴. **آز و طمع:** ناصر خسرو، آز و طمع را ذیل موضوعات «رذایل» آورده است. شاعر هفت صفت ناپسند را بر می‌شمارد: بخل، حرص و آز، مکر، شهوت، ناز، غرور و حسد (حرص و آز با هم یک دسته را تشکیل می‌دهند.) ناصر خسرو به کرات انسان‌ها را از پرداختن به آز و طمع که باعث گمراهی آدمی است، بر حذر داشته است. در واقع یکی از بخش‌های عمده مضامین تعلیمی ناصر خسرو، همین مضمون هست:

از حرص بکاه و طاعت افزون کن / زان پس که فزودی و همی کاهی (همان، قصیده ۲۳۱)
حجت خراسان ریشه نابودی معنویات انسان را، آز و طمع و حرص می‌داند که عامل اصلی گمراهی آدمی است. او می‌گوید: طمع و حرص اساس همه‌ی خواری و بدبختی و رذایل اخلاقی است و طمع است که باعث می‌شود، قوه‌ی تشخیص آدمی در بین شناخت درست و نادرست به اشتباه بیفتد و درمان این بیماری را توسط پزشکان صوری و دنیوی لاعلاج می‌داند و فقط خرسندی را چاره‌رهایی از طمع و حرص می‌داند؛

سوی تو ضحاک بد هنر ز طمع / بهتر و عادل‌تر از فریدون شد (همان، قصیده ۵۷)
طعام ذل و خواری باید خورد / کسی را کز طمع رسته است دندان (همان، قصیده ۱۷۹)
۵. **ریا:** ذم ریا و تزویر از دیگر مصادیق ادبیات تعلیمی در شعر ناصر خسرو است. حجت خراسان ریا را مقابل پارسایی و تقوا می‌داند. او می‌گوید: اگر به دیده‌ی خرد نگاه کنی مردمان غالباً اهل ریا هستند و عملاً کسی بنده خداوند نیست:

ای خواجه! ریا ضد پارسایست / آن که را که ریا هست پارسا نیست (همان، قصیده ۳۱)
و درجایی دیگر بدترین حالت را برای ریاکاران ترسیم می‌کند؛

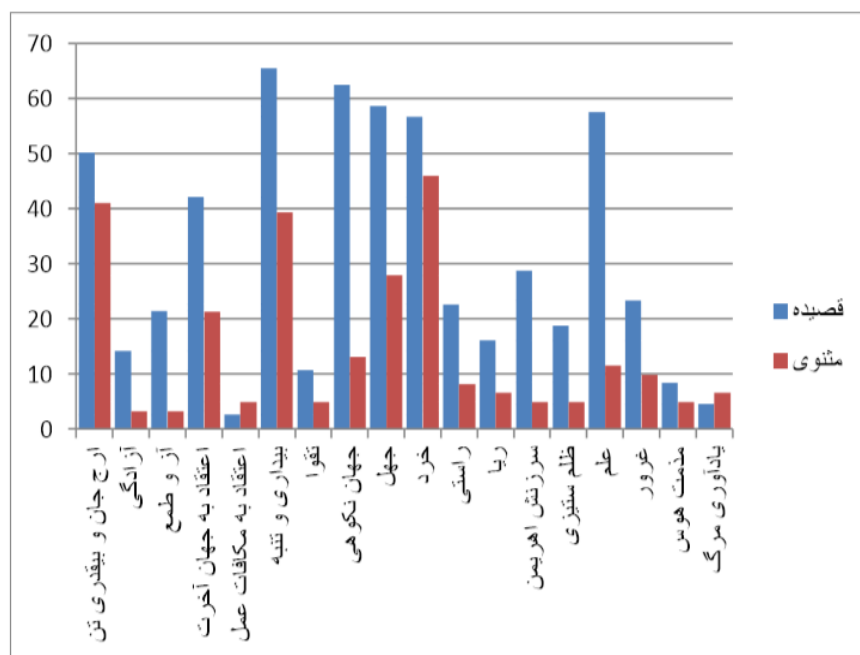
ای که تو بینی نه همه مردمند / بلکه دثابند به زیر ثیاب (همان، قصیده ۱۹)
از سوی دیگر، ناصر خسرو، کسانی را هم که اهل ریا و تزویر نیستند و اهل حقیقتند، مثل خود
آواره و سرگردان می‌داند؛

من مانده به یمگان درون از آنم / کاندل دل من شبهت و ریا نیست. (همان، قصیده ۳۱)
براساس آنچه تبیین گردید، باید گفت: ناصر خسرو، در اشعارش با لطایف‌الحیل از انواع روش‌ها،
استدلال‌ها، تمثیل‌ها و سخنان حکیمانه‌ی پیش از خود استفاده کرده‌است، تا با القای این مطالب
انسان‌ها را بهتر و راحت‌تر اقناع کند و به هدایت و روشن‌گری رهنمون کند. بررسی آثار ناصر خسرو
نشان می‌دهد که غالباً اساس و ریشه افکار و استدلال‌های حجت خراسان در اشعارش از دین (قرآن
و حدیث) و گاه مذهب و فلسفه اسلامی او نشأت می‌گیرد؛ چنان‌که دیوان حجت خراسان سرشار، از
موضوعات حکمی و فلسفی است و مشرب فلسفی او حکمت قدیم مخصوصاً فلسفه مشایی و
افلاطونی با تمایل به شیوه تفکر عارفان است.

ناصر خسرو دین و فلسفه را با یکدیگر پیوند می‌دهد؛ اما در عین حال در عقاید و احکام دین استوار
است. ناصر خسرو، همه‌ی مظاهر آفرینش را خط خدا می‌نامد. جهان دفتری است محتوی خط خدا.
آنچه در جهان است نوشته است که ما را به خدا رهنمون می‌شود. (شعار، ۱۳۶۹: ۱۱-۱۰) وعظ و
زهد و تحقیق در شعر ناصر خسرو قبادیانی، هرچند شامل تحذیر از تعلقات دنیوی هست؛ اما متضمن
الزام ترک دنیا و التزام فقر و تجرد صوفیانه، نیست، بلکه در پی ایجاد مدینه فاضله و دنیای بهتر
به واسطه عدالت اجتماعی هست. ناصر در وصف بی‌نیازی و عزت نفس می‌گوید:

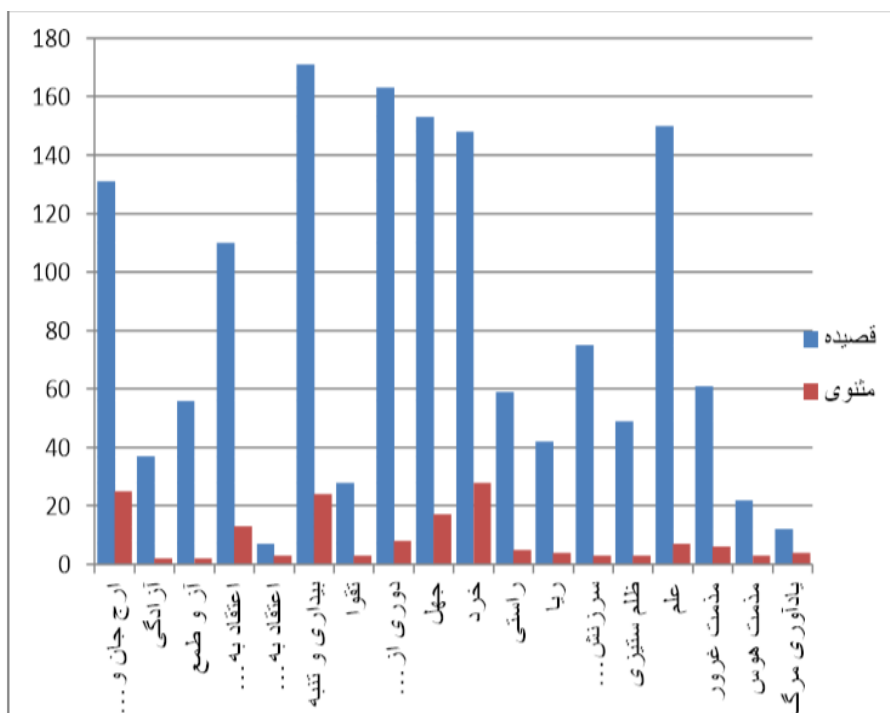
سوی شهر بی‌نیازی ره پیرس / چند گردی کور و کر اندر ضلال (همان، قصیده ۱۳۶)
در حالت کلی شعر حجت خراسان ترغیب مخاطب به سوی فضایل اخلاقی چون: علم، آگاهی،
دین‌داری، ترک تعلقات دنیوی و رذایل اخلاقی چون: حرص، جهل، دنیا طلبی و...، است.

نمودار شماره ۱: درصد مصادیق ادبیات تعلیمی در دیوان ناصر خسرو قبادیانی، در ۱۸ مورد



نمودار (۱)

نمودار شماره ۲: تعداد مثنوی و قصایدی ناصر خسرو قبادیانی بلخی، که هیجده مورد از مصادیق ادبیات تعلیمی فوق در دیوان ناصر خسرو، آمده است. تعداد کل قصاید ۲۶۱ و تعداد مثنوی ۶۱ است.



نمودار (۲)

نتیجه‌گیری

داعیان ایرانی نهاد دعوت همانند: الموید فی‌الدین شیرازی و ناصر خسرو قبادیانی، در کنار فعالیت‌های مذهبی، اجرایی و تدریس، با تدوین اشعاری در قالب قصاید تعلیمی با استدلال کلامی و فلسفی، به مدح و ترویج عقاید و امامت اسماعیلی پرداختند. داعیان ایرانی در آثار ادبی خواستار پیوند دین و ایدئولوژی بودند. اشعار الموید فی‌الدین شیرازی و ناصر خسرو قبادیانی، با ارایه اصول عقاید فاطمی به همراه استدلال کلامی و فلسفی، به هدف تبیین علمی رهبری دینی و سیاسی امامان فاطمی تدوین گردید. الموید فی‌الدین شیرازی، در کنار عمل کرد سیاسی و تالیف آثار منشور، با استعمال اشعاری در مضامین سیاسی - اجتماعی خواستار تحکیم خلافت فاطمی بود. وی به‌منظور شرح اوضاع سیاسی و اجتماعی و مدح امامان فاطمی، دیوان قصایدی به زبان عربی تنظیم کرد. شعر داعی فاطمی شعری تعلیمی با اصطلاحات فلسفی و تلفیق لفظ و معنا بود.

وی به جهت فهم بهتر و نفوذ بیش‌تر عقاید فاطمی، اصطلاحات و مبانی فاطمی را به روش مجادله طرح و با استدلال عقلی نظریات مخالفان را نقض کرد و تشبیهات شعری خویش را به همراه آرای فلسفی و کلامی و استدلال عقلی، بیان کرد و خیال شعری را در اختیار علوم عقلی و ایدئولوژی خویش، قرار داد. در طرف دیگر، شعر ناصر خسرو نیز، هنرمندانه و در خدمت معنا آفرینی و تاویل امور محسوس و غیرمحسوس است و در اشعارش از ساختار قدرت فاطمی حمایت کرد. از این‌رو، توصیف وی از طبیعت نیز، در حکم تشبیه برای ورود به مباحث عقلی و مذهبی است.

حجت خراسان در اشعارش همانند الموید فی‌الدین شیرازی، تلاش کرد، نوعی تقابل را میان ظاهر و باطن، برقرار سازد. وی نیز، در قالب تشبیه و کنایه‌گویی در به‌دنبال ارایه عقاید مذهبی خویش بود. حجت خراسان در اشعارش از طریق استدلال و اصطلاحات کلامی - فلسفی، به تاویل ظاهر و باطن پرداخت و تنها مسیر سعادت و هدایت افراد را تمسک به امام فاطمی ذکر کرد. او به جهت مقام دینی به تبلیغ دعوت پرداخت. هرچند در مدت اسکانش در خراسان و تبعید به یُمگان، تحت ظلم و ستم قرار گرفت؛ اما در آثارش، به‌ویژه اشعارش، عقاید و ایدئولوژی خویش را نشر داد. به این صورت بخش عظیم دیوان وی جهان‌شناسی اسماعیلی اوست، که به مدح امام و تاکید بر مرجعیت دینی و سیاسی او دارد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

۱. بدره‌ای، فریدون (۱۳۸۳)، ادبیات اسماعیلی، [بی‌جا]، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا
۲. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، «انواع ادبی در شعر فارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه قم، ش ۳
۳. حجازی، عبدالرحمان (۲۰۰۸)، البلاغه و التاویل (الصورة التشبيهية فی شعر المویّد فی الدین الشیرازی)، قاهره، مجلس الاعلی للثقافة
۴. حسین، محمد کامل [بی‌تا]، فی ادب مصر الفاطمیه، بیروت، دارالفکر العربی.
۵. خضر احمد، عطاالله [بی‌تا]، دراسات مقارنة بین النشاط الادبی فی الدولتین الفاطمیه والعباسیه، بیروت، دار ابن زیدون.
۶. دفتری، فرهاد (۱۳۹۳)، مختصری در تاریخ و عقاید اسماعیلیه، تهران، نشر فروزان.
۷. شعار، جعفر (۱۳۶۹)، گزیده‌ی قصاید ناصر خسرو، تهران، نشر علمی.
۸. شیرازی، المویّد فی الدین (۱۹۹۶)، دیوان المویّد فی الدین داعی‌الدعات، تحقیق محمد کامل حسین، بیروت، دارالمنتظر.
۹. عثمان، هاشم (۱۹۹۸)، الاسماعیلیه بین الحقایق والاباطیل، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. غلام محمد، طاهری مبارکه (۱۳۸۲)، برگزیده قصاید ناصر خسرو، تهران، سمت.
۱۱. قاسم‌زاده، علی (۱۳۹۱)، «آیرونی و کارکرد آن در دستگاه فکری ناصر خسرو»، فصل‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی. علمی - پژوهشی، سال پنجم.
۱۲. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۳۸)، خوان‌الاخوان، مقدمه و حواشی علی قویم، تهران، کتابخانه بارانی.
۱۳. _____ (۱۳۷۸)، دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

۱۴. _____ (۱۳۶۵)، دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، سمت.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، سفرنامه، محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار.
۱۶. _____ (۱۳۳۲)، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
۱۷. محقق، مهدی (۱۳۶۸)، تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، سمت.
۱۸. مشرف، مریم (۱۳۸۷)، «نظریه تعلیمی ناصر خسرو در مثنوی روشنایی نامه»، پژوهش نامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، شماره ۱ (پیاپی ۵).
۱۹. _____ (۱۳۸۹)، جستارهای در ادبیات تعلیمی ایران، تهران، سخن با هم کاری دانشگاه شهید بهشتی.
۲۰. ملک، نرگس (۱۳۸۶)، بررسی ساختار و کارکرد سازمان آموزشی فاطمیان در مصر، به راهنمایی دکتر عبدا... ناصری طاهری، دانشگاه الزهراء (س).
۲۱. میر صادقی، میمنت (۱۳۷۳)، واژه نامه هنر شاعری، تهران، کتاب مهناز.
۲۲. ناجی الیاسری، عبدالجبار (۲۰۰۸)، مزیدیان، ترجمه عبدالحسین بینش، قم، نشر حوزه و دانشگاه.
۲۳. همدانی، حسین (۱۳۸۴)، «تاریخ دعوت اسماعیلی و ادبیات آن در آخرین روزهای امپراتوری فاطمی»، ترجمه ی فریدون بدره ای، نامه پارسی، سال دهم، شماره سوم.
۲۴. واکر، پل. ای (۱۳۷۹)، حمیدالدین کرمانی تفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامرالله، ترجمه ی فریدون بدره ای، تهران، [بی جا].

A new perspective on the Berlin-Persian Gulf railway project 1899-1914

Hassan Javadiniya ¹ | Heydar Amiri ²

(DOI): [10.22034/MTE.2022.11947.1538](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.11947.1538)

Abstract

Original Article

P 159 - 186

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, two powerful and nationalist figures came to power in Germany and the Ottoman Empire. Wilhelm II came to power with the slogan of new politics in Germany and Sultan Abdul Hamid II came to power with the slogan of Islamic unity in Ottoman Empire. Both personalities wanted economic, military and industrial progress in their empires, which led to the cooperation of the two countries in the Berlin-Persian Gulf railway project. On the other hand, at this time, the Persian Gulf suddenly became the arena of conflict and colonial competition between powerful European governments, including Germany. The basic issue of this research is to investigate and explain the reasons for the construction of the Berlin-Persian Gulf railway by the Germans and the reasons for their failure in this project. This article is done using the descriptive-analytical and documented method of text analysis and using historical sources. The findings of the research indicate that the Germans, after not succeeding in the Persian Gulf by sea, thought of penetrating the Persian Gulf by land and by rail, but they did not succeed in this plan due to the lack of powerful allies

Key words: Persian Gulf, Railway, Germany, Ottoman, England, Russia, France.

1 - department of history education farhangian university p.o .box 14665_889 tehran iran. h.javadiniya@cfu.ac.ir

2 - Department of History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran (ksiahpour@yahoo.com)

Received: 2021/10/03 | Accepted: 2022/04/12



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

نگرشی نو بر طرح راه آهن برلین - خلیج فارس ۱۸۹۹/م ۱۳۱۶ ق - ۱۹۱۴/م ۱۳۳۲ ق

حسن جوادی نیا^۱ | حیدر امیری (نویسنده مسئول)^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.11947.1538](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.11947.1538)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۸۶/۱۵۹

چکیده

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در آلمان و عثمانی دو شخصیت قدرت مند و ناسیونالیست به قدرت رسیدند. ویلهلم دوم با شعار سیاست نوین در آلمان و سلطان عبدالحمید دوم با شعار اتحاد اسلامی در عثمانی به قدرت رسیدند. هردو شخصیت خواهان پیشرفت اقتصادی، نظامی و صنعتی در امپراتوری‌های خود بودند، که این اشتراکات، منجر به همکاری دو کشور در طرح راه آهن برلین - خلیج فارس گردید. از سوی دیگر، در این زمان خلیج فارس به یکباره عرصه کشمکش و رقابت‌های استعماری دولت‌های قدرت مند اروپایی از جمله آلمان قرار گرفت.

مساله اساسی این پژوهش، بررسی و تبیین دلایل ساخت راه آهن برلین - خلیج فارس توسط آلمانی‌ها و دلایل ناکامی و شکست آن‌ها در این طرح است. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و مستند به تحلیل متن و با استفاده از منابع تاریخی انجام شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است، که آلمانی‌ها پس از عدم موفقیت در خلیج فارس، از طریق راه دریایی، به فکر نفوذ در خلیج فارس به وسیله راه زمینی و از طریق راه آهن برآمدند؛ اما به دلیل نداشتن متحدان قدرت مند نتوانستند، در این طرح موفق شوند.

واژه‌های کلیدی: خلیج فارس، راه آهن، آلمان، عثمانی، انگلیس، روسیه، فرانسه.

۱ - استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹_۱۴۶۶۵ تهران ایران. h.javadiniya@cfu.ac.ir

۲ - دانشگاه فرهنگیان، بوشهر، ایران. ksiahpour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳



مقدمه

توجه آلمانی ها به خلیج فارس، به اواخر سده ی نوزدهم باز می گردد، زمانی که ویلهلم اول (حک ۱۸۶۱-۱۸۸۸م / ۱۳۰۵-۱۲۷۷ق) و صدر اعظم وی، بیسمارک،^۱ در صدد اندیشه ی «پان ژرمن» در جهان بودند. (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۵: ۳۰۱) در آن زمان انگلستان به دلیل موقعیت جغرافیایی و ناوگان دریایی قدرت مند دارای سیادت دریایی در آب های جهان؛ از جمله خلیج فارس بود. آلمان نیز، دارای یک ناوگان نظامی دریایی قدرت مند بود که می توانست رقیب خطرناکی در برابر ناوگان نظامی انگلستان باشد؛ از سویی، نفوذ آلمان در قلمرو عثمانی به نحوی بود، که سایر قدرت های اروپایی قادر به رقابت با آلمان در اروپا نبودند. (اسدی، ۱۳۸۱: ۶۵)

امپراتوری عثمانی بهترین محل برای سرمایه داران و صاحبان صنایع بزرگ آلمانی به شمار می رفت؛ زیرا بیش تر کشورهای آفریقایی و آسیایی میان قدرت های بزرگ تقسیم شده بود و دست آلمان تقریباً از این دو قاره کوتاه مانده بود و عملاً بازارهای کمی باقی مانده بود و تنها بازارهای عثمانی می توانست جولان گاه آلمان باشد، تا هم بر بازارهای عثمانی سلطه یابد و هم از طریق راه آهن برلین - بغداد - خلیج فارس به رویاهای دیرین خود؛ یعنی سلطه بر ایران، خلیج فارس و هند دست یابد. (فرامرز، ۱۳۴۶: ۲۵) اوج فعالیت های آلمان برای نفوذ در خلیج فارس به سال های پیش از جنگ اول جهانی برمی گردد. اهمیت خاورمیانه موجب شد که آلمانی ها در اواخر قرن نوزدهم درصدد ایجاد پایگاه های تجاری و بازرگانی در خلیج فارس برآیند؛ زیرا در منطقه ای که انگلیسی ها بدون رقیب بودند، برای خود پایگاهی به دست آورند. (ذوقی، ۱۳۶۸: ۱۵) آلمانی ها، از سلطه بر خلیج فارس، چند هدف عمده را دنبال می کردند: الف. کنترل و نظارت بر خلیج فارس و از بین بردن نفوذ انگلستان. ب. اتصال آلمان به خلیج فارس از طریق بندر هامبورگ. (جمال زاده، ۱۳۶۷: ۱۹۲)

ویلهلم دوم (حک ۱۹۱۸-۱۸۸۸م / ۱۳۳۶ - ۱۳۰۶ق) به شدت متمایل به گسترش مستعمرات و دستیابی به سرزمین های دوردست بود. یکی از آرزوهای اصلی وی دست یافتن به راهی بود که آلمان را به خلیج فارس متصل کند. وی با توجه به اهمیت این ارتباط، برای رسیدن به این مقصود، در ابتدای سلطنتش مصمم بود که نفوذ انگلستان و روسیه، در خلیج فارس را از بین ببرد و نفوذ آلمان را به جای آن برقرار کند به این مقصود نایل شود. (سایکس، ۱۳۶۶: ۲، ۳۳۶؛ سایکس، ۱۳۶۳: ۴۴۶) آلمان به خوبی می دانست که خلیج فارس از نقاط اساسی انگلستان است، اما آن جایی که نمی توانست به راحتی با

^۱ - Bismarck

نیروی دریایی آن‌جا را فتح کند، با همراهی عثمانی درصدد ساخت راه‌آهن از برلین تا خلیج فارس، از مسیر متصرفات عثمانی برآمد.

در باره‌ی این موضوع تا کنون مقاله‌ی مستقلی به رشته تحریر درنیامده است. کتاب «راه‌آهن اروپا و خلیج فارس» از فرامرزی (۱۳۴۶)، نخستین کتاب فارسی، در این موضوع است؛ ولی مطالب آن بسیار آشفته و بدون توالی تاریخی (کرونولوژی) و بیش‌تر براساس مذاکرات مجلس عوام انگلستان است. آراین (۱۳۸۳) در مدخل «راه‌آهن برلین - بغداد»، کاظم بیگی (۱۳۸۷) در مقاله‌ی «بریتانیا و خطوط آهن ایران و خاورمیانه ۱۹۱۹م / ۱۳۳۷ق»، رحمانیان و یار مهدوی (۱۳۹۰) در مقاله‌ی «راه‌آهن در ایران عصر قاجار»، رحمانیان (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «راه‌آهن در ایران عصر قاجار» به‌صورت گذرا به این موضوع اشاره کرده‌اند. بنابراین، پژوهش در این موضوع با توجه به منابع تاریخی ضرورت و تقویت می‌یابد.

پژوهش حاضر با طرح پرسش‌های زیر بر آن است تا به روش توصیفی - تحلیلی، این موضوع را در دوره‌ی مورد نظر بررسی کند: راه‌آهن برلین - خلیج فارس چه تأثیری بر روابط آلمان با سایر کشورهای استعمارگر، در قرن بیستم داشته است؟ زمینه‌ها و دلایل ساخت این راه آهن و هم‌کاری عثمانی با آلمان در این طرح چه بود؟ دلایل مخالفان این طرح (روسیه و انگلستان) چه بود؟ فرضیه اصلی پژوهش، این است که آلمان در قرن بیستم از طریق زمینی و راه‌آهن قصد دستیابی به خلیج فارس را داشت و در این راه با مخالفت سایر قدرت‌های استعماری مواجه شد.

۱. راه‌آهن برلین - خلیج فارس و دسترسی زمینی آلمانی‌ها به خلیج فارس

قرن نوزدهم، دوران توسعه امپریالیسم و احداث خطوط راه‌آهن به موازات یکدیگر بود. احداث راه‌آهن بغداد، چین شرقی و منچوری جنوبی، از طرح‌های پیش‌رفته و امپریالیستی آن دوران، به‌شمار می‌آیند. (Martin, ۱۹۵۹: ۶۱) در آلمان نخستین کسی که از اهمیت راه‌آهن سخن گفت، مولتکه،^۱ از صاحب نظران میلیتاریسم آلمان بود. وی درباره‌ی اهمیت خط آهن بغداد نوشت: «قدرتی که این دست آهنین را خواهد کشید، باید امپراتوری آلمان باشد. این دست از آسیای صغیر، سر در خواهد آورد و انگلستان خود را به مرزهای قفقاز، عراق و هند دراز خواهد کرد.» در این راستا اقتصاددانان و جامعه‌شناسان آلمانی، به‌عثمانی به‌عنوان مستعمره آینده‌ی خود نگاه می‌کردند و

برنامه مولتکه درباره‌ی راه آهن را آغاز کردند. (لوتسکی، ۱۳۷۹: ۴۸۵)

کنگره برلین، در سال ۱۸۷۸م/ ۱۲۹۵ق، تصمیم گرفت که به حمایت از حقوق سرمایه‌داران اروپایی طلب کار از عثمانی، یک کمیسیون مالی به استانبول بفرستد تا راه‌های بازپرداخت وام‌های مقروض عثمانی را بررسی کنند. اعضای هیأت دیون عمومی عثمانی نخستین افرادی بودند، که ضرورت کشیدن راه آهن در عثمانی را دریافتند. آن‌ها، گسترش راه آهن را یگانه راه رشد اقتصادی در عثمانی می‌دانستند. از این‌رو، در گزارشی به عبدالحمید دوم (حک ۱۹۰۹ - ۱۸۷۶م/ ۱۳۲۶ - ۱۲۹۳ق) مقدمات کارها، را به او یادآوری کردند. (وادالا، ۱۳۶۴: ۳۱-۳۰) از این زمان اروپایی‌ها طرح‌هایی را برای ایجاد خطوط آهن در عثمانی ارایه کردند. (عبدالحمید دوم، ۱۳۷۷: ۱۱۶)

ویلهلم دوم، در دومین سفر خود به عثمانی، در (اکتبر و نوامبر ۱۸۹۸م/ جمادی‌الاول و جمادی‌الثانی ۱۳۱۶ق)، علاوه بر ملاقات با عبدالحمید دوم، از استانبول، اورشلیم و دمشق نیز، دیدن کرد. او در دمشق بر مزار صلاح‌الدین ایوبی اعلام کرد: «اعلی حضرت عبدالحمید و سه صد میلیون مسلمان جهان می‌توانند به او چون دوست و حامی خود بنگرند.» (Martin, ۱۹۵۹: ۸۸) این گفته‌ی ویلهلم دوم، از اهمیت زیادی برخوردار بود و چرخشی محسوس را در سیاست خارجی آلمان نشان می‌داد. هنگامی که در سال ۱۸۹۶م/ ۱۳۱۴ق، راه آهن به آنکارا و قونیه در جنوب عثمانی رسید، موضوع امتداد آن به بغداد به میان آمد و موافقت‌نامه‌ی احداث راه آهن بغداد از سوی آلمانی‌ها مطرح شد. (فرامرزی، ۱۳۴۶: ۴۵)

جورج فون زیمنس،^۱ با سرمایه دو بانک آلمانی دویچه،^۲ و ورتمبرگ،^۳ قرارداد اولیه طرح راه آهن استانبول به بغداد را در سال ۱۸۹۸م/ ۱۳۱۵ق، و قرارداد نهایی راه آهن را که ۹۹ ساله بود و از مسیر بغداد به خلیج فارس وصل می‌شد، در ۵ مارس ۱۹۰۳م/ ۵ ذی‌الحجه ۱۳۲۰ق، با سلطان عبدالحمید به امضا رسانید. (Martin, ۱۹۵۹: ۴۹) راه آهن با سرمایه پانزده میلیون فرانک و طی هشت سال می‌بایست راه اندازی می‌شد. (Longrigg, 1986: ۵۹; Woods, ۱۹۱۷: ۷۹) طول خط آهن از قونیه تا بصره ۲۲۶۴ کیلومتر و شاخه‌های فرعی آن، ۸۰۰ کیلومتر بود و عثمانی متعهد شد که برای ساخت هر کیلومتر آن ۲۷۵ هزار فرانک به آلمان پرداخت کند. (Horewitz, ۱۹۸۷: ۲۵۶) یکی از موضوعات مناقشه‌برانگیز این خط، انتهای راه آهن بود که خود موجبات درگیری آلمان با سایر کشورها را فراهم کرد. در ابتدا این طور استنباط می‌شد که بصره انتهای این خط باشد، ولی بعدها آلمان و عثمانی

^۱ -Georg Von Siemens

^۲ -Deutsche

^۳ - Worttemberg

توافق کردند؛ انتهای آن مکانی در خلیج فارس باشد. (فرامرزی، پیشین: ۴۴-۳۷)

عثمانی برای دادن تضمین به آلمان پول نداشت. آلمانی‌ها پیشنهاد کردند: عثمانی سود گمرکی واردات کالا را از ۸ به ۱۱ درصد افزایش دهد. این امر به موافقت انگلستان، فرانسه و روسیه که عثمانی با آن‌ها قرارداد بازرگانی داشت، نیازمند بود. انگلیس و فرانسه با افزایش سود گمرکی موافقت کردند، ولی در ازای آن، خواهان شراکت سرمایه خود، در طرح بودند. روسیه نیز با طرح مخالف بود. (لوتسکی، پیشین: ۴۸۸)

انگیزه‌های آلمان از طرح راه آهن بغداد عبارت بود از:

الف. آلمانی‌ها پیش بینی می کردند؛ در صورت وقوع جنگ با قدرت‌های اروپایی، یک جبهه واحد از طریق عثمانی از دریای شمال در اروپا تا خلیج فارس در آسیا علیه آن‌ها ایجاد کنند که در این صورت آلمان و متحدانش می توانستند با تکیه بر راه آهن، منابع اولیه‌ی خود (مواد غذایی، نیرو و تجهیزات نظامی) را در شرایط جنگی تأمین کنند.

ب. جمعیت فراوان عثمانی و متصرفات آن بازار مناسبی بود.

پ. نفوذ در میان ملل مسلمان خاورمیانه. (فرامرزی، پیشین: ۳۳؛ لوتسکی، پیشین: ۴۹۰)

ت. از بین بردن نفوذ انگلیس و روسیه در خلیج فارس و اهمیت این آبراه به عنوان مرز هندوستان در مقابل انگلستان و نفوذ آلمان در آسیای غربی. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۱۰)

ث. بانک‌های آلمانی دویچه اورینت^۱ و دویچه فلسطین^۲، در بسیاری از شهرهای عراق، سوریه و فلسطین، شعباتی داشتند. (لوتسکی، پیشین: ۴۹۰) ج. دستیابی به نفت خاورمیانه: عراق (موصل و کرکوک) و ایران، برای توسعه‌ی صنعتی. (فرامرزی، پیشین: ۳۳؛ هوشنگ مهدوی، پیشین: ۳۱۴) چ. دستیابی به منابع مس، آهن، منگنز و ذغال سنگ در کوه‌های توروس (فرامرزی، پیشین: ۳۳) و نیاز صنایع آلمان به آن منابع و به خصوص برآوردن نیازهای صنعت تولید فولاد که از ۱۸۹۰ - ۱۹۱۳ م / ۱۳۰۷ - ۱۳۳۱ ق، از مجموع تولیدات فرانسه و انگلیس بیش تر بود.

ح. با توجه به افزایش جمعیت آلمان از ۴۹ میلیون در سال ۱۸۹۰ م / ۱۳۰۷ ق، به ۶۶ میلیون در سال ۱۹۱۳ م / ۱۳۳۱ ق، بین‌النهرین بزرگ‌ترین انبار غله، حبوبات و پنبه بود و با داشتن مراتع مناسب، منبع مهم محصولات پروتئینی بود. (کندی، ۱۳۹۵: ۲۰۲-۲۰۰)

خ. موقعیت سیاسی و استراتژیکی عثمانی که آلمان را از راه زمینی با خلیج فارس مرتبط می کرد. (پالمر، ۱۳۸۴: ۲، ۲۲۵) و با اجرای این نقشه آلمان به قدرتی فوق‌العاده سیاسی و اقتصادی دست می یافت. (وادالا، پیشین: ۳۱)

^۱ -Deutsche Orient

^۲ - Deutsche Palestine

د) با افزایش صادرات و واردات آلمان و عثمانی از سال ۱۸۸۸ - ۱۸۹۳م / ۱۳۰۵ - ۱۳۱۰ق، (فرامرزی، پیشین: ۳۴-۳۱) صادرات آلمان به هند نیز راه یافته و کمی بیش تر از انگلستان شده بود، هرچند ظرفیت ناوگان تجاری انگلستان چندین برابر آلمان بود. (الهی، ۱۳۷۸: ۲۴۶)

ذ. ضمن کنترل و نظارت بر عثمانی و نفوذ در خاورمیانه؛ مواضع انگلستان در هند و مصر و موقعیت روسیه در قفقاز و آسیای میانه را زیر فشار قرار می دادند. (ریس نیا، ۱۳۷۴: ۳، ۲۱۷)

ر. استفاده نکردن از کانال سوئز که در دست انگلیسی ها بود و وارد کردن ضرباتی به آن ها در خلیج فارس و دریای سرخ؛ با توجه به این که حلب به عنوان محل اتصال دو خط موازی راه آهن آناتولی - بغداد و شام - حجاز بود. (Earle. ۱۹۲۳: ۳۶)

از اواخر سده ی نوزدهم، ویلهلم دوم، با درک این نکته که آینده امپراتوری او به دریا بسته است، با شعار «آینده ما بر روی دریا است.» در صدد راهیابی به خلیج فارس برآمد. ویلهلم دوم در سال ۱۸۸۸م / ۱۳۰۶ق، در اندیشه ی پان ژرمنیسم و به دنبال «دوره جدید» (Neuer Kurs)، برای رسیدن به «مکانی زیر آفتاب» و توسعه طلبی و ایجاد سرزمین های تحت نفوذ خود در آسیا، طرح «راه آهن بغداد» را که از هامبورگ، برلین، استانبول، بغداد، بصره گذشته و به خلیج فارس می رسید، مطرح کرد. (ترکمان، ۱۳۷۳: ۱۲۴-۱۲۷؛ محمود، ۱۳۶۷: ۸، ۳۴۵)

فون بیبراشتاین،^۱ سفیر آلمان در استانبول که حامی این سیاست در مورد خط آهن بود، در نامه ای به امپراتور آلمان یادآوری کرد: آلمان مساله احداث خط آهن در عثمانی را مهم بینگارد و همچنین برای نفوذ در ایران کوشش داشته باشد. راه آهن آناتولی باید به رودخانه های دجله و فرات و سپس به خلیج فارس متصل شود. ویلهلم دوم، در حاشیه ی نامه اش، در مقابل آخرین عبارت سفیر، نوشت: بدون شک (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸) در سال ۱۹۱۰م / ۱۳۲۸ق، «سیدروت» از طرف بانک آلمان به تهران آمد تا امتیاز خط آهن تهران - خاتقین را بگیرد. (کتاب آبی، ۱۳۶۳: ۴، ۸۲۸) اما اقدامات وی به دلیل مخالفت روسیه و انگلستان به نتیجه نرسید. (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۶: ۲، ۳۳۳؛ جمال زاده، ۱۳۷۶: ۸۹)

البته برخی از آلمانی ها در راستای سیاست بیسمارک در عدم دشمنی با روسیه و انگلستان موافق حضور آلمان در آسیای صغیر و خلیج فارس نبودند و معتقد بودند: «نفوذ آلمان در این مناطق مانعی بر سر راه سیاست روسیه و ایجاد مشکل برای انگلستان است. این مناطق موقعیت برای صادرات آلمان مناسب نیست.» (Martin, 1959: 127)

¹ - Von Bieberstein

آلمانی‌ها به این نتیجه رسیدند که کویت بهترین نقطه برای احداث ایستگاه نهایی است؛ چرا که انگلستان، به رغم ادعای مالکیت عثمانی، شیخ کویت را دست‌نشانده‌ی خود و مستقل از عثمانی می‌دانست. (Adelson, 1995: 40-45) هم‌چنین کویت یک موقعیت ممتاز جغرافیایی به‌عنوان پایانه دریایی برای رفتن از مسیر زمینی به سوریه (یاب و کوپر بوش، ۱۳۸۸: ۲۱) و از سویی «کویت دروازه‌ی مدینه و مزار پیامبر و خلفا راشدین و دروازه مکه معظمه است.» (حبل‌المتین، ۱۳۱۹: ش ۲۷، ۱۳)

در اوایل ۱۹۰۰ م / ۱۳۱۸ ق، یک هیأت نقشه‌برداری آلمانی به‌ریاست استمریخ،^۱ سرکنسول آلمان در استانبول وارد کویت شد (فرامرزی، پیشین: ۳۶) و از مناطقی که برای احداث راه‌آهن در نظر داشتند، بازدید کرد. گزارش این هیأت فقط به مسایل مربوط به احداث راه‌آهن محدود نشد، بلکه کلیه مسایلی که مورد احتیاج آنی وزارت امور خارجه آلمان بود و یا ممکن بود روزی مورد نیاز باشد، مورد مطالعه قرار گرفت. (جناب، ۱۳۴۹ a: ۱۵۵)

نیاز انگلستان از یک سو و ترس کویت از ابن‌سعود و ترکان عثمانی، از سوی دیگر، باعث شد، در ۲۳ ژانویه ۱۸۹۹ م / ۱۱ رمضان ۱۳۱۶ ق، قراردادی بین شیخ مبارک الصباح حاکم کویت (حک ۱۸۹۶-۱۹۱۵ م / ۱۳۳۳-۱۳۱۴ ق) و نماینده انگلستان منعقد شود. (مجتهدزاده، ۱۳۷۹: ۲۳۴)

به‌موجب این قرارداد انگلستان می‌بایست در مقابل هرگونه حمله خارجی از کویت دفاع کند و آل‌صبح نیز متعهد شد، با هیچ دولت خارجی به جز انگلستان پیمانی منعقد نکند. (همان: ۲۳۵)

بنابراین، حاکم کویت از فروش زمین‌های مورد نیاز برای انجام راه‌آهن خودداری کرد. (وثوقی، ۱۳۸۴: ۵۲۴)

آلمانی‌ها تحریکاتی را علیه شیخ کویت شروع کردند و حتی طرح تصرف نظامی آن‌جا را در دستور کار خود قرار دادند، ولی عملاً نتوانستند هیچ‌کاری انجام دهند، پس از آن، به تحریک عثمانی پرداختند و عثمانی جزیره بویان [متعلق به کویت] را به تصرف خود درآورد. (وادالا، پیشین: ۵۹؛ الهی، پیشین: ۸۲)

سرپرسی سایکس در مورد نیت آلمانی‌ها می‌نویسد:

«آلمانی‌ها مصمم بودند، که انتهای خط راه‌آهن را به منطقه خور عبدالله، پشت جزیره بویان کویت متصل کنند؛ بدون توجه به این‌که کویت در قلمرو شیخ مبارک بن صباح و وی از عوامل مشخص انگلستان است.» (سایکس، پیشین: ۲، ۶۶۴)

کار احداث راه‌آهن بغداد از ۲۵ اکتبر ۱۹۰۴ م / ۱۵ شعبان ۱۳۲۲ ق، به‌علت ترس عثمانی‌ها، از محاصره‌ی اقتصادی از سوی انگلستان، برای بیش از شش سال دچار رکود یا توقف بود. از سویی دیگر،

^۱ - Stemrich

آلمان به علت انقلاب ۱۹۰۸م/۱۳۲۶ق، در عثمانی، با خطر جدید مواجه شد و نزدیک بود به خواسته‌هایش در شرق خاتمه دهد؛ زیرا سلطان عبدالحمید دوم، با انقلاب سرنگون شد و گروهی روی کار آمدند، که از ویلهلم نفرت داشتند. ترکان جوان معتقد بودند: ویلهلم، پشتیبان سلطان عبدالحمید بوده‌است به همین خاطر به فرانسه و انگلستان تمایل داشتند. پس از ماجرای انقلاب ترکان جوان، آلمان دوباره در عثمانی نفوذ خود را به دست آورد و در صدد رضایت مخالفان راه آهن بغداد برآمد. (فرامرزی، پیشین: ۶۱-۶۰)

آلمان و عثمانی تنها در جنگ جهانی اول از خط آهن استفاده کردند. سپهر در این باره می‌گوید: «در عملیات کوت العماره، آلمان و عثمانی تمام قوا و مهماتی را که در خاورمیانه داشتند یا از آلمان ارسال شده بود، برای محاصره انگلستان در کوت العماره و جلوگیری از قشونی که از بصره به کمک انگلستان می‌آمد، استفاده کردند. البته در برخی نقاط که ریل‌گذاری نشده بود از اسب یا اتومبیل استفاده می‌کردند که بسیار پر زحمت و زمان‌بر بود.» (سپهر، ۱۳۳۶: ۲۸۷)

تا قبل از شروع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م/۱۳۳۲ق) حدود ۸۵۰ کیلومتر از این خط به اتمام رسید و ۸۷۰ کیلومتر باقی مانده بود. پس از پایان جنگ جهانی اول دست آلمان به طور کامل از راه آهن کوتاه شد و زیر نفوذ انگلیس واقع شد. (لاموش، ۱۳۱۶: ۵۶۵)

۲. راه آهن اروپا - خلیج فارس و سلطه عثمانی بر مستعمرات

در قرن نوزدهم و بیستم، صنایع و کشاورزی عثمانی ابتدایی و خانگی بود و با سطح جهانی فاصله داشت. عثمانی دارای منابع نفتی بین‌النهرین، جنگل‌ها، مروارید خلیج فارس، دریای سرخ (Karkar, ۱۹۶۳: ۷۳)، منابع ذغال سنگ، طلا و نقره بود. (شاو، ۱۳۷۰: ۲، ۴۰۵)

امپراتوری عثمانی، با وسعت زیاد، فاقد شبکه مناسب ارتباطی بود. (Karkar, ۱۹۶۳: ۷۳) براین اساس، تمام تلاش آن‌ها در نیمه دوم قرن نوزدهم، به‌ویژه پس از جنگ‌های کریمه (۱۸۵۶-۱۸۵۳م/۱۲۷۲-۱۲۶۹ق) توسعه‌ی خطوط راه آهن بود. در دوران سلطنت عبدالحمید دوم راه آهن از بخش‌های مورد علاقه‌ی اروپاییان برای سرمایه‌گذاری در عثمانی بود. عبدالحمید دوم، برای بازسازی صنعتی و نظامی و فرار از تسلط انگلستان و فرانسه بر اقتصاد کشورش و دفاع از قلمرو خود در برابر روس‌ها که با اقدامات عثمانی برای تثبیت موقعیت خود در آناتولی، تنگه‌های بسفر و داردانل مخالف می‌کردند، به حمایت آلمان و کارشناسان آن‌ها نیاز داشت. (پالمر، ۱۳۸۴: ۲، ۲۸۸-۲۸۶) از سوی دیگر، انتخاب آلمان برای طرح راه آهن از سوی عثمانی، بدون منافع سیاسی نبود؛ زیرا آلمان از سیاست توسعه طلبانه عثمانی حمایت می‌کرد. هم‌چنین موردی برای برانگیختن دشمنی میان

آلمان و عثمانی نبود تا آن جا که حکومت و مردم آلمان از سلطه روسیه، فرانسه و انگلیس بر میلیون ها مسلمان خشمگین بودند. (الزیدی، ۱۹۸۰: ۴۴۰) راه آهن بغداد نماد هم کاری این دو کشور بود و هدف از آن اتصال استانبول و به تبع آن شبکه ی راه آهن اروپا و آلمان به خلیج فارس بود. (پالمر، پیشین)

۱.۲. اهداف عبدالحمید دوم، از ساخت راه آهن

۱.۱.۲. اهداف سیاسی و نظامی

الف. تحکیم قدرت مرکزی و سلطه بر نقاط دوردست؛ ب. سرکوب شورش های داخلی و انتقال سریع قوای نظامی، تامین غذا و خدمات پزشکی به ولایات عرب نشین و کردستان (Karkar, ۱۹۶۳: ۱۶۳؛ فرامرزی، پیشین: ۳۷) به طوری که افسران ستاد عثمانی فاصله ی بین استانبول تا بغداد را در ۳۹ روز طی می کردند (بلوشر، ۱۳۶۳: ۴۵) پ. تسلط بر خلیج فارس (۸۰-۷۳: Karkar, ۱۹۶۳) و گسترش حاکمیت در شبه جزیره عربستان (Woods, ۱۹۱۶: ۵۲؛ Earle, ۱۹۲۳: ۳۶) ت. دفع حملات خارجی و حفظ مرزها؛ ث. مجبور کردن ولایات از طریق نیروی نظامی برای مشارکت در جنگ های خارجی یا پرداخت هزینه های دفاعی امپراتوری؛ (Woods, ۱۹۱۶: ۵۲) ج. ادعای خلافت مسلمانان و شعار اتحاد ملل اسلامی در سال ۱۸۷۷م / ۱۲۹۴ق، و سلطه بر عرب ها؛ زیرا عرب ها، از پذیرش سلطان عثمانی به عنوان خلیفه بیزار بودند. (Earle, ۱۹۲۳: ۳۷-۳۹)

۲.۱.۲. اهداف اقتصادی

الف. تقویت بنیه ی اقتصادی (شاو، پیشین: ۲، ۳۸۹) و بازرگانی داخلی و خارجی گسترده با توجه به تقاضاهای خارجی برای محصولات کشاورزی و دامی امپراتوری (Karkar, ۱۹۶۳: ۷۵) ب. آسان کردن حج با کاهش زمان مسافرت و تقلیل هزینه برای حجاج؛ پ. توسعه شهرنشینی؛ (لاموش، پیشین: ۲۱۶) ت. جمع آوری مالیات در همه ایالات (Woods, ۱۹۱۶: ۵۵) و در نتیجه افزایش درآمد امپراتوری. (Karkar, ۱۹۶۳: ۷۵)

با کوشش های ویلهلم دوم و موافقت عبدالحمید دوم، در سال ۱۸۸۹م / ۱۳۰۶ق، آلمان امتیاز خط آهن میان اروپا و خلیج فارس را به دست آورد. این قرارداد در طرح آلمان به راه آهن بغداد مشهور بود. (یاقی، ۱۳۸۹: ۱۷۲)

عثمانی به شدت از این طرح استقبال کرد؛ زیرا چشم طمع به کویت دوخته بود و در نظر داشت، تا کنترل کامل این سرزمین را از طریق پاشای بصره در اختیار بگیرد. مدحت پاشا والی بغداد، یکی از شخصیت های امپراتوری عثمانی بود که به فکر تصرف کویت و در صدد تثبیت حاکمیت بر آن به جای

ایرانی‌ها بود. او در سال ۱۸۶۹م/ ۱۲۸۶ق، کویت و تمام کرانه‌های جنوبی خلیج فارس را تصرف کرد. (وثوقی، پیشین: ۴۶۱-۴۶۰)

در سال ۱۹۰۰م/ ۱۳۱۸ق، یک رزم ناو عثمانی به فرماندهی احمد فوزی پاشا به کویت رسید، ولی بر اثر تهدید ناوگان انگلیس، خیلی زود ناپدید شد. انگلستان ادعا می‌کرد که براساس قرارداد منعقد شده در سال ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۶ق، توسط لرد کرزن،^۱ روابط ویژه‌ای با کویت دارد. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۲۳) عثمانی بلافاصله ابن رشید را علیه شیخ مبارک، امیر کویت، تحریک کردند. هم‌چنین نواده‌ی شیخ مبارک را علیه وی برانگیختند تا او را عزل کنند؛ اما شیخ مبارک تا سال ۱۹۱۶م/ ۱۳۳۴ق، که درگذشت، نسبت به انگلستان وفادار ماند. (وادالا، پیشین: ۳۱-۳۰)

عبدالحمید دوم، فرمان ساخت خط آهن شام - حجاز که در ۲ مه ۱۹۰۰م/ ۲ محرم ۱۳۱۸ق، را صادر کرد. این خط آهن که در سال ۱۹۰۸م/ ۱۳۲۶ق، افتتاح شد، مکمل خط آهن آناتولی - بغداد، بود و برای عثمانی اهمیت داشت. (Earle, ۱۹۲۳: ۳۵)

با وقوع جنگ جهانی اول، هنوز خط آهن بغداد، به‌ویژه در برخی مناطق کوهستانی، ناقص مانده بود و نتوانست به آلمان و عثمانی در تهدید منافع انگلیسی‌ها در این منطقه کمک کند. اگر این خط آهن کامل شده بود، می‌توانست، منافع انگلستان را در جنوب ایران، مانند چاه‌های نفت مسجد سلیمان و خلیج فارس (مرز هندوستان) تهدید کند و چه بسا بر نتیجه‌ی جنگ جهانی اول، اثر بگذارد. (یاب و کوپربوش، پیشین: ۴۳)

با وقوع انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۸م/ ۱۳۲۶ق، که با تبلیغات انگلیس و فرانسه بر ضد آلمان همراه بود، جایگاه و نفوذ آلمان در عثمانی کم‌تر شد و احداث خط آهن متوقف گردید. پس از چندی آلمانی‌ها در زمان حکومت محمد پنجم (حک ۱۹۰۹ - ۱۹۱۸م/ ۱۳۲۷ - ۱۳۳۶ق) در سال ۱۹۱۳م/ ۱۳۳۱ق، دوباره کار راه آهن را از سر گرفتند؛ زیرا حکومت جدید، به‌لحاظ مالی قادر به اجرای تعهدات خود در قبال آلمانی‌ها نبود، شرکت راه آهن برلین - بغداد به ناچار خط آهن حلب - بغداد را بدون کمک مالی دولت اجرا کرد و برای جلب رضایت انگلیسی‌ها از ساخت راه آهن بغداد - بصره، چشم پوشید. (Longrigg, ۱۹۸۶: ۶۰) سرانجام شرکت راه آهن دولتی جمهوری ترکیه در سال ۱۹۴۰م/ ۱۳۵۹ق، راه آهن بغداد را تکمیل کرد. (لاموش، پیشین: ۴۸۳)

۳. مخالفان خط آهن اروپا - خلیج فارس

موضوع احداث راه آهن اروپا - خلیج فارس، توسط آلمانی ها، آن را در کانون توجه قدرت های اروپایی چون: روسیه، فرانسه و انگلستان قرار داد؛ زیرا این سه قدرت نه تنها نفوذ و سرمایه گذاری های خود را در عثمانی، بلکه در کل خاور میانه در خطر دیدند.

۱.۳. خط آهن اروپا - خلیج فارس و ترس فرانسه از قدرت مند شدن آلمان

فرانسه قبل از آلمان، پیشنهاد ساختن راه آهن بین سوریه و خلیج فارس را داده بود؛ اما پیشنهاد آلمان از نظر اداره دیون عمومی عثمانی مقرون به صرفه تر بود. بنا بر پیشنهاد آلمانی ها این خط از قونیه شروع می شد و با گذشتن از آسیای صغیر به سوریه می رفت و با گذر از رود فرات، به خلیج فارس می رسید. این خط ضمن گذشتن از قسمت های بیش تر امپراتوری، از شهرهای بزرگ مانند ازبیر، حلب، دمشق، بیروت، مکه، موصل، بصره به سوریه و حجاز هم می گذشت و اهداف سیاسی و نظامی عثمانی را تامین می کرد. (فرامرزی، پیشین: ۳۸)

فرانسویان، پیش از طرح راه آهن بغداد بیش ترین سرمایه گذاری را در راه آهن عثمانی داشتند، که عبارت بود از:

الف. شبه جزیره بالکان ب. امتیاز خط آهن ۵۵ کیلومتری آناتولی به شرق پ. بین سال های ۱۸۹۲-۱۹۰۸ م / ۱۳۲۶-۱۳۰۹ ق، در سوریه، فلسطین و لبنان ۶۶۴ کیلومتر خط آهن ساختند، که شهرهای اصلی را به ساحل مدیترانه وصل می کرد. (۱۱۵-۱۱۹: ۱۹۶۳، Karkar)

فرانسویان، در ابتدای امر با احداث خط آهن بغداد مخالفتی نداشتند؛ زیرا آلمان ها برای پرهیز از درگیری در منطقه و شکست طرح، فرانسه را نیز در این پروژه بزرگ مشارکت دادند. با تلاش آلمان قرارداد مشارکت در ۶ مه ۱۸۹۹ م / ۲۵ ذی الحجه ۱۳۱۶ ق، تنظیم گردید و براساس آن آلمانی ها ۵۰ درصد، فرانسه ۴۰ درصد و ۱۰ درصد نیز به عثمانی رسید. (فرامرزی، ۱۳۴۶: ۳۹) هم چنین فرانسویان با کسب امتیازاتی در سوریه دست از مخالفت با راه آهن و آلمان برداشتند. (Longrigg, ۱۹۸۶: ۲۶۸-۲۶۷: ۶۱، Horewitz, ۱۹۸۷) به همین دلیل کشوری مانند فرانسه مخالفت چندانی با آن نداشت. (زینلی، ۱۳۸۴: ۳۵۸)

سرمایه آلمان، انگلیس و فرانسه هریک ۲۵ درصد در خط راه آهن سهیم شدند و ۲۵ درصد باقی مانده نیز ۱۰ درصد آن به سوئیس، ۵ درصد به اتریش و ۱۰ درصد به کمپانی راه آهن تعلق گرفت؛ (محمود، پیشین: ۷، ۲۵۳) اما این تقسیم سهام از نظر انگلیسی ها غیرقابل قبول بود؛ زیرا آلمان به

تنهایی ۲۵ درصد سهام را دارا بود و ۲۵ درصد دیگر، به کشورهای تعلق می گرفت که از طرفداران جدی آلمان بودند. در واقع آلمان ۵۰ درصد سهام را در اختیار داشت. دلکاسه،^۱ وزیر امور خارجه فرانسه در مورد هم کاری کشورش با آلمان ها در پروژه راه آهن عقیده داشت: «ما از سابق انتظار وقوع این امر را داشتیم و موجباتی برای تاثر نیست، به علاوه سهم بزرگی از سرمایه ی این خط متعلق به فرانسویان است.» (فرامرزی، ۱۳۴۶: ۶۴) این در حالی بود که سیاست آلمانی ها تا قبل از این طرح در عصر بیسمارک در قاره اروپا پس از شکست فرانسه از آلمان در سال ۱۸۷۰م/۱۲۸۷ق، منزوی کردن فرانسه و محروم کردن آن ها از هر امتیاز سیاسی بود. (محمود، پیشین: ۲۵۴) در ادامه، با وجود استقبال سرمایه گذاران فرانسوی، از طرح راه آهن، دولت و پارلمان فرانسه به دلایل زیر با آن مخالفت کردند:

الف. دلایل سیاسی

۱. نزدیک شدن به روسیه و منزوی کردن آلمان (نقیب زاده، ۱۳۷۲: ۱۰۳؛ درینیک، ۱۳۶۸: ۵۵ و فرامرزی، پیشین: ۴۹) ۲. ترس از کم شدن نفوذ روسیه در عثمانی و به تبع آن، کم شدن نفوذ فرانسه در عثمانی ۳. اتحاد آلمان و عثمانی موجب تقویت قدرت نظامی و اقتصادی عثمانی شود و روح حیات در نهضت های اسلامی دمیده شود و مستعمرات فرانسه در خاور میانه و شمال آفریقا به خطر بیفتد. (فرامرزی، پیشین: ۳۵)

ب. دلایل اقتصادی

۱. سوریه و لبنان قلمرو اصلی نفوذ فرانسه و منبع محصولات ارزان کشاورزی برای فرانسه بود. ۲. فرانسه یک سوم صادرات سوریه را در دست داشت. تولید و فروش ابریشم خام سوریه در دست سرمایه گذاران فرانسه بود و همه ی آن را برای کارخانه های بافندگی لیون فرانسه تهیه می کردند. این کشور همچنین برای آسان تر شدن جریان صادرات و واردات بندری را در بیروت ایجاد کرد. ۳. بانک فرانسوی گردیت لیون،^۲ در شهرهای اصلی سوریه و فلسطین در امور اقتصادی فعال بود. (لوتسکی، پیشین: ۴۸۹) فرانسه برای جلوگیری از ایجاد خط آهن، این اقدامات را انجام داد: الف. رفع اختلافات میان روسیه و انگلستان و نزدیک کردن آن ها با عقد قرارداد ۱۹۰۷م/

¹ -Delcasse

² -Gredit Lyonnais

۱۳۲۵ق، برای جلوگیری از نفوذ آلمان در ایران و عثمانی (ایوانف، ۱۳۵۷: ۶۵-۶۳)
 ب. قرارداد مودت میان روسیه و فرانسه در سال ۱۸۹۴م/۱۳۱۲ق. (لینتن، ۱۳۷۶: ۲۶۴-۲۶۳)
 فرانسه و انگلستان اهداف آلمان‌ها را جاه‌طلبانه می‌دانستند؛ چون بولو،^۱ صدر اعظم و بیلهم دوم،
 قرن بیستم را «قرن آلمان» نامیده بود. (کندی، ۱۳۹۵: ۳۵۸) و حتی در سخنرانی معروف به «سندان
 و چکش» در سال ۱۸۸۹م/۱۳۰۷ق، با خشم اعلام کرده بود: «ما به هیچ قدرت خارجی اجازه
 نمی‌دهیم به ما بگوید دیگر نمی‌توان کاری کرد و تقسیم جهان به بخش‌های مختلف از قبل صورت
 گرفته است.» (همان، ۳۰۵)

۲.۳. راه آهن - برلین خلیج فارس از بین رفتن نفوذ روسیه در آناتولی و خاورمیانه

روسیه با هراقدامی که موجب اقتدار عثمانی می‌شد یا مانعی در دسترسی روسیه به آناتولی یا تنگه‌های
 بسفر و داردانل ایجاد می‌کرد، مخالف بود. از سال ۱۸۹۰ - ۱۹۰۵م/۱۳۰۸ - ۱۳۲۳ق، روابط آلمان با
 روسیه با فراز و نشیب زیادی همراه بود و این دو کشور مناسبات دوستانه با یکدیگر نداشتند. دلیل تغییر
 سیاست دو کشور بعد از عزل بیسمارک این بود که روسیه برای ترساندن انگلستان، به فرانسه نیاز داشت و
 فرانسه نیز برای ترساندن آلمان به روسیه نیاز داشت. (محمود، پیشین: ۴، ۱۳۶۲)
 له سار،^۲ سفیر روسیه در عثمانی درباره راه‌آهن بغداد معتقد بود: «خط آهن بغداد اصولاً یک خط
 آهن محلی و ناچیز است. چون به جنوب ایران، بلوچستان و سپس هند امتداد ندارد.» او خواستار
 جایگزینی آن با خط آهن پیشنهادی عشق آباد، سیستان و هند بود. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۳۶)
 در سال ۱۸۹۵م/۱۳۱۳ق، از نظر روس‌ها واقعه‌ی شومی رخ داد؛ فلیکس مورال،^۳ تبعه‌ی
 آلمان، امتیاز احداث راه‌آهن فرعی تهران - خاقلین در امتداد راه‌آهن برلین - بغداد را به‌دست آورد. با
 آن‌که مورال هیچ‌گاه از این امتیاز استفاده نکرد؛ اما واکنش روس‌ها فوری بود و بلافاصله یکی از
 اتباع روس به نام بوستل مان،^۴ امتیاز احداث خط آهن تهران - قزوین - همدان را کسب کرد، ولی
 امتیاز بوستل مان برای توقف دائمی آلمانی‌ها کفایت نمی‌کرد. (انتنر، ۱۳۶۹: ۸۸-۹۵)
 روسیه، تا قبل از قرارداد ۱۹۰۷م/۱۳۲۵ق، در مورد راه‌آهن بغداد موضع‌گیری سکوت توأم با
 رضایت را برگزید و بعدها نیز در برابر آن، مخالفت چندانی نکرد؛ زیرا از منافع خویش در شمال ایران

^۱ - Bulow

^۲ - Lessar

^۳ - Felix Moral

^۴ - Bostel man

اطمینان داشت و قرارداد پوتسدام در ۱۹ اوت ۱۹۱۱م / ۲۳ شعبان ۱۳۲۹ق، این اطمینان را مضاعف کرد. (فرامرزی، پیشین: ۶۴) به موجب این قرارداد، ویلهلم دوم نفوذ روسیه را در شمال ایران به رسمیت شناخت مشروط به این که روسیه دست از مخالفت با راه آهن بغداد بردارد و کار ساختن راه آهن فرعی خانیقین به تهران به روس ها سپرده شود. (میراحمدی، ۱۳۸۷: ۶۵) این خط فرعی، مورد استقبال ایرانیان شیعه بود؛ زیرا زیارت عتبات عالیات را برای آن ها آسان می کرد. (حبل المتین، ۱۳۲۸: ش ۳۹: ۶) روسیه، پس از مدتی انفعال، به صف مخالفان راه آهن اروپا - خلیج فارس پیوست. دلایل مخالفت روس ها عبارت بود از:

الف. اقتدار عثمانی با کمک آلمان و نقشه های روسیه در تصرف استانبول و سلطه بر تنگه های بسفر و داردانل و منطقه آناتولی نقش بر آب می شد. ب. ترس از نزدیکی و نفوذ آلمان در ایران به وسیله راه آهن بغداد. پ. گرفتاری های روسیه در شرق دور و شکست روسیه از ژاپن و شورش های داخلی و رقابت با انگلستان در ایران، افغانستان و تبت. (McDonald, ۱۹۹۳: ۳۱۱) ت. در سطح منطقه ای، حضور آلمان در خاورمیانه تهدیدی برای روسیه محسوب می شد. صاحبان صنایع، شرکت های نساجی مسکو و تجار روسی در حالی با ساخت راه آهن آلمان مخالف بودند، که قبلاً خود به دنبال رسیدن به خلیج فارس به وسیله ایجاد راه آهن از مسیر ایران بودند. (نقیب زاده، پیشین: ۱۰۳؛ فرامرزی، پیشین: ۴۹) ث. روسیه معتقد بود: آلمانی ها در حال گسترش نفوذ خود در آسیای صغیر و از آن جا درصدد یافتن راهی به اقیانوس هند به وسیله خط آهنی بودند، که حمل و نقل محصولات بین المللی شرق به غرب را انجام دهند. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۲۰)

عکس العمل رسمی مقامات روسیه، شدید بود. موراویوف،^۱ وزیر امور خارجه روسیه، به سفیر خود در استانبول دستور داد: به مقامات عثمانی تذکر دهد، که اتصال راه آهن آناتولی به بغداد، روسیه را از نظر سوق الجیشی به خطر خواهد انداخت و واگذاری ساخت این خط به یک شرکت بین المللی هم منافع روسیه را تضمین نخواهد کرد. (۶۳-۶۴: Mclean, ۲۰۰۱؛ ملک زاد، ۱۳۲۳: ۱۵۶) عثمانی، بر اثر فشار روسیه با تغییر مسیر راه آهن موافقت کرد، تا علاوه بر رفع نگرانی، بهانه ای به دست روس ها ندهد. بیانیه ی وزیر امور خارجه روسیه نشان دهنده ی نگرانی اقتصادی روس ها نبود، بلکه صرفاً جنبه سیاسی داشت. (فرامرزی، پیشین: ۳۷)

علاوه بر نگرانی دولت مردان روسی در موضوع امتیاز راه آهن برلین - بغداد، روزنامه نگاران روسی

^۱ -Muraviev

ضمن نگرانی خود معتقد بودند؛ وقتی که آلمانی‌ها راه آهن خلیج فارس را از غرب می‌کشند، روس‌ها هم باید بلافاصله شروع به ساختن جاده‌ای از شمال به خلیج فارس کنند. (Yodaft and Abir, ۱۹۷۲: ۲۵) هم‌چنین حملات شدیدی به سلطان عثمانی کردند و مدعی شدند، که ایجاد این خط آهن موجب کاهش بهای نفت، غلات و حبوبات روسیه خواهد شد؛ زیرا این خط آهن شهرهای مهم خاورمیانه و قلمرو وسیع عثمانی را به هم وصل می‌کند و به‌وجود آمدن چنین خط ارتباطی موجب خودکفایی کشورهای خاورمیانه می‌شود. (لنوسکی، ۱۳۵۶: ۱۹۵) هم‌چنین قرار بود این خط، استانبول، دمشق، حجاز، فلسطین، بصره و بغداد را به هم متصل کند و با ایجاد یک خط فرعی به تهران برسد که در این صورت، بازار ایران هدف کالاهای آلمانی می‌شد و انجام چنین کاری اقتصاد روسیه را به ورشکستگی می‌کشانید. (Issawi, ۱۹۷۰: ۱۹۱)

لانگر،^۱ در مورد مناقشات آلمان و روسیه بر سر خط آهن بغداد، دو مرحله متمایز را تشخیص می‌دهد: «مرحله اول از سال ۱۸۹۸ - ۱۹۰۳ م / ۱۳۱۶ - ۱۳۲۱ ق، خط آهن به‌صورت یک منبع اقتصادی ملی تلقی می‌شد؛ اما با افزایش توجه آلمان به این طرح، ماهیت آن نیز تغییر یافت و خط آهن بغداد از صورت حفظ منافع اقتصادی آلمان به‌صورت عامل حفظ منافع سیاسی درآمد.

مرحله دوم از سال ۱۹۰۳ م / ۱۳۲۱ ق، به بعد که بانک‌داران انگلیسی، از هم‌کاری با آلمان سرباز زدند، و آلمانی‌ها به تنهایی دست اندرکار احداث خط آهن گردیدند. علت مخالفت روسیه با احداث خط آهن بغداد آن بود که هدف آلمان [را] از خط آهن، حفظ امپراتوری عثمانی می‌دانست.» (Langer, ۱۹۵۱: ۶۴۵-۶۴۶) آلمانی‌ها، با طرح خود جاده‌ی شرقی - غربی، آناتولی را از کنترل روسیه خارج کرده و نظر به این‌که بازارهای عثمانی و ایران را در اختیار آلمان و دیگر، شرکت‌های تجاری اروپایی می‌نهاد، آثار مخربی بر منافع استراتژیک و بازرگانی روسیه از خود باقی می‌گذاشت. از این‌رو، روسیه برای جلوگیری از احداث خط آهن بغداد از سلطان عثمانی تعهد گرفت که در منطقه مجاور آناتولی با دریای سیاه غیر از روس‌ها، هیچ قدرتی حق احداث خط آهن نداشته باشد. تعهد مذکور روس‌ها را راضی کرد. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۰۲)

۳.۳. انگلستان جدی‌ترین مخالف راه آهن برلین - خلیج فارس

قبل از آلمانی‌ها، بانک‌های انگلستان به عثمانی پیشنهاد دادند؛ راه آهنی از اسکندریه تا خلیج فارس ایجاد کنند؛ اما جنگ بوئر^۲ها و انگلستان، (۱۱ اکتبر ۱۸۹۹ - ۳۱ مه ۱۹۰۲ م / ۱۵ صفر

^۱ Langer

^۲ - Boer War

۱۳۰۷ - ۲۲ صفر ۱۳۲۰ق) در آفریقای جنوبی باعث شد، تا طرح انگلستان به فراموشی سپرده شود. این پیشنهاد مورد قبول عثمانی نبود زیرا؛ مستعمرات عثمانی را در جنوب به هم متصل می کرد بدون آن که از آناتولی و استانبول (مرکز امپراتوری) بگذرد و همچنین احساسات تجزیه طلبانه ی عرب ها را نیز، تقویت می کرد. (فرامرزی، پیشین: ۴۳-۴۰)

سیاست انگلستان در موضوع راه آهن در ابتدا محتاط بود و سیاستمداران و جراید، در ابتدا با اقدام آلمان مخالفتی نکردند؛ زیرا نفوذ آلمان در عثمانی تلاش های روسیه را در تقسیم مستملکات عثمانی و سلطه روسیه بر سفر و داردانل از بین می برد (۹۰: ۱۹۵۹، Martin؛ فرامرزی، پیشین: ۵۴) و از قدرت آلمان برای پیش گیری از توسعه طلبی روسیه در دریای بالئیک استفاده می کردند. (بایندر، ۱۳۱۹: ۸۰) سیاستمداران انگلیسی بر این باور بودند؛ که آلمانی ها در عثمانی همان کاری را می کنند، که ما برای اصلاح اقتصادی خود ما در ایران انجام می دهیم. بنابراین، هیچ دلیلی برای مخالفت با فعالیت آن ها وجود ندارد. (بیگدلی، ۱۳۶۸: ۲۶)

با انتخاب کویت به عنوان نقطه ی پایان راه آهن، سیاست انگلستان در قبال راه آهن تغییر کرد. تا قبل از این موضوع کویت در ملاحظات سیاسی انگلستان نقش مهمی نداشت و این شیخ نشین، منطقه ی نفوذ عثمانی شمرده می شد. (مجتهدزاده، ۱۳۷۹: ۲۳۴)

انگلستان به چند علت با راه آهن مخالف بود:

الف. تسلط آلمان بر عراق، به عنوان قلب خاورمیانه و خاور نزدیک و تهدید منافع انگلستان؛ (فرامرزی، پیشین: ۵۴)

ب. به خطر افتادن موقعیت انگلستان در شمال خلیج فارس و کویت؛ (جناب b، پیشین: ۱۵۵)

پ. به خطر افتادن تولید و فروش محصولات کشاورزی در عراق که در دست سرمایه گذاران انگلیسی مستقر در بغداد و بصره بود؛

ت. به خطر افتادن، امتیاز حمل و نقل کالا و مسافر در دجله و فرات، که انگلستان در سال ۱۸۶۱م/ ۱۲۷۷ق، آن را به دست آورده بود؛ (لوتسکی، ۱۳۷۹: ۴۹۰)

ث. نزدیکی آلمان به ایران و گسترش نفوذ اقتصادی آلمان تا هندوستان، که این خواسته با منافع انگلستان و روسیه تصادم داشت (بایندر، پیشین: ۸۲) و به موقعیت تجاری انگلستان در بین النهرین و منابع نفت خیز ایران و بین النهرین ضربه می زد. (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۹)

لرد کرزن اولین کسی بود که از پیش رفت نفوذ آلمان در خاورمیانه اظهار نگرانی کرد. وی معتقد بود: «مرز غربی هند، رود فرات است. پشت پرده ی این خط مقاصدی است، که عثمانی به صورت

یک دولت تحت‌الحمایه‌ی آلمان درآید.» (لوتسکی، پیشین: ۵۳۱)

در سال ۱۸۹۸م/ ۱۳۱۶ق، هنگامی که شایعات مربوط به ایجاد خط آهن بیش‌تر شد، لرد کرزن نایب‌السلطنه هندوستان به کلنل مید،^۱ نماینده تام‌الاختیار خود در خلیج فارس مقیم در بند بوشهر دستور داد، که به دیدار شیخ کویت برود و حمایت انگلستان را به او ابلاغ کند؛ یعنی اگر انگلستان بخواهد در ساختن خط آهن مشارکت کند، این خط به کویت منتهی می‌شود. (فرامرزی، ۱۳۴۶: ۵۰)

با ورود هیأت نقشه‌برداری آلمانی در اوایل ۱۹۰۰م/ ۱۳۱۸ق، به کویت، اکونور،^۲ سفیر انگلیس در استانبول به عثمانی اخطار کرد: امتداد خط آهن کویت ممکن است، به دخالت دولت متبوعش منجر گردد. در آوریل ۱۹۰۰م/ ذی‌الحجه ۱۳۱۷ق، اکونور، به مارشال فون بیبراشتاین سفیر آلمان در عثمانی، اطلاع داد؛ انگلیس قراردادی با شیخ کویت منعقد ساخته است که وی را مانع از اعطای امتیاز به اتباع دولت ثالث می‌کند. (لنزوسکی، ۱۳۵۴: ۵۳۰) وزیر امور خارجه آلمان، بارون ریخت هوفن،^۳ به انگلیسی‌ها اعلام کرد:

«استقرار هر قدرت خارجی در کویت؛ اعم از انگلیس یا روسیه، برای ما نامطلوب است و بقیه‌ی نقشه‌های آلمان را برای امتداد خط آهن آناتولی به خلیج فارس تهدید می‌کند. شرط نخستین این پروژه، تسلط عثمانی بر سراسر خط حیدر پاشا تا کویت است.» (همان: ۵۳۵)

۲۸ اوت ۱۹۰۱م/ ۱۳ جمادی‌الاول ۱۳۱۹ق، آلمان اعلام کرد: دعاوی انگلیس را بر کویت به رسمیت نمی‌شناسد. انگلیس نیز، پاسخ داد؛ که مساله کویت هیچ ربطی به آلمان ندارد. (همان: ۵۳۶)

در ۶ سپتامبر ۱۹۰۱م/ ۲۲ جمادی‌الثانی ۱۳۱۹ق، عثمانی درصدد اعمال حاکمیت بر کویت برآمد، تا راه را برای ایستگاه راه‌آهن بغداد در خلیج فارس مهیا سازد. فرمانده یکی از رزم‌ناوهای انگلستان ضمن جلوگیری از تخلیه نیرو و تجهیزات نظامی در بندر کویت، پرچم عثمانی را از فراز اقامت‌گاه شیخ مبارک پایین آورد و به جای آن پرچم کویت را برافراشت و اعلام کرد: قلمرو شیخ مبارک، تحت‌الحمایه انگلستان است. همزمان با این اقدام، انگلیس برای حفظ منافع خود، در کویت قراردادی با عثمانی امضا کرد مبنی بر این که انگلستان حاکمیت عثمانی را بر کویت به این شرط تصدیق می‌کند، که عثمانی هیچ نیروی در آن کشور نداشته باشد. عثمانی نیز باید منافع خاص انگلستان را در کویت و نیز قرارداد ژانویه ۱۸۹۹م/ شعبان ۱۳۱۶ق، انگلیس و کویت را به رسمیت شناسد. (پاتر، ۱۳۹۳: ۴۳۳)

^۱ -Meade

^۲ -oconor

^۳ -Baron Richt Hofen

شیخ مبارک، بندر کاظمیه را که بین بصره و کویت و در موقعیت مناسب طبیعی برای احداث بندرگاه بود، در اختیار دولت انگلیس قرار داد. (جبل‌المتین، ۱۳۲۹: ش ۱۳، ۱۲)
در ۵ مه ۱۹۰۳م/ ۷ صفر ۱۳۲۱ق، لرد لنزداون،^۱ وزیر امور خارجه انگلستان در مجلس اعلامیه مشهور خود را در مخالفت با اقدام آلمان اعلام کرد:

«خلیج فارس مرز هند است و عدم مشارکت انگلستان در ایجاد خط آهن عثمانی، یک خسارت ملی برای انگلستان است؛ زیرا این خط راه انگلستان به هندوستان را سیزده روز کوتاه‌تر می‌کند و به آلمان و روسیه درباره ساخت پایگاه دریایی در خلیج فارس هشدار می‌دهم.» (لنزوسکی، پیشین: ۱۶۹-۱۶۸)
موضوع خط آهن اروپا - خلیج فارس در جلسه ۷ آوریل ۱۹۰۳م/ ۹ محرم ۱۳۲۱ق، پارلمان انگلستان مورد مذاکره قرار گرفت. جیمز بالفور،^۲ نخست‌وزیر انگلستان در پارلمان گفت:

«مذاکراتی، در جریان است، که سرمایه‌داران انگلیسی در ایجاد خط آهن عثمانی مشارکت کنند. دولت انگلستان برای انجام این امر هیچ مانعی در کار نمی‌بیند مشروط بر این که انتهای این خط بندر کویت باشد که برای امور پستی هندوستان بتوانیم از آن استفاده کنیم.» (فرامرزی، پیشین: ۵۷؛ لاموش، پیشین: ۳۴۱؛ عبدالحمید دوم، پیشین: ۱۶۷)

نمایندگان پارلمان از سخنان نخست‌وزیر برآشفتنده و گفتند:

«مسایل سیاسی و اقتصادی را از هم نمی‌توان تفکیک کرد. خط آهن به سرنوشت منطقه خاورمیانه بستگی دارد و دلیل آن منتهی‌شدن این خط به عراق و خلیج فارس است.» (لاموش، پیشین: ۳۴۱؛ ۴۵؛ Longrigg, ۱۹۸۶)

بالفور در پاسخ به نمایندگان معترض گفت:

«من هیچ دلیلی نمی‌بینم که دولت انگلستان با این پروژه مخالفت کند؛ زیرا به مصلحت دولت انگلستان نیست که کوتاه‌ترین راه خاورمیانه به هندوستان در اختیار یک شرکت آلمانی باشد. من مصلحت انگلستان را در این می‌دانم که خط آهن در خلیج فارس به قلمرویی منتهی شود که تحت‌الحمایه ما باشد. بین‌النهرین (عراق) غنی است و آینده درخشانی دارد و من دلیلی نمی‌بینم که انگلیس در استفاده از گنج‌های آن کشور، شرکت نداشته باشند.» (عبدالحمید دوم، پیشین: ۱۶۷)
بالفور در سخنرانی بعدی خود تأییدات را نسبت به این قضیه پس گرفت؛ چون پس از مطالعه ورود

^۱ - Lansdowne Lord

^۲ - James Balfour

آلمانی‌ها به کویت متوجه شد این امتیاز به هیچ وجه، با سیاست‌های استعماری انگلستان در منطقه خلیج فارس، سازگار نیست. (فرامرزی، پیشین: ۵۲-۴۸) شکی نبود که مخالفت اصلی انگلستان با راه آهن به دلایل نظامی بود؛ زیرا نمی‌خواست هیچ دولتی در بین‌النهرین و خلیج فارس، نفوذ داشته باشد. (الزیدی، پیشین: ۴۴۱) با این سخنرانی، صاحبان منافع انگلستان، سیاست دولت را تحسین کردند از جمله: الف. صاحبان سهام انگلیسی شرکت راه آهن آناتولی؛ چون بیش‌تر سهام شرکت در دست آلمان و شریکان آن‌ها بود.

ب. شرکت کشتی‌رانی لینچ^۱ و سایر کشتی‌های انگلیس، که در دجله و فرات حمل و نقل داشتند، ترسیدند که اتصال راه آهن اروپا به خلیج فارس بخشی از منافع آن‌ها را از بین ببرد.

ج. صاحبان سهام کانال سوئز، که معتقد بودند: آلمان روز به روز، بر توسعه‌ی فعالیت‌های بازرگانی خود در خاورمیانه می‌افزاید. (بیگدلی، ۱۳۶۸: ۲۶)

با استقرار ۷ فروند ناو نیروی دریایی انگلیس در خلیج فارس، کرزن در نامه محرمانه‌ی ۱۷ سپتامبر ۱۹۰۳م/ ۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۱ق، به لرد هامیلتون، نوشت: «هدف این است که مواضع مسلط سیاسی و اقتصادی انگلیس در آب‌های خلیج فارس به رخ جهانیان کشیده شود.» در همین زمان، شعار «خلیج فارس دریاچه انگلیسی»، بارها در گزارشات مطبوعات انگلستان منتشر شد. (دلد، ۱۳۶۳: ۱۹۷) انگلستان با استقرار در کویت، تسلط خود را بر سراسر خلیج فارس تکمیل کرد. این آخرین حلقه‌ی زنجیری بود، که خلیج فارس را به یک دریاچه انگلیسی تبدیل کرد. (لوتسکی، پیشین: ۵۲۹)

انگلستان در ژوئن ۱۹۱۱م/ جمادی الثانی ۱۳۲۹ق، شرایطی را به عثمانی پیشنهاد کرد که عبارت بود از: ۱. شرکتی مامور احداث راه آهن بغداد به بصره باشد که انگلیس، فرانسه و عثمانی در آن سهیم باشند. ۲. منافع انگلیس در عراق تضمین گردد. ۳. امتیاز مخصوص در ابروندود به انگلستان داده شود. عثمانی این پیشنهاد را نپذیرفت و باب مذاکرات را مفتوح گذاشت.

انگلستان برای مخالفت و عدم انجام خط آهن بغداد، این اقدامات را انجام داد: الف. مسلح کردن قبایل بختیاری و قبایل عرب بنی‌لام،^۲ تا با ایجاد درگیری و انفجار به وسیله‌ی جاسوسان خود مانند لورنس معروف به لورنس عربستان بهتر بتواند جلوی احداث و گسترش راه آهن بغداد را بگیرد. ب. شرکت‌های راه آهن در انگلستان نقشه احداث یک رشته خط آهن «از مدیترانه تا جنوب ایران» را تنظیم

^۱ -Lynch

^۲ قبیله‌ی بنی‌لام شاخه‌ای از قبیله‌ی طی از تیره‌ی قحطان و نیز از عشایر عرب و شیعه مذهب در استان عماره‌ی عراق و استان خوزستان هستند. بنی‌لام در دوره‌ی قاجار، در هویزه سکونت و اجاره‌دار املاک خفاجیه (منطقه‌ای از هویزه) بودند (سیادت، ۱۳۷۴: ۲۵۱)

کنند، صرفاً برای این که در برابر احداث خط آهن بغداد سدّی ایجاد نماید. (Martin, ۱۹۵۹: ۱۲۵) ج. جدا کردن کویت از عثمانی؛ د. انقلاب ۱۹۰۸م/۱۳۲۶ق، ترکان جوان، که از طرفداران سیاست انگلستان بودند و موجب اخلاف در کار راه آهن شدند. د. حمایت از امیر مکه در قالب دفاع از خلافت او در برابر خلافت عثمانی. (Earle. ۱۹۲۳: ۸۹)

مذاکرات بین انگلیس و آلمان در موضوع راه آهن برای رفع اختلافات بین تجار و دولت مردان آلمان و انگلیس در معاهده ۱۵ ژوئن ۱۹۱۴م/ ۲۱ رجب ۱۳۳۲ق، نتیجه داد و سر ادوارد گری، از وزارت امور خارجه انگلستان و لینخوسکی در لندن در مورد معاهده توافق کردند، که مفاد آن عبارت بود از:

- عدم ممانعت انگلستان در ساخت راه آهن؛

- پایان خط آهن بغداد باید بصره باشد و از ساخت راه آهن از بصره به خلیج فارس خودداری کنند.

- آلمان با تملک چهل درصد از سهام انگلیس در راه آهن مخالفت نکند.

- آلمان با معاهده انگلیس و عثمانی در ۲۹ ژوئیه ۱۹۱۳م/ ۲۴ شعبان ۱۳۳۱ق، مبنی بر حق کشتی رانی در اروندرود، برای همه ی ملل آزاد، موافق باشد. (فرامرزی، پیشین: ۶۴) امضای معاهده، موکول به توافق آلمان و انگلیس شد، ولی با شروع جنگ جهانی اول، توجهات به کارهای مهم تر از خط آهن جلب شد و این خط متوقف ماند. (Shwadrان, ۱۹۷۳: ۲۰۷; Horewitz, ۱۹۸۷: ۲۸۵)

نتیجه

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، روابط کشورهای قدرت‌مند و استعماری اروپا با امپراتوری عثمانی، تحت تأثیر طرح راه‌آهن اروپا - خلیج فارس، که از سوی امپراتوری آلمان مطرح شده بود، قرار گرفت. طرح راه‌آهن برلین - خلیج فارس از سوی آلمان موجب نزدیکی فرانسه، انگلیس و روسیه و حل اختلافات آن‌ها در مستعمرات و اتحاد در مقابل آلمان شد. از سوی دیگر، آلمان و عثمانی به ادامه‌ی مسیر این طرح، برای حفظ جایگاه خود در اروپا و جهان نیاز داشتند. این رویارویی در موضوع راه‌آهن در نهایت موجبات تقسیم‌بندی اروپا به دو اردوگاه سیاسی و نظامی در جنگ جهانی اول شد.

اگرچه مخالفان ساخت راه‌آهن برلین - خلیج فارس را به‌عنوان گسترش نفوذ آلمان در خلیج فارس، مطرح می‌کنند؛ اما راه‌آهن بغداد وسیله‌ای برای توسعه‌ی سیاسی و نظامی عثمانی نیز، بود؛ زیرا این مسیر براساس نیاز استراتژیکی عثمانی انتخاب شده بود. حتی اگر به مقیاس زیادی با خواسته‌های اقتصادی و سیاسی آلمان نیز مطابقت داشت.

راه‌آهن پیشنهادی آلمانی‌ها از بیش‌تری نقاط امپراتوری عثمانی می‌گذشت و به راه‌آهن سوریه و حجاز متصل می‌شد و شهرهای بزرگ امپراتوری مثل استانبول، ازمیر، دمشق، بیروت، مکه، بغداد، موصل و بصره را به یکدیگر مرتبط می‌کرد. این خط آهن بیش از همه‌ی طرح‌های دیگر، اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی عثمانی را از دریای مدیترانه تا خلیج فارس تامین می‌کرد.

راه‌آهن اروپا - خلیج فارس به‌علت کارشکنی‌های مخالفان، مقاصد سیاسی و اقتصادی آلمان و عثمانی را برآورده نکرد و نتوانست، به‌عثمانی و آلمان در جهت تهدید منافع انگلستان کمک کند. از نظر انگلستان این راه‌آهن تهدیدی برای منافع آن‌ها در چاه‌های نفت ایران و بین‌النهرین، خلیج فارس و مهم‌تر از همه، تهدید سرزمین هندوستان بود. دلیل مخالفت روسیه نیز، ترس از نفوذ آلمان در ایران و آسیای صغیر و از دست دادن منافع خود بود. عثمانی در موضوع راه‌آهن، نقش مستقلى نداشت، بلکه فرامین آلمان را انجام می‌داد و امپراتور عثمانی به‌جز ایالت بصره، نتوانست سایر مناطق خلیج فارس را به‌طور قطع اشغال کند و تمام اقدامات و اعمال آن‌ها نتیجه‌ای جز شکست نداشت؛ زیرا انگلستان در همه جا حاضر بود و به آن‌ها اجازه‌ی ایجاد تأسیسات را در بنادر خلیج فارس، نمی‌داد. با آغاز جنگ جهانی اول، کار راه‌آهن ناتمام ماند، اگرچه آلمان و انگلیس از قسمت‌های تکمیل شده راه‌آهن استفاده کردند.

فهرست منابع

منابع فارسی

الف. کتاب‌ها

۱. آیین نیا، احمد (۱۳۸۳)، «راه آهن برلین - بغداد»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲.
۲. احمدی، فرج الله (۱۳۸۷)، «رقابت سیاسی و تجاری آلمان و انگلستان در خلیج فارس مطالعه موردی شرکت ونکهاوس ۱۸۹۷ - ۱۹۱۴»، به کوشش و گردآوری محمداقبر وثوقی، خلیج فارس: فرهنگ و تمدن، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳. اسدی، بیژن (۱۳۸۱)، خلیج فارس و مسایل آن، تهران، انتشارات سمت.
۴. الهی، همایون (۱۳۷۸)، خلیج فارس و مسایل آن، تهران، نشر قومس.
۵. انتنر، مروین (۱۳۶۹)، روابط بازرگانی روس و ایران، ترجمه احمد توکلی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶. ایوانف، میخائیل سرگیویچ (۱۳۵۷)، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه آذر تبریزی، تهران، شبگیر و ارمغان.
۷. بایندر، غلام علی (۱۳۱۹)، جغرافیای خلیج فارس، تهران، اداره قشون.
۸. بلوشر، ویبرت (۱۳۶۳)، سفرنامه بلوشر، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۹. بیگدلی، علی (۱۳۶۸)، تاریخ سیاسی - اقتصادی عراق، تهران، موسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
۱۰. پاتر، لارنس جی (۱۳۹۳)، تاریخ خلیج فارس از قدیم‌ترین دوران تا کنون، ترجمه محمد آقاجری، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۱. پالمر، رابرت روزول (۱۳۸۴)، تاریخ جهان‌نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۲. ترکمان، محمد (۱۳۷۳)، اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران، تهران، نشر وزارت امور خارجه.
۱۳. جمال‌زاده، محمد علی (۱۳۷۶)، گنج شایگان: اوضاع اقتصادی ایران، تهران، انتشارات کتاب تهران.

۱۴. جناب، محمدعلی (۱۳۴۹a)، خلیج فارس، نفوذ بیگانگان و رویدادهای سیاسی ۱۹۰۰-۱۸۷۵م، تهران، انتشارات پژوهش گاه علوم انسانی.
۱۵. _____ (۱۳۴۹b)، خلیج فارس آشنایی با امارات آن، تهران، انتشارات شریعت و شرق.
۱۶. حسن‌نیا، محمد (۱۳۹۱)، «خلیج فارس در رقابت‌های روس و انگلیس در اوایل سده بیستم»، به کوشش عبدالرسول خیراندیش و مجتبی تبریزنیا، پژوهش‌نامه خلیج فارس، دفتر چهارم، تهران، خانه کتاب.
۱۷. درنیک، ژان پیر (۱۳۶۸)، خاورمیانه در قرن بیستم، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۸. دلد، اسکندر (۱۳۶۳)، سلطه‌جویان و استعمارگران در خلیج فارس، تهران، انتشارات نوین.
۱۹. ذوقی، ایرج (۱۳۶۸)، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرت‌های بزرگ ۱۹۲۵-۱۹۰۰م، تهران، انتشارات پاژنگ.
۲۰. رییس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴)، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز، انتشارات ستوده.
۲۱. زینلی، بهمن (۱۳۸۴)، «رقابت اقتصادی آلمان و انگلیس»، به اهتمام دکتر علی‌اصغر منتظرالقائم، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی خلیج فارس در گستره تاریخ، اصفهان، دانشگاه اصفهان، صص ۳۶۰-۳۳۰.
۲۲. سایکس، سرپرسی (۱۳۶۳)، سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار مایل در ایران، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، انتشارات لوحه.
۲۳. _____ (۱۳۶۶)، تاریخ ایران، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
۲۴. سپهر، احمدعلی (۱۳۳۶)، ایران در جنگ بزرگ، تهران، انتشارات بانک ملی.
۲۵. سیادت، موسی (۱۳۷۴)، تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان، تهران، انتشارات سپند.
۲۶. شاو، استنفورد جی (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران، انتشارات معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲۷. عبدالحمید دوم (۱۳۷۷)، «خاطرات سیاسی من»، افول اقتدار عثمانیان، ترجمه اصغر دل‌بری‌پور، تهران، نشر ضریح.

۲۸. فرامرزی، احمد (۱۳۴۶)، راه آهن اروپا و خلیج فارس، به کوشش حسن فرامرزی، تهران، انتشارات ابن سینا.
۲۹. فیلی رودباری، لوا (۱۳۷۵)، کویت، تهران، وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۳۰. کتاب آبی (۱۳۶۳)، به کوشش احمد بشیری، تهران، نشر نو.
۳۱. کندی، پل (۱۳۹۵)، پیدایش و فروپاشی قدرت های بزرگ، ترجمه عبدالرضا غفرانی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۳۲. لاموش، لئون (۱۳۱۶)، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، چاپخانه مجلس
۳۳. لنزوسکی، جورج (۱۳۵۶)، غرب و روسیه در ایران (سی سال رقابت)، ترجمه حورا یآوری، تهران، انتشارات ابن سینا.
۳۴. لوتسکی، و (۱۳۷۹)، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز بابایی، تهران، انتشارات چاپار.
۳۵. لیتن، ویلهلم (۱۳۶۷)، ایران از نفوذ مسالمت آمیز تا تحت الحمایگی اسناد و حقایق درباره تاریخ نفوذ اروپاییان در ایران (۱۹۱۹ - ۱۸۶۰م)، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، انتشارات معین.
۳۶. مجتهدزاده، پیروز (۱۳۷۹)، کشورها و مرزها در منطقه ژئوپلیتیک خلیج فارس، ترجمه حمیدرضا ملک نوری، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۳۷. محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۶)، تاریخ موسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. محمود، محمود (۱۳۶۷)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، تهران، انتشارات اقبال.
۳۹. مکملی، محمد کاظم (۱۳۷۹)، تاریخ جامع راه آهن ایران، تهران، راه آهن جمهوری اسلامی ایران.
۴۰. ملک زاد، علی (۱۳۲۳)، جغرافیای طبیعی و تاریخ سیاسی خلیج فارس، تهران، بی نا.
۴۱. میراحمدی، مریم (۱۳۸۷)، پژوهشی در تاریخ معاصر ایران برخورد شرق و غرب در ایران ۱۹۵۰-۱۹۰۰، مشهد، به نشر.
۴۲. نقیب زاده، احمد (۱۳۷۲)، تحولات روابط بین الملل از کنگره وین تا امروز، تهران، انتشارات قومس.

۴۳. وادالا، ر (۱۳۶۴)، خلیج فارس در عصر استعمار، ترجمه شفیع جوادی، تهران، انتشارات سحاب.
۴۴. وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۴)، تاریخ خلیج فارس و ممالک هم‌جوار، تهران، انتشارات سمت.
۴۵. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۵)، تاریخ روابط خارجی ایران از انقراض صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۶. یاب، ملکم و بریتون کوپربوش (۱۳۸۸)، خلیج فارس در آستانه قرن بیستم، ترجمه حسن زنگنه، تهران، نشر به‌دید.
۴۷. یاقی، اسماعیل احمد (۱۳۸۹)، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، تهران، پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه.

ب. مقاله‌ها

۴۸. رحمانیان، داریوش و یار مهدی، سارا (۱۳۹۰)، «راه‌آهن در ایران عصر قاجار»، فصل‌نامه تاریخ اسلام و ایران، تهران، دانشگاه الزهراء (س)، شماره ۱۰، صص ۱۳۶-۱۱۹.
۴۹. رحمانیان، داریوش (۱۳۹۱)، «مسأله راه‌آهن در ایران عصر قاجار»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۱۱، صص ۱۰۴-۹۱.
۵۰. کاظم بیگی، محمدعلی (۱۳۸۷)، «بریتانیا و خطوط آهن ایران و خاورمیانه ۱۳۳۷ق/ ۱۹۱۸-۱۹۱۹م، مطالعات تاریخی، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، شماره ۲۲، صص ۳۹-۱۰.

ج. روزنامه‌ها

۵۱. حبل‌المتین (کلکته)، (۱۳۱۵) سال پنجم، شماره ۱۹، سه‌شنبه ۲۰ ذی‌الحجه / ۱۱ آوریل ۱۸۹۸م.
۵۲. _____ (۱۳۱۹) سال نهم، شماره ۲۷، دوشنبه ۹ شعبان / ۹ دسامبر ۱۹۰۱م.
۵۳. _____ (۱۳۲۸) سال هفدهم، شماره ۳۹، سه‌شنبه ۱۵ ربیع‌الثانی ۱۳۲۸ / ۲۶ آوریل، ۱۹۱۰م.
۵۴. _____ (۱۳۲۹) سال نوزدهم، شماره ۲۷، ۱۳، دوشنبه ۱۷ رمضان / ۱۱ سپتامبر، ۱۹۱۱م.

منابع عربی

۵۵. الزیدی، عباس یاسر (۱۹۸۰)، «القوى الاستعماريه والخليج الفارسی ۱۹۱۴-۱۶۰۰م»، نشریه المورخ العربی، بغداد، اتحاد المورخين العرب، العدد ۱۲، صص ۴۵۳-۴۱۳.

منابع انگلیسی

Book

56. Adelson, R.(1995). *Landon and the Invention of Middle East 1962-1912*, New Haven.
57. Earle, E. M. (1923). *Turkey the Great Powers and the Baghdad Railway*, New York.McMilan Co.
58. Horewitz, J. C. (1987). *Diplomacy in the Near and Middle East 1535 – 1965*, London, Archive Edition, Vol.1
59. Langer, L.(1890). *The Diplomacy of Imperialism*, William.
60. Longrigg, S. H. (1986). *Iraq, 1950 to 1960*, Beirut.
61. Karkar, Yaquub, N. (1963). *Railway Development in the Ottoman Empire 1856-1914 An Economic Interpretation*, Indiana University Press.
62. Martin, B. G. (1959). *German – Persian Diplomatic Relations 1873-1912*, Hague.
63. Mcdonald, D. M.(1993). *Alver Without a Fulcrum: domestic factors and Russian foreign policy 1905-1914*, New York.
64. Mcleean, R. R.(2001). *Royalty and Diplomacy in Europe 1890-1914*. New York.
65. Shwadran, B. , (1973). *The Middle East Oil and the Great Powers*, New York.

66. Yadft, A and Abiar, M.(1972).*in the Edirect of the Persian Gulf: in the Soviet Union and the Persian Goulf*, London: Frank Cass and Company Limited.

Article

67. Issowi. C. (1971). *The Economic History of Iran 1980-1914*, university Chicago, pp: 206-267.
68. Woods, H. C, (1916). «*Communication on the Balkan*», The Geographical journal, London, Vol.47, No.4, pp:48-60.
69. Woods, H. C, (1917). «*The Baghdad Railway and it Tributaries*», The Geographical journal, London, Vol.45, No.1, pp:38-79.

Analyzing the individual level strategy of economic security in Prophetic
tradition using thematic analysis method¹

Zahra Bakhtiari ^r | Shahla Bakhtiari ^r | Hossein Raghfar ^f

(DOI): [10.22034/mte.2023.16339.1731](https://doi.org/10.22034/mte.2023.16339.1731)

Abstract

Original Article

P 187 - 212

Providing personal security in the economic dimension is one of the important parts of human life, which is theoretically addressed at the micro level of economic security. On the other hand, the research about the strategy of economic security based on the life of the Prophet, considering the many economic problems that the society of the Prophet's era was facing, especially in the early years, and also the necessity of following the example of the Prophet's life, and also considering the existence of many economic problems is very important in today's societies. Therefore, the current research by using thematic analysis method (theme analysis) and using the indicators available in economics seeks to answer the main question, what was the economic security strategy in the individual dimension based on the Prophet's life? Based on the research done, it seems that the strategy of economic security at the individual level in the Prophet's life has been focused on various areas such as food security, housing and shelter security, employment security, attention to education, and attention to health of people which in each of the mentioned fields, it refers to the actions and policies of the Messenger of God, which shows his special attention to the mentioned issues

Key words: Prophet's Biography, economic security strategy, individual level of economic security, thematic analysis method.

1- This article is taken from a doctoral thesis entitled "Economic Security in the Prophet's Life" at Alzahra University.

2 - PhD student of Islamic history, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran
z.bakhtiari@alzahra.ac.ir

3 - Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author)
sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir

4 - Professor, Department of Social Science, Faculty of Social Science and Economics, Alzahra University, Tehran, Iran .
raghfhar@alzahra.ac.ir

Received: 2023/06/23 | Accepted: 2023/08/22



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

واکاوی راهبرد سطح فردی امنیت اقتصادی در سیره و سنت نبوی (ص)

با استفاده از روش تحلیل تماتیک

زهرا بختیاری^۱ | شهلا بختیاری (نویسنده مسئول)^۲ | حسین راغفر^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/mte.2023.16339.1731](https://doi.org/10.22034/mte.2023.16339.1731)

علمی - پژوهشی

ص: ۲۱۲/۱۸۷

چکیده

تأمین امنیت فردی در بعد اقتصادی، یکی از بخش‌های مهم زندگی انسان‌هاست، که از نظر تئوری، در سطح خرد امنیت اقتصادی به آن پرداخته می‌شود. از سوی دیگر، تحقیق درباره‌ی راهبرد امنیت اقتصادی براساس سیره‌ی نبوی (ص) با توجه به مشکلات اقتصادی فراوانی که جامعه عصر نبوی (ص) به‌خصوص در سال‌های آغازین با آن مواجه بود و نیز، ضرورت الگوگیری از سیره آن حضرت و هم‌چنین با توجه به وجود مشکلات فراوان اقتصادی در جوامع امروز، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

از این‌رو، پژوهش حاضر، با استفاده از روش تحلیل تماتیک (تحلیل مضمون) و با بهره‌گیری از شاخص‌های موجود در علم اقتصاد در پی پاسخ‌گویی به این سوال اصلی است که راهبرد امنیت اقتصادی در بعد فردی براساس سیره‌ی نبوی (ص) چگونه بوده است؟ براساس پژوهش صورت گرفته، به نظر می‌رسد که راهبرد امنیت اقتصادی در سطح فردی در سیره‌ی نبوی (ص) معطوف به حوزه‌های مختلفی از جمله امنیت غذا، امنیت مسکن و سرپناه، امنیت اشتغال، توجه و اهتمام به امر آموزش و پرورش-تعلیم و تربیت- و توجه به بهداشت و سلامت افراد بوده است که در هرکدام از زمینه‌های یاد شده، به اقدامات و سیاست‌هایی از سوی رسول خدا (ص) اشاره دارد که نشان از توجه ویژه‌ی ایشان به مسایل مزبور است.

واژگان کلیدی: سیره پیامبر (ص)، راهبرد امنیت اقتصادی، سطح فردی امنیت اقتصادی، روش تحلیل تماتیک.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران / z.bakhtiari@alzahra.ac.ir

۲. دانش‌یار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir

۳. استاد گروه اقتصاد دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهراء (ص)، تهران، ایران / raghfhar@alzahra.ac.ir

- این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «امنیت اقتصادی در سیره نبوی (ص)» در دانشگاه الزهراء (س) است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۳۱



مقدمه

سطح فردی امنیت اقتصادی از نظر باری بوزان، به میزان دسترسی انسان به ضروریات زیستی (غذا، آب، سرپناه و آموزش) اطلاق می‌شود که در سطوح بالاتر، اندیشه امنیت اقتصادی با دامنه وسیعی از بحث‌های بسیار سیاسی در مورد اشتغال، توزیع درآمد و رفاه مرتبط است. (بوزان، ۱۳۷۸: ۲۶۶) از دیدگاه بوزان، امنیت اقتصادی فرد، تنها به شرایط زیستی محدود نمی‌گردد، بلکه تامین این امنیت به معنای حفظ سطح مشخصی از زندگی است؛ به عنوان نمونه، اشتغال یا حق حداقل دست‌مزد را باید از شرایط ضروری امنیت اقتصادی دانست. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۶)

بنابراین، می‌توان استنتاج کرد، که امنیت اقتصادی -یا همان شرایط حیاتی اقتصادی- عبارت از؛ برقراری نظم بین عوامل اساسی تهیه نیازهای معیشتی انسان، یعنی منابع اولیه، تولید، توزیع کار و درآمد اعضای جامعه است، به گونه‌ای، که نیازهای ضروری آنان تامین گردد و آنان از فقدان و یا حتی احتمال فقدان این ضروریات احساس خطر نکنند و آرامش و آسایش آن‌ها سلب نشود. (همان: ۱۸۶)

با توجه به تعریف آمده درباره امنیت اقتصادی در سطح فردی؛ مقاله پیش‌رو می‌کوشد، تا این مساله را در سیره و سنت نبوی (ص) با بهره‌گیری از روش تحلیل تماتیک، مورد واکاوی قرار دهد.

درباره موضوع پژوهش حاضر با عنوان و ساختار پیش‌رو، با توجه به جدید بودن بحث «امنیت اقتصادی» پژوهشی یافت نشد؛ اما در این حوزه می‌توان از پژوهش‌هایی چون: «تبیین راهبردهای اقتصاد مقاومتی در سیره پیامبر اکرم (ص)» (شریفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۳۷-۱۸۱)، «سیره پیامبر اکرم (ص) در مقابله با تهدیدهای اقتصادی» (سیدحسین زاده یزدی و شریف‌زاده، ۱۳۹۵)، «تحلیلی بر شیوه مواجهه پیامبر (ص) با چالش‌های مهاجران در مدینه (مطالعه موردی: کمبود مسکن، فقر و بیکاری)» (زینلی، ۱۳۹۹) و «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی (ص) در مدینه النبی» (دادفر و بهرامی، ۱۴۰۰) یاد کرد. نوشته حاضر درصدد است ضمن استفاده از پژوهش‌های مذکور و سایر پژوهش‌ها و با تکیه بر متون کهن و اولیه، از زاویه‌ای متفاوت و در طرح و قالبی نو با بهره‌گیری از شاخص‌های موجود در علم اقتصاد و با استفاده از روش تحلیل تماتیک، در حد توان به بسط و تحلیل راهبردهای امنیت اقتصادی، در بعد فردی براساس سیره و سنت پیامبر بپردازد. شایان ذکر است که با وجود اهمیت فراوان مقوله امنیت اقتصادی، شاید بتوان گفت: این مساله در حوزه پژوهش‌های تاریخ اسلام تقریباً مغفول مانده و یا کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است که این مساله نیز، ضرورت پژوهش‌های این چنینی را آشکارتر می‌نماید.

۱. روش پژوهش

تحلیل تماتیک، روشی برای تحلیل داده‌های کیفی و یکی از خوشه‌روشن‌هایی است که بر شناسایی الگوی

معنایی در مجموعه داده تمرکز دارد. (قاسمی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۸) از مزایای این تحلیل، انعطاف‌پذیری آن است. انعطاف‌پذیری این روش که طیف وسیعی از ابزارها و تحلیل‌ها را در اختیار (Braun & Clarke, ۲۰۰۶: ۷۸) پژوهش‌گر قرار می‌دهد، بدین معنا است، که می‌توان طیف گسترده‌ای از چیزها را به داده‌ها نسبت داد. (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۲) به عبارت دیگر، در این روش، پژوهش‌گر آزادی عمل بسیاری دارد و لزومی به مراجعه یا ارجاع به مبانی نظری ندارد و می‌تواند در پی کشف الگوی خویش باشد. (قاسمی و هاشمی، پیشین: ۹) در واقع تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی معرفی شده و فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است که داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. (عابدی جعفری و دیگران، پیشین: ۱۵۳)

مضمون یا تم^۱ که مبین اطلاعات مهمی درباره داده‌ها و سوالات تحقیق است، تا حدی، معنی و مفهوم الگوی موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها را نشان می‌دهد. با توجه به تنوع روش‌های به کار رفته در تحلیل مضمون و تنوع دیدگاه صاحب‌نظران، عناوین و طبقه‌بندی‌های مختلفی برای مضامین وجود دارد. برخی پژوهش‌گران، مضامین را از جهت ماهیت و برخی دیگر، به لحاظ جایگاه و سلسله مراتب آن‌ها در تحلیل مضمون، دسته‌بندی کرده‌اند. البته ممکن است این عناوین، هم‌پوشانی داشته باشد و یا به جای هم به کار رود؛ ولی آنچه مهم است استفاده از عناوینی مناسب برای مضمون‌ها، با توجه به فنون و روش‌های به کار رفته در پژوهش است. (همان: ۱۵۹)

تحلیل مضمون، طیف گسترده‌ای از روش‌ها و فنون را در بر می‌گیرد؛ به طوری که در فرایند تحلیل مضمون با توجه به اهداف و سوالات تحقیق می‌توان از روش‌های تحلیلی مناسب با آن استفاده کرد. (همان: ۱۶۲) شبکه مضامین یکی از روش‌ها در تحلیل مضمون معرفی شده که آتراید-استیرلینگ (۲۰۰۱)، آن را توسعه داده است. شبکه مضامین، نقشه‌ای شبیه تارنما به مثابه اصل سازمان دهنده و روش نمایش عرضه می‌کند. این شبکه، براساس روندی مشخص، مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی متن)، مضامین سازمان دهنده (مضامین به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و مضامین فراگیر (مضامین عالی دربرگیرنده اصول حاکم بر متن به مثابه کل) را نظام‌مند کرده و سپس این مضامین به صورت نقشه‌های شبکه تارنما، رسم و مضامین برجسته هریک از این سه سطح همراه با روابط میان آن‌ها نشان داده می‌شود (همان: ۱۷۰) در پژوهش حاضر، سعی شده با بهره‌گیری از روش شبکه مضامین، به راهبرد امنیت اقتصادی در بعد فردی در سیره نبوی (ص) دست یافته و سازوکارهای مدیریتی ایشان در دستیابی جامعه به امنیت فردی اقتصادی کشف گردد.

^۱ Theme

۲. استخراج مضامین پایه‌ای مرتبط با راهبرد امنیت فردی اقتصادی در سیره نبوی (ص)

در این قسمت سعی شده مضامین پایه‌ای مرتبط با موضوع مورد بحث، از متون اصلی استخراج شود. بدین منظور در این‌جا برای هر مضمون پایه‌ای، نمونه‌ای از میان گزاره‌های مرتبط به این مضمون انتخاب شده و در جدول شماره ۱ آورده شده است.

کد	نمونه گزاره	نمونه منبع	مضامین پایه‌ای
۱	شخصی که از شدت نیازمندی خود و خانواده‌اش سه بار به محضر پیامبر رفته بود؛ در هر بار مراجعه قبل از این که اعلام نیاز نماید، با این بیان پیامبر: «مَنْ سَأَلَنَا أَعْمَلَيْنَاهُ وَ مَنْ اسْتَقْنَى أَغْنَاهُ اللَّهُ» ^۱ به سمت کار و تلاش و استفاده از دسترنج خویش هدایت و ترغیب شد و سرانجام، شخص مراجعه کننده راه درست را یافته و با کار و تلاش خویش توانست، خود و خانواده‌اش را بی‌نیاز نماید.	کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۱۳۹	هدایت و ترغیب به سمت کار و فعالیت
۲	پیامبر، مسلمانانی را که زکات نپرداخته بودند، از مسجد بیرون کرده و به آنان فرمود: از مسجد ما بیرون روید و در آن نماز نخوانید؛ زیرا زکات نمی‌پردازید.	طوسی، ۱۳۶۵: ۴، ۱۱۱-۱۱۲	ضرورت پرداخت زکات
۳	امام علی (ع)، خمس را در زمان حیات پیامبر (ص)، تقسیم می‌کرده است.	ابویوسف، ۱۳۹۹: ۲۰	تقسیم خمس
۴	وقتی صفوان از درگذشت پیامبر (ص) اطلاع یافت؛ زکات بنی عمرو را که او و سیره عامل آن بودند، به سوی ابو بکر برد.	طبری، ۱۳۸۷: ۳، ۳۶۸	مأموران مالی پیامبر (ص) / جمع‌آوری زکات
۵	هرکس زمین بایری را آباد نماید، آن زمین برای اوست.	مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۲، ۷۴۳	تشویق به احیا و آبادانی زمین / آبادانی زمین / افزایش تولید / ایجاد اشتغال
۶	وقتی رسول خدا (ص) به سلمان دستور داد که برای آزادی خود با صاحب خویش قراردادی ببندد؛ کاشت سهصد نخله خرما برای وی، یکی از موارد قرارداد سلمان بود.	ابن هشام، بی‌تا: ۱، ۲۲۰	کاشت نهال خرما به ازای آزادی از بردگی / تولید محصول
۷	پیامبر (ص) چهار زمین فقیران، بئر قیس و الشجره را به امام علی (ع) به‌صورت اقطاع داد.	بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۳	اعطای زمین به مهاجران / آبادانی زمین / افزایش تولید / ایجاد اشتغال
۸	پیامبر نخلستانی را در اقطاع زیر قرار داد.	ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲، ۷۶	اعطای زمین به برخی مهاجران / آبادانی زمین / افزایش تولید / ایجاد اشتغال
۹	پیامبر فرمود: هیچ مسلمانی نیست که درختی بنشاند، یا زراعتی بکارد و پرنده یا انسان یا حیوانی از آن بخورد، مگر این که برای وی صدقه محسوب می‌شود.	مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۳، ۱۱۸۹	تشویق به کاشت درخت و زراعت، پیوند امور دنیوی به اخروی.
۱۰	پیامبر زمین‌ها و نخل‌های خیبر را به صاحبانش داد و مقرر شد آنان - یهودیان - نصف محصول خود را به مسلمانان بدهند.	ابن سلام، بی‌تا: ۵۸۲	اعطای نصف محصولات یهودیان به مسلمانان / منابع مالی مسلمانان
۱۱	رسول خدا (ص) درباره‌ی مهزور دستور داد که وقتی آب در زمین تا حد دو قوزک پا رسید، به زمین بعلی فرستاده شود، تا زمین بالاتر، اراضی پایین را از آب محروم نکند.	بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۹	استفاده بهینه و درست از آب / مدیریت صحیح آن در امور کشاورزی و باغداری
۱۲	پیامبر (ص) در مورد مهزور دستور داد که حق صاحبان نخلستان از آب، تا حد دو پاشنه، و صاحبان کشت‌زار تا بند نعلین است و سپس آب به محل پایین‌تر فرستاده شود.	همان: ۲۰	مدیریت صحیح منابع (از جمله آب) در امور کشاورزی و باغداری.
۱۳	پیامبر (ص) برای انتخاب محل بازار، به بازار بنی قینقاع رفته و سپس به بازار مدینه رفت و در آن‌جا پای بر زمین زده و فرمود: این بازار شماسست، در این‌جا سخت گرفته نمی‌شود و در آن خراج نمی‌گیرند.	ابن شبه، ۱۴۱۰: ۱، ۳۰۴	تأسیس بازار مستقل برای مسلمانان / لغو خراج و مالیات از آن
۱۴	پیامبر اکرم (ص)، آورنده و وارد کننده به بازار مسلمانان را مانند مجاهد راه خدا خواند.	حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵: ۳، ۱۷۸	همانند جهاد خواندن عرضه به‌بازار مسلمانان / تشویق به عرضه و تولید کالا و خدمات / تشویق به عدم احتکار کالا.

^۱ هرکس از ما درخواست کمک کند، یاریش می‌کنیم و هرکس بی‌نیازی بپورده، خداوند او را بی‌نیاز می‌نماید.

۱۵	به پیامبر ^(ص) خبر رسید، که مواد غذایی در بازار تمام شده مگر مقداری که نزد فردی باقی مانده بود. پیامبر ^(ص) به آن شخص دستور خارج کردن و فروختن مواد غذایی را که نزدش بود، داد و او را از حبس و احتکار آن منع کرد.	کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۱۶۴	منع احتکار
۱۶	پیامبر ^(ص) در بازار، از کنار مردی عبور کرد که غذایی را به پهای بالاتر از قیمت بازار می فروخت. پیامبر فرمود: آیا به قیمتی بالاتر از قیمت بازار ما می فروشی؟	همان	نهی از گران فروشی
۱۷	پیامبر ^(ص) فرمود: «من غشنا فلیس منا»	ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۳، ۳۹۶	نهی از غش در معاملات/ خروج از اسلام متقلبان
۱۸	پیامبر ^(ص) فرمود: هرکس از حاصل دسترنج حلال خویش بخورد، درهای بهشت به روی او گشوده می شود و از هردی که بخواد وارد می شود.	شعیری، بی تا: ۱۳۹	بیان اهمیت کسب مال حلال / استفاده از دسترنج خویش / پاداش کار و تلاش.
۱۹	هر روز از طرف پیامبر ^(ص) ، یک مد خرما برای اهل صفه فرستاده می شد.	ابن شیه، ۱۴۱۰: ۲، ۴۸۶	ارسال روزانه خرما برای فقرا
۲۰	پیامبر ^(ص) شب ها به هنگام غذا خوردن، اهل صفه را فرا می خواند.	ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱، ۱۹۶	مهمان کردن اهل صفه برای شام.
۲۱	پیامبر به بلال دستور می دادند که حتی قرض نماید و به مراجعان نیازمند، طعام و لباس مورد نیاز را برساند.	بیهقی، ۱۴۰۵: ۱، ۳۴۹	تأمین غذا و لباس مورد نیاز مراجعان نیازمند
۲۲	رسول خدا ^(ص) فرمود: هرکس مومنی را کمک نماید، خداوند عزوجل هفتاد و سه ناراحتی را از او بر طرف می نماید، که یکی از آن ها در دنیاست و بقیه، در هنگام اندوه بزرگ (روز قیامت) اوست، زمانی که همه مردم مشغول خودشان هستند.	کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۱۹۹	تأکیدات فراوان پیامبر ^(ص) درباره کمک به نیازمندان و فقرا / تشویق و ترغیب به کمک و همدلی.
۲۳	فاطمه بنت قیس درباره اتفاق هفتاد مثقال طلای خویش از پیامبر ^(ص) پرسید و حضرت فرمود: «إِجْلِيهَا فِي قَرْبَتِكَ». آن را در امور خیرخواهانه (نیازمند) قرار بده!	طبرسی، ۱۴۱۲: ۲، ۵۷: طوسی، بی تا: ۲، ۹۷	مشارکت زنان در کمک به نیازمندان / تشویق و ترغیب به کمک و همدلی.
۲۴	هنگامی که برای رسول خدا ^(ص) غذای داغی آوردند، فرمود: آن را بگذارید، تا سرد شود؛ خداوند عزوجل، آتش را غذای ما قرار نداده و برکت در غذای سرد - غیرداغ - است.	کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۳۲۱-۳۲۲	نهی از خوردن غذای داغ / آگاهی دادن درباره اهمیت آداب تغذیه.
۲۵	پیامبر ^(ص) می فرمود: گوشت موجب ازدیاد قوه شوالی و بینایی است.	طبرسی، ۱۳۷۰: ۳۰	آگاهی دادن درباره اهمیت تغذیه
۲۶	پیامبر ^(ص) فرمود: فرزند آدم، هیچ ظرفی بهتر از شکم را پر نکرده است، برای وی تنها چند لقمه که موجب قوام وجودش شود، کافی است و اگر ناچار از غذا خوردن شد، پس ثلث معده غذا و یک سوم آن نوشیدنی و یک سوم دیگر را برای نفس خود بگذارد.	احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۸، ۴۲۳-۴۲۴	نهی از پرخوری، آگاهی دادن درباره میزان تغذیه.
۲۷	پیامبر ^(ص) فرمود: هرکس در معیشت خود، میانه روی ورزد، خدا به او روزی دهد و هرکس اسراف کند، خدا محرومش نماید.	کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۴	نتیجه میانه روی و عاقبت اسراف.
۲۸	پیامبر ^(ص) فرمود: سه چیز باعث نجات است؛ و سومی آن را رعایت اعتدال در حال توان گری و فقر معرفی کرد.	همان، ۵۳	سبب نجات خواندن اعتدال در همه حال.
۲۹	در آمد خمس و در آمد فیء جداگانه بود و صدقات هم جدا بود. کسانی که از درآمد فیء بهره مند می شدند، از صدقات بهره ای نداشتند و کسانی که از صدقات بهره مند می شدند از درآمد فیء چیزی دریافت نمی کردند. صدقات به یتیمان، فقیران و یتولیان داده می شد و زمانی که پسر بچه های یتیم به بلوغ شرعی می رسیدند، دریافتی آن ها از صدقات حذف می شد و از فیء چیزی می گرفتند، که در آن صورت، لازمه آن شرکت در جهاد بود و در صورت اجتناب از شرکت در جهاد، دیگر چیزی به آن ها پرداخت نمی شد و اجازه می دادند، که به دنبال کار و فعالیت دیگری بروند.	واقفی، ۱۴۰۹: ۱، ۴۱۰	بهره مندی های مختلف افراد متناسب با شرایط آنان و غیره از هریک از درآمدهای دولت اسلامی.

۳۰	پیامبر (ص) هیچ سایل و فقری را محروم نمی‌کرد. دو نفر به حضور ایشان آمدند و چیزی از خمس مطالبه کردند، پیامبر (ص) فرمود: اگر می‌خواهید، چیزی از آن به شما می‌دهم، ولی برای ثروت‌مند و کسی که قدرت کسب دارد، سهمی از آن نیست.	همان	توجه به فقیران / عدم اختصاص خمس به ثروت‌مندان و کسانی که قدرت کسب دارند / ایجاد و رواج فرهنگ کار و اشتغال / توزیع عادلانه و صحیح درآمدهای دولت اسلامی.
۳۱	مهاجران در خانه‌های انصار سکونت یافتند و انصار، آن‌ها را پناه داده و یاری کردند.	ابن سعد، ۱: ۱۴۱۰، ۱۷۵	اسکان مهاجران در منازل انصار / کمک و همدلی مسلمانان نسبت به یکدیگر
۳۲	خانه سعد بن خثیمه که مردی عزب و بی‌زن بود، جایگاه مهاجرانی بود که مانند وی مجرد بودند.	ابن هشام، بی‌تا: ۱، ۴۹۳	سکنی‌گزیدن مهاجران مجرد در خانه سعد بن خثیمه که خودش هم مجرد بود.
۳۳	اهل صفه گروهی از یاران پیامبر (ص) بودند، که خانه نداشتند و در زمان پیامبر (ص) در مسجد می‌خوابیدند و روزها هم همان‌جا سایه می‌گرفتند و جای دیگری غیر از آن‌جا نداشتند.	ابن سعد، ۱: ۱۴۱۰، ۱۹۶	سکنا یافتن اصحاب فقیر پیامبر (ص) در مکانی به‌نام صفه.
۳۴	هرکس به مدینه هجرت می‌کرد، اگر در آن‌جا آشنایی داشت، به نزد او می‌رفت و اگر آشنایی نداشت، در صفه ساکن می‌شد.	ابن شیه، ۲: ۱۴۱۰، ۴۸۶	سکونت کسانی که به مدینه هجرت می‌کردند و در آن‌جا آشنایی نداشتند، در مکانی به‌نام صفه.
۳۵	پیامبر (ص) خانه‌سازی را تشویق کرد و برای کسی که زمین یا خانه‌ای بفروشد و پول آن را صرف مثل آن، یعنی ساخت یا خرید خانه نماید، طلب برکت کرد.	ابن ادریس، ۱۳۹۲: ۱۱۳	تشویق خانه‌سازی
۳۶	پیامبر (ص) زمین‌هایی را برای احداث خانه در اختیار مردم قرار داد.	ابن سعد، ۱: ۱۴۱۰، ۱۱۲، ۳؛ حموی، ۱۹۹۵: ۵، ۸۶	اعطای زمین برای ساخت خانه / تقسیم زمین میان مردم جهت خانه‌سازی.
۳۷	پیامبر (ص) برای بنی زهره در ناحیه پشت مسجد زمینی را برای خانه‌سازی مشخص کرد.	ابن سعد، همان: ۱۱۳	تعیین زمین برای بنی زهره جهت ساخت خانه.
۳۸	پیامبر (ص) برای عبدالله و عتبه پسران مسعود، قطعه زمینی را کنار مسجد برای خانه‌سازی تعیین کرد.	همان	تعیین زمین برای پسران مسعود جهت ساخت خانه.
۳۹	رسول خدا (ص) فرمود: از خوش‌بختی مرد مسلمان، داشتن مسکن وسیع است.	کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۶، ۶	وسعت و بزرگی مسکن.
۴۰	«حَقَّ الْحَارُّ ... وَلَا تَرْفَعُ بَنَاءَكَ فَوْقَ بَنَاءَةِ فَسَدٍ عَلَيْهِ الرَّجْعُ» «حَقَّ هَمْسَايَةُ أَنْسَتَ كَهْ ... وَ بَنَاءِ خُودَ رَا زِ بَنَاءِ أَوْ فَرَاتِرِ نَبْرِي وَ جَرِيَانِ بَادَ رَا بَرِ أَوْ نَبْنَدِي.»	نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۴۴۵	تهویه‌ی مناسب ^۱ / از جمله حقوق همسایه.
۴۱	«... رَفَعَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمْ بِالْحِفْظِ رَجُلٌ نَزَلَ فِي بَيْتِ خَرَبٍ ...»	ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۱	نهی از اقامت در خانه ویران / امنیت سازه‌ای.
۴۲	ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خانه‌ای غیر از خانه‌ی خود، بدون اجازه و سلام بر اهل آن، داخل نشوید. این برای‌تان بهتر است باشد که پند گیرید.	نور / ۲۷	کسب اجازه از صاحب خانه برای ورود به منزل / حفظ حریم‌ها.
۴۳	«لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»	نساء / ۳۲	مالکیت افراد
۴۴	پیامبر (ص): از به‌کارگیری سنگ حرام در ساختمان بپرهیزید که موجب ویرانی است.	نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۱۶۲	نهی از استعمال سنگ حرام در ساختمان.
۴۵	هرگاه رسول خدا (ص) به فردی نگاه می‌کرد و از او خوشش می‌آمد، می‌فرمود: آیا شغلی دارد؟ اگر می‌گفتند: نه، می‌فرمود: از چشمم افتاد. می‌پرسیدند: چرا ای رسول خدا؟ می‌فرمود: زیرا اگر مومن شغلی نداشته باشد، دین خود را وسیله امرار معاشش قرار می‌دهد.	شعیری، بی‌تا: ۱۳۹	اهمیت اشتغال.

۱. برافراشتن خانه‌ای مرتفع در میان بناهای عادی، همسایگان را از حقوق طبیعی هم‌چون: نور مناسب، تهویه، نسیم خنک و فضای باز محروم می‌دارد و امنیت داخل منازل هم دچار نقصان می‌شود (گلی‌زواره، ۱۳۸۳: ۳۷)

۴۶	پیامبر ^(ص) فرمود: طلب مال حلال، بر هر مرد و زن مسلمان واجب است.	همان	وجوب طلب مال حلال بر هر فرد مسلمان.
۴۷	پیامبر ^(ص) با دست خویش کار می کرد.	ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۶۲، ۳	کار کردن شخص پیامبر ^(ص) / الگو بودن ایشان
۴۸	«فأمر به رسول الله ^(ص) أن يبنى مسجدا، ... فعمل فيه رسول الله ^(ص) ليرغب المسلمين في العمل فيه، فعمل فيه المهاجرون والأنصار...»	ابن هشام، بی تا: ۱، ۴۹۶	مشارکت و هم کاری پیامبر ^(ص) در ساخت مسجد / ضرورت الگو بودن.
۴۹	پیامبر ^(ص) به دست خود مسجدی را در لینه ساخته و یارانش برای آن حضرت سنگ می آوردند.	واقفی، ۱۴۰۹: ۳، ۹۲۴	کار کردن شخص پیامبر ^(ص) / الگو بودن ایشان
۵۰	پیامبر ^(ص) فرمود: هر که بدون علم و دانش کاری را انجام دهد، بیش از آن که اصلاح و درست نماید، خراب می کند.	ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۱، ۴۷	توجه به مهارت آموزی / اهمیت اصل تخصص.
۵۱	پیامبر ^(ص) : هر کس بدون داشتن علم طلب، طبابت کند، ضامن است.	ابن ماجه، ۱۴۱۹: ۴، ۴۶۳	توجه به مهارت آموزی / اهمیت دانش و تخصص.
۵۲	زمانی که می خواستند، منبری برای رسول اکرم ^(ص) بسازند؛ عباس بن عبدالمطلب گفت: غلامی به نام کلاب دارد، که مهارتش از همه بیش تر است و پیامبر ^(ص) فرمود: به او بگویند، تا آن کار را انجام دهد.	سمهودی، ۲۰۰۶م: ۲، ۶	به کارگیری افراد مستعد و توانمند در انجام امور، متناسب با توانایی و مهارت شان
۵۳	پیامبر ^(ص) فرمود: مزد کارگر را قبل از آن که عرقش خشک شود، بپردازید.	بیهقی، ۱۴۲۴: ۶، ۲۰۰	پرداخت به موقع مزد کارگر.
۵۴	پیامبر ^(ص) از به کارگیری و استخدام کارگر، قبل از تعیین مزدش نهی فرمود.	ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴، ۱۰	تعیین دست مزد، قبل از استخدام.
۵۵	پیامبر ^(ص) : غصب کننده ی مزد کارگر را از جمله افرادی معرفی فرمود، که گناهش آزرزیده نمی شود.	ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۸۲	بیان عاقبت ضایع کننده ی حق کارگر.
۵۶	انصار به پیامبر ^(ص) گفتند: درختان خرما ی ما را بین ما و برادران ما - مهاجران - تقسیم نما. فرمود: نه. پس گفتند: شما در کار کشاورزی به ما کمک کنید و ما در محصول، شما را شریک می نماییم.	بخاری، ۱۴۱۰: ۴، ۱۵۵	بستن عقود مانند مزارعه میان مهاجران و انصار / ایجاد اشتغال / کمک به آبادانی و تولید بیش تر.
۵۷	طلب علم بر هر مرد و زن مسلمان واجب و فریضه است.	ابن فهد، ۱۴۰۷: ۷۲	واجب و فریضه بودن طلب علم بر هر مسلمان
۵۸	پیامبر ^(ص) فرمود: هرگاه خدا برای کسی خیر بخواهد، او را فقیه در دین می نماید.	ابن ماجه، ۱۴۱۹: ۱، ۹۶	ارزش مندی فقاقت در دین / ارزش مندی علوم دینی / تشویق به آموزش علم دینی.
۵۹	«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ^(ص) : ... أَلْعَالِمُ وَالْمُتَعَلِّمُ شَرِيكَانِ فِي الْأَجْرِ وَلَا خَيْرَ فِي شَأْنِ الثَّائِسِ.»	همان، ۹۸	پاداش عالم و متعلم
۶۰	پیامبر ^(ص) : هیچ کس برای طلب علم از منزلش خارج نمی شود مگر این که فرشتگان بال های خود را زیر پاهایش می گسترانند؛ چون از او خشنودند.	همان، ۹۷	فضیلت طلب علم
۶۱	پیامبر ^(ص) نخستین معلم صحابه بود که در مسجد در میان حلقه اصحابش می نشست و به پرسش های آن ها پاسخ می داد و امور دینی را به آنان تعلیم می داد.	ابن ادریس، ۱۳۹۲: ۲۳۳	الگو بودن پیامبر ^(ص) در امر آموزش
۶۲	روزی رسول خدا ^(ص) در مسجد خویش بر دو مجلس گذشت و فرمود: هر دو خوب است و یکی بهتر است؛ زیرا آنان دعا می کنند و خدا را می خوانند، اگر خدا بخواهد بر آن ها عطا می فرماید و اگر بخواهد منع می نماید؛ اما اینان علم دین می آموزند و به جاهل تعلیم می دهند و من معلم مبعوث شده ام. سپس پیامبر ^(ص) در مجلس اهل علم نشست.	دارمی، ۱۴۳۴: ۱، ۱۶۶	فضیلت طلب علم / الگو بودن ایشان در طلب علم
۶۳	وقتی در جریان غزوه طایف، تعدادی از بردگان آن جا به مسلمانان پیوستند؛ پیامبر ^(ص) تأمین زندگی و تعلیم آنان را بر عهده ی صحابه ی خویش گذاردند.	ر.ک: واقفی، ۱۴۰۹: ۳، ۹۳۱-۹۳۲	نهادن مسوولیت تأمین زندگی و نیز تعلیم مهاجران جدید به صحابه.

۶۴	هزینه‌ی زندگی و نیز تعلیم ابراهیم بن جابر به اسید بن حضیر سپرده شد.	ابن حجر، ۱۴۱۵: ۱، ۱۷۱-۱۷۲	سپردن هزینه زندگی و نیز تعلیم ابراهیم بن جابر به اسید بن حضیر.
۶۵	عباده بن صامت به اهل صُفّه قرآن می‌آموخت.	کُتانی، ۱۳۹۱: ۳۷	آموزش قرآن توسط عباده بن صامت به اهل صُفّه
۶۶	پس از غزوه بدر مقرر شد اسیرانی که مالی برای فدیّه دادن ندارند، با آموزش نوشتن و کتابت ^۱ به ده نفر از فرزندان انصار آزاد شوند.	ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶، ۲	آزادی اسیران بدون مال از طریق آموزش دادن / بالا بردن جایگاه دانش.
۶۷	علم را بیاموزید، اگرچه در چین باشد.	متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۰، ۱۳۸	سفر به قصد علم‌آموزی / ارزش دانش.
۶۸	پیامبر (ص): «إِنَّ الْإِسْلَامَ نَظِيفٌ فَتَنْظِفُوا، فَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَظِيفٌ.»	خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۵، ۳۵۱	تأکید بر نظافت / گره زدن امور بهداشتی به امور دینی.
۶۹	«السَّاءُ فِي ثَلَاثٍ: شَرِّةٍ عَسَلٍ وَشَرِّطَلَةٍ مِخْجَمٍ وَ...»	ابن ماجه، ۱۴۱۹: ۴، ۴۶۹	بیان نکات درمانی
۷۰	«... وَمَنْ قَامَ عَلَى مَرِيضٍ يَوْمًا وَلَيْلَةً - بَعَثَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ (ع) - فَجَازَ عَلَى الصَّرَاطِ كَالْبُرْقِ الْأَمِيعِ - وَمَنْ سَعَى لِمَرِيضٍ فِي حَاجَةٍ فَقَضَاهَا - خَرَجَ مِنْ دُنْيَاهُ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ - يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) فَإِنْ كَانَ الْمَرِيضُ مِنْ أَهْلِهِ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ أَكْثَرِ النَّاسِ أَجْرًا -.»	مجلسی، ۱۳۶۳: ۷۳، ۳۶۸	پاداش پرستاری و مراقبت از بیماران و تلاش جهت برآوردن خواسته‌های آنان.
۷۱	«... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ أَعَانَ ضَعِيفًا فِي بَدَنِهِ عَلَى أَمْرِهِ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى أَمْرِهِ وَ...»	همان، ۸، ۱۶۶	پاداش یاری رساندن به بیمار.
۷۲	«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ عَادَ مَرِيضًا نَادَاهُ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ بِاسْمِهِ يَا فُلَانُ طِبْتَ وَطَابَ لَكَ مِمَّا شَاءَ بِقَوَابٍ مِنَ الْجَنَّةِ.»	کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۱۲۱	بیان پاداش عیادت بیمار.
۷۳	«قال النبي (ص): من حق المسلم على المسلم ...، وإذا مرض أن يعوده...»	طبرسی، ۱۳۷۰: ۳۵۹	بیان حقوق مسلمانان بر یکدیگر / عیادت بیمار از جمله حقوق وی.

جدول شماره ۱: استخراج مضامین پایهای

۱. لازم به ذکر است، که گفته شده؛ مردم مکه می‌نوشتند، ولی مردم مدینه نمی‌توانستند بنویسند. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۶)

تبدیل مضامین پایه به مضامین سازمان دهنده و فراگیر:

پس از دستیابی به مضامین پایه‌ای باید مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر با توجه به مضامین پایه انتزاع شوند. در این مرحله از تحلیل تلاش می‌شود با سازماندهی مجدد مضامین اولیه -پایه- به مضامین انتزاع‌تری دست یافته که ما را به مضمون‌های اصلی‌تر، فراگیرتر و مرکزی‌تر رهنمون سازد (درخشه و دیگران، ۶۷). جدول شماره ۲ مضامین سازمان دهنده و فراگیر حاصل از ترکیب و تلخیص مضامین پایه را نشان می‌دهد.

مضامین پایه (مفاهیم)	مضامین سازمان دهنده (تم‌های فرعی)	مضامین فراگیر
کدهای ۱، ۱۸، ۳۰، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸ و ۴۹	ترویج فرهنگ کار و تلاش	توجه به امنیت غذایی
کدهای ۲، ۳ و ۴	سیاست‌های مالیاتی پیامبر اکرم (ص).	
کدهای ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳	توجه ویژه به کشاورزی، درخت‌کاری، آبادانی زمین و دام‌داری	
کدهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵	تسهیل دسترسی فیزیکی ^۱	
کدهای ۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸ و ۴۹	تسهیل دسترسی اقتصادی ^۲	
کدهای ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۳۰	تأمین غذا و لباس نیازمندان	
کدهای ۲۴، ۲۵ و ۲۶	پی‌ریزی و توجه به فرهنگ تغذیه مناسب برای داشتن زندگی سالم و فعال.	
کدهای ۲۷ و ۲۸	توصیه به اعتدال، میانه‌روی و مصرف درست و پرهیز از اسراف.	
کدهای ۲۹ و ۳۰	توزیع عادلانه و صحیح درآمدهای دولت اسلامی.	
کدهای ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۶۳ و ۶۴	سیاست‌های تأمین مسکن	توجه به امنیت مسکن
کدهای ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۲	دستیابی به وضعیت مطلوب مسکن	
کدهای ۴۳ و ۴۴	امنیت مالکیت و نهي از تعدی	
کدهای ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸ و ۴۹	تبیین ارزش‌مندی اشتغال و نهي از بی‌کاری	توجه و اهتمام به امنیت کار و اشتغال.
کدهای ۵۰، ۵۱ و ۵۲	توجه به مهارت‌آموزی	
کدهای ۵۳، ۵۴ و ۵۵	تبیین و بیان وظایف کارفرما و حقوق کارگر.	
کدهای ۵، ۷، ۸، ۱۳ و ۱۴	سیاست‌های تأمین اشتغال و ترویج فرهنگ اشتغال‌زایی.	
کدهای ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰ و ۶۲	تشویق آموزش همگان.	توجه به امنیت آموزشی
کدهای ۶۱ و ۶۲	اقدام عملی در ترویج آموزش	
کدهای ۶۳ و ۶۴	مسئولیت عمومی در آموزش دیگران.	
کدهای ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳ و ۶۷	میزان اهمیت و ضرورت علم‌آموزی.	
کدهای ۶۸ و ۶۹	توجه دادن به رعایت اصول بهداشتی و درمانی و هم‌ردیف کردن نظافت، با بخشی از ایمان.	توجه به امنیت بهداشت و سلامت مردم.
کدهای ۷۰ و ۷۱	توجه به جایگاه پرستاران (تکریم پرستار و فرهنگ پرستاری).	
کدهای ۷۲ و ۷۳	ترویج آموزه عیادت از بیماران.	

جدول شماره ۲: مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر به‌دست آمده از مضامین پایه‌ای

۱. به ارتباط نزدیک و آسان افراد با شبکه توزیع غذا در محل زندگی، دسترسی فیزیکی گفته می‌شود. (ر.ک: بختیاری و حقی، ۱۳۸۲: ۲۴)

۲. اگر درآمد یا هزینه خانوار به اندازه‌ای باشد، که تهیه و خرید غذای لازم، بدون فشار زیاد میسر شود، دسترسی اقتصادی رخ داده‌است. (ر.ک: همان)

۴. کشف و توصیف شبکه مضامین

با بررسی، تحلیل و تبیین مضامین مرتبط با راهبرد امنیت فردی - اقتصادی در سیره نبوی (ص)، در مجموع ۷۳ مضمون پایه، ۲۳ مضمون سازمان دهنده و ۵ مضمون فراگیر و محوری استخراج شد که در ادامه، توضیح داده می‌شود.

۱.۴. توجه به امنیت غذایی

اولین مضمون فراگیری، که از تحلیل مضامین گزاره‌های مرتبط و با استفاده از شاخص‌های موجود در علم اقتصاد به دست آمد، توجه به امنیت غذایی است، که خود حاصل ۹ مضمون سازمان دهنده‌ی مذکور در جدول شماره ۲ است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

۱.۱.۴. ترویج فرهنگ کار و تلاش

موارد فراوانی در زمینه ترویج فرهنگ کار و تلاش، در سیره پیامبر (ص) دیده می‌شود، که برخی از نمونه‌های آن، از جمله الگو بودن خود آن حضرت، بیان‌گر اهمیت و ارزش کسب مال حلال، تبیین ارزش‌مندی و اهمیت اشتغال و نهی از بی‌کاری، هدایت و ترغیب به سمت کار و فعالیت به جای تکدی‌گری و استفاده از مواردی چون: خمس که شواهد تاریخی و روایی آن‌ها در جداول پیشین آورده شد، قابل ذکر است. بدیهی است، که ترویج فرهنگ کار و تلاش و در این راستا تشویق و تاکید به کار، تلاش و استفاده از دسترنج خود، از مهم‌ترین اقدامات جهت رفع نیازهای زندگی و بالتبع تامین امنیت غذایی افراد است.

۲.۱.۴. سیاست‌های مالیاتی پیامبر (ص)

تحقق هدف‌های سیاسی و اداره جامعه، از زاویه واقعیات جاری در میان اعضای جامعه مدینه، افزون بر ضرورت‌های برنامه‌ریزی اقتصادی و وضع مالیات، نیازمند اتخاذ سیاست‌های ویژه مالیاتی و تنظیم مناسبات مالی و پایه‌ریزی سیستم اقتصادی بود. (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۳۸۸) نیاز حکومت در برنامه‌ریزی‌های ویژه، خود به منابع مالی و نیز تفاوت‌های مالی چشم‌گیر میان مسلمانان، ضرورت ایجاد تحول در این زمینه را بیان می‌داشت. (همان: ۳۸۹) پرداخت، جمع‌آوری، تقسیم و توزیع صحیح منابع مالی و درآمدهای حکومت اسلامی چون: خمس و زکات می‌توانست، از مشکلات فراوان اقتصادی زمان پیامبر (ص) از جمله ناامنی غذایی کاسته و جامعه را به تعادل و توازن لازم برساند.

۳.۱.۴. توجه ویژه به کشاورزی، درخت‌کاری، آبادانی زمین و نیز دام‌داری

گزارش‌ها و روایات منابع مختلف نشان دهنده‌ی توجه ویژه‌ی پیامبر (ص) به مساله کشاورزی، احیا و آبادانی زمین و نیز دام‌داری است. این مساله از مواردی بود، که نه تنها کمک شایانی به امنیت غذایی مردم می‌کرد، بلکه می‌توانست، سهم موثر و بسزایی در کمک به اشتغال آنان و نیز حرکت به سمت خودکفایی و کسب استقلال و حتی برتری مسلمانان بر سایرین داشته باشد و فرموده‌ی قرآن کریم، مبنی بر عدم سلطه و تسلط بیگانگان بر مسلمانان^۱ را به واقعیت نزدیک نماید و تحقق بخشد. اقدامات پیامبر (ص) در این زمینه از بیان پاداش مسلمانانی که به این مهم توجه می‌کنند و به کاشت درخت، نهال و آبادانی زمین مبادرت می‌ورزند، - که بیش‌تر بیان‌کننده‌ی جنبه‌ی معنوی و اخروی این اقدام مهم بود، - تا تشویق مادی آنان، با مواردی چون: اعطای زمین به شخص آبادکننده‌ی آن، همه نشان از توجه و عنایت خاص حضرت، به این مهم دارد. هم‌چنین مواردی چون: استفاده‌ی بهینه و درست از آب و مدیریت صحیح آن در امور کشاورزی و باغداری که موجب توزیع بهینه و عادلانه و نیز نظم و تنظیم امور مربوط به آب و پیش‌گیری از نزاع و مخاصمه بین افراد می‌شد؛ بیان‌گر میزان توجه و تلاش پیامبر (ص) در رفع مشکلات غذایی و در پی آن تأثیر سیاست‌های رسول خدا (ص) بر پدید آمدن، حفظ و ارتقای امنیت غذایی مردم است.

۴.۱.۴. تسهیل دسترسی فیزیکی

مواردی چون: تاسیس بازار مستقل برای مسلمانان و تشویق به تولید و عرضه کالا به بازار و منع احتکار کالا، دسترسی فیزیکی را آسان و امکان‌پذیر می‌کرد.

۵.۱.۴. تسهیل دسترسی اقتصادی

بالا بردن قدرت خرید مردم به طرق گوناگونی چون: اصلاح قوانین بازار، کنترل و نظارت بر آن، به انحاء مختلفی از قبیل مقابله با احتکار، گران‌فروشی و سایر آلودگی‌های اقتصادی و از آن طرف تأکید بر کار و تلاش جهت کسب روزی حلال و نهی از اسراف و در پیش گرفتن اعتدال و میانه‌روی در زندگی از مواردی بود، که دسترسی اقتصادی را تحت پوشش قرار می‌داد.

۶.۱.۴. تامین غذا و لباس نیازمندان

امنیت غذایی فقیران و اقشار آسیب‌پذیر جامعه نیز، مورد توجه ویژه‌ی حضرت بود و هرچند انجام

^۱. «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً». (نساء / ۱۴۱)

موارد پیشین و سایر مواردی که خواهد آمد، به بهبود زندگی همه‌ی مردم و از جمله نیازمندان می‌انجامد؛ اما آن حضرت در زمینه امنیت غذایی این قشر، اقدامات خاصی انجام می‌دادند. به نظر می‌رسد، تا رسیدن جامعه به حد تعادل، این توجه و مراقبت برای این دسته ادامه داشت. ارسال روزانه خرما برای فقیران، مهمان کردن آنان به شام، تامین غذا و لباس مراجعان نیازمند به گونه‌ای که حتی به بلال دستور می‌دادند، که قرض نماید و به آن‌ها طعام و لباس مورد نیاز را برساند؛ در این خصوص، قابل توجه، دقت و ذکر است.

همچنین تشویق و ترغیب مسلمانان به کمک و همدلی با یکدیگر، از دیگر اقدامات پیامبر (ص) در این مورد بود. تأکیدات فراوان پیامبر (ص) درباره کمک به نیازمندان و فقیران، چنان بود که علاوه بر مردان، زنان هم در این امر دخیل شدند.

۷.۱.۴. پی‌ریزی و توجه به فرهنگ تغذیه مناسب برای داشتن زندگی سالم و فعال

از دیگر، اقدامات موثر در امنیت غذایی مسلمانان، آگاهی دادن به آنان، در زمینه‌ی اهمیت تغذیه، شناخت انواع غذاهای مفید و مضر و همچنین رعایت آداب غذا خوردن و بیان تأثیرات مهم آن، در سلامت افراد بود؛ که این مهم می‌توانست تأثیر بسزایی در ایجاد زندگی سالم و فعال برای افراد جامعه ایفا نماید.

۸.۱.۴. توصیه به اعتدال، میانه‌روی و مصرف درست و پرهیز از اسراف

بررسی روایات و گزارش‌های تاریخی در این زمینه، حاکی از توجه پیامبر (ص) به این مهم است. آن حضرت به طرق مختلفی و روش‌های گوناگونی چون: بیان عاقبت اسراف و نتیجه و اهمیت اعتدال و میانه‌روی در زندگی به این مساله که نقش بسزایی در تامین امنیت غذایی مردم داشت؛ می‌پرداختند.

۹. توزیع عادلانه و صحیح درآمدهای حکومت اسلامی

درآمدهای حکومت اسلامی، مانند زکات و خمس مطابق با دستورات دین اسلام باید به مصارف معینی برسد که این مساله نیز، از دیگر، موارد مهمی بود، که مورد توجه و عنایت ویژه‌ی رسول خدا (ص) قرار داشت و کمک شایانی به حل مشکلات اقتصادی جامعه و از جمله تامین امنیت غذایی مردم می‌کرد.

۲.۴. توجه به امنیت مسکن

توجه به امنیت مسکن، مضمون فراگیر دیگری، در این پژوهش است که خود حاصل ۳ مضمون

سازمان دهنده است و در ادامه، توضیحاتی در این باره خواهد آمد. ایجاد و حفظ امنیت مسکن و تامین امنیت و آرامش ساکنان آن، در سیره پیامبر (ص) دارای جایگاه ویژه‌ای است، که اقداماتی متناسب را نیز از سوی ایشان در پی داشته است.

۱.۲.۴. سیاست‌های تأمین مسکن

اسکان مهاجران در منازل انصار، سکنا گزیدن مهاجران مجرد در خانه سعد بن خيثمه که خودش هم مجرد بود و به منزلش «بيت الاعزاب» -خانه مجردها- گفته می‌شد (ابن هشام، بی‌تا: ۱، ۴۹۳)؛ سکنا یافتن اصحاب فقیر پیامبر (ص) و نیز کسانی که به مدینه هجرت می‌کردند و در آن‌جا آشنایی نداشتند، در مکانی به نام صفه^۱ را می‌توان از جمله سیاست‌های حضرت در تأمین مسکن افراد به‌خصوص در اوایل هجرت به مدینه به‌شمار آورد. تشویق خانه‌سازی و اعطای زمین به مردم جهت ساخت خانه نیز، از جمله اقدامات و تلاش‌های نبی اکرم (ص) در زمینه تأمین مسکن به‌شمار می‌رود.

۲.۲.۴. دستیابی به وضعیت مطلوب مسکن

اما پیامبر (ص) به این مقدار و صرف داشتن سرپناه بسنده نکرده و از آن، فراتر رفته است؛ به‌طوری که برای مسکن مناسب، ویژگی‌هایی هم‌چون: وسعت و بزرگی آن را تعریف کرده است، که حاکی از توجه ویژه، به مسکن و کیفیت آن، در آموزه‌های نبوی (ص) است. هرچند مفاهیمی چون: امنیت سازه‌ای، مفاهیم جدیدی در دنیای مدرن و پیچیده کنونی هستند؛ اما ویژگی‌هایی که به این موارد اشاره داشته باشد و به نوعی گویای توجه به مساله و اهمیت امنیت سازه‌ای منازل و دوام و استحکام سازه‌ای در آن جامعه‌ی بسیط و ساده باشد، در نگاه حضرت دیده می‌شود. به‌طوری که در روایاتی منقول از پیامبر (ص)، از اقامت در خانه ویران نهی شده است. مواردی چون کسب اجازه از صاحب خانه برای ورود به‌منزل نیز، از مواردی است که موجب آرامش ساکنان منازل می‌شود و نشان دهنده اهمیت به جنبه‌های مختلف مادی و معنوی مطلوبیت مسکن در آموزه‌های وحیانی و طبیعتاً در سیره نبوی (ص) است.

۳.۲.۴. امنیت مالکیت و نهی از تعدی

احترام به مالکیت افراد و پرهیز از غصب اموال دیگران نیز، از مواردی است که مورد توجه

۱. گفته شده است: صفه، به مرور زمان و با سرازیر شدن ثروت، همانند دارالضیافه و مکان پذیرایی گردید و از افرادی که خانه و خانواده‌ای در مدینه نداشتند، استقبال می‌کرد، تا به تدبیر کار آنان پرداخته شود و مسکنی برای سکونت و منبعی برای گذران زندگی پیدا نمایند (ابن ادریس، ۱۳۹۲: ۲۰۲)

حضرت قرار گرفته است و موجب تامین امنیت اقتصادی افراد، در جهات مختلف و از جمله از نظر امنیت مسکن می شود.

موارد یاد شده حاکی از میزان اهمیت مسالهی تامین مسکن جهت ایجاد، حفظ و ارتقای آسایش، آرامش، بالندگی و پیشرفت مادی و معنوی جامعه است که بسیار مورد توجه و تاکید دین اسلام بوده است و به طور قطعی و مسلم، در آموزه های نبوی (ص) و سیره آن حضرت هم بازتاب گسترده ای یافته است.

۳.۴. توجه و اهتمام به امنیت کار و اشتغال

هرچند واژه های یاد شده، واژه های جدیدی هستند، که طبیعتاً در گفتار آن حضرت به کار نرفته است و در گزارش های تاریخی وجود ندارد؛ اما ویژگی ها، شاخص ها و نمود این مفاهیم در سیره ی ایشان قابل جستجو و پی گیری است.

۱.۳.۴. تبیین ارزش مندی اشتغال و نهی از بی کاری

در سیره پیامبر (ص)، کار و اشتغال و استفاده افراد از دسترنج خویش چنان جایگاهی دارد، که روایات فراوانی در این باره از آن حضرت وارد شده است. پیامبر (ص) علاوه بر بیان نظری دستورات اسلام درباره ارزش کار و تلاش و استفاده از دسترنج خویش و بیان پاداش های گرانسنگ اخروی آن، که باعث ایجاد آمادگی ذهنی و ترغیب و تشویق مردم می شد و مردم را به کار و تلاش و پرهیز از تنبلی و تن پروری سوق می داد؛ در حوزه عمل نیز اقدامات فراوانی انجام می دادند که به خوبی مشوق و الگوی افراد جهت رفتن به سوی کار و تلاش، پرهیز از تنبلی و تن پروری و نیز، تاکید بر کار و تلاش همگانی بود.

۲.۳.۴. توجه به مهارت آموزی

کسب مهارت در هرکاری، نیازمند ملزوماتی؛ از جمله کسب علم و دانش حرفه ای در آن حوزه و زمینه است و اگر غیر از این باشد و انسان بخواهد بدون تخصص، علم و دانش، کاری را انجام دهد، تباهی و خرابی آن بیش تر است؛ چنان که پیامبر (ص) در این خصوص فرمود: هرکسی که بدون علم و دانش کاری را انجام دهد، بیش از آن که اصلاح و درست نماید، خراب می کند. (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۱، ۴۷) در سیره ی پیامبر (ص) توجه به مهارت آموزی افراد تنها محدود به حوزه نظر نبود؛ بلکه در حوزه عمل نیز به این مهم توجه می شد و از افراد مستعد و توانمند در انجام امور، متناسب با توانایی و مهارت شان استفاده می شد.

۳.۳.۴. تبیین و بیان وظایف کارفرما و حقوق کارگر

توجه به حقوق افراد شاغل، از جمله مواردی است، که رعایت آن، ارتقای امنیت شغلی افراد را در پی دارد. در سیره‌ی پیامبر^(ص)، توجه به این مهم تا حدی است که روایات مختلفی درباره آن نقل شده است و از رفتارهای تضییع کننده‌ی حقوق، انذار شده است. به طور مسلم، این گونه توجهات خاص، افزون بر تامین امنیت شغلی افراد شاغل، ثمرات ارزشمندی چون: آرامش خاطر و اطمینان افراد و در پی آن سلامت روح و جسم آنان را به دنبال خواهد داشت.

۴.۳.۴. سیاست‌های تامینی اشتغال و ترویج فرهنگ اشتغال‌زایی

در سیره‌ی پیامبر^(ص) مواردی چون: فراهم کردن فرصت‌های شغلی با اموری همانند اعطای زمین به افراد جهت آبادانی آن، که افزایش تولید و نیز اشتغال‌زایی را به همراه داشت و همچنین انجام عقود چون مزارعه؛ از ویژگی‌هایی است که اهتمام بدان‌ها امنیت کار، اشتغال و درآمد افراد را به دنبال داشت. تاسیس بازار مستقل برای مسلمانان و لغو خراج و مالیات از آن -چنان که در گزاره‌های جدول آمد- نیز، نه تنها باعث تشویق و ترغیب بیش‌تر افراد، به کسب، کار و تجارت می‌شد، بلکه باعث کاهش قیمت‌ها و رونق بازار بود؛ ایجاد زمینه‌های مناسب برای فعالیت‌های صنفی، تشویق و ترغیب مسلمانان به انجام فعالیت‌های صنفی و ارزش و اعتبار اجتماعی بخشیدن به آنان، که این مساله در ایجاد مشاغل و اصناف متعددی که در بازار مدینه فعالیت می‌کردند، موثر بود. (برای آگاهی بیش‌تر؛ ر.ک: تقوی، ۱۳۹۳: ۳۱۶)

۴.۴. توجه به امنیت آموزشی

مضمون دیگری، که در این تحقیق حاصل شد، توجه به امنیت آموزشی، در سیره‌ی نبوی^(ص) است، که بر مبنای چهار مضمون سازمان دهنده‌ی تشویق آموزش همگانی، اقدام عملی در ترویج آموزش، مسؤولیت عمومی در آموزش دیگران و توجه به میزان اهمیت و ضرورت علم‌آموزی است.

۱.۴.۴. تشویق آموزش همگانی

توجه به آموزش همگانی، چنان در سیره‌ی نبوی^(ص) نمود دارد، که طلب علم بر هر مرد و زن مسلمان واجب و فریضه دانسته شده است. آن حضرت به طرق و روش‌های مختلفی، مثل بیان پاداش عالم و متعلم و شرکت در مجالس علمی و بیان فضیلت طلب علم و دانش به این مهم پرداختند.

۲.۴.۴. اقدام عملی در ترویج آموزش

در مرحله‌ی عمل نیز، پیامبر اکرم^(ص) اقدامات بسیاری را در راستای تحقق این هدف والا و متعالی انجام داد و آن حضرت، خود در این امر پیش قدم و الگو بود.

۳.۴.۴. مسؤولیت عمومی در آموزش دیگران

افزون بر این که پیامبر (ص)، خود به این مهم اهتمام جدی داشتند؛ اصحاب خویش را نیز، به آن فرا می خواندند.

۴.۴.۴. توجه به اهمیت و ضرورت علم آموزی

توجه به اهمیت و ضرورت علم آموزی، در سیره ی پیامبر (ص) به حدی بود، که بنا به حدیث منقول از ایشان، به مسلمانان دستور آموختن علم و دانش حتی با سفر به مناطق دوردست و بت پرستی چون چین^۱ در آن زمان داده شد.

۵.۴. توجه به امنیت بهداشت و سلامت مردم

دیگر مضمون حاصل از پژوهش در موضوع مورد بحث، توجه به امنیت بهداشت و سلامت مردم است، که خود حاصل سه مضمون است که در ادامه آورده می شود.

۱.۵.۴. رعایت اصول بهداشتی و درمانی، به مثابه ی ایمان

توصیه های فراوان اسلام درباره نظافت و بهداشت و سلامت جسم و روح انسان که به وفور در سیره ی پیامبر (ص) نیز، مشهود است، همه حاکی از توجه ویژه ی اسلام و پیامبر اکرم (ص) به این مهم است. هرچند توجه به اصول بهداشتی مطرح در سیره ی نبوی (ص) و رعایت آن ها می تواند باعث عدم ابتلا به بیماری گردد؛ ولی اگر به هردلیلی، فردی بیمار شود، باز مورد عنایت و توجه قرار می گیرد تا هرچه سریع تر درمان شود. نکات بهداشتی و درمانی که در سیره نبوی (ص) آمده، از آن جمله است.

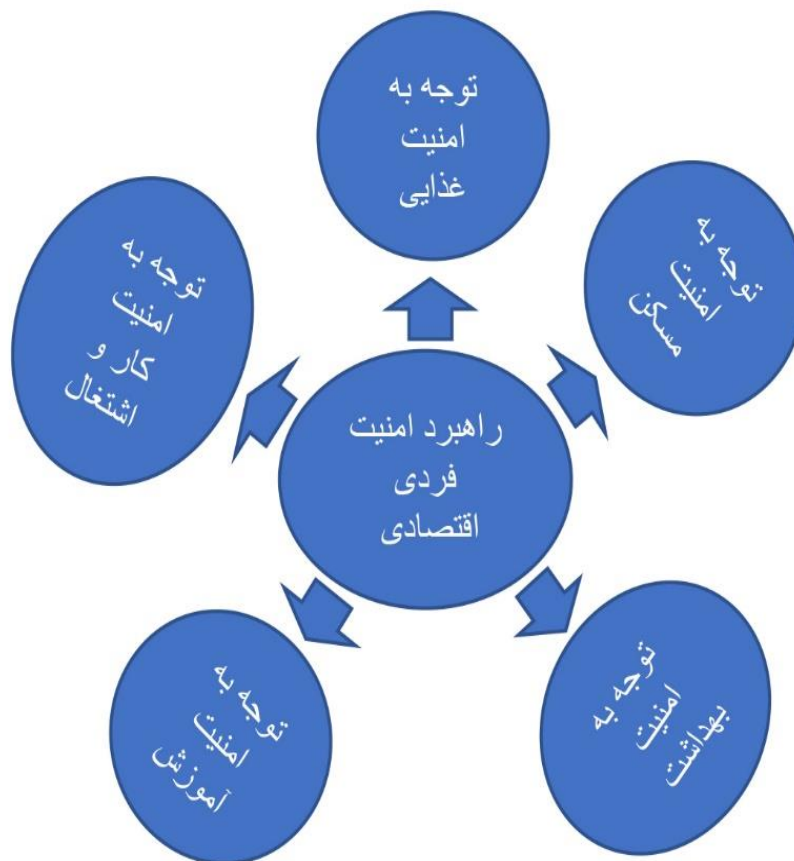
۲.۵.۴. توجه به جایگاه پرستاران (تکریم پرستار و فرهنگ پرستاری)

علاوه بر آن چه آمد، می توان از توجه به جایگاه پرستاران و مراقبان بیمار و بیان پاداش های اخروی برای آنان، در این سیستم یاد کرد، که محرک و مشوق قوی برای پرستاری و مراقبت از بیمار است.

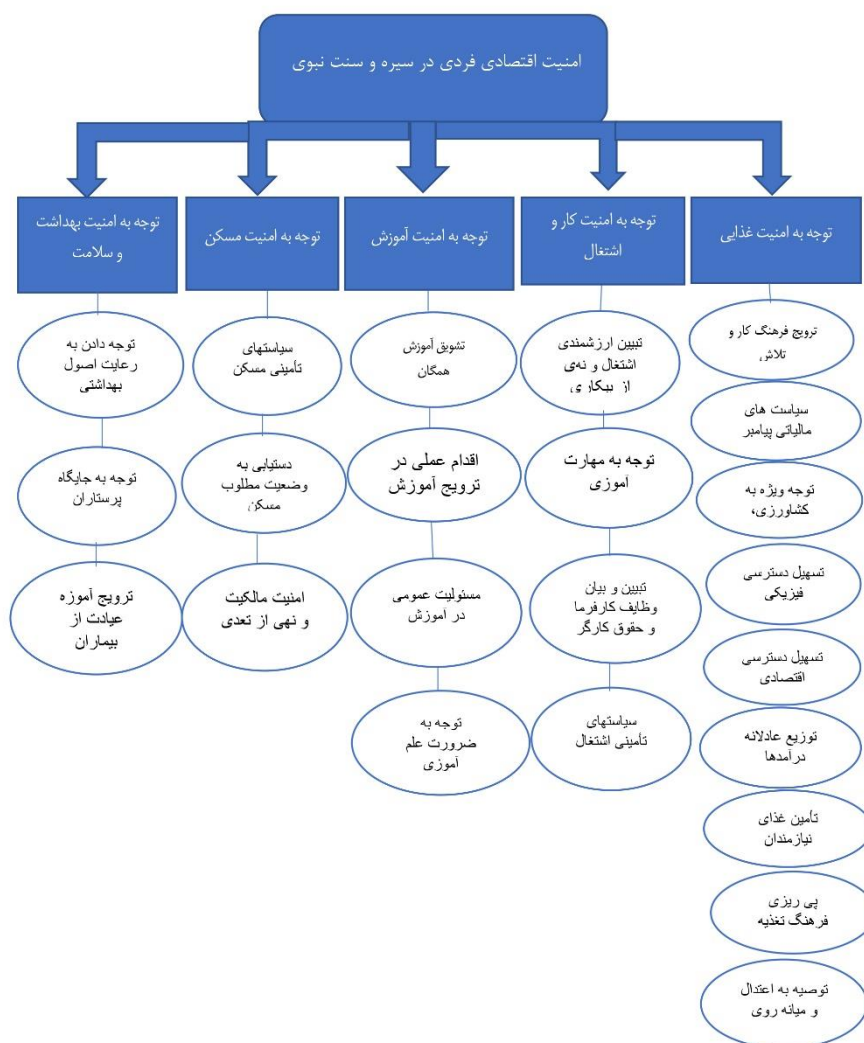
۱. شایان ذکر این که گفته شده است: مردم چین در آن زمان، بت پرست بودند و مقصود حدیث، سفر به منظور علم آموزی است. (کثانی، ۱۳۹۱: ۳۶۸)

۳.۵.۴. ترویج آموزه‌ی عیادت از بیماران

تاکیدات فراوان بر عیادت بیماران که آثاری نظیر امیددهی و آرامش بیمار و سلامت روحی و حتی جسمی وی را می‌تواند به بار آورد؛ حاوی این پیام است که در سیره‌ی نبوی (ص)، سلامت افراد بسیار مورد توجه و تاکید است و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنان‌چه شخصی بیمار شود، باید از طرف سایر مسلمانان و اطرافیان‌شان مورد توجه جدی قرار گیرد، تا سلامتی‌اش را بازیابد. براساس آنچه گفته آمد، راهبرد سطح فردی امنیت اقتصادی را، براساس سیره‌ی و سنت نبوی (ص)، می‌توان در نمودار زیر به تصویر کشید.



نمودار شماره ۱: راهبرد سطح فردی امنیت اقتصادی بر اساس سیره و سنت نبوی (ص)



شبکه مضمونی فوق که مضامین فراگیر و سازمان دهنده‌ی به‌دست آمده در پژوهش حاضر را نشان می‌دهد، گویای تلاش پیامبر^(ص) در برقراری امنیت اقتصادی، برای افراد جامعه است. تحلیل شبکه مضمونی به‌دست آمده نشان دهنده‌ی توجه پیامبر^(ص) در رسیدن به برقراری امنیت اقتصادی افراد جامعه با مسایل و اصول راهبردی چون: فرهنگ‌سازی اموری هم‌چون: کار و تلاش، دوری از اسراف، تغذیه صحیح و نهادینه‌سازی علم‌آموزی و کسب علم و دانش و از آن‌سو سیاست‌ها و حمایت‌های پیامبر اکرم^(ص) به‌عنوان حاکم جامعه از افراد آن است، که به‌عنوان نمونه می‌توان از حمایت‌های فراوان در زمینه تامین غذا، مسکن و آموزش ایشان از اهل صفّه یاد کرد. هم‌چنین تحلیل شبکه مضمونی نشان از سیاست‌های خاص مالیاتی پیامبر^(ص) در راستای رفع مشکلات اقتصادی افراد دارد. استفاده از توانایی‌ها و ظرفیت‌های صحابه؛ چه در حوزه آموزش دادن به دیگران، چه در تامین زندگی افراد و موارد دیگر، از دیگر امور مورد توجه پیامبر^(ص) است. تاسیس بازار مستقل و پیاده کردن آموزه‌های اسلامی، که منع رفتارهای ناسالم اقتصادی را به همراه داشت نیز، علاوه بر تسهیل دسترسی فیزیکی چنان‌که گفته آمد، به تسهیل دسترسی اقتصادی می‌انجامید.

نتیجه

تامین ضروریات و نیازهای اساسی همه‌ی انسان‌ها در بعد اقتصادی، یکی از مهم‌ترین بخش‌های امنیت اقتصادی، در سطح خرد است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یافته‌های پژوهش حاضر، که متکی بر منابع کهن و استفاده از مولفه‌ها و شاخصه‌های موجود در علم اقتصاد و نیز بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون بوده است؛ نشان می‌دهد: در سیره و سنت پیامبر اکرم (ص)، تامین نیازهای اساسی و ضروری مردم بسیار مهم و همواره مورد توجه بوده است و ایشان اقدامات فراوانی در این زمینه انجام داده‌اند. پژوهش حاضر، با تحلیل گزاره‌های مرتبط با راهبرد امنیت اقتصادی در سطح فردی در سیره و سنت نبوی (ص) و استفاده از شاخصه‌های موجود در علم اقتصاد در این خصوص، به پنج مضمون فراگیر توجه به امنیت غذا، توجه به امنیت مسکن، توجه و اهتمام به امنیت کار و اشتغال، توجه به امنیت آموزش و توجه به امنیت بهداشت و سلامت مردم دست یافت که تحلیل شبکه مضمونی ارائه شده، توضیح دهنده‌ی شاکله‌ی کلی حاکم بر اقدامات پیامبر (ص)، در سطح فردی امنیت اقتصادی است. از جمله اقدامات آن حضرت در حوزه تأمین امنیت غذا می‌توان از مواردی چون: تامین غذا و لباس نیازمندان، اتخاذ سیاست‌های ویژه‌ی مالیاتی، ترویج فرهنگ کار و تلاش، توجه ویژه به کشاورزی، درخت کاری، آبادانی زمین و دام‌داری، تسهیل دسترسی فیزیکی و اقتصادی، تاکید، تشویق و ترغیب به کمک و همدلی، پی‌ریزی و توجه به فرهنگ تغذیه مناسب جهت داشتن زندگی سالم و فعال و توزیع عادلانه و صحیح درآمدهای حکومت اسلامی نام برد.

درباره تامین امنیت مسکن نیز، در سیره‌ی پیامبر (ص) موارد مهمی چون: امنیت مالکیت و نهی از تعدی، توجه به امنیت سازه‌ای و حفظ حریم‌ها از جمله موارد در دستیابی به مسکن مطلوب است. در سیاست‌های تأمینی مسکن توسط حضرت نیز می‌توان از سکنا دادن برخی مهاجران در منازل انصار بلافاصله پس از هجرت، اسکان مجردها در بیت‌الاعزاب، سکونت صحابه‌ی فقیر در صفة، تشویق به خانه‌سازی، تقسیم زمین میان مردم برای خانه‌سازی یاد کرد. توجه و اهتمام به امنیت کار و اشتغال هم بعد دیگری است، که مورد توجه جدی پیامبر (ص) بود و در این زمینه اقداماتی چون: تبیین ارزش‌مندی اشتغال و نهی و پرهیز دادن از بی‌کاری، توجه به کسب مهارت، بیان وظایف کارفرما و حقوق کارگر، انذار در برابر رفتارهای تضییع‌کننده‌ی حقوق، اشتغال‌زایی و فراهم آوردن فرصت‌های اشتغال با انجام اموری مانند اعطای زمین، بستن عقود چون: مزارعه میان مهاجران و انصار، تاسیس بازار مستقل برای مسلمانان و لغو خراج و مالیات از آن و به‌کارگیری افراد توانا در قسمت‌های مرتبط، قابل ذکر است. اقدامات پیامبر (ص)، محدود به حوزه‌های مذکور نبود و از آن جنبه‌ها فراتر

رفته و بُعد آموزش را نیز، در بر گرفته و تحوّل عظیم نیز در این راستا در جامعه‌ی مسلمانان ایجاد کرد. از جمله اقدامات آن حضرت در این زمینه، تاکیدات فراوان به علم‌آموزی و تشویق آموزش همگانی، اقدام عملی در ترویج آموزش و مسؤولیت عمومی در آموزش دیگران است.

در زمینه‌ی بهداشت و سلامت مردم نیز، می‌توان از توجه دادن به رعایت اصول بهداشتی و هم‌ردیف دانستن آن با بخشی از ایمان، توجه به جایگاه پرستاران، تکریم پرستار و فرهنگ پرستاری و ترویج آموزه‌هایی چون: آموزه‌ی عیادت از بیمار نام برد. توجه به شبکه مضمونی نشان می‌دهد که اقدامات فراوان حضرت در حوزه‌های مختلف یاد شده، که به امنیت اقتصادی افراد منجر می‌شد؛ حاکی از تلاش فراوان حضرت در سوق دادن افراد به سوی کار و تلاش و فعالیت است که در این زمینه خود ایشان پیش‌گام بودند و این مساله ضرورت الگو بودن را نیز نشان می‌دهد. از سوی دیگر، آنچه با تحلیل شبکه مضمونی به‌دست می‌آید، تلاش حضرت و در پیش گرفتن سیاست‌های ویژه‌ای به‌عنوان حاکم جامعه، در تامین ضروریات افراد جامعه چون: غذا، مسکن، کار و اشتغال و آموزش است.

سیاست‌های مالیاتی و توزیع عادلانه و صحیح درآمدها نیز، در مسیر اقدامات و تلاش‌های حضرت در برقراری امنیت اقتصادی افراد، نقشی اساسی دارد. مواردی چون: تاسیس بازار توسط پیامبر^(ص) و ترغیب افراد به عرضه‌ی کالا و منع آنان از آلودگی‌های اقتصادی، مانند احتکار و غش در معامله نیز از موارد مهمی است، که نقش بسزایی در تامین امنیت اقتصادی جامعه داشت. بدین ترتیب بررسی برخی مولفه‌ها و شاخصه‌های موجود در علم اقتصاد، با به‌کارگیری و بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون درباره امنیت اقتصادی در سطح فردی، در سیره و سنت نبوی^(ص)، حاکی از تلاش پیامبر^(ص) برای تامین امنیت اقتصادی افراد جامعه است و نشان داد، که ایشان چگونه کوشیده‌است تا امنیت اقتصادی در بعد فردی در جامعه، برقرار شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. نهج الفصاحه (۱۳۸۲)، گردآوری ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹)، أسد الغابه، بیروت، دارالفکر.
۳. ابن ادریس حلی، عبدالله عبدالعزیز (۱۳۹۲)، جامعه مدینه در عصر نبوی (ص)، ترجمه شهلا بختیاری، تهران، سمت و قم، پژوهش گاه حوزه و دانشگاه.
۴. ابن بابویه (۱۳۶۲ش)، خصال، تحقیق / تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، الإصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ابن سلام، ابو عبید [بی تا]، الاموال، تحقیق خلیل محمد هراس، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن شبه، ابوزید عمر بن شبه (۱۴۱۰)، تاریخ المدينه المنوره، محقق / مصحح: شلتوت، فهیم محمد، قم، دارالفکر.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷)، عده الداعی، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۱. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۹)، سنن، تعلیقات بوضیری، تحقیق خلیل مأمون شیحا، بیروت، دارالمعرفه.
۱۲. ابن هشام، عبدالملک بن هشام [بی تا]، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
۱۳. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹)، الخراج، تصحیح احمد محمد شاکر، بیروت، دارالمعرفه.
۱۴. احمد بن حنبل (۱۴۲۱)، مسند، تحقیق شعیب الأرئووط عادل مرشد و دیگران، بیروت، موسسه الرساله.
۱۵. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۷)، «امنیت اقتصادی و راه کارهای تامین آن در آموزه های قرآنی و روایی»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲، ۱۸۳ - ۲۱۵.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰)، صحیح، قاهره، لجنه إحياء کتب السنه.

۱۷. بختیاری، صادق و زهرا حق (۱۳۸۲)، «بررسی امنیت غذایی و توسعه انسانی در کشورهای اسلامی»، اقتصاد کشاورزی و توسعه، ش ۴۳ و ۴۴، ۵۲-۲۱.
۱۸. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸)، فتوح البلدان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۹. بوزان، باری (۱۳۷۸)، مردم، دولت‌ها و هراس، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۰. بیهقی، ابوالفضل (۱۴۲۴)، السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱. _____ (۱۴۰۵)، دلائل النبوه، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۲. تقوی، هدیه (۱۳۹۳)، تأثیر گروه‌های منزلتی بر دگرگونی قشربندی اجتماعی در جزیره العرب تا پایان عصر نبوی با تکیه بر قرآن، (رساله دکتری، استاد راهنما دکتر شهلا بختیاری، دانشگاه الزهراء^(س))، دانشکده ادبیات، زبان‌های خارجی و تاریخ.
۲۳. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۳۵)، المستدرک، تحقیق و دراسته مرکز البحوث و تقنیة المعلومات دارالتأصیل، بیروت، دارالتأصیل.
۲۴. حموی بغدادی، یاقوت (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷)، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۶. داففر، سجاد و بهرامی، روح‌الله (۱۴۰۰)، «راهبردهای اقتصادی حکومت نبوی^(ص) در مدینه‌النبی»، مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل، دوره چهارم، شماره اول، ۲۶۵-۳۰۵.
۲۷. دارمی، ابومحمد (۱۴۳۴)، سنن الدارمی، تحقیق نبیل هاشم الغمری، بیروت، دارالبشائر.
۲۸. درخشه، جلال؛ افتخاری، اصغر و ردادی، محسن (۱۳۹۴)، «تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، جستارهای سیاسی معاصر، پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره سوم، ۷۲-۵۳.
۲۹. زرگری‌نژاد، غلام‌حسین (۱۳۹۵)، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۳۰. زینلی، بهمن (۱۳۹۹)، «تحلیلی بر شیوه مواجهه پیامبر^(ص) با چالش‌های مهاجران در مدینه (مطالعه موردی: کمبود مسکن، فقر و بی‌کاری)»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، ش ۴۷، ۱۰۹-۱۳۴.

۳۱. سمهودی، علی بن عبدالله (۲۰۰۶م)، وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. سیدحسین زاده یزدی، سعید و شریف زاده، محمدجواد (۱۳۹۵)، «سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) در مقابله با تهدیدهای اقتصادی»، اقتصاد اسلامی، ش ۶۲، ۵-۳۱.
۳۳. شریفی، صدیقه، نقی پورفر، ولی الله و حمیدی زاده، محمدرضا (۱۳۹۶)، «تبیین راهبردهای اقتصاد مقاومتی در سیره‌ی پیامبر اکرم (ص)»، مطالعات مدیریت راهبردی، ش ۳۲، ۱۳۷-۱۸۱.
۳۴. شعیری [بی تا]، جامع‌الآخبار، نجف، مطبعه حیدریه.
۳۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی ابن بابویه (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم، الشریف الرضی.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ‌الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.
۳۸. _____ (۱۴۱۲)، جامع‌البیان، بیروت، دارالمعرفه.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذیب‌الأحكام، تحقیق و تعلیق حسن خراسان، گردآوری علی آخوندی، تصحیح محمد آخوندی، تهران، دارالکتب العلمیه.
۴۰. _____ (بی تا)، التبیان، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیرالعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۱. عابدی جعفری، حسن و دیگران (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، سال پنجم، شماره دوم، شماره پیاپی ۱۰، ۱۵۱-۱۹۸.
۴۲. قاسمی، یارمحمد و هاشمی، علی (۱۳۹۸)، «انجام پژوهش به روش تحلیل تماتیک: راهنمای عملی و گام به گام برای یادگیری و آموزش (مورد مطالعه: مصرف موسیقی دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام)»، فرهنگ ایلام، دوره بیستم، ش ۶۴ و ۶۵، ۳۳-۷.
۴۳. کتانی، عبدالحی (۱۳۹۱)، نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، قم، پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه و تهران، انتشارات سمت.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۵. گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۳)، «مسکن؛ مکان آرامش و آسایش (قسمت دوم)»، پاسدار اسلام، ش ۲۷۵، ۳۶-۴۰.
۴۶. مالک بن انس (۱۴۰۶)، الموطأ، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۷. متقی هندی، علاءالدین (۱۴۰۱)، کنز العمال، تحقیق بکری حیانی صفوه السقا، موسسه الرساله.
۴۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. مسلم بن حجاج (۱۴۱۲)، صحیح مسلم، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، قاهره، دارالحديث.
۵۰. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، موسسه الأعلمی.

51. Braun, Virginia. & Clarke, Victoria. (2006), "Using thematic analysis in psychology", Qualitative Research in Psychology, 3, 77-101.