



صوفیان و
ضد صوفیان
الیزابت سریر

ترجمہ دکتر محمد الدین کیوانی



درونمایه اصلی این کتاب فراز و نشیب‌هایی است که تصوف طی ۲۵۰ سال از نیمه سده هیجدهم تا نیمه سده بیستم میلادی در جهان اسلام پیموده است و موضوعی که متصوفه در رویارویی با تحولات اجتماعی و سیاسی و پدیده‌های جدید در این دو سده اختیار کرده‌اند. سخن از تلاش‌های خصمانه‌ای است که در طی این مدت برای بیرون راندن صوفیان از صحنه جوامع اسلامی صورت گرفته، و کوشش‌هایی که صوفیان برای حفظ هویت خود بدان دست زده‌اند. حوزه بررسی کتاب گستره جغرافیایی وسیعی است که دامنه آن از مراکش و غرب آفریقا تا مصر و سودان و از قفقاز و ترکیه تا هندوستان کشیده شده است، گرچه در این میان جای پاره‌ای از خاستگاه‌های اصلی تصوف یعنی عراق و ایران تقریباً خالی است. «ضد تصوف» در این کتاب طبعاً به دو معنا گرفته شده است: ضدیت از درون و ضدیت از بیرون.

مجموعه تصوف و عرفان

۲۵۰۰ تومان



ISBN: 964-305-669-4

9 7 8 9 6 4 3 0 5 6 6 9 8

صوفیان و ضد صوفیان

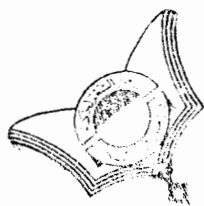
الیزابت سریت

ترجمہ: مکرم محمد عابد الدین کھوانی

۱۷۰۰/۱ ف

۱۲/۶

۷۰۰



کتابخانه تخصصی الیهیات
تاسیس ۱۳۷۶

صوفیان و ضد صوفیان

صوفیان و ضدّ صوفیان

دفاع، بررسی مجدد و ردّ تصوف در دنیای جدید

الیزابت سِرّیه

ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی



نشر مرکز

۲۴۹۰۲

Elizabeth Sirriyeh
Sufis and Anti-Sufis
A Persian translation by
Majdodin Keyvāni

صوفیان و ضد صوفیان

الیزابت سریه

ترجمه‌ی دکتر مجالدین کیوانی

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۱، شماره نشر ۶۲۰، ۲۰۰۰ نسخه، چاپ سعدی

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۶۶۹-۴

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

کتابفروشی نشرمرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله

خیابان باباطاهر، شماره ۸، تلفن: ۸۹۶۵۰۹۸

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

Sirriyeh, Elizabeth

سریه، الیزابت،

صوفیان و ضدصوفیان: دفاع، بررسی مجدد و رد تصوف در دنیای جدید / الیزابت سریه؛ ترجمه
مجدالدین کیوانی. - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۱.

هشت، ۲۹۷ ص. - (نشرمرکز؛ شماره نشر ۶۲۰).

ISBN: 964-305-669-4

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

Sufis and anti-sufis: the defense, rethinking and
rejection of sufism in the modern world.

عنوان اصلی:

کتابنامه: ص. ۲۹۹-۳۰۴.

۱. تصوف - دفاعیه و ردیه‌ها - تاریخ و نقد. الف. کیوانی، مجدالدین، ۱۳۱۶ - مترجم.

ب. عنوان.

۲۹۷ / ۸۶

۹ ص ۴ / ۲ / ۲۹۵ BP

۱۳۸۱

م ۸۱-۱۰۷۰۳

کتابخانه ملی ایران

فهرست

پیش‌گفتار مترجم	۱
پیش‌گفتار	۹
یادداشتها	۱۳
۱. صوفیان و منتقدان آنها پیش از تأثیرگذاری اروپا	۱۵
یادداشتها	۵۲
۲. چالش ضدتصوف اروپایی	۵۷
یادداشتها	۹۶
۳. تصوف سنتی یا مذهب ارتقاء	۱۰۱
یادداشتها	۱۴۵
۴. تصوف و ضدتصوف سَلَفِیَه	۱۵۱
یادداشتها	۱۸۷

۱۹۲	۵. تقویت روح ملت
۲۳۳	یادداشتها
۲۳۸	۶. تصوف و ضد تصوف معاصر
۲۸۴	یادداشتها
۲۹۳	خاتمه: راههای متعدد به سوی خدای واحد
۲۹۸	کتابنامه (عربی)
۲۹۹	کتابنامه (انگلیسی)
۳۰۷	نمایه

به استاد دكتور فتح الله مجتبائی

م. ك.

پیش‌گفتار مترجم

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرممان باد زپشمینه آلوده خویش
گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم

آنچه پیش روی دارید ترجمه‌ای است از کتاب *Sufis and Anti-Sufis* نوشته الیزابت سرّیه، مدرس گروه الهیات و مطالعات دینی در دانشگاه لیدز انگلستان، که در ۱۹۹۹ م در آن کشور انتشار یافته است. درونمایه اصلی کتاب فراز و نشیبهایی است که طی ۲۵۰ سال از نیمه سده هیجدهم تا نیمه سده بیستم میلادی در جهان اسلام بر سر تصوف رفته است و مواضعی که متصوفه در رویارویی با تحولات اجتماعی و سیاسی و پدیده‌های جدید در این دو سده اختیار کرده‌اند. سخن از تلاشهای خصمانه‌ای است که در طی این مدت برای بیرون راندن صوفیان از صحنه جوامع اسلامی صورت گرفته، و کوششهایی که صوفیان برای حفظ هویت خود بدان دست زده‌اند. حوزه بررسی در این کتاب گستره جغرافیایی وسیعی است که دامنه آن از مراکش و غرب آفریقا تا مصر و سودان و از قفقاز و ترکیه تا هندوستان کشیده شده است، گرچه در این

میان جای پاره‌ای از خاستگاه‌های اصلی تصوف یعنی عراق و ایران تقریباً خالی است.

«ضد تصوف» در این کتاب و اساساً در جاهای دیگر می‌تواند به دو معنا گرفته شود: ضدیت از درون و ضدیت از بیرون. نوع اول از طرف صوفیان در مقابل صوفیان است، یعنی اعتراض بعضی از صوفیه به کثرونها، نادرستیها و انحرافات بوده که دامن‌گیر گروهی از «همسلکان» آنها شده و باعث بدنامی تصوف راستین گردیده است. این نوع ضدیت خاص قرن حاضر و قرن پیش نبوده، بلکه از همان بدایت کار در جهان اسلام وجود داشته است.

زمره‌های شکوه‌آمیز و فریادهای اعتراض صوفیان راستین هرازگاه به سبب سقوط اخلاقی صوفیان «ناصاف» و خرقه‌پوشان زنار بر میان بسته بلند شده است. البته شاید در پاره‌ای موارد آنچه این صوفیان معترض بر آن تأسف می‌خورده‌اند، واقعاً سقوط اخلاقی آن چنانی نبوده، بلکه حاکی از تنشی بوده که میان آرمانهای والای تصوف مثالی و واقعیتها وجود داشته است. گرایش هر نسل معمولاً به این است که بر ایام گذشته افسوس بخورد، دوردستهای تاریخ را ملاک و کمال مطلوب تصور کند و وضع موجود را سیری قهقرایی، سقوط ارزشها و دور شدن از معیارهایی بدانند که به زعم او دچار تزلزل شده است. در وصف پایبندی گذشتگان به اصول دین، رعایت روابط پسندیده اجتماعی، احترام به ضوابط اخلاقی و ملاحظات دیگر، معمولاً سخن خود را با عبارتی چون «یادباد»، «یادش بخیر» و «دریغ و افسوس» مؤکد می‌کنیم و، مثلاً از مروت منسوخ شده و وفای معدوم ناله سرمی‌دهیم در حالی که ممکن است واقع امر چندان هم نومیدکننده نبوده باشد!

مع‌ذلک، سقوطهای اخلاقی و کثرونها در پاره‌ای ادوار نه خیالی که

واقعی بوده است، به ویژه آنجاها که امکان مقایسه خوب و بد و ارتقاء و سقوط به طور همزمان وجود داشته است. بی شک، همان گونه که در هر قلمرو فکری و اعتقادی پیش می‌آید، در حوزه تصوف نیز پست و بلندها و ترقی و تنزلها بوده است. همیشه در هر نحله فکری مثنی «ناباب» و فرصت طلب سر برآورده و از اعتبار اجتماعی و حیثیت معنوی آن سوءاستفاده کرده و دیگران را نیز بدنام کرده‌اند. خواجه شیراز که این قدر از دست صوفی و شیخ، قاضی و مفتی، و واعظ و زاهد می‌نالده از تصوف حقیقی و نه از اسلام اصیل که از سیه کاران ازرق پوش و صوفی و شان بی‌دردی است که جای خوش کرده در این مناصب به مردم فریبی و کیسه‌بری مشغولند، و «زیان کسان از پی سود خویش» می‌جویند و برای پی‌گم کردن، دین را پیش می‌کشند. حافظ از صوفیانی شکوه می‌کند که دام می‌نهند و «سرحقه‌باز» می‌کنند؛ از شیخانی رنج می‌برد که بر سر منبر جلوه‌ها می‌کنند و در «خانه آن کار دیگر»! محتسبی خون به دل او می‌کند که «مست است و در حق او کس این گمان ندارد». بنابراین گله‌گزاری حافظ به هیچ وجه دلیل بر ضدیت او با تصوف و صوفی واقعی نیست. او که خود را «صوفی صومعه عالم قدس» می‌خواند، اگر در بیشتر اشعارش با لحنی منفی از صوفیان یاد می‌کند مقصودش آنهایی هستند که در «خرقه آلوده» «لاف صلاح» می‌زنند.

نوع دوم تصوف ستیزی از جانب کسانی بوده که از بیخ و بن با این پدیده مخالفت داشته‌اند، آنهایی که در دین بسیار متعصب و جزمی و دشمن هرگونه حرکت ترقی خواهانه در این حوزه بوده‌اند. به عقیده اینان گامی فراتر رفتن از آنچه به گمانشان اسلام اصیل یا اسلام «سلف صالح» است در حکم «بدعت» در دین است و بردارنده چنین گامی مستحق تکفیر. در فاصله این دو نوع صوفی ستیزی طیف وسیعی با درجاتی

متفاوت از ضدیت به چشم می‌خورد. نمایندهٔ ضدیت آشتی‌ناپذیر با تصوف و هابیه‌ها بوده‌اند که تصوف را از هر قسم و درجه‌ای مردود می‌شمارند. بعضی از رهبران مکاتب فکری در تاریخ اسلام، مخصوصاً در سده‌های اخیر، فقط تا حدّ معینی با تصوف همراه بوده‌اند. اینان بیشتر کسانی بوده‌اند که با تصوف تا آنجایی موافقند که به نظرشان با اسلام راستین انطباق دارد. برای آنان اصل شریعت است. بر حضور تصوف اعتراضی ندارند به شرط آنکه شریعت محور کار باشد. باز، به زعم گروهی تصوفی تصوف است که روی دیگرش شریعت باشد؛ طریقت بدون شریعت و شریعت بدون طریقت به حقیقت نمی‌انجامد.

آنها که مانند وهابیه چشم دیدن تصوف و صوفیه را ندارند، آشکار و نهان در پی قلع و قمع آن بوده‌اند، لیکن گروههایی که با اصل تصوف مخالفتی ندارند و طعم شیرین معنویت آن را چشیده‌اند در صدد اصلاح کژیهای آن برآمده‌اند و کوشیده‌اند آن را از زوائد و آلودگیها بپیرایند و روحانیت از دست رفتهٔ تصوف را بدان بازگردانند. حملات این قبیل اصلاحگران دلسوز به متصوفه حملات محدود و مخصوص بوده نه کلی و عام. البته پاره‌ای از موارد ضدیت مربوط به خانقاه‌داران رقیب یا بین اینان و شریعت‌مداران بر سر قدرت دنیایی و افزایش شمار مریدان بوده است. گاه نیز در این میان شاهان و ارباب قدرت به اقتضای مصالح و منافع خود جانب این یا جانب آن را می‌گرفته، و عرصه را بر گروه رقیب تنگ می‌کرده‌اند.

در سده‌های اخیر که تماس دنیای اسلام با غرب به طرز بارزی فزونی گرفته و ممالک اسلامی به گونه‌های مختلف - مطلوب و نامطلوب - از غرب تأثیر پذیرفته‌اند، هم پدیدهٔ اصلاحگری در تصوف هم جنبش تصوف‌ستیزی ابعاد جدیدی پیدا کرده است. از یک طرف، نفوذ مظاهر

علمی و فرهنگی اروپا توجه مسلمانان را - به درجات متفاوت - نسبت به فرهنگ و ارزشهای اسلامی کم و به غرب و مظاهر آن بیشتر کرده است. شیفتگی بیش از اندازه شمار زیادی از مسلمانان به غرب زنگ خطری را در ذهن بعضی از رهبران دینی مسلمانان به صدا درآورده و ایشان را بر آن داشته تا برای جلوگیری از غرقه شدن مردم مسلمان در تمدن اروپایی راههایی بیندیشند، و لااقل گرایش به غرب را در حد متعادل نگه دارند. رهبران بعضی از طریقه‌های صوفی نیز که خود را مستقیماً در این مهم سهیم دانسته‌اند برای حفظ معیارهای اسلامی تلاشهایی کرده‌اند.

از طرف دیگر، نفوذ فرهنگی غرب که معمولاً مقدمه نفوذ سیاسی و اجرای برنامه‌های استعماری آن بوده، در بسیاری از کشورهای مسلمان رهبران دینی - و از جمله مشایخ صوفی - را به چاره‌جویی برانگیخته است و در بعضی از این کشورهای استعمارزده، به ویژه ممالک اسلامی آفریقا، مشایخ صوفی پیشاهنگان جنبشهای ضداستعماری بوده، و از این لحاظ با ملی‌گراهای بیگانه‌ستیز هدفهای مشترک پیدا کرده‌اند. اضافه شدن بُعد سیاسی به ابعاد برنامه‌های طریقه‌های صوفی عامل تشکل بیشتر آنها و ورودشان به عرصه‌های سیاسی و نظامی گردید. انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی و مبارزات ضداستعماری باعث شد که بعضی از رهبران طریقه‌ها پیروان خود را تشویق کنند تا از پيله اعتزال و گوشه‌نشینی به درآیند، فکر تسلیم و رضای محض را کنار بگذارند و به میدان «جهاد اصغر» یعنی نبرد با متجاوزان غیرمسلمان قدم گذارند. تا پیش از این تاریخ، هدف اصلی طریقه‌ها «جهاد اکبر» یا مبارزه با نفس سرکش، تصفیه باطن و بریدن از دنیا بود، اما اینک که دنیا و شرایط زندگی عوض شده، و سلطه استعمار هست و نیست مسلمانان را در معرض تهاجم و تعدی همه جانبه خود قرار داده بود، بعضی از طریقه‌ها رهایی از قید استعمار و سلطه

بیگانه را سر لوحه برنامه‌های کار خود قرار دادند. از سوی دیگر، استعمار غرب نیز به منظور پیشبرد هدفهای سودجویانه خود پیوسته در پی آن بود که یا طریقه‌های صوفی را با حيله و ترفند با خود همراه سازد یا - در صورت عدم توفیق - آنها را تضعیف یا سر به نیست کند. با توجه به تغییر اوضاع زمان و نیاز مبرم به مواجهه فعال و مثبت با دنیای جدید، فکر اصلاح دینی مطابق با شرایط جدید بیش از پیش قوت گرفت.

بنابراین، ابعاد تازه تصوف یعنی انسجام اجتماعی، تشکل سیاسی، استفاده از مبارزات مسلحانه، برنامه‌های ضد استعماری و اصلاح‌گری دینی محورهای مهم کتاب صوفیان و ضد صوفیان را تشکیل می‌دهد. این نوشته کمتر تحلیلی و بیشتر توصیفی است. خواننده مطلب دندان‌گیری درباره محتویات عقیدتی، جهان‌بینی و تعالیم بنیادی طریقه‌ها نمی‌بیند؛ با نام و فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی شمار زیادی از طریقه‌های صوفی آشنا می‌شود، ولی به بحث تحلیلی قابل اعتنایی از افکار و نگرش‌های فلسفی و عرفانی آنها بر نمی‌خورد. از آنجا که کانون توجه الیزابت سرّیه وضعیت تصوف در فاصله نیمه سده هیجدهم تا نیمه سده بیستم است، طبیعی است که تقریباً هیچ نامی از عرفا و صوفیان سترگی چون بایزید و ابوالحسن خرقانی، عطار و مولوی و حافظ نمی‌برد، چه رسد به آموزه‌های فلسفی و اخلاقی آنها. شاید ذکر چنین اطلاعاتی هم، در چارچوب فعلی این کتاب، دور از توقع خواننده باشد. مع‌ذلک، از تفکرات فلسفی و جهان‌بینی صوفیان همان دو سده مورد مطالعه‌اش هم اطلاعات عمیق قابل توجهی به دست نمی‌دهد. به نظر می‌رسد بیشترین دغدغه نویسنده حرکات و سخنان ضد تصوف در آن دوران و مخصوصاً وضعیت تصوف در ارتباط با اروپا و مزاحمت‌هایی بوده که مسلمانان، و از جمله صوفیه، برای استعمارگران غربی ایجاد می‌کردند. از این لحاظ،

سَرّیه برد و مسأله تأکید دارد، یکی رویارویی تصوف با امپریالیسم غرب، و دیگری تصوف و مدرنیسم. مسألهٔ سومی نیز توجه نویسنده را به خود جلب کرده، و آن واکنش و مقاومت متولیان شریعت در برابر تصوف طی دورهٔ مورد مطالعهٔ اوست. در این مورد اخیر سَرّیه به تلاشهایی اشاره می‌کند که از سوی اصلاحگران دینی، از قبیل عبده، رشیدرضا، اقبال لاهوری و علی شریعتی برای کنار زدن کامل تصوف یا زدودن جنبه‌هایی از آن بوده که به عقیدهٔ آنان غیراسلامی، زیان‌آور و ناباب به حال روزگار معاصر بوده است. در مورد دو مسألهٔ رویارویی با سیاست سلطه‌گری اروپا و تصوف و نوگرایی، مؤلف به بررسی حرکت‌هایی می‌پردازد که صوفیان و غیرصوفیان استعمارستیز برای مبارزه با حضور بیگانگان در کشورهای خود، یا در جهت «روزآمد» کردن تصوف و حتی بهره‌گیری مشروط و محدود از تمدن اروپایی به راه انداخته‌اند.

کتاب نسبتاً کم‌حجمی چون «صوفیان و ضدصوفیان» با توجه به حوزهٔ جغرافیایی وسیعی که برای بررسی برگزیده، نمی‌تواند جز به طور گذرا آنچه را که از نیمهٔ قرن هیجدهم تا نیمه‌های قرن پیش در قلمرو تصوف این گسترهٔ وسیع جغرافیایی رخ داده در مطالعه آورد. محققاً بسیاری از گفتنی‌ها ناگفته مانده است و خواننده احساس می‌کند به اطلاعاتی بیش از آنچه در این کتاب آمده نیاز دارد.

صوفیان و ضد صوفیان با همهٔ کسریهایی که ممکن است داشته باشد، چون مشتمل بر آگاهی‌هایی است که در کتابهای فارسی در حوزهٔ تصوف کمتر از آن سخن رفته یا کلاً مسکوت مانده است، می‌تواند برای خوانندگان فارسی زبان سودمند باشد، به ویژه که گزارش‌هایی دربارهٔ حرکت‌های صوفی در آفریقا و بعضی از جمهوریهای مسلمان‌نشین شوروی سابق – هرچند مختصر و مجمل – به دست می‌دهد. در این کتاب

خواننده با گوشه‌هایی از نقش مؤثر صوفیان سرزمینهایی چون چین و الجزایر و فداکاریهای آنان در راه کسب استقلال از فرمانروایان تحمیلی و غیرمسلمان خود، و مصائبی که برای حفظ هویت اسلامی خود در کنار برادران غیرصوفی خود متحمل شده‌اند، آشنا می‌شود.

* * * * *

از همسرم فروغ سپاسگزارم که افزون بر همراهیهای صمیمانه در تمامی مراحل ترجمه، اعلام کتاب را استخراج و فهرستی از آنها تنظیم کرد. دلسوزی، دقت و فن‌آوری خانواده نشرمرکز را می‌ستایم و از فرد فرد آنان تشکر می‌کنم که چاپ این ترجمه را با حفظ کیفیتی که در وسعشان بود به انجام رساندند.

یادآوریه‌ها: ۱. مآخذ عربی در بخش کتاب‌شناسی، که در متن انگلیسی حرف‌نویسی شده‌بود، در ترجمه به خط اصلی برگردانده شد.
۲. یادداشت‌های نویسنده بر هر فصل در پایان همان فصل درج شده، و توضیحات مترجم در پانویسهای هر صفحه آمده است.

۳. مترجم جز در مواردی که ضرورتی احساس نمی‌شد، معادل هجری قمری (ق) یا شمسی (ش) هر تاریخ میلادی (م) را اضافه کرده است.

مجدالدین کیوانی
سی‌ویکم فروردین
هزار و سیصد و هشتاد و یک

پیش‌گفتار

مخالفت با تصوف اساساً پدیده‌ای امروزی نیست. در سراسر بخش عمده‌ای از تاریخ اسلامی شاهد این پدیده بوده‌ایم، که نخستین نقطه اوج نامبارک آن شکنجه و قتل بی‌رحمانه حلاج، شهید دلشده عشق الهی در ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م بود. لیکن، پاره‌ای از تندترین انتقادهای سنتاً از درون طبقات صوفیه پدید آمده، چنانکه در شرح معروف روزبهان بقلی (د. ۶۰۶ ق/ ۱۲۰۹ م) دیده می‌شود: «در دوزخ نگاه کردم، بیشترین دوزخیان مرقع‌داران و رکوه^۱داران دیدم»^۲ (۱). برجسته‌ترین منتقد سده‌های میانی، ابن تیمیه (د. ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸ م) که خود ممکن است صوفی بوده یا نبوده، برای بسیاری از اصلاح‌گران سالیان بعد از خود، به صورت مرجع مهمی درآمد، چه برای رهبران صوفی که می‌خواستند نسبت به اطاعت هواداران خود از قانون شرع مطمئن شوند و چه برای منکران قسم‌خورده تصوف (۲).

۱. رکوه: ظرف؛ آبخوری

۲. این عبارت شطح ابوالخیر تینانی است که روزبهان آن را در شرح شطحیات (ص ۲۳۲) خود نقل کرده است.

معذک، گرچه این امواج ناخرسندی از تصوف زمانی دراز در میان امت اسلامی در جریان بود، از میانه‌های سدهٔ هیجدهم به بعد منجر شد به اینکه هم مسلمانان ایرادهایی از خود بگیرند هم حملاتی از خارج جهان اسلام به آنان بشود. این کتاب تلاشی است برای تفحص در گونه‌هایی که طی دو سدهٔ گذشته تصوف به توسط نیروهای ضد تصوف به چالش گرفته شده است، چالشی که زمانی به عنوان مخالفت با تمام جنبه‌های تصوف تلقی می‌شد و زمانی به عنوان انتقاد از پاره‌ای از معتقدات و اعمال صوفیه که بدعت‌هایی ناپذیرفتنی، بدون اساس اصیلی در قرآن و سنت و بی‌هیچ هدف پسندیده‌ای به شمار می‌رفت.

بسیاری از پژوهشها در باب اسلام طی ادوار متأخر متوجه تلاشهای «نوگرایان» مسلمان، و این آخرتها «بنیادگرایان» برای کنار آمدن با تجدد غربی بوده است و، در این جریان، به نظر می‌رسد صوفیان سنتی کنار زده شده یا در مقولهٔ جداگانه‌ای جای داده شده‌اند. اغلب اظهار می‌شود که چه شماری از افراد به اصطلاح نوگرا یا بنیادگرا روزگاری در طول حیات خویش صوفی بوده، یا دست‌کم طی دوران تربیتشان با تصوف ارتباط‌هایی داشته‌اند. چنین اظهاراتی با توجه به اینکه طریقه‌های صوفی تا دهه‌های آغازین سدهٔ بیستم در رگ و ریشهٔ مسلمانان در میان بیشترین قشرهای امت رخنه کرده بود، و هنوز هم در نقاطی چند این وضعیت ادامه دارد، چندان شگفت‌آور نیست. بنابراین، نسبتاً مهم به نظر می‌رسد که تأثیر متقابل مدافعان و منکران تصوف را از لحاظ تلاششان برای سازگار شدن با تجدد یا حتی امتناعشان از این سازش بررسی کنیم. تحقیق حاضر به عنوان گامی مقدماتی می‌کوشد تا این تأثیر متقابل را بررسی کند بدون آنکه به هیچ وجه مدعی جامعیت باشد.

عوامل مؤثری که برای تحقیق خود در اینجا برگزیده‌ایم تنها معدودی از میان انبوه اندیشمندان، جنبشها، سازمانها و دولتهایی هستند که پایشان در بحث، به میان است. انتخاب اینان به سبب سرشت تأثیرگذار خدمات آنان و اینکه تصویری از مواضع اتخاذ شده‌گونه‌گون به دست می‌دهند، بوده است. شمول جغرافیایی لزوماً به حدودی محدود گردیده و اساساً دربرگیرنده خاورمیانه و آفریقای شمالی است، و توجهی نیز به شبه قاره هند، آفریقای غربی (فصلهای ۱ و ۶) و قفقاز شمالی (فصلهای ۲ و ۶) خواهد شد.

فصل ۱، «صوفیان و منتقدان آنها پیش از تأثیرگذاری اروپا»، نگاهی دارد به بافت جنبش احیاء گری اسلامی در سده‌های دوازدهم و سیزدهم قمری / هیجدهم و نوزدهم میلادی و دل‌مشغولیهای آن بابت انحطاط تصوف و شیوه‌های اصلاح آن که بیشتر از درون خود تصوف نشأت می‌گرفت، ولی به توسط جنبش ضدصوفی وهابیه نیز مطرح می‌شد.

فصل ۲، «چالش ضدصوفی‌گری اروپایی»، حمله استعمارگرانه اروپای سده نوزدهم را به طریقه‌ها، و تدابیر صوفیان را برای بقای خود، با عنایت ویژه به الجزایر، سودان، قفقاز شمالی و هند، بررسی می‌کند.

فصل ۳، «تصوف سنتی یا مذهب ارتقاء؟» تضاد میان تفکر غربی و صوفیانه در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم را مورد مطالعه قرار می‌دهد و کوششهای نخستین نوگرایان مسلمان و سنت‌گراهای صوفی را در پرداختن به وضعیت جدید بدون آنکه بر سر ایمان خود به مصالحه تن در دهند، از نظر می‌گذراند.

فصل ۴، «تصوف و ضدتصوف سلفیه»، پا گرفتن نقد بر تصوف به توسط اصلاح‌گر مصری محمد عبده (۱۲۶۵-۱۳۲۳ ق/ ۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) و همکار نزدیکش محمد رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ ق/ ۱۸۶۵-۱۹۳۵ م)،

و رشد ضدتصوف را در جنبش سلفیه در سوریه پیش از جنگ دوم جهانی و در آفریقای غربی طی دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ دنبال می‌کند. فصل ۵، «تقویت روح ملت»، توجه خود را بر کوششهای متهورانه‌ای متمرکز می‌کند که جامعه‌شناس و شاعر ترک ضیا گوکلپ (۱۲۹۳-۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴-۱۸۷۶ م) و محمد اقبال (?-۱۲۹۳-۱۳۵۷ ق/ ۱۸۷۶-۱۹۳۸ م) در بررسی مجدد نقش تصوف هماهنگ با آرمانهای ملی‌گرایانه ملت‌هایشان، از خود نشان دادند.

فصل ۶، «تصوف و ضدتصوف معاصر»، درباره تجربه طریقتها از دهه ۱۹۵۰ به این طرف و تأثیرات احیای اسلامی معاصر بر آنها به تحقیق می‌پردازد و سپس ضدتصوف را طی همین دوره، با توجه به [جمهوری شوروی] ماوراء قفقاز، ترکیه و عربستان سعودی بررسی می‌کند. تحقیق ما با یک ارزیابی از اندیشه‌های احیاگران بنیادی ابوالعلامدودی (۱۳۲۱-۱۳۹۹ ق/ ۱۹۰۳-۱۹۷۹ م) پاکستانی سنی و علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ ش/ ۱۹۳۳-۱۹۷۷ م) ایرانی شیعی درباره تصوف پایان خواهد یافت.

سپاس‌گزار شماری دوستان و همکارانم در دانشگاه لیدز هستم که کمکشان به من امکان داد تا این کار تحقیقی را به ثمر برسانم: ایان نتن^۱، ویراستار سلسله انتشارات کرزن درباره تصوف و عرفان، که مرا به نوشتن کتاب حاضر دعوت کرد و تا پایان مرا همواره دلگرمی داد؛ ایدرین هیستینگز^۲، هدن ویلمر^۳، نیل رابینسن، و همکاران و دانشجویان در گروه پژوهشهای اسلامی بخش الهیات و مطالعات دینی، با قدردانی از حمایتشان و از اینکه قسمتهایی از دستنویس کتاب را بحث و بررسی

1. Ian Netton

2. Adrian Hastings

3. Haddon Willmer

کردند. و بالاخره به شوهرم حسین، و دخترم آلا وفادارترین حامیانم، و به ریما دینی عظیم دارم که همواره مرا در جریان دنیای بیرون از حوزه پژوهشهای دانشگاهی قرار می دهند.

اوت ۱۹۹۷
الیزابت سرّیه
بخش الهیات و مطالعات دینی
دانشگاه لیدز

یادداشتها

- ۱ منقول در آنماری شیمل، *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی، ۱۹۷۵)، ۲۱.
- ۲ در تأیید این نظر که ابن تیمیه صوفی بود، نک: جرج مقدیسی، «ابن تیمیه: از صوفیان قادریه» *AJAS* ^۱ (۱۹۷۴): ۱۱۸-۱۲۹، تجدید چاپ در همو، *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (همشایر و ورمانت: به قلم مؤلفان مختلف، ۱۹۹۱)؛ در ردّ اینکه ابن تیمیه صوفی بوده، نک: فریتس مایر، «ظریف ترین نکته درباره قضا و قدر، مطلبی از ابن تیمیه»، *sae culum* ۳۲ (۱۹۸۱): ۷۴-۸۹؛ برای آگاهی از مروری اجمالی بر نقد ابن تیمیه بر جنبه های از تصوف، نک: م. عبدالحق انصاری، «انتقاد ابن تیمیه از تصوف» *IMA* ^۲ ۱۵ (۱۹۸۴): ۱۴۷-۱۵۶.

صوفیان و منتقدان آنها پیش از تأثیرگذاری اروپا

سده هیجدهم، زمان سقوط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در سه کشور بزرگ اسلامی، امپراتوری عثمانی، ایران صفوی و هند گورکانی، عموماً عصر تاریکی برای جهان اسلام شمرده شده است. مارشال هاجسن در اوایل دهه ۱۹۷۰، از سر تأسف این طور نوشته است: «سده هیجدهم اگرچه خالی از چهره‌های جالب و خلاق خود نبود، ولی از لحاظ دستیابی به فرهنگی والا شاید در فروترین مرتبه شاخصیت بود؛ نازایی و بی‌ثمری نسبی در سرزمینهای اسلامی عملاً همه جاگیر بود» (۱). با این حال، از نظر دین و، به ویژه، سنت روحانی صوفیانه، سده هیجدهم آن قدرها هم تاریک و بی‌ثمر نبود. احساس گسترده‌ای از نگرانی بابت خوار شدن تصوف در میان توده‌ها پیدا شده بود، توده‌هایی که غرق در خرافات و مجذوب ادعاهای مبالغه‌آمیز نیرنگ‌بازان شگفتی‌آفرین شده بودند. اما این نگرانی و بیم منجر به تلاشهایی جدی هم از سوی افراد هم از سوی جنبشهای توده‌ای نیز شد که با شروع سده نوزدهم شتاب گرفت. چنان تلاشهایی برای تجدید نیرو و نشاط روحانیت اسلامی در درون سرزمینهای اسلام

احتمالاً نتایج گسترده‌ای داشته است. همچنین، در انتشار دین به داخل بلاد حاشیه‌ای که به گونه‌ای سطحی مسلمان شده بودند و در پاره‌ای موارد قبلاً اسلام به آنجا نرسیده بود، مؤثر افتاد، بلادی چون جنوب صحرای آفریقا، جنوب شرقی آسیا و در مرزهای شمالی قفقاز و استپهای آسیای مرکزی و سرتاسر چین.

بیشتر این سعی و تقلاً برای احیای دینی از درون سلسله مراتب صوفی سرچشمه می‌گرفت، چه از سوی شیوخ عالمی که به سبب دستاوردهای فکریشان در دیگر رشته‌های دانشهای اسلامی شهره بودند، چه از جانب آنان که صرفاً به خاطر دلبستگی‌شان به زندگی معنوی قابل اعتنا هستند، و البته از طرف بسیاری از اعضای عادی طریقه‌های صوفی که آرمان اصلاح دینی در سر می‌پروردند. مع ذلک، گهگاه ناخشنودی بابت سوءاستفاده‌های قبلی از تصوف آن قدر عمیق بود که انجام هر اصلاحی در فرقه‌های صوفی مشکل را در حد قابل قبول حل نمی‌کرد. آنگاه حرکت تند و خطرناکی ضد تصوف یکباره آغاز شد، که شکل سازمان یافته بسیار معروف آن در جنبش وهابیه‌های عربستان پدید آمد؛ اینان پیشگامان مسلکی بسیاری از مخالفان مسلمان امروزی صوفیه بودند.

نیت ما در اینجا این است که نخست ماهیت دلوپسیها بابت زوال تصوف را در این دوره یادآور شویم و سپس بعضی از کوششهایی را که در مقابله با این وضعیت صورت پذیرفته بررسی کنیم. پس از فحص در خدمات دو شخصیت محوری در تفکر اصلاح‌گرانه صوفیه، می‌پردازیم به بررسی اصلاحات دامن‌دار در درون فرقه‌های صوفی با تأکید خاص بر آفریقای سده یازدهم، و آنگاه نظری نهایی به انکار مبالغه‌آمیز طریقه‌های صوفی از سوی وهابیه‌ها می‌اندازیم.

حالت انحطاط

در ۱۹۵۰ آرتور جان آربری به جلوه‌های متأخرتر تصوف، و به ویژه آنچه به سده‌های هیجدهم و نوزدهم مربوط است، حملات تندی را آغاز نمود (۲). وی با حرارت تمام زوال تصوف در مصر را محکوم کرد و آن را به فراسوی این کشور در سرتاسر جهان اسلام تعمیم داد. تصویر ارائه شده حکایت از تجاوز اهانت‌آمیز به حریم شریعت، بی‌بندوباری آشکار، و فرصت‌طلبی ریاکارانه دارد. گفته می‌شود که جادوگری را با این هدف حساب شده جایگزین عقل نمودند تا، توده‌های ناآگاه را بفریبند و استثمار کنند.

هر روستا یا هر گروهی از چند روستا پیرمحلی خود را داشت که در زمان حیات مورد حمایت و احترام بود و پس از مرگ مورد پرستش و بهره‌برداری. معدود بودند کسانی که در مقابل این اوضاع مصیبت‌بار پروای اعتراض داشتند، زیرا سیاستمدار و شریعت‌مدار هر دو از مخالفت با مشایخ راستین می‌ترسیدند، و برایشان آسان‌تر و سودمندتر آن بود که در این شیادی شریک شوند (۳).

بدین ترتیب «مشایخ راستین» فرقه‌های صوفی به عنوان قدرت شریر آلوده‌ای در مصر معرفی می‌شوند که برای فریب مردم توطئه می‌کنند، و ضمناً باید این طور فهمید که عین این وضعیت همه جا حاکم بوده است. آربری در ادامه از انتقادهای «شخصیت شجاع سده هیجدهم» بدر حجازی نقل می‌کند، ولی اظهار می‌دارد که این انتقاد تک موردی بیش نیست:

کاش زنده نمی ماندیم تا ببینیم هر دیوانه بی عقلی را هوادارانش به عنوان «قطب» برکشند (۴). علمای آنها به او پناه می برند؛ فی الواقع، آنان حتی او را به جای رب العرش، به عنوان مولای خود برگزیده اند؛

چه، آنان خدای را فراموش کرده، می گویند، «فلان و بهمان کس نوع بشر را از عذاب نجات خواهد داد». وقتی او [قطب] درمی گذرد، هوادارانش از وی زیارتگاهی می کنند و به سوی تربتش می شتابند، چه عرب چه بیگانه: جمعی گورش را می بوسند و گروهی آستانه درش را، و غبار... (۵).

با منظور داشتن مبالغه های مندرج در توصیف آربری، او به هر حال نگرانیهای منتقدان تصوف در دوره مورد بررسی را منعکس می کند، منتقدانی که شمارشان مقداری بیش از آن است که ظاهراً از سخن آربری برمی آید. بدر حجازی به هیچ وجه تنها کسی نبود که از بابت فسادهای وارد بر دین به واسطه بدعتهای رنگارنگ، مخصوصاً از سوی متولیان مقابر به اصطلاح «اولیاء الله»، عذاب می کشید. تصویر صوفی «مجدوبی» که غلبه عشق الهی عقل از کفش در ربوده برای سیاحان اروپایی سده های هیجدهم و نوزدهم تصویری بسیار بسیار آشنا بود. نگرانیها نسبت به ستایش چنین مردانی و نسبت به باورداشت قدرت شفاعت آنان در میان مسلمانان، صوفی و غیرصوفی، شایع بود.

در میان کسانی که مخصوصاً احساس نفرت می کردند وهابیهای عربستان بودند، که به فوریت تصفیه و نیروی تازه بخشیدن به دین اعتقادی پرشور داشتند. صدای بنیانگذار وهابیه، محمد بن عبدالوهاب

(۱۱۱۵-۱۲۰۶ ق ۱۷۰۳-۱۷۹۲ م) یکی از نخستینها و شدیدترینها بود؛ او زمان خود را عصر جاهلیت دیگری می‌دید، منتها تیره‌تر و منحط‌تر از عصر پیش از اسلام که بی‌خبری از دین حقیقی حاکم بود:

بت‌پرستان زمان ما در بت‌پرستی خویش بدتر از پیشینیانند زیرا آنان به وقت رنج و غم خدای را می‌پرستیدند و به هنگام فراوانی نعمت دیگرانی را با او شریک می‌کردند، اما بت‌پرستان روزگار ما چه در نعمت چه در سختی خدای را با دیگران شریک قرار می‌دهند (۶).

معاصران محمد بن عبدالوهاب تنها گناه شرک بر گردن نداشتند، حتی زیان و گناه عظیم‌تری در این عمل آنان بود، زیرا کسانی که اینان آنها را شریک خدا قرار می‌دادند مثنی شیخ صوفی فاسد‌الابالی بودند. پسر ابن عبدالوهاب، شیخ عبدالله، پیش از آغاز فعالیت‌های اصلاح‌گرانه پدرش، وضعیت مصیبت‌بار عربستان مرکزی نیمه سده هیجدهم را با تفصیل بیشتری شرح داد (۷). او، ضمن انتقاد از شیفتگی مبالغه‌آمیز عامه نسبت به صوفیان، یادآور شد که برای توده‌ها حضور یافتن در اجتماعات صوفی مهم‌تر از نمازهای یومیه شده است؛ آنان گرد آرامگاه‌های اولیا جمع می‌شدند و آن را با طلا و نقره و مرمر زینت می‌دادند، در حالی که از مساجد دوری می‌جستند. به اشعار صوفیانه که گوش می‌دادند های می‌گریستند، اما تلاوت قرآن که سرسری گرفته می‌شد در آنان چنین احساسات رقیقی بر نمی‌انگیخت. بعضیها حتی قصه‌هایی می‌گفتند حاکی از اینکه توسل به خداوند بیهوده بوده، اما درخواست از صوفی مرده اجابت شده و به خواهنده یاری رسانده است. تصوف دروغین حتی نظر صوفیان درباره پیامبر (ص) و رابطه با او را فاسد کرده بود. این قبیل

مردمان در باب علم و قدرت پیامبر، و حتی دربارهٔ اولیای صوفی ادعاهایی، از نظر اسلام، غیرقابل قبول می‌کردند، به گونه‌ای که نزدیک می‌شدند به اعتقاد مسیحیان به منجی منتظر. شیخ عبدالله این چنین نظر می‌دهد: «منجی منتظر برای مسیحیان نامی است دال بر ترکیبی از الوهیت و بشریت و این است آن حرفی که بعضی از صوفیان و شیعیان می‌زنند؛ اینان، درست همان گونه که مسیحیان دربارهٔ منجی منتظر می‌گویند، از اتحاد الوهیت و بشریت در وجود پیغامبران و قدیسان سخن می‌رانند» (۸).
با این همه، نغمه‌های نقد ناساز از درون خود تصوف هم بیرون می‌آمد. بنابراین، نامه‌ای از شیخی سرشناس، احمد بن ادريس (?) ۱۱۷۳-۱۲۵۳ ق / ۱۷۶۰-۱۸۳۷ م)، به مریدش که به سودان سفر می‌کرد او را از خطراتی که مردم عادی پیرامونش برای روح او دارند بر حذر داشت:

فرزندم بدان و آگاه باش که مردم زمان تو، اگر هم ظاهراً تمجید تو کنند، بزدلند و این آنان را از جانب خداوند نفعی نخواهد بود. آنچه خداوند تبارک و تعالی به پیامبرش امر فرمود این بود که او تنها کسانی را برتابد «که صبح و شام خدای را می‌خوانند و رضای او را می‌طلبند».^۱ مصاحبت او باش، که در مجالستشان هیچ میلی به سوی خدا و پیامبرش ندارند، زهری است کشنده که ایمان را آنرا نابود می‌کند مگر خداوند آن را حفظ فرماید. پس، زنهار از مردم روزگار خود، چه آنان در محبت خود نسبت به خداوند صادق نیستند. حق تعالی ترا از این مردم محفوظ بدارد! (۹).

به نظر می‌رسد که شیخ بسیاری از صوفیان آفریقایی را به دیدهٔ تحقیر

۱. [إِصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ] الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ... (کهف، ۲۸:۱۸).

می‌نگرد گرچه حضور پارسایانی واقعی را در میان صوفیان سودان تصدیق می‌کند.

در شمال آفریقا احساسات مشابهی را معاصر ابن ادریس، احمد التیجانی (۱۱۵۰-۱۲۳۰ ق/ ۱۷۳۷-۱۸۱۵ م) در نامه‌ای به یکی از مریدانش در فاس ابراز کرده است: «بدان که احدی در این ایام نمی‌تواند از گناه دور بماند چون گناه مانند باران سنگینی بر آدمی زادگان فرومی‌ریزد» (۱۰). در جایی دیگر وی افسوس می‌خورد که: «این زمان زمانی است که مبانی حکم الهی ویران شده است...؛ اجرای امر الهی در جمیع جهاتش در این ایام خارج از استطاعت هر کسی است...» (۱۱).

حالت زمانه حالت نومیدی و تیرگی بود، زیرا عوام الناس، به نظر اصلاح‌گران، قادر به احراز روحانیتی حقیقی نبودند. تصویر [این اصلاح‌گران از روزگار] به تیرگی تصویری که وهابیه ترسیم کرده‌اند نیست، ولی به حد کافی تیره هست و لذا برداشت ما چنین است که نور معنویت بسیار کم است، و دیگر آنکه عصر مورد بررسی ما عصری بسیار بزهکار است و توده‌های ناآگاه به واسطهٔ عجزشان در عمل کردن بر طبق آرمانهای صوفیانه، بار سنگین شرمساری را بر دوش می‌کشند.

اصلاح‌گران صوفی: شاه ولی‌الله و احمد بن ادریس

در میان چهره‌های متنفّذی که بر تغییر اصرار می‌ورزیدند دو صوفی سرشناس سدهٔ هیجدهمی بودند: یکی شاه‌ولی‌الله دهلوی، صوفی اندیشمند بزرگ هندی که نفوذش در میان مسلمانان جنوب آسیا و به وجهی غیرمستقیم‌تر، تا فاصله‌ای دورتر تا به امروز عمیقاً احساس می‌شود، و دیگری احمد بن ادریس مراکشی است که پیش‌تر ذکر او رفت؛ وی در پایه‌ریزی نظام‌های اصلاح‌گرانه در آفریقا منبع‌الهام بسیار مهمی بود.

شاه ولی الله (۱۱۱۵-۱۱۷۶ ق / ۱۷۰۳-۱۷۶۲ م)

رویدادی مهم که پایبندی شاه ولی الله را نسبت به اصلاح‌گری شکل بخشید در ۱۷۳۱-۱۷۳۲ م رخ داد، و آن سفر وی از هند به مکه و مدینه و اقامت چهارده ماهه‌اش در این دو شهر مقدس بود. وقتی در حجاز بود حدیث را نزد چند عالم بزرگ زمان خود آموخت و از عارف مشهور ابوطاهر محمد (د. ۱۱۴۶ ق / ۱۷۳۳ م) در تصوف راهنمایی گرفت و به چهار طریقه صوفی راه یافت (۱۲). اما افزون بر آشنایی نزدیک با مکتبهای فقهی مختلف و آراء عالمانه گوناگون درباره مسائل دینی، رؤیاهایی برای وی حاصل شد که بر الگوی زندگی او تأثیر گذاشت. او گزارش می‌دهد که چگونه در ۱۴ اوت ۱۷۳۱ نوادگان پیامبر، حسن و حسین در اثنای رؤیایی بر او ظاهر شدند:

حسن قلمی نئین به دست داشت که نوک آن شکسته بود. او دست خود را دراز کرد تا قلم را به من بدهد، و گفت: «این قلم جدم رسول الله است». آنگاه (دست خود را واپس کشید و) فرمود: «بگذار نخست حسین آن را از نو بتراشد، چون به خوبی آن وقتی نیست که حسین اول بار آن را تراشید». پس، حسین قلم را گرفت، مرمت کرد و به من داد (۱۳).

آنگاه حسین قدم پیش نهاد و عبای پیامبر را بر تن شاه ولی الله کرد. از طریق این رؤیا و رؤیاهای دیگر، او رابطه روحانی عمیق و عمیق‌تری با پیامبر پیدا کرد، و اوقات زیادی را در مدینه به حال تأمل و مراقبه در کنار تربت او گذراند و در سفر بازگشت به هند رؤیایی به او دست داد که در آن پیامبر شخصاً عبایی بر شاه ولی الله پوشانید. اعتقاد او به مقام بسیار خاص خودش از نوشته‌های وی به وضوح برمی‌آید، زیرا احساس

می‌کرد وظیفه اصلاح دین در عصر او به عنوان مُجَدِّد به وی تفویض شده، در مقام وصی پیامبر باید جهان را به اطاعت خود درآورد، و نقش قطب را بر روی زمین ایفا کند. شاید کسانی که اعتقادات او را نداشتند به سبب پاره‌ای از ادعاهای او که ظاهراً بسی فراتر از ادعاهای ابن عربی می‌رفت وی را تقریباً به طرز غیرقابل تحملی مغرور و خودپسند می‌دیدند و از این بابت شگفت‌زده می‌شدند. با این همه، تصویری که از شاه‌ولی‌الله در اذهان ایجاد شد به صورت بسیار مثبتی بر جای مانده و وی در میان خیلی از مردم شبه قاره هند و فراتر از آن در مقام مصلح پیشاهنگی که چهره قابل قبولی از تصوف ارائه کرده و راه را برای نوسازی گسترده‌تر با حال و هوایی امروزی هموار ساخته، احترامی برای خود کسب کرده است. به نظر می‌رسد که او با گذشته قرون وسطایی و فسادهای محسوس زمان خود فاصله زیادی گرفت است. ولی بخش مهمی از تلاشهایش که وی به برکت آن به این نوع شهرت دست یافته است با تصوف او ارتباط چندانی ندارد یا اصلاً ارتباطی ندارد. شهرت او بیشتر مربوط می‌شود به تلاشهای بنیادی وی برای اصلاح فقه اسلامی، حوزه‌ای که به نظر می‌رسد شاه ولی‌الله طلایه‌دار اصلاحات فقهی و حقوقی جدید است، چه او خواستار مقایسه نظاممند تازه‌ای میان چهار مکتب فقه اهل تسنن با قرآن و سنت و اجتهاد در مقابل تقلید از مراجع قرون وسطایی شده است. شهرت شاه ولی‌الله به سبب این تلاش متهورانه او نیز هست که، علی‌رغم مخالفت علمای سنتی اسلام، ترجمه‌ای فارسی همراه با تعلیقات از قرآن برای خوانندگان تحصیل کرده هندی فراهم آورد. و به عنوان نکته آخر باید افزود که ناظران غربی سخت تحت تأثیر نظرات انقلابی و مشخصاً جدید وی در باب مسائل اجتماعی و اقتصادی قرار گرفته‌اند.

اما علاقه ما در اینجا مخصوصاً متوجه جنبه‌های صوفیانه زندگانی شاه ولی‌الله است. مقدار زیادی از تعلیمات مقدماتی او را در اوان جوانی پدرش، که فقیهی متبحر بود، و نیز صوفی سرشناسی بر عهده داشتند. این پدرش بود که وی را در پانزده سالگی در دو طریقهٔ پرطرفدارِ قادری و نقشبندی، و نیز چشتیه که یکی از فرقه‌های بزرگ هند سده‌های میانی بود، وارد کرد. او دو سال بعد درگذشت، اما تا آنجا که به شاه ولی‌الله مربوط می‌شد، مرگ پدر پایان هدایت روحانی وی نبود. پسر، پیش از سفر به حرمین شریفین در عربستان، همچنان به زیارت قبر پدر می‌رفت و، آن سان که رسم صوفیه بود، می‌کوشید با روح او در ارتباط قرار گیرد. این ایام را می‌توان دوران آمادگی برای تجربه‌های شگرف حجاز نیز به شمار آورد که موجب شد وی هم در تصوفِ زمان خود و هم در دیگر شاخه‌های معارف دینی متوجه مسائل حادّی بشود.

شاه ولی‌الله از التفات عامّه به صوفیانِ شگفتی‌آفرین، ستایش آنان از شطحیات منظوم به قیمت غفلت از قرآن و سنت، و دل‌مشغولیِ وافر به زیارت قبور برای مقاصدی غیر از ارتقاء روحانی سخت نگران و مضطرب بود. به هر حال، موضع او از این لحاظ جدید نبود، بلکه مشخصاً بسیار نزدیک است به موضع فقیه بزرگ حنبلی ابن تیمیّه (د. ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸ م)، که شاه ولی‌الله او را سخت می‌ستود و با آرای وی دربارهٔ شماری از موضوعات، از جمله خطرات مرده‌پرستی، موافق بود. همان گونه که ابن تیمیّه از فساد آیین اسلام به سبب تماس‌های آن با یهودیان و مسیحیان سوریه دل‌نگران بود، شاه ولی‌الله نیز شایق بود که نفوذ هندو را از [عرصهٔ اسلام] در هند ریشه‌کن کند. او با نگرانی‌های ابن تیمیّه بابت نفوذ بالقوه زیان‌آورِ حکمت ابن عربی نیز شریک بود، اما در قائل شدنِ احترام زیاد برای شیخ اکبر با او تفاوت داشت، چه معتقد

بود مشکل واقعی در تفسیرهای نادرستی است که از نظریه وحدت وجود شده است؛ غلط فهمی مردم از این نظریه منجر شده به یکی دانستن خدا و جهان، مردود شمردن اصل مسئولیت‌پذیری انسان [در قبال اعمالش] و انکار عفو و عقوبت خداوند. او جامی، شاعر سده نهم، را یکی از جمله کسانی می‌دانست که مخصوصاً مستحق سرزنشند. با وجود این، شاه ولی‌الله مدعی دفاع از کسانی بود که از سخن ابن‌عربی این طور استنباط می‌کردند که معتقد بود وجود کلّ از ذات الهی نشأت می‌گیرد ولی با آن یکی نیست. بنابراین، او علاقه داشت از اصل بی‌مثل و مانندی خداوند و نیز آمادگی حضرتش برای عفو کردن و عقوبت فرمودن دفاع کند. مقدار زیادی از شهرت ولی‌الله بابت اصلاح‌گری مرهون توفیق مفروض او در بازبینی و حکم و اصلاح مفهوم وحدت وجود است. متأسفانه ابداً روشن نیست که وی در استدلال خود آن اندازه منسجم و متقاعدکننده بوده که ادعای چنین توفیقی را بابت تلاشهایش بکند (۱۴).

دل‌نگرانی عمیق ولی‌الله برای اصلاح گسترده‌تر دین وی را بر آن داشت تا اصرار ورزد که «صوفیان بدون علم قرآن و سنت، و علمایی که به عرفان علاقه‌ای ندارند راهزنان و دزدان دینند» (۱۵). تأکید او بر اینکه، از سویی، تصوف باید زیربنایی از تعالیم بنیادی اسلامی داشته باشد و، از دیگر سو، علما باید ارزش تجربه مستقیم و شخصی عارف را درک کنند، مسلماً چیز تازه‌ای نیست، بلکه نشان‌دهنده جهتی است که بیشتر و بیشتر مورد تأیید صوفیان اصلاح‌گرای بعدی بود. نقطه‌ای که شاه ولی‌الله شاید در حدّ اعلای آینده‌نگری و منادی تحول است آنجاست که می‌خواهد بر اختلافات و شکافها بین طریقتها غلبه یابد؛ موضعش در این مورد شباهت دارد با علاقه‌اش به حل مشکل مشابهی در ارتباط با مکاتب فقهی اسلام.

او پیش از مراجعتش از حجاز، قطعاً نقشبندیه را بر طریقه‌های دیگر ترجیح می‌داد و آن را «برجسته‌ترین، خالص‌ترین و کم‌بدعت‌ترین طریقه‌ها» (۱۶) توصیف می‌کرد. بعدها آمادگی بیشتری داشت تا فضائل دیگر طریقه‌های عمده هند، قادریه، چشتیه و سهروردیه را نقل کند و از پایبندی طریقت اخیرالذکر به قرآن و سنت با احترام سخن بگوید. با این همه، اوج روند نزدیک‌سازی بسیاری از دیدگاه‌های متقابل و رقیب، که نمونه‌های آن در فرقه‌های اصلی و فرعی متعدد وجود داشت، رابطه تنگاتنگ دارد با اعتقاد راسخ شاه ولی‌الله به نقش خاص خودش در طلایه‌داری عرفانی جدید و بهتر. به تعبیر خود او:

خداوند مرا و یاران مرا با نمودن طریقه‌ای برکت بخشید که از میان تمام طریقتها به خدا نزدیک‌تر است... پروردگار به من چنین الهام فرمود: «ما ترا امام این راه قرار می‌دهیم و جهات عظیم آن را به تو خواهیم نمود». با گشوده شدن باب این طریقت، دیگر طریقه‌ها و مذاهب همه و همه را می‌توان متوقف کرد. این اثر مفیدی خواهد داشت، زیرا وجود مذاهب گوناگون در عرفان باعث جناح‌بندی و تفرقه در میان مردم می‌شود (۱۷).

این سخنان شاه ولی‌الله منعکس‌کننده دو چیز است، یکی حرکت‌های فزاینده‌ای از این دوره به بعد در حمایت و جانب‌داری انحصاری از طریقه‌ای واحد، و دیگری ضرورت ایجاد آبر طریقتی که نمونه آشکار و چشمگیر آن را می‌توان در مورد مهدیه سودان مشاهده کرد. تصور شاه ولی‌الله از طریقه عرفانی جدید الهام‌بخش سلسله‌ای از مریدان و هواخواهان سرشناس گردید، اگرچه رؤیای رسم و راه جدید او که برتر از همه طریقت‌های دیگر قرار گیرد، تحقق نیافته ماند.

احمدبن ادریس (۱۱۶۳ یا ۱۱۷۳-۱۲۵۳ ق/ ۱۷۵۰ یا ۱۷۶۰-۱۸۳۷م)

برعکس شاه ولی الله، احمدبن ادریس را شاید نتوان صوفی اندیشمند برجسته‌ای به حساب آورد. او نویسنده دانشمند پر اثری نبود و مطمئناً مکتب حکمت یا عرفان درخشانی که جلب توجه کند نداشت. مع‌ذلک، دانش‌پژوهان اخیر توجه خود را بر او به عنوان چهره مؤثری در ظهور سازمانهای پویای جدید صوفی مشربی متمرکز کرده‌اند که [پس از وی] در سده هیجدهم شاخصیتی یافتند (۱۸). سه تن از نزدیک‌ترین شاگردانش بنیان‌گذاران چنان سازمانهایی شدند: محمدبن علی السنوسی بنیان‌گذار سنوسیّه در لیبی، محمدعثمان المیرغانی، اهل مکه، مؤسس ختمیه در سودان، ابراهیم الرشید سودانی بانی رشیدیّه و شعبه‌های آن در سودان و سومالی (۱۹).

به نظر می‌رسد که ابن ادریس بیشترین تأثیر را از طریق تماسهای شخصی و ارتباطهای شفاهی داشته است تا از طریق نوشته‌هایش، که عمدتاً یادداشتهای گردآوری شده شاگردانش از درسهای اوست و در قالب رسالات صوفیانه کوتاه و اجزایی از تفسیر او بر قرآن و احادیث باقی مانده است. در نظر پیروان طریقه‌هایی که متأثر از نفوذ او هستند، احمدبن ادریس بیشتر به واسطه دعاها و ابتهالات او شناخته می‌شود. دعای کوتاه زیر سبک خاص او را نشان می‌دهد:

خدایا، مرا از هر آلودگی، از هر خطایی، از هر اختلالی، از هر مرضی، از هر گناهی، از هر نافرمانی، از هر غفلتی، از هر تجاوزی، از هر کار زشتی، از هر نفرتی پاک گردان؛ در حقیقت، از هر چه که پیامبرت، محمد صلی الله علیه و آله، را ظاهراً و باطناً از آن پاک گردانیده‌ای، یا رب العالمین (۲۰).

بسیاری از مشخصات حیات طولانی ابن ادریس، علی‌رغم تلاشهای اساسی برای روشن ساختن آن، همچنان نامعلوم است (۲۱). تاریخ تولدش نامشخص است، اما احتمالاً او در میسور نزدیک فاس در مراکش، در ۱۱۶۳ یا ۱۱۷۳ ق دیده به جهان گشود. به نظر می‌رسد که در حوادث سن به سبب پارسایی و بیزاریش از امور دنیوی زبانزد بوده و در کانون خانواده به توسط دو تن از برادرانش تعلیم دیده است. در حدود بیست سالگی، به فاس رفت تا تحصیلات عالی را در مسجد معروف قرویین آغاز کند، و به مدت بیست یا سی سال بعد، تا وقتی که حول و حوش ۱۲۱۳ یا ۱۲۱۵ ق به شرق سفر کند، در آن شهر به سر برد.

دلیل سفر احمد بن ادریس به شرق ظاهراً اجرای حج بود، اما به اقامت دائم او در عربستان انجامید، چهارده سال در مکه و واپسین سالهای زندگی در یمن. در خلال اقامتش در مکه دوستی با شریف غالب، حاکم هاشمی تبار مکه منوره تا زمان تصرف آن بر دست اصلاح‌گران دینی وهابی در ۱۲۱۸، به وی کمک کرد. رابطه ابن ادریس با وهابیان ضد صوفی موضوعی در خور توجه است. به رغم موضعش به عنوان یک صوفی سرشناس، در قلمرو حکومت آنان در مکه ماندگار شد و فقط در ۱۲۴۲-۱۲۴۳ ق که وهابیه سلطه بر مکه را به نفع مصریها از دست دادند، و خودش آماج مخالفت روزافزون علمای مکه قرار گرفت به یمن منتقل شد. اینان از انتقادهای ابن ادریس بر تعصب‌گرایی و تفرقه‌مکتبهای فقهی و نیز از پافشاری او در ضرورت فراتر رفتن از بیانات قرون وسطایی فقها و بازگشت به اسلام اصیل قرآن و سنت، دل آزرده شدند. اوضاع و احوال واقعی که باعث رفتن ابن ادریس از مکه گردید هرچه بود، مقدّر چنان بود که ده سال پایان عمر را در یمن به سر برد؛ کوتاه مدتی را در زبید گذراند و سپس در روستای صبیا در عسیر که امیر محلی آن وهابی بسیار معتقدی

بود، رحل اقامت افکند. کوتاه زمانی پس از ورود او به آنجا، بحث معروفی بین او و علمای وهابی، که می‌گویند در این رویارویی شکست خوردند، درگرفت. وقتی از او دربارهٔ احترامش نسبت به ابن عربی، که وهابیه‌ها او را کافر می‌شمردند، پرسیدند، نوشته‌های او را تا آنجا قابل قبول دانست که با قرآن و سنت مطابقت داشت. آنگاه که دربارهٔ محمدبن عبدالوهاب از او سؤال شد، نیت خیر وی را در تلاش برای تصفیۀ دین تصدیق کرد، اما معتقد بود ابن عبدالوهاب در حملاتش به مسلمانانی که با او اختلافهایی داشتند، بیش از حد تند و خشن بود. امیر وهابی محل ظاهراً تحت تأثیر ابن ادریس قرار گرفت، و لذا وی تا زمان مرگ - احتمالاً در هشتاد و هفت هشت سالگی در ۲۱ رجب ۱۲۵۳ - با آرامش زندگی کرد.

احمد بن ادریس خود را فعالانه مشغول امور روحانی مردم کرده بود و به نظر می‌رسد آن قدر در شیوۀ بنیادگرایی خود متقاعدکننده بود که می‌توانست با وهابی‌ان که نسبت به او به عنوان شیخی صوفی بدگمان بودند مقابله کند؛ همین قدرتِ اقتناع به وی امکان داد تا با وهابیه به نوعی توافق دست یابد. شاید بخشی از توفیق او در این راه معلول بی‌علاقگی وی به احراز مقام بنیان‌گذاریِ حرکتی گروهی بود که می‌توانست همچون یک رقیب تهدیدی جدی برای مقامات وهابی در عربستان باشد. در عوض، توجه خود را روی تصفیۀ و تزکیه‌های انفرادی و پرورش روح توکل متمرکز، و آگاهانه در چارچوب سنت مرسوم صوفیه عمل می‌کرد. حال پرسش این است که تا چه اندازه او صرفاً سنت قدیم را ادامه، و تا چه اندازه پدید آمدن عصر جدیدی را در تصوف نوید می‌داد؟

به نظر می‌رسید که از بعضی جهات وی راه را به سوی روندهایی نشان

می‌داد که می‌رفت تا شاخصه بسیاری از اصلاح‌گران نواندیش شود و در عین حال می‌توان دید که پاره‌ای از این روندها سابقه‌ای طولانی در اسلام داشته‌اند. او پیش از اقدام به تفسیر رمزی یا تأویل قرآن و حدیث به شیوه‌ای که نویسنده‌ای از درون سنت ادربیسی وصف کرده است، نخست در بند فهم صحیح ظاهری این منابع بود:

اگر از ابن ادريس چیزی درباره قرآن می‌پرسیدند به کف دست خویش نگاه می‌کرد و آنگاه تفسیر خود را با استفاده از علم الهی عرضه می‌کرد؛ چنانچه درباره حدیث صحیح از او سؤال می‌شد، به پشت دست نگاه می‌کرد و سپس با بهره‌گیری از اسرار الهی و معرفت به خداوند توضیح می‌داد (۲۲).

بدین شیوه وی به اسلوبی عمل می‌کرد که از شیخی صوفی انتظار می‌رفت، شیخی که از غیب الهام می‌گرفت. ولی او از پیدا شدن ضرورتی در آینده نیز خبر می‌داد که می‌رفت تا در عصر جدید بیشتر و بیشتر شود و این از اصرار ابن ادريس بر به کاری‌گیری/اجتهاد پیدا بود، یعنی، به رغم دانش وسیعش از مشایخ گذشته، بدون استناد به آنها طبق رأی خویش سخن می‌گفت.

با اینکه یادآور شدیم که ابن ادريس تظاهر و ادعای آشکاری به راه‌اندازی هیچ حرکت گسترده‌ای نمی‌کرد، علاقه عمیقی به فرستادن مبلغان دینی، مخصوصاً به مناطقی که در ثغور اسلامی واقع بودند از خود نشان می‌داد. این علاقه آنجا منعکس است که می‌بینیم مریدانی را از این قبیل نقاط یا کسانی را که حاضر به سفر بدان نقاط بودند به عنوان مبلغ آموزش می‌داد، و البته آفریقا در نقشه‌های او برای گسترش نوسازی تصوف جای اصلی را داشت.

روحیه اصلاح عمومی در درون طریقتها

چیزهای زیادی درباره سده‌های دوازدهم و سیزدهم قمری / هیجدهم و نوزدهم میلادی به عنوان عصر «تصوف نو» نوشته شده است. «تصوف نو» اصطلاحی است که ظاهراً در ۱۹۶۶ م توسط فضل‌الرحمن ساخته شده و از آن تاریخ تاکنون، به رغم ایرادهایی به مناسبت و درستی کاربرد آن، به طرز گسترده‌ای به کار برده شده است. فرض رحمن این است که تغییراتی بنیادی در سرشت تصوف آن عصر رخ داده، و ویژگیهای انجذابی و ماوراءالطبیعی آن پیراسته و جای خود را به مشخصه‌های اصیل و راستین داده بود. او در ادامه می‌گوید، «بر این واقعیت هرچه تأکید شود زیاد نیست، زیرا از همین طریق بود که تصوف وادار شد به خدمت فعل‌گرایی اسلام راستین درآید، حقیقتی که در تمام اشکال عمده جنبشهای اصلاح طلبانه پیش از سالهای نوگرایی حضور داشت» (۲۳). با این همه، می‌توان دید که تحریفی جدی از این تأکید بیش از حد بر فرایند پیرایش ناشی می‌شود، فرایندی که به هیچ وجه «واقعیت همه جاگیری» نیست و، اگر پیرایش بدین شکل انجام می‌شد، آن جنبشها را به چیزی در حدود انجمنهای خیریه درآورده، و علت وجودی آنها را عملاً نابود کرده بود. تصوف دیگر تصوف نمی‌ماند. نظر رحمن - که از سر هم‌یلتن گیب (۱۹۴۸ م) به ارث برده - دائر بر اینکه ابن ادریس و سنت ادریسی هدف غائی مردن در خداوند (فنا) را جایگزین اتحاد با روح حضرت محمد (ص) کردند، بسیار تردیدآمیز از آب درآمده است، همین طور دنباله این نظر، از ج. اس. تریمینگام، (۱۹۷۱) که در مورد احمد التیجانی اظهار کرده است (۲۴).

اگر قرار است مفهوم «تصوف نو» که مستلزم تغییراتی بنیادی در بیخ و

بن سرشت آن است مردود شمرده شود، آیا سخن گفتن در این زمان از سمت و سوهایی نو در تصوف هنوز با معناست؟ می‌توان به پاره‌ای مشخصه‌ها - بدون آنکه برای آنها تازگی صددرصد قائل شویم - اشاره کنیم که با پیدایش فرقه‌های صوفی جدید در سده نوزدهم یا ظهور اصلاح‌طلبان فعل‌گرا در چارچوب طریقه‌های قدیم، ظاهراً اهمیت زیادتری پیدا می‌کنند. اولاً، گرچه التفات به این دنیا به عنوان مقدمه‌ای برای دنیای دیگر همچنان اصلی و مهم باقی ماند، به نظر می‌رسد که نیاز به تلاش برای اصلاح اجتماعی و اخلاقی جامعه نیز مورد توجه و آگاهی زیادتری قرار گرفت، اصلاحی که حتماً نه تنها منافع اخروی بلکه منافع دنیوی دربردارد. ویژگی دیگر، که به نکته بالا مربوط می‌شود، این است که جنبشها اغلب با فعل‌گرایی سیاسی^۱ همراه بود؛ در این جنبشها رسیدن به حکومتی طبق الگوی حکومت پیامبر پیوسته کمال مطلوب بود. به علاوه، اغلب اظهار می‌شود که اصلاح‌گراهای صوفی، مانند شاه ولی‌الله، علاقه‌مند بودند که طریقت همیشه با وفاداری و تعهد نسبت به شریعت پیش برود و این در موارد بی‌شماری مشاهده می‌شود. ممکن است گفته شود که این پدیده واقعاً جدیدی نیست و بسیاری از صوفیه طی قرون مختلف فقیه هم بوده‌اند. مع‌ذلک، نوعی تازگی در پافشاری شدید و گسترده بر شریعت در جامعه مشهود بود، حتی وقتی شریعت دقیقاً بدان گونه که دست‌اندرکاران مکاتب فقهی قرون وسطایی می‌فهمیدند، فهمیده نمی‌شد: دست‌اندرکارانی که صوفی نبودند و بنابراین در داشتن هیچ نوع بینش عرفانی در تلاشهایشان به قصد فهمیدن قانون خداوند ادعائی نمی‌کردند. و بالاخره، تازگی مشهودی در رشد طریقه‌ها به صورت

1. political activism

حرکتهای سازمان یافته خلقی وجود دارد. بعضی از آنها، مانند قادریه در سده‌های پیشین گسترش قابل ملاحظه‌ای یافته بودند، ولی به صورت جمعیت‌هایی نه چندان منسجم و متشکل به نظر می‌آمدند که عموماً چیزی از نوع ساختاری با سلسله مراتب دقیق و ثابت نداشتند. روحیه اصلاح‌گری گسترده موجب به وجود آمدن نیاز فزاینده‌ای به سازمان‌دهی اساسی و اصلاح شده‌ای در بعضی فرقه‌ها گردید که گاه ممکن بود به دیوان‌سالاری بسیار پیشرفته‌ای منتهی شود.

آیا در پشت چنین تغییراتی که در بسیاری مناطق در فاصله‌ای به دوری سنگال از بنگال قابل مشاهده است، چه چیزی وجود داشت؟ باید این نکته را مطرح نظر داشت که فاصله جغرافیایی لزوماً به معنای فقدان مطلق تماس نبود چون در شبکه‌های علمایی که برای تحصیل و تنویر روحی به شهرهای مقدس حجاز و دیگر مراکز اصلی علمی از قبیل قاهره، دمشق، فاس، یا زید در یمن سفر می‌کردند، گونه‌هایی از باروری فکری متقابل و تعاطی علمی مشاهده شده است (۲۵). بی‌گمان، چنین روابط متقابلی - به هنگام بازگشت علمای یاد شده به کشورهای خود - محرکی بود برای تجدید نیرو و نشاط تصوف، و شاید احساس مشترکی در مورد ضرورت اصلاح به دیگران منتقل می‌کرد.

مع‌ذلک، عوامل زیادی باید هم در حیطه وسیع‌تری از تجربه مشترک هم در شرایط خاص مناطق و نواحی به طور جداگدا و در سنت‌های آنها وجود داشته باشد که به توجیه این مشخصه‌های جدید [تصوف] کمک می‌کند. فقدان قدرت سیاسی و سقوط اقتصادی را می‌توان از تبعات فقدان رحمت خداوند به سبب قصور در زندگی کردن به صورت مسلمانانی حقیقی دانست، و این باعث توجه کل جامعه به این نیاز می‌شود که باید رحمت از دست رفته خداوند را با اجرای برنامه اصلاح

اخلاقی بازگرداند. اغلب معتقدند که دستیابی به این هدف ایجاب می‌کند که توده‌ها به طور کارآمدی متشکل شوند، شریعت به اجرا درآید و برای تحقق مثلیِ اعلای دولت اسلامی تلاش شود.

این قسم پیوند میان سلامت روحانی و رفاه مادی در شیوه تفکر سید احمد بریلوی (۱۲۴۷-۱۲۰۰ ق / ۱۷۸۶-۱۸۳۱ م) مشهود است؛ وی نمونه‌ای پویا از صوفی فعل‌گرای اصلاح‌طلبی است که نیتش ایجاد جامعه اسلامی پالایش یافته‌ای در شمال هند، در سرزمینی آزاد از انگلیسی‌های کافر است. اینان طریقه محمدیه سیداحمد را وهابی لقب دادند با اینکه طریقت وی احتمالاً بیشتر ملهم از شاه‌ولی‌الله بود، که پسرش، شاه اسماعیل، آشنایی زیادی با سیداحمد داشت و یادداشت‌هایی از تقریرات درسی او بر جای نهاده است. به نظر وی، انواع موهبت‌ها در این جهان بر اثر تلاش و کوشش پدید می‌آید،

چیزهایی از قبیل نزول باران بموقع، فراوانی رستنیها، رشد منافع و تجارت، نبود بلایا و آفات، وفور ثروت و حضور عالمان و کاملان... حتی صد برابر اینها، زمانی تحقق خواهد یافت که اقتدار و عظمت مذهب حقیقت حفظ گردد، حاکمان پرهیزگار در اقطار جهان فرمان برانند، جامعه پارسا قدرت نظامی به دست آورد، و اصول شریعت در روستاها و شهرها تبلیغ شود (۲۶).

اصلاح‌طلب قادری در افریقای غربی:

اوسومان دَن فودیو (۱۱۶۷-۱۲۳۲ق)

به منظور فهم سرشت دعوت‌هایی که برای تأسیس جامعه‌ای پارسا، تزکیه یافته و پیرو شریعت می‌شد، این تلقی که رفتار صالح رفاه و نعمت این

دنیایی به بار می‌آورد و گناه موجب نگون‌بختی می‌شود در پاره‌ای از موارد در افریقای سده نوزدهم نیز مربوط به نظر می‌رسد. نیمه سده هیجدهم شاهد خشک‌سالی سختی در هوسالند^۱ و بُرنو^۲ (نیجریه شمالی و نیجر جنوبی) بود که به مدت ده سال دامن‌گیر بعضی مناطق شد، و حدود ۱۷۹۰ نیز قحطی مشقت باری پیش آمد که موجب جابه‌جایی گسترده مردم گردید. در چنان شرایطی خلق امید فراوان داشتند که مهدی ظهور خواهد کرد و به ایام مصیبت پایان خواهد داد. صوفی اصلاح‌طلب قادری مشرب که در هوسا به شحو اوسومان دَن فودیو و در عربی به عثمان بن فودی (۱۱۶۷-۱۲۳۲ ق/ ۱۷۵۴-۱۸۱۷ م) معروف بود خود را «بادی که نویددهنده ابرار از است» عرضه، و راه را برای مهدی آماده کرد. او به قبایل فولبه و هوسا این فرصت را داد که جامعه خود را طبق الگوی نخستین امت نمونه اسلامی سده اول هجری دوباره بسازند و آن را از زوائد غیراسلامی و بی‌بندوباریها بزدايند. چنان جامعه مطلوبی قرار بود جامعه‌ای باشد که توبه‌اش از گناه و تلاشهایش برای دستیابی به یک زندگانی اسلامی انشاءالله رضایت خداوند را فراهم کند و همراه با آن از آلام دنیوی نجات پیدا کند. چنین پیامی حتماً جاذبه نیرومندی داشته است. با وجود این، پیوسته به این نکته اذعان می‌شد که آخرالزمان چندان دور نیست، و اوسومان دَن فودیو واپسین مُجَدِّد دینی بود که جامعه را به راه راست باز می‌گرداند. بدین ترتیب، منافع دنیوی تأمین می‌گردید، ولی تهیه و تدارکی نیز برای روز رستاخیز می‌شد.

حال بینیم تلقی اوسومان دَن فودیو از رؤیایش برای این جوامع افریقای غربی و شیوه تحقق بخشیدنش به آن چگونه بود. او در ۱۱۶۷ ق

در خانواده‌ای از قبیله فولانی که دین پژوهی در آن سنت شده بود، به دنیا آمد. برادر کوچک‌تر او، عبداللهی درباره تحصیلات اولیه‌شان در خدمت پدر، عموها و معلمان دیگر نوشته است: مطالعات قرآنی؛ سیره پیامبر و اشعار منظوم در منقبت او، از جمله قصیده معروف بُرده ساخته شاعر بربر بوصیری که بسیار طرف توجه صوفیان است؛ فقه مالکی که در آفریقای غربی غلبه دارد؛ اخترشناسی، ولی نه علم تنجیم یا طالع‌بینی که شرعاً مکروه است؛ شاعری؛ و تصوف (۲۷). اوسومان به سه طریقت اجازه ورود یافت: قادری، شاذلی و خلوتی. لیکن طریقت اول بود که وی با آن بیشترین ارتباط را داشت، و اوج آن دیدن شیخ بزرگ عبدالقادر جیلانی، در رؤیا، در مصاحبت پیامبر بود. این احساس که وی برای رسالتی برگزیده شده در چهل سالگی، پس از دوره‌ای از عزلت‌گزینی همراه با تأمل و تفکر به وی دست داد، که طی آن احتمالاً انتظار چنان موقعیت روحانی را می‌کشیده است. او درباره این تجربه می‌نویسد:

وقتی به سن چهل سال و پنج ماه و چند روز رسیدم، پروردگار مرا به خود خواند. من سرور خود محمد را با یارانش و پیامبران و اولیا دیدم... آنگاه واسطه فریقین، سید و مولای ثقلین، عبدالقادر گیلانی فراز آمد و با خود ردای سبزی آورد که این عبارت بر آن نقش شده بود، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...». او سیف‌الله (یا شمشیر حق) را بر کمر من بست تا به روی دشمنانش بکشم (۲۸).

چنین رؤیتهایی او را متقاعد ساخت که باید از حوزه حکومت کفر پیشه دولت هوسایی گویر هجرت کند، حرکتی که به دنبال آن مقدمات جهاد فراهم گردید. این جهاد مبارزه‌ای بود که تا رسیدن به پیروزی در ۱۸۱۰ م چندین سال طول کشید. دولت اسلامی جدیدی که نتیجه این مبارزه بود

تحت فرماندهی برادر اوسومان، عبداللهی و پسرش محمد بلو قرار گرفت، اما اوسومان خود را وقف جهاد اکبر طریقت صوفی کرد. او در آوریل ۱۸۱۷ درگذشت و به رغم اینکه شخصاً با مرده پرستی و اجرای مراسم بر سر قبور مخالف بود، طولی نکشید که قبرش به زیارتگاهی تبدیل شد.

با توجه به اینکه اوسومان دن فودیو خود تعهد عمیقی نسبت به زندگی صوفیانه، و در عین حال نسبت به اصلاح گسترده جامعه خود داشت، می توان متوقع بود که همگان را تشویق کند یا از آنان بخواهد که به تصوف و مخصوصاً به قادریه بپیوندند. اما به هیچ وجه روشن نیست که چنین چیزی وجود داشته است. گفته شده که «تصوف اوسومان دن فودیو شخصی و مذهبی، و فقط به طور جنبی و حاشیه ای اجتماعی و تشکیلاتی بود... در واقع، هیچ مدرکی در دست نیست که این شیخ هرگز ساختار سلسله مراتبی اعضای طریقت را الگو یا وسیله ای برای سازمان دهی اجتماعی و سیاسی تصور کرده است» (۲۹). در مورد حرکت اوسومان می توان این طور تصور کرد که تصوف به گونه معمول در میان قادریه احتمالاً الهام بخش رده های بالای رهبری بوده است بدون آنکه به عنوان طریقتی برای تودها مورد تأیید قرار گرفته باشد. حتی وقتی همه چیز در این رسالت جمع آمد تا سطح پارسایی و ورع را در اجتماع بالا ببرد، شحو اوسومان ظاهراً تشخیص می داد که نه همه مردم لزوماً قادر به دستیابی به آن روحانیت عمیق باطنی که از داوطلبان طریقت توقع می رود، هستند. بنابراین، تصور او از جامعه ای اصلاح شده جامعه ای بود که در آن اکثریت قابل ملاحظه ای مسلمان و دارای شناختی اساسی از ظواهر دین باشند، و از بی بندوباری اخلاقی و سازش دادن اسلام با ادیان هوسایی بپرهیزند. پس، اقلیتی از کسانی که ذهن و باطنی روحانی دارند، اهداف درازمدت تصوف را دنبال خواهند کرد.

این شیوه دو سطحی اصلاح‌گری در نوشته‌های اوسومان به وضوح دیده می‌شود، نوشته‌هایی که بعضی از آنها به تعلیم مقدماتی مردم در تکالیف دینی مربوط است، و بقیه خوانندگان درس خوانده و عالم را مدّ نظر دارد. در رساله‌ای کوتاه راجع به تفاوت بین حکومت مسلمانان و حکومت کافران، اوسومان ضرورت‌های اصلی اصلاح را اجمالاً این طور بیان می‌کند:

نمونه‌ای از ایجاد اصلاح در امور دینی و دنیوی این است که حاکم هر شهر در مرمت مساجد تلاش کند و نمازهای پنجگانه را در آنها برپای دارد و مردم را امر کند که به تلاوت قرآن مبادرت ورزند و فن تلاوت را آموزش دهند و به کسب دانش و تعلیم آن اقدام نمایند. حاکم باید همچنین سعی کند بازارها را اصلاح کند، بینوایان و نیازمندان را مواظبت نماید و هر آنچه را که سودمند است سفارش فرماید (۳۰).

اینجا چیزی از مقوله روحانی و باطن‌گرایانه در بین نیست، بلکه تأکید بر بهبود اجتماعی و اخلاقی از نوع این جهانی آن است که «راه بهشت» خوانده می‌شود.

در اثری که اوسومان در ۱۷۹۲-۱۷۹۳ تألیف کرد و احتمالاً برای استفاده آنان که به کار دعوة مشغول بودند در نظر گرفته بود، نیت خود را اعاده سنت به زندگی عامه مردم ذکر کرده است (۳۱). او می‌گوید علاقه‌ای ندارد که پی‌گیر معایب مردم شود یا آنان را خجلت‌زده کند بلکه می‌خواهد سنت پیامبر را زنده کند و برای نجات جامعه بدعتها را از آن بزداید. بنابراین، توجه او اساساً متمرکز بر شریعت بود و به خطرات اشتغال فرد غیرروحانی به خداشناسی یا الهیات التفات داشت، زیرا

چنین اشتغالی می‌توانست به تحجر و تعصب، به درگیر کردن عوام‌الناس در بحثهای ظاهر فریب دربارهٔ دین، و به قلب کردن معتقدات اسلامی و افراط‌کاری در رسم و روالهای پرابهام فلاسفه منتهی شود. بدین ترتیب الهیات به وضوح وظیفهٔ خاص علماست و اوسومان مخالف کسانی بود که علم دین را برای تمام مؤمنان ضرور می‌دانستند (۳۲). بررسی اوسومان دربارهٔ تصوف نیز کوتاه است و اگرچه عامه را آن گونه که از الهیات منع می‌کند از تصوف باز نمی‌دارد، اما بر اصلاح اخلاقی و تقرب به خدا بسیار تأکید می‌ورزد؛ این مهم نیز با توجه خاص به تکالیف دینی و اجتناب از اعمال ممنوع و منکر حاصل می‌شود، مثلاً کسی را به غلط ولی خواندن، اعتماد کردن بر رؤیا پس از استدعای هدایت از خداوند، و مشورت با طالع‌بینان. هیچ اشاره‌ای [در نوشته‌های اوسومان] دال بر این وجود ندارد که هرگز التزام جمعی و گسترده به طریقهٔ قادریه سفارش شده باشد یا در واقع از کسی انتظار تقید و وفاداری زیاد نسبت به این فرقه رفته باشد. چنین تقیدی چیزی است مربوط به نخبگان روحانی. تبلیغ و تشویق عضویت در طریقت قادریه به منظور دستیابی به اصلاحات گسترده بیشتر مربوط به دوره‌ای پس از درگذشت شحو می‌شود.

فرقه‌ای جدید در پی اصلاحات گسترده: تیجانیه

در شمال و غرب آفریقا

در مقابل، رهبرانی در طریقه‌های جدید، یا اصلاح‌طلبانی در طریقه‌های قدیم بودند که اغلب عضویت فعال در طریقتی را که خود بدان متعلق بودند تشویق می‌کردند. در آن‌صورت، طریقت به جای آنکه کانون حمایت و پشت‌گرمی معنوی و الهام برای برگزیدگانی متعهد به اصلاح گسترده‌تر و بنیادی‌تر اسلام در زندگی مردم باشد، ابزاری بالقوه برای اصلاحات بر

مقیاسی وسیع و کلی می‌شد. تیجانیه، که به دست احمد التیجانی، مردی از شمال آفریقا، تأسیس گردید، یکی از پویاترین طریقه‌های جدید بود که نیروی بالقوه خود را به عنوان ابزاری برای احیای ایمان دینی، با فراخواندن تمام بخشهای جامعه به پیوستن به این طریقه، تحقق بخشید (۳۳).

احمد تیجانی در ۱۱۵۰ ق / ۱۷۳۷ م در واحه عین مهدی در الجزیره جنوبی متولد شد، اما در جوانی برای کسب علوم دینی و ارشاد روحانی به فاس سفر کرد. آنجا بود که پیش از گوشه‌گزیدن در زاویه‌ای بر حاشیه بیابان، به سه فرقه صوفی از جمله قادریه ملحق شد. در ۱۷۷۲-۱۷۷۳ م به قصد زیارت راهی مکه شد و در صدد دیدار شماری از مشایخ صوفی برآمد، به ویژه مشایخ خلوتیه؛ در مکه عبدالکریم السمان، رئیس شاخه اصلاح یافته سمائیه، و در مصر محمود الکردی، که به احمد اجازه تبلیغ طریقه‌اش را در شمال آفریقا داد، به او میدان دادند و احترامش کردند. پس از گذشت حدود پنج سال از مراجعتش به الجزیره بود که مدعی شد در حالت کشف [یا رؤیت عارفانه] رسول‌الله را دیده که ذکرها و دعاها را برای طریقت جدید او به وی تعلیم کرده است. از این زمان در ۱۷۸۱-۱۷۸۲ م به بعد تیجانی به تبلیغ طریقت تیجانی آغاز کرد، که به نظر او از همان اول جنبشی برای دستیابی به مردم، یا به عقیده یکی از منتقدان معاصر، به «پس مانده‌های بربر و عرب» (۳۴) بود. منابع تیجانی و غیرتیجانی تفسیرهای بسیار متفاوتی از دلایل انتقال نهایی تیجانی به فاس ارائه کرده‌اند؛ تیجانیها آن را علامت توفیق فزاینده او دانسته‌اند، در صورتی که منتقدان تیجانی مدعیند که او در واقع به دستور مقامات نفی بلد شد، شاید به سبب آنکه وی تهدیدی برای نظم عمومی بود. در فاس مورد استقبال گرم سلطان مراکش، مولای سلیمان قرار گرفت، حاکمی که

عموماً به سبب مخالفتش با طریقه‌های صوفی و حمایتش از وهابیه‌های عربستانی معروف بود. در گزارشها آمده که تیجانی در فاس در کمال آسایش زندگی کرد و طریقت خود را با پشتیبانی توانگران، اما بدون تأیید چندانی از طرف علما، استحکام بخشید، تا اینکه در ۱۸۱۵ م وفات یافت. طریقت جدید، از پی مرگ بنیان‌گذار خود به طور دامنه‌داری در شمال آفریقا گسترش یافت و مخصوصاً در غرب آفریقا موفقیت خاصی کسب کرد، خواه به وجهی مسالمت‌آمیز خواه با جهاد مسلحانه. حاج عمر تل (۱۲۰۸-۱۲۸۱ ق / ۱۷۹۴-۱۸۶۴ م) بزرگ‌ترین مبلغ در سنگال، گینه و مالی اواسط سده نوزدهم بود که همه طبقات جامعه را، صرف‌نظر از سوابق تحصیلیشان به عضویت در تیجانیه می‌خواند و از زنان و بردگان استقبال می‌کرد. عمر تل سرانجام دولتی اسلامی با تشکلی تیجانی بنیاد نهاد که شریعت را بدان گونه که او می‌فهمید همراه با بینشی عرفانی، و نه فقط به کمک مطالعات فقه ظاهری اعمال می‌کرد. او به خطرات تعلق بیش از اندازه به قدرت دنیوی توجه داشت و لذا در تلاشهای خود برای سرکوب کردن وسوسه‌های نفسانی اغلب گوشه عزلت می‌گزید. او در اثنای جنگ با هم‌مسلمانان مسلمان خود - عمدتاً قادریها - جان باخت؛ بعضی روایات حکایت از خودکشی احتمالی دارند و می‌گویند او خود را با بشکه‌ای از باروت منفجر کرد. پسران او دولت را طبق خطی مشی تیجانی تا ۱۸۹۳ م اداره کردند، و سرانجام در این تاریخ مقهور فرانسویها شدند.

چه مشخصه‌های بارزی در تعالیم و شیوه‌های تبلیغی تیجانی می‌توان دید که به این طریقت امکان داده تا به صورت عامل اصلاحات درآید؟ اولین، و شاید بارزترین آنها این است که تکالیف خاص مقرر بر هر فرد در ارتقاء سطح وفاداری او نسبت به تیجانیه بسیار مؤثر بوده است. از هر

تیجانی پس از پیوستن به این طریقت توقع می‌رفت که از تمامی تعهداتش نسبت به طریقه‌های دیگر تبرّی جوید و اطمینان داشته باشد که آنها همه نازل‌تر از تیجانی‌اند و رها کردن آنها هیچ زیانی به جایی نمی‌رساند. با وجود این، ترک کردن طریقت تیجانی بسیار خطرناک به شمار می‌رفت و به جرم ارتداد مرگ از پی داشت. مبلغان تیجانی بر فواید این جهانی و آن جهانی پابندی جدی به تمام آداب و اعمال طریقه، از جمله خواندن مرتب اوراد تیجانی تأکید می‌کردند. در مقابل، قصور در اجرای این آداب یا بدگویی از احمد تیجانی فرد را به همان سرنوشتی دچار می‌کرد که برگشتن از این طریقت. قدغن شدن زیارت قبور اولیای صوفی حصر و محدودیت بیشتری برای تیجانی‌ها به وجود آورد.

غیر تیجانی‌ها عموماً نسبت به انگیزه بنیان‌گذار تیجانیه در اینکه مردم را ملزم می‌کرده تا فقط به طریقت او وفادار باشند بدبین شده‌اند و این موجب شده که در خلوص او ابراز تردید شود. احتمالاً برای فردی بدبین و منفی‌باف بسیار آسان است که فایده بدیهی در گرویدن توده‌ها به تیجانیه را تنها راه دستیابی به نعمت دنیوی و سعادت اخروی بداند، ولی مسلماً در جامعه‌ای شمال آفریقایی که برای قرن‌ها سراپا لبریز از محبت پیامبر بوده و احتمال برقراری ارتباط با او را از طریق رؤیا و رؤیتهای در بیداری بسیار جدی می‌گرفته، درک منطقی خواسته‌های تیجانی که بر مردم تکلیف می‌کرده چندان دشوار نیست. این طور ابراز عقیده شده که نظریه عرفان تیجانی بر پایه میراثی طولانی از «مشتی اندیشه‌هایی مبتنی است که در آفریقای شمالی در گردش بوده و بی‌شک زمان تا زمان، از وقتی «طرق محمدی تحت نفوذ محیی‌الدین ابن عربی و سرایندگان مدیح پیامبر در سده هشتم / چهاردهم به تدریج پدیدار شد، تغییر یافته بود» (۳۵). در بافت چنین شرایطی، جای تعجب نیست که بینیم احمد تیجانی اعتقادی راسخ

پیدا کرده که پیامبر بر وی ظاهر شده است، و با برخورداری بودن از چنین مرشد کاملی باید نتیجتاً از تمامی مرشدان دیگر برد و توقع داشته باشد که پیروانش نیز چنین کنند (۳۶). انحصاری بودن این طریقه و ادعاهای استثنایی آن بسیار محتمل است که به توفیق آن کمک زیادی کرده باشد، اما شاید عامل مهم‌تر این باشد که طی دوره‌ای طولانی زمینه برای پذیرش چنین قدرتی آماده شده بود.

دستیابی احمد تیجانی به ثروتهای دنیوی نیز باعث شک و تردید در میان منتقدان طریقه او شده است؛ آنان دلایل او را بر ردّ زهد در تصوف سنتی - که شاید عامل مهم دیگری در افزایش شمار اعضای تیجانیه بود - مورد اعتراض قرار می‌دهند. احمد، به جای اعمال و آداب سخت و به هیچ شمردن لذات جسمانی، هوادارانش را تشویق می‌کرد که خود را به شکرگزاری در مقابل نعمتهای خداوند در این جهان عادت دهند. شایان ذکر است که توانگران نیازی به رها کردن شیوه زندگی تجملی خود نداشتند بلکه می‌توانستند ثروت خود را در خدمت طریقت صرف کنند. بینوایان نیز ترغیب نمی‌شدند که زندگی را با تقشّف و بدگذرانی بیشتر بر خود سخت‌تر کنند؛ آنها می‌توانستند به بهتر شدن سهمشان از زندگی امیدوار باشند. صوفیان مخالف تیجانیه ممکن بود چنین شیوه‌ای را نوعی رقیق‌سازی تصوف برای فروش آن به بازار عوام‌الناس تفسیر کنند. منتقدان تصوف به طور عام می‌توانستند در طریقت تیجانیه شواهد بیشتری در تأیید بحثهای خود درباره نفوذ فاسدکننده صوفیه بیابند. با همه این احوال، حتی اگر هم کنار نهادن زندگی بسیار زاهدانه برای مردم جذاییتی داشت، به نظر نمی‌رسد که قصد تیجانی پذیرش طریقه‌ای تن آسان و بی‌کاره بوده باشد. از آنان که به طریقت وی می‌پیوستند معمولاً توقع می‌رفت که هم وظایف دینی هم اوراد و ادعیه اضافی مخصوص

طریقه را به جای آورند، و مسئولیتهای کار را به عهده بگیرند، نه اینکه گدایی کنند و به دیگران متکی باشند. آنان می‌بایستی توجه خود را متمرکز می‌کردند بر رهاسازی قلب از قید تعلقات دنیایی و پروردن حالت محبت نسبت به نعمتهای خداوند و تشکر بابت آنها تحت تمام شرایط، خواه فرد غنی باشد خواه فقیر. پیروان طریقهٔ تیجانی نباید در پی آن می‌بودند که از دیگر آدمی زادگان متمایز باشند و به سبب روزه گرفتنها و شب‌زنده‌داریهای خارق‌العاده به عنوان افرادی صالح معرفی شوند، بلکه باید، ضمن اینکه تلاش می‌کردند تا از گناه دوری جویند، مانند هر فرد دیگر زندگی کنند. این شیوه‌ای عملی برای طیف وسیعی از مردم بود که می‌توانستند هم به اشتغالات دنیوی هم به مسائل آخروی توجه کنند، خود و خانواده‌های خود را از سختی و عسرت در این دنیا نجات دهند و در عین حال روح را در سرای دیگر از عذاب به دور دارند. در نظر بسیاری از مردم در آفریقا رفاه مشهودی که احمد تیجانی و شماری از پیروانش آشکارا از آن بهره‌مند بودند نیز تأییدی بود بر فایدهٔ صالح بودن و تضمینی به اینکه آنان بر راه راستند و این خود کمک می‌کرد که مردم به عضویت یافتن در طریقهٔ تیجانیه بیشتر تشویق شوند.

با این همه، جایز شمردن ثروت و بها دادن به آن در میان صوفیهٔ سدهٔ سیزدهم/نوزدهم منحصر به تیجانیها نبود. یکی از معاصران نزدیک به تیجانی، به نام سیدی مختار (۱۱۴۲-۱۲۲۶ ق/ ۱۷۲۹-۱۸۱۱ م)، در خلال زندگی شغلش در مقام شیخ قادری سرشناسی در میان قبایل کونتلا در صحرای جنوبی، در این مورد پیام مشابهی را اعلام کرد. این قبایل دارای تاریخی طولانی در بازرگانی در سرتاسر پهنهٔ گسترده دامن صحرا بودند و سیدی مختار بر ارزش دینی این فعالیت تجاری و اهمیت کار و خودکفایی تأکید می‌کرد.

او اهمیت زیادی به جمع‌آوری مال و منال می‌داد و اصرار می‌ورزید که پیوند روشنی میان موفقیت اقتصادی و دینداری وجود دارد. او می‌گفت ثروت یکی از علائم جاه انسان است (۳۷).

از لحاظ تشویق اخلاق کار، تعالیم طریقت جدید سنوسی در سده نوزدهم بسیار شبیه تیجانیه است. بنیان‌گذار آن، محمدبن علی السنوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۶ ق / ۱۷۸۷-۱۸۵۹ ق)، همان طور که پیش‌تر اشاره شد، یکی از مریدان نزدیک احمدبن ادریس بود، اما او نیز به نظر می‌رسد وقتی به سال ۱۸۱۴ م در فاس بود تماسهایی با هم‌وطن الجزایری خود احمد تیجانی داشته و احتمالاً به عضویت تیجانیه در آمده است (۳۸). سنوسی آشکارا از فواید کار در ساختن شبکه گسترده‌ای از خانه‌های کوچکی سخن می‌گفت که از لیبی امروز گرفته تا دل آفریقای مرکزی و غربی امتداد داشت، و اعلام می‌کرد که «خداوند به آنهایی که به دیگران کمک می‌کنند کمک می‌کند» و بنایان و نجاران که به این کار عظیم اشتغال دارند خود از خانه‌های ساخته شده بهره‌مند خواهند شد. او همچنین به منظور برقراری آرامش و نظام اسلامی در میان قبایل آموزش نظامی را ضروری می‌دانست و فعالیت در کارهای کشاورزی و اقتصادی را تشویق می‌کرد. تنها در ناخشنودیش از تجمل بود که با تیجانی، و در واقع با سیدی مختار، فرق داشت.

سنوسیه شاید شناخته‌شده‌ترین طریقه از چند طریقه در آفریقا و عربستان بوده که طبق الگوی احمدبن ادریس در سده سیزدهم / نوزدهم تأسیس گردید. در میان رهبران طریقه‌هایی که در سودان بر سنت ادریسی بودند، بنیان‌گذار ختمیه «از تجمل در لباس و تَقَشُّف (زهد بیش از حد) درویشان بیزار بود». این طریقه در میان بازاریان طبقه متوسط موفقیتی داشت (۳۹).

بیزاری از زهد بیش از حد و اعتقاد به نوعی اخلاق‌کاری به وضوح نو و امروزی به نظر می‌رسد. مع ذلک، این گرایشها قبلاً در سنت قرون وسطایی شاذلیه در آفریقای شمالی و مصر قابل مشاهده بود. شاید اتفاقی نباشد که احمد بن ادریس و احمد تیجانی در اوائل زندگی شغلیشان هردو به حلقه نصیری که شاخه‌ای از شاذلیه بود پذیرفته شدند. تازه، نفوذ شاذلیه را می‌توان در ریشه این گرایشها در طریقه‌های جدید آفریقایی کشف کرد. اما اینها همه علت آمادگی مکرر در مکرر مردم شمال آفریقا برای پذیرش تعالیمی از قبیل احتراز از زهد مفرط و رعایت اخلاق‌کاری در آفریقای سده نوزدهم نبوده است. به نظر می‌رسد که این آمادگی تا حدی ناشی از سازگاری بین تعالیم طریقه‌های جدید و نگرشهای دینی موجود، و تا حدی نتیجه وجود مناسبت محسوس آن تعالیم با اوضاع و احوال خاص آنهایی است که در صددند، یا آرزو دارند شرایط زندگی و موقعیت اجتماعی خود را بهبود بخشند. پیامی که دنیا را انکار و، به قیمت حذف پاداشهای دنیوی، آماده شدن برای جهان دیگر را سفارش می‌کرد، در مقایسه با هجوم سیل آسیای داوطلبان به سوی سازمانهای گسترده دامن جدید، پیروان معدودی را به خود جلب نمود.

پرسشهایی مطرح شده درباره اینکه تا چه حد تجربه به هم ریختگیهای اجتماعی-سیاسی، به ویژه آنچه معلول تجارت بردگان بوده، ممکن است به افزایش حالت پذیرش نسبت به تعالیم جنبشهای صوفی و، از این رهگذر، به توفیق آن جنبشها کمک کرده باشد (۴۰). هنوز روشن نیست که آیا مناطقی که سخت‌تر از همه در رنج و محنت بودند گرم‌ترین واکنش را نسبت به طریقه‌ها نشان دادند؟ برعکس، درست همان موفقیت مسلمانان در تجارت و کشاورزی را می‌توان به عنوان انگیزه‌ای برای

پیوستن گسترده مردم به این طریقه‌ها مورد تأکید قرار داد. پیام طریقه‌هایی از این دست هم مورد استقبال بازرگانان مرفّه قرار می‌گرفت هم مورد پذیرش آنهایی که می‌خواستند فرصتهایی را به چنگ بیاورند که با برقراری رابطه با آن بازرگانان تأمین می‌شد. منسجم‌ترین طریقه‌های صوفی امکان چنین ارتباطی را با اعضای عادی خود فراهم می‌کردند و، همزمان با آن، می‌توانستند به مثابه یک مکانیسم مؤثر نظارت برای رهبران عمل کنند، مخصوصاً که شرایط برای پای‌بندی و وفاداری به یک طریقت واحد زیاده‌تر و زیاده‌تر می‌شد.

آنچه گفته شد نه برای نادیده گرفتن کشش روحانی و اعتقاد راسخ هواداران طریقه‌ها به این است که خداوند به رهبران و شخصیت‌های علمی آنان قدرتهای فوق‌العاده‌ای عنایت فرموده و به واسطه تماسهایی در عالم رؤیت با پیامبر و صوفیان مهم روزگاران گذشته بر صراط مستقیم هدایت می‌شوند. بدون وجود اعتقاد گسترده مشترک مریدان به اصالت تجربه عرفانی رهبران خود و قائل بودن نقش هدایت برای آنها، کارآمدترین تشکّل پوستی بی‌مغز و عاجز از جذب مقبولیت عام می‌بود.

کلید اصلی برای دستیابی به تحرک و نشاط مستمر و دائم در طریقه‌های آفریقا ظاهراً توانایی آنها در پاسخ‌گویی همزمان به ضروریات روحانی و مادی بود. دائل کروز ابراین^۱ آنجا که درباره رهبری دین آفریقا و مقبولیت عام آن بحث می‌کند، می‌گوید:

پیر یا پیامبر معجزه‌گر می‌توانست در حمایت از تلاشهای پیروانش کمکهای فوق‌العاده بکند، خواه اینان مشغول کسب و کار بودند خواه در حال جنگ. و این معجزه دلیلی تلقی می‌شد بر اینکه رهبر

1. Donal Cruise O'Brien

می‌توانست در روز قیامت شفاعت پیروان خود کند و از عهده قول بهشتی که داده برآید. توفیق در کسب و کار، توفیق در جنگ، و سرانجام بهشتی تضمین شده؛ کیست که احتمالاً مسحور چنین جاذبه جادویی نشود؟ (۴۱).

بسیاری از مردم آفریقا دستخوش چنین وسوسه‌ای شدند. اینجا کانون توجه ما آفریقا بوده است، اما این بدان معنا نیست که وضعیت این قاره در تصوف سده ۱۳ ق / ۱۹ م منحصر به فرد بود. اصرار بر ضرورت اصلاح بر مقیاسی گسترده در سرتاسر امت اسلامی، به ویژه در شعب و شاخه‌های اصلاح شده نقشبندیه در آسیا، خاورمیانه و اروپای شرقی به وضوح قابل مشاهده بود. مع ذلک، صوفیان آفریقایی را به عنوان نمونه‌هایی از این روح بسیار پر نشاط و مؤثر برای اصلاح‌گری و نوسازی که باعث به وجود آمدن طریقه‌های جدیدی با تشکیلاتی بسیار عالی و تعهد نسبت به رسالت خود گردید، برگزیدیم. به نظر می‌رسید که این طریقه‌ها، بر پایه سنت ریشه‌دار روحانیتی صوفیانه – که مقدار زیادی مخصوصاً مدیون طریقه‌های قرون وسطایی قادری و شاذلی بود – ویژگی‌هایی پیدا کرده بودند که آنان را از میراث تصوف قرون وسطایی متمایز می‌کرد. در عین حال، آنها خود را از مبانی آن تصوف جدا نساختند. در حالی که هدفشان حفظ ارزشهای معنوی بود، تشکیلات، اخلاق کار، و احراز قدرت سیاسی و اقتصادی بیشتر جای پای محکمی در اختیارشان نهاد تا بتوانند به واسطه آن بر دامنه نفوذ خود بیفزایند. مسلماً نه فقط در آفریقا بلکه در شماری از نقاط دیگر، چنین تصوف تجدید نیرو شده‌ای دستاوردهای یبّنی داشته، ولی فریادهای انتقادآمیز نیز بلندتر شده است.

ردّ طریقتها: وهابیان عربستان

مکررترین واکنشهای اصلاح‌گرایانه نسبت به تنگناها و بلاتکلیفیهایی تصوف سده‌های نوزدهم و بیستم، هر قدر هم که تحولاتی را از پی داشتند، اساساً در چارچوب خود سنت صوفیانه باقی ماند. جنبش وهابی نمونه‌ای استثنایی از انکار جدی و تمام عیار تصوف و حضور سازمان‌یافته آن در طریقتهاست. نگرانی شدید وهابیهای اولیه نسبت به رسم و رفتار توده‌پسند صوفیانه شاید شناخته شده‌ترین ویژگی آنها بود، اما رابطه آنها با تلاشهای اصلاح‌گرایانه خود صوفیان آن اندازه روشن نیست؛ گواه بر این وضعیت سازش و ائتلافی است که ظاهراً بین آنها و ابن ادریس حاصل شد، یا برخوردهای اولیه خود ابن عبدالوهاب با گرایشهای اصلاح‌گرایانه صوفیه در حرمین شریفین.

محمد بن عبدالوهاب در خانواده‌ای چشم به جهان گشود که سنت علمی در میان اعضای آن به عنوان قضات حنبلی مذهب قوی بود، و این جنبه از میراث خانوادگی، مخصوصاً نفوذ افکار ابن تیمیه بر اوست که عموماً مورد تأکید قرار گرفته است. لیکن ابن تیمیه تنها در مجامع حنبلی تأثیرگذار نبوده است. قبلاً از تحسین و احترام شاه ولی الله نسبت به او سخن به میان آمد، بنابراین می‌توان گفت که ابن تیمیه نه فقط بر منتقدان غیرصوفی سوءاستفاده‌ها و اشتباه‌کارهای تصوف بلکه بر دیدگاه اصلاح‌گرایانه صوفیه نقشبندی نیز تأثیر نهاده است. به علاوه، معلوم شده که عبدالوهاب در دوران تحصیلاتش در مدینه از این گرایشهای اصلاح‌گرایانه نقشبندی باخبر شده بود. یکی از معلمان مهمش در آنجا یک صوفی هندی به نام محمد حیاء السندی بود که همراه با شاه ولی الله، در محضر صوفی سرشناس نقشبندی، ابوطاهر محمد تحصیل علم کرده

بود. گفته شده که تعالیم السنندی ابن عبدالوهاب جوان را در مبارزه‌اش بر ضد «ولّی» پرستیهای رایج ترغیب و تشویق کرد (۴۲). مع ذلک، این قبیل تأثیرات لزوماً مغایر با تأثیرات دیگری نیست که به واسطه ابن تیمیه از سنت حنبلی ناشی شده است. به نظر می‌رسد تأثیرات غنابخش متقابل در میراث اصلاح‌گرایان به مراتب بیش از آن است که غالباً فرض شده است.

از جهات مختلف، جنبش اصلاح دینی که محمدبن عبدالوهاب الهام‌بخش آن بود ظاهراً مشترکات زیادی با بعضی از طریقه‌های پرتحرک جدید یا دستخوش اصلاحات شده داشته است. در هر دو مورد احساس ضرورتی مبرم به تغییر الگوی جامعه طبق خط مشیهای نخستین جامعه اسلامی در مدینه، تشویق به همسویی و انطباق با شریعت و حذف بدعتهای فاسد قرون متأخر وجود دارد؛ در این بازگشت به یک حکومت اسلامی اصیل، تقلید سفت و سخت از فقیهان و قاضیان قرون وسطایی به کناری زده می‌شود و به جای آن کوشش می‌شود تفسیرهای جدید شخصی و انفرادی از قوانین دین (اجتهاد) صورت بگیرد. بسیاری از دغدغه‌ها یکی است؛ اینکه مثلاً بر نمازهای یومیه باید تأکید شود، و ابن عبدالوهاب و ابن ادریس هردو تارک الصلوة را کافر می‌خوانند (۴۳). وهابیها، گرچه غالباً سخت‌گیرتر و متعهدتر نسبت به اجرای تکالیف دینی به شمار آمده‌اند، اما لزوماً همیشه سخت‌گیرتر از بعضی از اصلاح‌گراهای صوفی سده بیستم نبودند که در بهره‌گیری از فرصت برای محقق ساختن خیالات خود از لحاظ سیاسی، اندکی دیرتر از وهابیها به میدان آمدند.

تا جایی که به وهابیها مربوط می‌شود، ایشان با عقد اتحاد در ۱۷۴۴ م بین محمدبن عبدالوهاب و محمدبن سعود امیر دَرعیّه در منطقه نجد، در عربستان مرکزی، خیلی زود به هدفهای خود دست یافتند. اینها با

همدیگر جهاد مستمری را بر ضد کسانی به راه انداختند که ظاهراً در میان امت بودند، اما به سبب خودداریشان از لیک گفتن به این دعوت که توبه کنند و به تنها جامعه توحیدی واقعی پیوندند، از نظر وهابیه غیرمسلمان به حساب می آمدند. به دنبال مرگ ابن عبدالوهاب در ۱۲۰۶ ق / ۱۷۹۲ م، شوق و شور جهاد با حملات وهابیه به داخل عراق ادامه یافت، حملاتی که هدفش مکانهای مقدس بود و با غارت کربلا و انهدام قبر حسین (ع) در ۱۲۱۶ ق / ۱۸۰۱ م به اوج خود رسید. تا پیش از پایان ۱۲۲۰ ق، مکه و مدینه زیر سلطه وهابیه درآمد و گستره حکومت جدید بخش زیادی از سواحل شرقی عربستان و، برای مدتی، جزیره بحرین را دربرمی گرفت. اما در این احساس تعهد نسبت به جهاد، بسیاری از اصلاح طلبان صوفی نیز سهم بودند. چیزی که وهابیه در آن بیشترین اختلاف را با صوفیه داشتند این بود که آنها دید عرفانی را به عنوان ابزار معتبری برای هدایت جامعه مسلمانان واقعی انکار می کردند. دعوت آنان به پیروی مجدد از پیام و حیانی اصلی اسلام بود، و در این مهم توجه از شخصیت مرشد و شیخ خانقاه برگرفته شد. به همین علت، حتی آن صوفیانی که در اصلاح‌گری دارای امتیازات بسیار معتبری بودند به گناه عظیم شرک منسوب می شدند، زیرا برای پیامبر حرمتی بیش از حد قائل بودند و قدرت مشایخ خود را بسی بیشتر از آنچه به مخلوق معمولی اختصاص می یابد، به شمار می آوردند.

چرا وهابیه چنین موضع انکارآمیزی را در قبال تصوف اتخاذ کردند؟ یکی از پاسخهای روشن شاید مربوط به دینی است که آنها به ابن تیمیه و انتقاد تند او از آن همه موارد بدعت‌گذاری صوفیان متأخر دارند. اما ابن تیمیه نظر خود را درباره تصوف به طور کلی این گونه خلاصه می کند: «موضع صحیح در قبال تصوف، یا هر چیز دیگر، این است که آنچه مطابق

قرآن و سنت است بپذیری، و آنچه مطابق نیست انکار کنی» (۴۴). در واقع، این موضعی است که بسیار با موضع اصلاح طلبان نقشبندی و ابن ادریس هم آهنگ است. آیا عوامل دیگری نیز در اوضاع و شرایط عربستان بود که موجب شد محمد بن عبدالوهاب و جنبش او موضعی شدیدتر و به طرزی انعطاف ناپذیری ضد صوفی اختیار کنند؟ امکان دارد که آنها اصلاح گری معتدل صوفیه مدینه را قادر به تصفیة اسلام در جامعه عرب قبیله ای نجد، که فقط منحرف ترین گونه های رسوم و رفتار صوفیانه در آن به چشم می خورد، نمی دیدند. شاید اگر سابقه ای از سطح عالی تری از تصوف در منطقه وجود می داشت. جنبش وهابی ممکن بود، به جای آنکه در صدد ریشه کن کردن هر گونه اثری از دیدگاه صوفیانه برآید، به طرز سازنده ای بر پایه آن سنت سابق قوت و غنای بیشتر می یافت. به هر حال، جنبش وهابی در حالت و هیئتی که داشت، بستر قابل توجهی برای کسانی فراهم کرد که نومیدی و دلسردیشان از بابت کژ رویهای تصوف به حدی بود که طرد کامل آن را می خواستند.

یادداشتها

- ۱ مارشال جی. اس. هاجسن، The Venture of Islam (شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴)، ۳: ۱۳۴.
- ۲ نک: آرتور ج. آربری، Sufism: An Account of the Mystics of Islam (لندن: جرج الن و انوین، ۱۹۵۰)، فصل ۱۱ «زوال تصوف».
- ۳ همان، ۱۲۱.
- ۴ «قطب» واژه ای عربی، به معنای محور، نوک هرم سلسله مراتب صوفیه که جهان گرد آن می چرخد.

- ۵ آبری، Sufism، ۱۲۱.
- ۶ محمدبن عبدالوهاب در *مجموعه الرسائل و المسائل النجدیه*، به کوشش عثمان بن بشر (قاهره، ۱۹۲۸)، ۷۴: ۷۵.
- ۷ درباره انتقادات عبدالله بن محمدبن عبدالوهاب از صوفیان، نک: رساله او «الکلمة النافعة فی المفکرات الواقعه» در مجموعه، ج ۱.
- ۸ همان، ۱: ۲۸۸.
- ۹ ترجمه من از روی نامه‌ای از احمدبن ادريس به محمدالمیرغانی در The Letters of Ahmad Ibn Idris، به کوشش آینار توماسن^۱ و برنڈ راتکه^۲ (لندن: هرست و شرکا، ۱۹۹۳)، ۵۲. ویراستاران متناهی عربی و ترجمه آن را به دست داده‌اند.
- ۱۰ احمد التیجانی منقول در جمیل ابوالنصر، The Tijaniyya (لندن: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۶۵)، ۴۲.
- ۱۱ همان.
- ۱۲ ابوطاهر محمد فرزند ابراهیم الکورانی (د. ۱۶۹۰)، و خود صوفی محترمی بود. طریقه‌هایی که شاه ولی‌الله به حلقه آنها پذیرفته شد شاذلیه، شطاریه، سهروردیه و کبرویه بودند.
- ۱۳ از فیوض الحرمین، منقول در ج.ام.اس. بالجون^۳، Religion and Thought of Shah Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762.
(لایدن: ای. ج. بریل، ۱۹۸۶)، ۱۷. در اینجا من مدیون بالجون هستم که این بخش از کتابش را در اختیارم گذاشت. او می‌گوید قلم شکسته «احتمالاً نشان‌دهنده آن است که در جهان اسلام خلقی نوشته‌های دینی پربار متوقف شده بود» (۱۷، یادداشت ۸).
- ۱۴ نیز نک: بحث عبدالحق انصاری، «تلاشهای شاه ولی‌الله برای بازیبنی نظریه وحدت وجود»، Arabica ۳۵ (۱۹۸۸): ۱۹۷-۲۱۳.
- ۱۵ برگرفته از رساله مقدمه سنیة فی الانتصار للفرقة السنیة منقول در بالجون، Religion and thought, 78.
- ۱۶ برگرفته از تفهیمات الهیة در همان، ۸۵.
- ۱۷ همان، ۱۸ یادداشت ۵.

1. Einar Thomassen

2. Bernd Radtke

3. J.M.S.Baljon

- ۱۸ دپارتمان تاریخ، دانشگاه برگن، از ۱۹۸۴ تاکنون سمینارهایی دربارهٔ احمدبن ادریس تشکیل داده، و از وجود شبکه‌ای از پژوهشگران بین‌الملل بهره جسته است. شرح زندگی شغلی ابن ادریس در اینجا مخصوصاً مبتنی است بر اثر آر. اس. اُفهی^۱،
Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idrīs and the Idrīsī Tradition.
(لندن: هرست و شرکا، ۱۹۹۰) و علی صالح کزار،
The sufi Brotherhoods in the Sudan
(لندن: هرست و شرکا، ۱۹۹۲).
- ۱۹ شاخهٔ دُندراوی رشیدیه بعداً در سمت جنوب تا زنگبار و ساحل تانزانیا و در سمت شمال تا مصر و سوریه منتشر شد.
- ۲۰ ترجمه و نقل شده در اُفهی Enigmatic Saint، ۲۰۵.
- ۲۱ اُفهی به مسائل مربوط به زندگی نامهٔ ابن ادریس اشاره می‌کند (۱۹۹۰: دهم- یازدهم) و اقرار می‌کند که حق تقدم در این راه با تلاشهای علی صالح کزار، عضو دفتر اسناد ملی خرطوم بوده است؛ کزار از مواد موجود در دفتر یاد شده که قبلاً کشف نشده بود و نیز از بازماندگان ابن ادریس در سودان، برای نوشتن پایان‌نامه فوق‌لیسانس خود با عنوان «آثار التعالیم الادریسیه فی الطریق الصوفیه فی السُودان»، دانشگاه خرطوم، ۱۹۷۷، بهره جسته است.
- ۲۲ مأخذ اصلی در اینجا القصر المشید فی التوحید و فی طریقه سیدی ابراهیم الرشید (قاهره، ۱۸۹۶-۱۸۹۷) از نویسنده رشیدی مشرب، م. الهجراسی، است که ترجمه و در اُفهی، Enigmatic Saint، ۱۹۸، نقل شده است.
- ۲۳ فضل الرحمن، Islam، ج ۲ (شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۹)، ۲۰۶.
- ۲۴ نک: بحثهای آر. اس. اُفهی و برند راتکه، «تأملی مجدد در تصوف جدید»، Der Islam، ۷۰ (۱۹۹۳): ۵۲-۸۷.
- ۲۵ دربارهٔ این شبکه‌های علمی، نک: جان وُل، «محمد حیا السندی، محمدبن عبدالوهاب: تحلیلی دربارهٔ یک گروه روشنفکر در مدینهٔ سدهٔ دوم»، BSOAS ۳۸ (۱۹۷۵): ۳۲-۳۹؛ همو «احادیث و تأثیر آنها در جهان اسلام» JAAS ۱۵ (۱۹۸۹): ۲۶۴-۲۷۳.
- ۲۶ ترجمه و نقل شده در رودلف پیترز، Islam and Colonialism (لاسه: موئن، ۱۹۷۹)، ۴۷-۴۸.

- ۲۷ [نک: مِروین هیسکت، *The sword of Truth* (لندن: نشر دانشگاه اکسفر، ۱۹۷۳)، ۳۳-۴۱، برای شرحی دربارهٔ این تعلیم و تربیت، که عمدتاً بر اساس نوشته‌های عبداللّهی تألیف شده است.
- ۲۸ منقول در بی. مارتین، *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۷)، ۲۰.
- ۲۹ لویی برنر، «تفکر اسلامی در آفریقای غربی سدهٔ هیجدهم: مورد شیخ عثمان بن فودی» در
- Eighteen-Century Renewal and Reform in Islam*.
- به کوشش نهیمیا لوتزیون^۱ و جان وُل (نیویورک: نشر دانشگاه سیراکیوس، ۱۹۸۷)، ۵۵-۶.
- ۳۰ ترجمهٔ من از متن عربی *کتاب الفرق*، ویرایش مِروین هیسکت است، *کتاب الفرق*: اثری دربارهٔ پادشاهیهای هابه منسوب به عثمان دن فودیو، BSOAS، ۲۳ (۱۹۶۰): ۵۵۹-۵۶۵. به دنبال متن عربی، ترجمهٔ کاملی به انگلیسی آمده است، ۵۶۵-۵۷۲.
- ۳۱ *إحياء السنّة وإخماد البدعة*، به کوشش آی. ا. بی بلگون^۲ در پایان‌نامهٔ دکتر، SOAS، لندن، ۱۹۶۷.
- ۳۲ نیز نک: برنر، «تفکر اسلامی»، ۴۲-۴۹ و یادداشت ۱۲ دربارهٔ فهرستی از بعضی آثار که در آنها مسألهٔ [علم] کلام بررسی شده است.
- ۳۳ اطلاعات دربارهٔ احمد التیجانی و تعالیم تیجانی از کتاب *تیجانیه*، نوشتهٔ ابوالنصر گرفته شده است.
- ۳۴ این نقد مربوط است به مورخ مراکشی محمدبن القاسم الزبانی (د. ۱۸۳۳).
- ۳۵ مِروین هیسکت، *The Course of Islam in Africa* (ادینبرو: نشر دانشگاه ادینبرو، ۱۹۹۴)، ۳۹.
- ۳۶ آر. اس. افهی و ب. راتکه نیز خواسته‌های تیجانی را از این لحاظ تعجب‌آور نمی‌دانند. نک: نظرات آنها دربارهٔ اهمیت طریقهٔ محمدیه در «تصوف جدید»، ۶۴-۷۱.
- ۳۷ لویی برنر، «مفاهیم طریقه در آفریقای غربی: مورد قادریه» در
- Charisma and Brotherhood in African Islam*

- به کوشش دانیل بی. کروزر اُبراین^۱ و کریستین کولُن^۲ (اکسفرد: نشر کلرندُن، ۱۹۸۸)، ۳۸-۳۹.
- ۳۸ ابوالنصر، تیجانیه، ۵۰.
- ۳۹ علی صالح کرار Sufi Brotherhoods، ۶۹. او صالحیه سومالی را با سنوسیه از لحاظ تأسیس شهرکهای کشاورزی به اهتمام آن طریقه، مقایسه می‌کند. طریقه مذکور همچنین دین و تجارت را با موفقیتی نه چندان کم به هم آمیخت.
- ۴۰ نک: اظهارنظرهای نهمیا لوتزیون، «پیشینه سده هیجدهمی انقلابات اسلامی در غرب آفریقا»، در Eighteenth Century Renewal، به کوشش لوتزیون و وُل، ۲۱-۳۸؛ دانیل کروزر اُبراین، «مقدمه» در Charisma and Brotherhood، ۹-۱۱.
- ۴۱ همان، ۲.
- ۴۲ در باب این مسأله نفوذ حرمین شریفین و صوفیان عالم آن، نک: یادداشت ۲۶ مربوط به تحقیقات جان وُل درباره مناسبات و ارتباطهای آنان.
- ۴۳ درباره این که ابن ادریس تارک صلوٰه را کافر می‌خواند، نک: Letters، ۲۰-۲۱. وی در این خصوص به چند حدیث و رأی احمدبن حنبل و نیز نظر یک مرجع فقه مالکی استناد می‌کند.
- ۴۴ منقول در عبدالحق انصاری، «انتقادهای ابن تیمیه از تصوف»، IMA^۳ (۱۹۸۴): ۱۴۷.

1. Donal B.Cruise O'Brien

2. Christian Coulon

3. *Islam and the Modern Age*

چالش ضدتصوف اروپایی

از زمان فروپاشی نظامهای کمونیستی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی، این تلقی که اسلام «تهدیدی» جدید برای غرب است، به صورت امری عادی درآمده است. اما اغلب فراموش می‌شود آخرین باری که چنین ترسهایی اظهار گردید در اوج استعمارگری اروپایی بود، یعنی زمانی که طریقه‌های صوفی، مخصوصاً انواع جدید و اصلاح یافته آنها، عامل خطرناکی در مخالفت اسلام با قدرتهای بزرگ اروپا به شمار می‌رفتند. این طریقه‌ها عنصری اصلی در توطئه‌ای گسترده‌تر و مسلماً شریانه‌تر بر ضد امپریالیستها به حساب می‌آمدند:

حمله بر ضد اسلام شدت همیشگی را به خود گرفت، و مثل گذشته استدلالهایی که سابقه‌اش به قرون وسطی می‌رسید، اما رنگ و لعاب امروزی پیدا کرده بود، در تأیید چنین حمله‌ای اقامه می‌گردید. در نتیجه، هرازگاهی اشارتی گذرا به بنیان شیطانی اسلام می‌شد. مثلاً، کاتولیکهای فرانسوی ادعا می‌کردند که توطئه‌ای بر ضد ترقی و حقیقت (که مظهرش کلیساست) در حال شکل‌گیری است. به علاوه، توطئه‌کنندگان در این مورد نه تنها مسلمانان بلکه پروتستانها، انگلیسیها، فراماسونها و یهودیها

بودند، که همه فرمانبرداران شیطانند. فرقه‌های دینی اسلامی بسیار خطرناک به شمار می‌آمدند و عقیده بر این بود که محرک آنها نفرتی بس خصمانه نسبت به تمدن است (حروف ایتالیک از من است) (۱).

تنها کاتولیک‌های فرانسوی، خواه مبلغ خواه مأمور اداری، در این عقیده که صوفیان متحجر در صدد مختل کردن «رسالت تمدن‌ساز» آنها هستند، سهیم نبودند. نگرانیهای مشابهی در میان بریتانیاییها، هلندیها و ایتالیاییها نیز پیدا می‌شد که بعضی اوقات طریقه‌های واپس‌گرا را همچون حصارى در مقابل پیشرفت تمدن خودشان به درون مناطق محروم آسیا و آفریقا می‌دیدند. بعضی از آنها که نگرانیهایشان حالت خیالات به خود می‌گرفت، تا آن حد پیش رفتند که گمان می‌کردند دلیل تأسیس برخی از طریقه‌ها اساساً این بود که نقش سازمانهای مقاومت را ایفا کنند، و این وسواس فکری موجب می‌شد که آنها از اهداف روحانی صریحاً اظهار شده صوفیه غافل بمانند؛ حتی ممکن بود بگویند رهبران دینی این طریقه‌ها هر گونه علاقه‌ای نسبت به پذیرش احتیاط‌آمیز و دقیق اعضای جدید و هدایت آنها را رها کرده‌اند تا سریعاً حمایت توده‌وار پیروان متعصب را به دست آورند (۲).

طنز قضیه ظاهراً در این است که چنین ترسی از تصوف سازمان یافته باید درست در یکی از ادوار ضعف بارز مسلمانان احساس شده باشد، دوره‌ای که طی آن صوفیان فرصت واقعی بسیار ناچیزی داشتند تا آن «خطر اسلامی» مفروض را ایجاد کنند، اگرچه بسیاری از آنها ممکن است در دفاع از امت تلاشهای بیهوده‌ای کرده باشند. از نظر صوفیان و همه مسلمانان، ترس عمیق از خطر غرب، یعنی همان مسیحیت، بسیار

واقع‌بینانه‌تر بود و در حقیقت با گذشت سالهای سده بیستم و قرار گرفتن سرزمینهای اسلامی بیشتری زیر سلطه غیرمسلمانها، آن ترس همراه با نومییدی و دلهره فزاینده‌ای واقعیت پیدا کرد. این وضعیتی بود که البته خیلی پیش‌تر آغاز شده بود و رد آن را می‌شد تا اواخر سده هفدهم و اوایل انحطاط امپراتوری عثمانی، متعاقب اقدام ناموفق آنها به محاصره وین در سال ۱۶۸۳ م، دنبال کرد. در اقدامات ناموفق عثمانیها بر ضد نیروهای امپراتوری اتریش-هنگری و متحدان آن، نقطه بسیار مهمی را می‌توان بازشناخت که به پیمان کارلوویتس^۱ در ۱۶۹۹ م منتهی شد. در آن موقع، بخش اعظم مجارستان، اسلاوینا، کروآسی و ترانسیلوانی از دست رفت و [دوران] منازعه طولانی، و نهایتاً بی‌نتیجه، برای اروپای شرقی آغاز گردید. در ۱۷۷۴ م سپاهیان عثمانی از روسها شکست سختی خوردند و مجبور شدند قلمروی اکثراً مسلمان‌نشین، یعنی کریمه را به حریف واگذار کنند. آن سوتر در آسیا، بازرگانان شرکت هند شرقی در دهه‌های ۱۷۵۰ و ۱۷۶۰ م، با یاری گروههای ذی نفع محلی، مسلمان و هندو هردو، دامنه سلطه خود را بر سراسر بنگال گشادند. با وجود این، اشغال کوتاه‌مدت مصر به توسط نیروهای ناپلئون بناپارت در ۱۷۹۸ م غالباً به عنوان لحظه‌ای به شمار می‌آید که مشخص‌کننده آغاز دست‌اندازی قوای قهریه اروپاییان به سرزمینهای بسیار آسیب‌پذیر اسلامی بود. اهمیت طرد بناپارت از خاورمیانه، نه به توسط ارتشهای عثمانی یا محلی بلکه با دخالت نیروی دریایی بریتانیا، از دید ناظران مسلمان به دور نماند. در سرتاسر سده بعد و همچنین تا سالهایی از سده بیستم تجاوز اروپاییان، عمدتاً به توسط قدرتهای

۱. کارلوویتس (karlowitz) [به ترکی فارلوویچ] نام قصبه‌ای در شمال صربستان.

مسیحی بریتانیا، فرانسه، هلند، اسپانیا، ایتالیا و روسیه همچنان ادامه یافت.

تا پیش از پایان ۱۹۲۰م، آن گاه که دولت در حال احتضار عثمانی معاهده‌ای با متفقین امضا کرد، تنها پس کرانه‌های آناتولی زیر سلطه یک قدرت مسیحی نبود. کشور همسایه، ایران، که بی‌طرفی آن را قوای بریتانیایی، روسی و عثمانی حرمت نهادند در هرج و مرج به سر می‌برد؛ در این میان، از آنجا که امپراتوریهای روس و عثمانی سقوط کرده بودند، بریتانیا میدان‌داری می‌کرد. نفوذ بریتانیا در افغانستان و بخش اعظم عربستان بسیار زیاد بود، گرچه به طور غیرمستقیم تر اعمال می‌شد. تقریباً هیچ چیزی با عنوان دولت مسلمان باقی نمانده بود که غرب مسیحی بر آن مستولی نشده باشد (۳).

از بین رفتن استقلال کشورهای اسلامی با فرو ریختن نهادهای اسلامی همراه بود. حکومت اسلامی نابود گردید و قوانین اسلامی از نقش بسیار گسترده خود در تنظیم شیوه زندگی اسلامی به کناری زده شد و حداکثر به مسائل خانوادگی از قبیل ازدواج، طلاق و ارث محدود گردید. مسلمانان کراراً شاهد تخریب تعلیم و تربیت مؤثر اسلامی، قلت علمای آموزش دیده و تنزل شدید اعتبار اجتماعی آنها بودند، در حالی که گروههایی از مسلمانان رفته رفته در چهارچوب نظامهای غیردینی غربی به تحصیل مشغول شدند. بنابراین، دست‌اندازی اروپاییان بسیار فراتر از سلطه مادی بر سرزمینهای اسلامی رفت و هجومی ویرانگر به تمام جنبه‌های هویت اسلامی آغاز گردید. در جریان این رویدادها، تصوف به عنوان مختصه مهمی از این هویت با سخت‌ترین چالشها در طول تاریخ خود روبرو شد. در مقایسه با این هجوم گسترده اروپاییان، تمام صوفی ستیزی قبلی در درون جامعه اسلامی تقریباً اهمیت خود را از دست داد.

جهاد اصغر

نخستین مواجهه شماری از صوفیان با اروپاییها مواجهه‌ای خشونت‌آمیز بود. در مناطقی بدون قوای نظامی مؤثر، صوفیان بودند که غالباً صف مقدم نیروی مقاومت اسلامی را تشکیل می‌دادند، و به شیوه سنتی و مورد تأیید دین، یعنی جهاد بر ضد دشمن کافر به مبارزه مشغول می‌شدند. این مبارزه مسلحانه عموماً در میان صوفیه به «جهاد اصغر» موسوم شده بود، در حالی که «جهاد اکبر» عبارت بود از تلاش برای روحانیت بخشیدن به نفس، نبردی بر ضد نفس بی‌مقدار و نه دشمنان بیرونی (۴).

مع الوصف، در خلال سده نوزدهم، درباره توجیه این جهاد اصغر و اینکه تحت چه شرایطی این نوع جهاد بر فرد مؤمن واجب می‌شود، بحثهای زیادی درگرفت. چه موقع ضرورت پیدا می‌کرد که مسلمانان، به تبعیت از پیامبر در قضیه هجرتش از شر حکومت کافران در مکه، از بلاد تحت سلطه غیرمسلمانان مهاجرت کنند؟ آیا هجرت در آخر زمان باید منجر به جهاد گردد؟

هندوستان تحت اشغال بریتانیا صحنه مهمی برای این قبیل بحثها بود، زیرا اصلاح‌گران صوفی هندی که در خط شاه ولی‌الله بودند در جهاد بر ضد بریتانیا فعالانه شرکت داشتند، و در اوایل سده نوزدهم به جنگهای شدیدی مبادرت ورزیدند. قبلاً در ارتباط با این موضوع، به سیداحمد بریلوی و طریقه محمدیه او اشاره‌ای شد. می‌توان دید که این گروه در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ م در سه جبهه مبارزه می‌کردند: بر ضد گونه‌های فاسد تصوف، بر ضد سیخها و بر ضد بریتانیاییها. حتی بعد از آنکه رهبران اصلی آنان، سید احمد و یکی از نوادگان شاه ولی‌الله، در جنگ با سیخها

به سال ۱۸۳۱ م کشته شدند، از پایگاه خود در مرز شمال غربی تا اواخر دهه ۱۸۸۰ م به حملات خود بر ضد بریتانیاییها ادامه دادند. همین طریقت اصلاح طلب تا زمانی که به دست ارتش بریتانیا در ۱۸۳۱ م شکست خوردند، بر ضد هندوها و بریتانیاییها در بنگال غربی جنگیدند، و هوادارانشان در شورش هند (نخستین جنگ استقلال) در ۱۸۵۷ م نیز دست داشتند. وقتی مقاومت مسلحانه ناکام ماند، آنها مجبور شدند با واقعیتهای اشغال غیرمسلمانها خود را تطبیق دهند. جناح اصلاحگر تصوف یکی از چند جنبه بازاندیشی درباره این مسأله را تشکیل می دادند که چگونه می توان جامعه اسلامی مهذب ساخت که قادر باشد با خطرات آلودگی ناشی از راه و رسم کفار مقابله کند. آنها در عین حال خود را هنوز درگیر جنگی مذبوحانه بر ضد انبوه عظیم صوفیان «اصلاح نیافته» در هندوستان می دیدند و به طور فزاینده ای در معرض حملات کسانی بودند که به نظرشان هیچ نوع تغییر و اصلاحی در تصوف نمی توانست به حد کافی بنیادی و ریشه ای باشد.

الجزیره: مبارزه متشکلت، تسلیم و همدستی

الجزیره نشان دهنده موردی است که صوفیه با توجه به مقتضیات جهاد بر ضد اشغال سرزمینهایشان به دست غیرمسلمانها، مواضع گوناگونی اختیار کردند؛ دامنه این مواضع از تعهد کامل به مبارزه گرفته تا درجات متفاوتی از احساس تسلیم تا همدستی تمام عیار با مهاجمان فرانسوی کشیده شده است. مقاومت ناکافی یا قصور در مقاومت میراث تلخی از نفرت نسبت به تصوف به طور عام یا گونه های خاصی از آن بر جای نهاده است. الجزیره ممکن است از این نظر نیز شایسته بررسی دقیق تر باشد که به عنوان کشوری مسلمان دستخوش یکی از نخستین و طولانی ترین

دست اندازها به توسط یک قدرت غربی جدید گردید، وضعیتی که در آن صوفیان خیلی زود به چالش گرفته شدند و برای مدتی مدید نقشی فعال در روابط الجزیره و فرانسه ایفا کردند.

تیجانیه از بدو تأسیس در دهه ۱۷۸۰ م در جنوب الجزیره، با مشکلاتی از ناحیه ترکان عثمانی مواجه بودند. احمد التیجانی احتمالاً به توسط همین ترکها به مراکش تبعید شده بود، و او برای سرآمدن حکومت ترک در الجزیره دعا می کرد. تیجانیها بعدها تحت رهبری دو پسر تیجانی که پس از مرگ پدرشان به وطن خود بازگشتند، کانونی برای فعالیتهای ضدترکی فراهم کردند و مخالفت مصممانه ای را در برابر سلطه عثمانی تدارک دیدند. البته آنها از نظر دینی موقعیت اجتماعی خاصی داشتند که فقط خود را مستحق وفاداری و حمایت هواداران می دانستند؛ ایشان در پی آن بودند که حق یاد شده را این طور به کار گیرند که از هواداران خود بخواهند سر از اطاعت عثمانیها برتابند و، از جمله، به آنها خراج و مالیات نپردازند. مالیات سنگین ترکها و روشهای ظالمانه تحصیل مالیات، همراه با نکتههای طبیعی از قبیل طاعون و ملخ دست به دست هم داد و مردم جنوب غربی الجزیره را بر آن داشت که برای نجات خود امید به رهبران تیجانی ببندند. از جمله متحدان تیجانیها از حدود ۱۸۲۶ م به بعد قبیله بنو هاشم بودند، گرچه اینها از قادریه حمایت می کردند. عبدالقادر که بعدها رهبر جهاد بر ضد فرانسویها شد، به این قبیله تعلق داشت. در ۱۸۲۷ م، قبایل متحد به یک پادگان ترک در ماسکارا (المعسكر) در دشت غریس، آن سوتر از شهر ساحلی اُران، حمله کردند. بخشی از بنو هاشم با گرفتن رشوه تسلیم عثمانیها شدند و خیانتشان به شکست قوای قبایل کمک کرد. پسر ارشد احمد تیجانی به نام محمد کبیر به دست ترکها اسیر و اعدام شد. کینه ای که تیجانیها، در نتیجه این رویداد، هم از عثمانیها هم

از قادیهای بنو هاشم به دل گرفتند اثرات مهمی بر روابط آنها با فرانسویان و نقششان در مقاومت‌های بعدی در برابر اشغالگران داشت. واکنش اولیهٔ تیجانیها نسبت به ورود نیروهای فرانسوی و اقدامشان در واژگون کردن دولت عثمانی این بود که چنین رویدادی را نتیجهٔ اجابتِ دعای بنیان‌گذار طریقت خود به حساب آورند. عبدالقادر اگرچه در آن زمان به زیارت حج رفته بود و ابداً در فاجعهٔ ۱۸۲۷ م دخالتی نداشت، در مظان اتهام قرار گرفت (۵).

در دوم مارس ۱۸۳۰، شارل دهم مجلس نمایندگان فرانسه را از تصمیم خود دائر به تجاوز به خاک الجزایر آگاه ساخت. این تصمیم نقطهٔ اوج بحران مالی ممتدی بود که آغازش به عهد ناپلئون برمی‌گشت. در دههٔ ۱۷۹۰ م، با دلّالیِ بازرگانان یهودی، مقداری گندم از الجزیره برای ارتش فرانسه خریداری شده بود. متأسفانه، هیچ‌گاه چیزی به این بازرگانان پرداخت نشد و آنان خود را وامدارِ دای^۱ الجزیره یافتند. به غیر از مسائل ناشی از یک مشت بدهیهای تسویه نشده، فشارهای فزایندهٔ دیگری فرانسه را وادار کرد که، یا به قصد بزرگ جلوه دادنِ فرانسه یا در تعقیب منافع تجاریِ عملی‌تری، به الجزایر دست‌اندازی کند. به دنبال سقوط شارل دهم و به سلطنت رسیدن لوئی-فیلیپ در اوت ۱۸۳۰، و با تغییر و تحولاتی در دولت و فرماندهی رده‌های بالای کشور، سیاست فرانسه طی اشغال الجزیره دستخوش نوساناتی شد. نقشهٔ دولت برای ده سال بعد «اشغال محدود» شهرهای عمده بود که در دهه ۱۸۴۰ م به سیاست اشغال تمام عیار تبدیل شد. مجریِ اصلیِ این سیاست ژنرال بوژو بود که از فوریهٔ ۱۸۴۱ تا ژوئن ۱۸۴۷ فرماندهی عملیات را به

۱. دای (= دائی، برادرِ مادر) عنوان فرماندار الجزایر در عهد امپراتوری عثمانی.

عاهده داشت. کارآیی بی‌رحمانه او زیانزد مورخان آفریقایی شمالی بوده است:

بوژو احساس می‌کرد که تنها با ایجاد محیط ترس و وحشت از طریق تخریب روستاها، سوزاندن مزارع، و قتل عام می‌توان در جنگ پیروز شد. در این نظریه بوژو منطقی سخت و ریشه‌دار، و در افسران اراده‌ای عاری از ترحم برای به اجرا درآوردن آن نظریه وجود داشت. افسری فرانسوی به نام سن-آرنو در نامه‌هایی دوستانه گزارش می‌دهد که بر طبق دستورهای رسیده: «من موظفم هر چیزی را به آتش بکشم و هر کسی را بکشم...» و این دقیقاً کاری است که او و افسران، هم‌قطار و افرادش کردند، کمالین که گزارشهای رسمی بر این ماجری گواهی می‌دهند (۶).

مشاهدات نشان می‌دهد که عملیات آغازین بوژو با خشونت خاص خود با موفقیت چشمگیری ادامه داشته است.

گزارشهایی نیز از چهار رویداد در فاصله سالهای ۱۸۴۴ و ۱۸۴۷ م در دست است که می‌گوید افسران فرانسوی دستور دادند گروههایی از مسلمانهای شکست‌خورده و امانده در غارها، حتی پس از آن که حاضر به تسلیم شدند، به کام آتش کشیده شوند. ملاحظات اخلاقی جنگ به کنار، شیوه کار در تضعیف روحی مسلمانان الجزایری مؤثر بود و تا زمانی که فتح الجزیره با به انقیاد درآمدن کبائلیا^۱ در ۱۸۵۷ م کامل شد، از آن شیوه همچنان استفاده می‌شد (۷).

۱. مأخوذ از «قبایل»، منطقه‌ای در شمال الجزیره که ساکنانش را قبایل بربر کوه‌نشین تشکیل می‌دهند.

در بحبوحهٔ این حملهٔ بی‌امان و ویرانگر فرانسویان، جمع کثیری از الجزایریها بار دیگر برای یافتن مقامی امن به رهبران صوفی سنتی چشم امید دوختند. تنها صوفیه نبودند که رهبری مقاومت در برابر فرانسویها را به عهده داشتند؛ حاج احمد بای، یکی از مقامات عالی رتبهٔ رژیم قدیم ترک، ایالت شرقی قسطنطنیه را در جنگ بر ضد فرانسویان از ۱۸۳۳ تا ۱۸۳۷ م تجدید سازمان کرد و حتی چندی بعد جدال محدودتری را در جنوب تا ۱۸۴۸ م اداره نمود. ولی این صوفیها بودند که بسیار فعالانه درگیر جهاد بودند؛ آنان در اوایل از طریق فرقهٔ طیبیه که زیرنفوذ مراکش بودند، و با حمایت سلطان مراکش عملیات جهادی خود را انجام می‌دادند، تا اینکه تحت فشار فرانسویان در ۱۸۳۲ م دست از مناقشه برداشتند. از آن پس، طیبیه‌ها سیاست تسلیم و رضا پیش گرفتند و در انتظار مهدی نشستند تا بیاید و به نمایندگی آنها به نصرت و پیروزی دست یابد (۸).

این امیر عبدالقادر - از تبار مذهبی یکی از شاخه‌های قادری - بود که محور اصلی مقاومت الجزایریها از ۱۸۳۲ تا ۱۸۴۷ م شد. عبدالقادر در وقایع نامه‌های متصوفهٔ اصلاح‌گرا جایگاه ممتازی را به خود اختصاص داده است. پدر بزرگ او در مصر در خدمت الزییدی، از شاگردان برجستهٔ شاه ولی‌الله - که در روابط علمی ابن ادریس نیز نقش مهمی داشت - تحصیل کرد. غیرمحمتمل نیست که این نفوذ عبدالقادر به واسطهٔ خانواده‌اش دامنه‌دار شده باشد. تماسهای دیگر او با تفکر اصلاح‌طلبانهٔ صوفی می‌تواند در زمانی برقرار شده باشد که در اواسط دههٔ ۱۸۳۰ م با پدرش به زیارت کعبه رفتند و او در این سفر با شیخ خالد الشهرزوری (۱۱۹۰-۱۲۴۲ ق) ملاقات کرد (۹). این شیخ در مقام یکی از مجددان نقشبندیه در سدهٔ نوزدهم از اهمیت زیادی برخوردار بود، تا بدان حد که

نام وی بر شاخه جدیدی، معروف به خالدیه داده شد که در سراسر امپراتوری عثمانی و تا قلب قفقاز و آسیای مرکزی گسترش یافت. عامل بسیار مهم در این مرحله جدید از متحول سازی و اصلاح تصوف اقامت چند ماهه شیخ خالد طی ۱۸۰۹ م در هند بود؛ او در آن تاریخ همراه با یکی از پسران شیخ ولی الله در دهلی تحصیل می کرد. می گویند عبدالقادر و پدرش چند هفته ای را در مصاحبت شیخ خالد گذراندند و در خلال این زمان عبدالقادر به واسطه او به حلقه نقشبندیه درآمد.

اگرچه معلوم نیست که چقدر باید برای این پیوستن عبدالقادر به جرگه نقشبندیه اهمیت قائل شد، ولی شواهدی در دست است که نشان می دهد او و شیخ خالد دیدگاه مشترکی داشتند. هر دوی آنها توجه و علاقه بسیار زیادی به اجرای موبه موی شریعت نشان می دهند تا آنجا که منتقدانشان ممکن است آنها را بعضی اوقات خشن و سخت گیر به شمار آورند. عبدالقادر سخت علاقه مند بود که برای تمام اقداماتش در مقام یک رهبر در جهاد بر ضد فرانسویان، محمل شرعی محکمی بیابد. بنابراین، به جد می کوشید تا فتواهایی از فقها در تأیید این دعوت خود از مسلمانهای الجزایری به دست آورد که به نواحی زیر نفوذ او هجرت کنند و سرزمینهایی را که تحت سلطه ارتش کفار بود ترک کنند. او تلاش می کرد اجازه علما را در حمایت از این نظر خود کسب کند که آنان که به پشتیبانی او بر نمی خواستند در واقع خود کافر بودند و لذا می شد با وجدانی آسوده آنان را به قتل رساند، زنان و فرزندان آنها را اسیر، و اموالشان را مصادره کرد. شیخ خالد نیز به نوبه خود نسبت به مسیحیان و همه آنهایی که با برداشت سنگین و شاق او از یک مسلمان سنی حقیقی موافقت نداشتند موضع بسیار خصمانه ای اتخاذ کرد. به نظر می رسد عبدالقادر دیدگاه بسیار مشابهی دارد، گرچه با توجیهاتی بدیهی تر و [مع ذلک]، از نظر نوع

نگرش لزوماً رهین الگوی فکری شیخ خالد نیست. با این همه، این هردو نفر از لحاظ روحانیت عمیق باطنی که به آنان نیرو داد تا سخت‌ترین شداید و بدبختیهای زندگی را پشت سر بگذارند در میان معاصران خود شاخص بودند؛ مصائب شیخ خالد یکی دشمنیهای شیوخ رقیب و دیگری از دست دادن پسر جانش به علت طاعون بود، و عبدالقادر سالها مبارزه کرد و بعدها رنج زندان کشید. می‌توان دید که این هردو تن از جلب حمایت صوفیان دیگر عاجز بودند. در مورد عبدالقادر تیجانیها به سبب خیانتی که قبلاً در حق آنان شده بود و پیش ترکها لو رفته بودند همچنان آزرده‌خاطر بودند، و درقاویها و طیبیها با سلطان مراکش که حامی خوبی برای آنها بود رابطه بسیار نزدیکی داشتند. بنابراین، رهبران صوفیه نمی‌توانستند و آماده نبودند نیروی مقاومت متحدی در مقابل اشغالگران تشکیل دهند. به رغم احترامی که همگان برای دلاوری و شجاعت عبدالقادر قائل بودند، سرانجام شکست خورد و با شکست او رؤیای حکومتی اسلامی که مطابق با آرمانهای مصلحین صوفی سده نوزدهم اداره شود نقش بر آب شد. او در ۱۸۴۷ م تسلیم شد و بعداً در فرانسه به زندان افتاد تا اینکه در اکتبر ۱۸۵۲ به وی امان داده شد تا بدون زحمت به دمشق برود و با وجهی که برای وی مقرر گردید تا پایان عمر در آن شهر به سر ببرد؛ در دمشق باز در مصاحبت جمعی از هواداران وفادارش بود.

در سطح دینی، می‌توان دید که ناکامی رهبری صوفیه در برابر فرانسویان تبعاتی جدی به همراه داشته است. اعتقاد گسترده به قدرت روحی آنان در حمایت از پیروانشان و اینکه با اجازه خداوند معجزاتی انجام می‌دهند سخت متزلزل گردید. نیروهای آنان، که تصور می‌شد به واسطه ارتباطشان با خداوند وجود یافته، به بوته امتحان گذاشته شده و ناقص از آب درآمد بود؛ پس علی‌القاعده سئوالهایی درباره اعتبار

طریقه‌های هر یک از آن رهبران مطرح می‌شد. شاید آنها کاملاً آن نبودند که می‌خواستند باشند و در واقع متقبّل نقش هدایت حقیقی در اسلام نبودند، و آمادگی آن را نداشتند که به عنوان بهترین راهنمایان جامعه اجرای وظیفه کنند. اگرچه صوفیان طریقه رحمانیه (۱۰) این امکان را یافتند که در خیزش عمومی ۱۸۷۰-۱۸۷۱ م نقشی ایفا کنند، اما از اواخر سده نوزدهم به بعد طریقه‌ها بیشتر و بیشتر به مثابه عواملی روبه زوال در دست استعمار فرانسه به شمار می‌رفتند. ملّی‌گراها که مخصوصاً تیجانیها را سخت زیر نفوذ مقامات و عملاً متحدان فرانسه به حساب می‌آوردند، به باد انتقاد شدید گرفتند. بدین ترتیب، وقتی صوفیه می‌رفتند که قدم به سده بیستم بگذارند، اعتبارشان، چه دینی چه دنیایی، سخت لطمه دیده بود.

مهدویت و مقاومت صوفیه

همین طور که سده نوزدهم سپری می‌شد، بسیاری از مردم در این عقیده راسخ شدند که تصرف مقدار زیادی از سرزمینهای اسلامی به دست غیرمسلمانها طلیعه فرارسیدن آخر زمان است. این شکل انتشار کفر و بی‌ایمانی را یکی از علایم واپسین ایام می‌شمردند که با آفاتی طبیعی از قبیل خشک‌سالی و قحطی همراه خواهد بود. با آمدن سال اسلامی ۱۳۰۰ / ۱۸۸۲-۱۸۸۳ م، فرض بر این بود که ظهور مهدی قریب‌الوقوع است، و مهدی سودانی، محمداحمد بارزترین نمونه از پدیده شایع‌تری بود. مشایخ مختلف صوفی در چنین نقشی مورد پذیرش قرار گرفتند: مخصوصاً سیداحمد بریلوی (د. ۱۲۴۷ ق / ۱۸۳۱ م) در هند، که پیروانش معتقد بودند او قبلاً غیبت کرده است و در مقام مهدی باز خواهد گشت تا آنان را به فتح و پیروزی رهنمون شود، و سیدالمهدی (د. ۱۳۲۰ ق /

۱۹۰۲ م) پسر بنیان‌گذار سنوسیه در لیبی که در سال بسیار مهم ۱۳۰۰ ق به سن بلوغ رسید. در حالی که سیداحمد بریلوی و محمداحمد سودانی در مبارزه مسلحانه بر ضد بریتانیاییها فعالانه درگیر بودند، سیدالمهدی در روابط خود با بریتانیا، فرانسه و روسیه بی‌طرفی محتاطانه‌ای اختیار کرد و از اینکه به سود عثمانیها با هیچ یک از این قدرتها رودررو قرار گیرد با مراقبت تمام خودداری ورزید.

درست همان طور که پذیرش ظهور مهدی لزوماً موجب نشد که رهبران صوفی در برخورد با کافران مهاجم شیوه تهاجمی خشونت‌آمیزی برگزینند، واکنش صوفیان عادی نیز همیشه به دست گرفتن اسلحه نبود. در پاره‌ای موارد انتظار مهدی آنان را به تسلیم شدنی اکراه‌آمیز و انفعالی در قبال سلطه اروپاییان می‌کشانید. این مهدی بود که همه چیز را باید سامان می‌داد بدون آنکه نیازی به شرکت دیگران در این مهم باشد. برای راه بردن به عصر طلایی جدید طبق الگوی نخستین جامعه اسلامی، توقع انجام هیچ اقدامی از جانب آنان نمی‌رفت. با این همه، کراراً اعلام ظهور فلان مهدی، صوفیه را برمی‌انگیخت که به حمایت از تلاش وی برای استقرار عصر صالحان کمر ببندند. اغلب حتی بدون چنین اعلامی، هواداران طریقه‌های صوفی هر زمان به هجرت یا شرکت در جهاد برای ابقا یا بازپس گرفتن سرزمینهای اسلامی دعوت می‌شدند زود اطاعت می‌کردند.

محمد احمد، مهدی سودانی (۱۲۵۹-۱۳۰۵ ق)

روز اول شعبان ۱۲۹۸ / ۲۹ ژوئن ۱۸۸۱، در جزیره آبا واقع در نیل ابیض، محمداحمد بن عبدالله، شیخی صوفی از طریقه سَمَائِیه خود را مهدی منتظر خواند. او نیز مانند محمد بن عبدالوهاب عصر خود را عصر گناه و

بی‌عدالتی می‌دید، اما زمان آن رسیده بود که با بازگشت به الگوی حکومت اسلامی عصر پیامبر، به آن دوران گناه‌آلود خاتمه داده شود. لیکن با این که کار ابن عبدالوهاب را هر عالم دینی متعهد به اسلام می‌توانست انجام دهد، نقش محمد احمد را نمی‌توانست. وی در مقام مهدی اعتقاد راسخ داشت که یگانه و بی‌نظیر است؛ اما نه همچون مهدی در سنت شیعی، آن جاوید معصومی که به تأسیس نهادهای جدید کاملی فوق تمام قوانین و حیاتی قبلی دست خواهد زد، و امت او برتر از امت رسول‌الله خواهد بود. برعکس، وی به عنوان مهدی در چارچوب رسوم اهل سنت معتقد بود عالی‌ترین مجدد دین است که از جانب خداوند منصوب و هدایت شده تا سنت امت اسلامی را اعاده کند و خطاکاران را به راه راست بازگرداند. برای انجام این مهم، محمد احمد می‌بایستی افزوده‌های چندین قرن، یعنی کل بنای فقهی را که چهار مکتب مهم فقه سنی و بسیاری از طریقه‌های صوفی برپای داشته‌اند از میان ببرد. تنها او در مقامی بود که می‌توانست عصر آرمانی امت صدر اسلام را احیا کند، زیرا مدعی بود که پیامبر طی تماسی مستقیم در عالم رؤیا بر او ظاهر شده و وی را از موقعیت جدیدش به عنوان مهدی آگاه ساخته است.

با احساس اطمینان در مورد چنین اهلیت ممتازی برای نقش خاص خود، و با پشتیبانی توده‌های مردم، محمد احمد برای رهانیدن سودان از جنگ مدیران مصری آن، مبارزه خود را آغاز کرد؛ این مدیران، به زعم وی، به سبب شیوه‌های فاسد و گناه‌آلود و حکومت غیرعادلانه‌شان و به لحاظ تغییراتی که در شریعت داده بودند، کافر به شمار می‌آمدند. نیروهای اسماعیل، خدیو مصر (۱۸۶۳-۱۸۷۹ م) مدت اشغال را که در ۱۸۲۰ م آغاز شد - ظاهراً با هدف سرکوبی تجارت برده - بسیار طولانی کردند، و بدین ترتیب ایالتی دیگر به امپراتوری عثمانی اضافه شد و دولت

مصر به نام سلطان بر سودان حکم می‌راند. نه تنها «ترکها» بلکه همه آنهايي که ظاهراً مسلمان بودند، از جمله سودانيهائي که محمداحمد را به عنوان مهدی به رسمیت شناختند و به حمایتش نیامدند کافر خوانده شدند. پاسخ مهدی به نامه‌ای که وی را به قتل هم‌کیشان مسلمان متهم کرده بود، نیز از همین جا آب می‌خورد:

این دعوی تو که ما گروهی از مسلمانان را که در این منطقه اقامت گزیده بودند کشته‌ایم پذیرفتنی نیست، زیرا فقط ساکنان [جبل] الحَرَّاده را پس از آن که دروغگویمان خواندند و به ما حمله کردند کشته‌ایم. پیامبر و «اهل کشف» مرا خبر داده‌اند که معترضان مهدویت من و منکران و مخالفانِ آن کافرنند و شرعاً می‌توان آنان را به قتل رساند و اموالشان را به غنیمت برد (۱۱).

کفر دشمنان مهدی همراه شد با آمادگی آنها برای همراهی با بریتانیایی‌های مسیحی، مخصوصاً با شخص چارلز جرج گوردن، سرلشکر انگلیسی که نخست در ۱۸۷۳ م به توسط خدیو مصر به مقام اداری مهمی در سودان برگزیده، و سپس از ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۰ م فرمانداری کل این کشور بر عهده او گذاشته شد. گوردن به دنبال اشغال مصر در ۱۸۸۲ م به توسط بریتانیایی‌ها باز در ۱۸۸۴ م به سودان فرستاده شد تا ترتیب بیرون کشیدن ارتش و مدیران مصری را بدهد، چون دولت بریتانیا نمی‌خواست در اوضاع نابسامان آن منطقه بیشتر درگیر شود. از نظر مهدی، گوردن کافر دیگری بود که او وظیفه خود می‌دانست وی را به اسلام دعوت کند و هیچ‌گونه دوستی و ائتلافی با او صورت‌پذیر نبود. بنابراین، او هدایای گوردن را بازپس فرستاد و پیشنهاد سلطنت کُردفان را رد کرد و گفت در مقام مهدی و جانشین پیامبر، نه به «پادشاهی کُردفان یا جای دیگر، و نه به ثروت این

دنیا و زرق و برق آن نیازی دارم» (۱۲). عرصه برای جنگ نهایی که می‌رفت تا اقتدار مهدی را تثبیت کند آماده شد و با گذشت زمانی نه چندان طولانی خرطوم به محاصره درآمد و روز ۲۵ ژانویه ۱۸۸۵ به دست قوای مهدیه افتاد و سرلشکر گوردن در اثنای دستگیری گردن زده شد. چند ماه بعد مهدی مرد و جانشین منتصب خود، خلیفه عبداللّهی، را به اداره دولت اسلامی مهدوی و انهاد؛ عبداللّهی تا زمانی که در اثنای نبرد با بریتانیاییها در ۱۸۹۹ م / ۱۳۱۷ م جان باخت، در این مقام باقی ماند.

بسیاری از اصلاحات مورد علاقه مهدی‌گراها ظاهراً با خواسته‌های وهابیه‌ها و، در واقع، با علایق جمع زیاد دیگری از مصلحان سنتی در اسلام مشترک بود. نکته بارز و مهم تأکید بر اصل توحید است که آغازین جمله سوگند وفاداری مهدی‌گراهاست؛ دیگر عزم قاطع بر ریشه‌کن کردن تمام بدعتهایی است که ممکن است به این اصل لطمه بزند و احساس ما را نسبت به تعالی و تفوق خداوند کاهش دهد. بنابراین لازم است که از احترام گذاشتن زیاده از حد به هر انسانی، از جمله خود مهدی احتراز شود؛ محمداحمد بر این نکته تأکید دارد که موضع او معلول ارزش شخصی او نیست، بلکه بدان سبب است که خداوند او را برگزیده تا مقاصد الهی را تحقق بخشد. وجه مشترک دیگرشان با وهابیه رد قاطعانه هر نوع گذشته‌ی نسبت به خطاهای اخلاقی است. در مورد رفتار و قیح زنان در انتظار عمومی، روسپیگری، هم‌جنس‌بازی، می‌گساری، استعمال دخانیات، و موسیقی و رقص موضعی سخت و انعطاف‌ناپذیر اتخاذ می‌شود. آرای محمداحمد و ابن‌عبدالوهاب در مورد لزوم جهاد بر ضد آن «کافرانی» که از آرمان آنها پشتیبانی نکنند به وضوح مطابقت دارد.

وهابیه و مهدی‌گراها هیچ یک روابط راحتی با مشایخ صوفی ندارند، اما ویژگی روابط در این دو مورد بسیار متفاوت است. مهدی خود را برتر

از طریقه‌های صوفی‌یی می‌دانست که در بدو امر او را به راه اصلاحگری کشاندند و او از این رهگذریکی از مشایخ سمانیه شد، و این قدیم‌ترین فرقه اصلاح‌طلبی بود که حدود ۱۱۷۸ ق/ ۱۷۶۴ م به سودان وارد شد (۱۳). با این که به نظر می‌رسد سمانیه، با جذب شدن بعضی از هم مسلکانشان در طریقه‌های کهنه اصلاح نیافته، از مناقشات و تفرقه درونی لطمه دیدند، محمدبن احمد حاضر نبود به راه آنها برود. او تحت تأثیر تعالیم ابن‌ادریس قرار گرفته بود که قبلاً با موفقیت زیادی به داخل سودان رسوخ کرده بود. اگر او به رسالت ویژه خود اعتقاد راسخ پیدا نکرده بود، می‌توانست طریقت صوفی جدیدی را تأسیس کند. در اوایل ۱۳۰۱ ق/ ۱۸۸۴ م همه طریقه‌ها را قدغن نمود و اعلام کرد که پیروان آن طریقه‌ها باید دست از آنها بکشند و به طریقه وی پیوندند. مهدویت وی حقایق تصوف را انکار نمی‌کرد، اما شکل سازمانی قبلی آن را منسوخ و کهنه می‌شمرد. فرقه‌های جدید با مدیریت متمرکز و شبکه‌های بین قبیله‌ای کارآمد، شالوده «ابرطریقه» کم دوامی را ریخته بودند.

با توجه به این که طریقه مذکور بسیار به شخصیت فردی و بی‌مانند خود مهدی بستگی داشت، تعجبی نیست که توفیق او دولتی مستعجل بود. پس از سقوط حکومت مهدی‌گرا، طریقه‌های دیگر فرصت عرض وجود یافتند و جانشینان مهدیه اصلی جنبش خود را موافق با طریقه‌های صوفی، بدون هیچ تمایز بارزی نسبت به آنها، دیدند.

قفقاز شمالی: مقاومت و تصوف

در مرزهای شمالی اسلام در قفقاز، مشایخ نقشبندی و قادری به طریزی بارز در کار رهبری جهاد در برابر پیش‌رویهای روسها بودند. اینجا صوفیان، طی سالهای سال مقاومت بدون آن که جای سازشی برایشان

مانده باشد، ظاهراً نه تنها از نظر کسب حیثیتی درازمدت، بلکه مخصوصاً از لحاظ تقویت و تثبیت انواع اصلاح یافته‌ای از تصوف در منطقه‌ای که با مسلمان شدن این‌گوشها در واپسین سالهای سده نوزدهم کاملاً اسلامی شد، کارشان بالا گرفت. مبارزه دهه ۱۹۹۰ چچن برای احراز استقلال از روسیه صرفاً جدیدترین مرحله از حرکتی بوده که «مبارزه قهرمانانه خوانده شده است، مبارزه‌ای که در مقابل آن حتی مقاومت عبدالقادر بر ضد سلطه فرانسویان بر الجزایر رنگ می‌بازد» (۱۴). مبارزه چچنها واقعاً قهرمانانه بوده، زیرا صرف‌نظر از چند وقفه از ۱۷۸۳ م که روسها حمله عمده‌ای را بر قفقاز شمالی آغاز کردند تا زمان حاضر ادامه داشته است. دوره آغازین جهاد به نقشبندیه مربوط می‌شود، گرچه مقداری ابهام و سردرگمی در مورد شخصیت افسانه‌ای که الهام‌بخش مقاومت اواخر سده هیجدهم بوده، یعنی شیخ منصور اوشورمه هنوز وجود دارد. روایات شفاهی قفقازی و تاریخ‌نگاری روسی دست به دست هم داده و قضیه را به جای آن که روشن‌تر کند ابهام آلوده‌تر کرده است. شیخ منصور را به گونه‌های مختلف وصف کرده‌اند: بعضی گویند او صوفی نقشبندی بود که در بخارا، شهری در آسیای مرکزی، یا به توسط شیخی بخارایی که به قفقاز سفر کرده بود، به حلقه این طریقه درآمد؛ بعضی دیگر می‌گویند او خود اهل آسیای مرکزی، از تاتارهای استپهای اُرنبورگ بود؛ به قول برخی، شیخ منصور از عوامل امپراتوری عثمانی بود که برای تحریک چچنها و داغستانها بر ضد روسها اعزام شده بود؛ حتی او را یکی از یسوعیان ایتالیایی دانسته‌اند. تحقیقات جدیدتر به این نتیجه رسیده که او فردی چچنی برخاسته از خانواده‌ای اصلاً از روستای آلدی واقع در قفقاز شمالی بوده است (۱۵). این که او یک نقشبندی بود یا نه هنوز نامشخص است، اما مواعظ او را بسیار شبیه مواعظ مشایخ نقشبندی سالهای بعد

خوانده‌اند. همچون مورد بسیاری از صوفیان دیگر، به نظر می‌رسد خواب پیامبر اثری قطعی در متقاعد کردن وی در اقدام به جهاد بر ضد حمله روسها به وطن او داشته است. این یقین شیخ که مستقیماً دستور از رسول‌الله می‌گرفته ظاهراً نقش مهمی در مأموریت وی، یعنی متحد کردن قبایل منطقه در مقاومتشان در مقابل مهاجمان، ایفا کرده است. در ۱۱۹۹ ق/ ۱۷۸۵ م، بر کرانه رود سونزا پیروزی چشم‌گیری بر روسها پیدا کرد، و تیپ کاملی را از میان برد و سلطه خود را بر منطقه وسیعی از قفقاز شمالی سخت تثبیت کرد تا این که در ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱ م دستگیر شد و چندی بعد در زندان جان سپرد.

از شیخ منصور در ترانه‌ها و افسانه‌ها به عنوان کسی که الگویی برای جهاد در دوره‌های بعد شد یاد می‌شود، اما او را بنیان‌گذار نقشبندیه در منطقه به شمار نیاورده‌اند. پس از مرگ وی، هیچ سابقه‌ای از وجود چنین طریقه‌ای تا بیست یا سی سال دیگر دیده نمی‌شود و معلوم نیست آیا هرگز در مقامی بوده که کسانی را به حلقه طریقت خود درآورد یا مریدان او در دوران سرکوبگری روسها از میان رفته‌اند.

نقشبندیه طی دهه‌های ۱۸۱۰ و ۱۸۲۰ م به همت خلیفه شیخ خالد شهرزوری، شیخ خرقه بخش امیر عبدالقادر الجزایری، به طرز استوارتری در قفقاز باب شد (۱۶). طریقه او را می‌توان نقشبندیه - خالديه خواند که خود گونه اصلاح یافته‌ای از نقشبندیه است؛ نقشبندیه - خالديه به شریعت سخت توجه داشتند و نسبت به «مسیحیان ملعون» که به نظر شیخ خالد «دشمنان دین» بودند، ضدیت می‌ورزیدند (۱۷). شاید به سبب این ویژگیها، روسها، و بعدها شورویها در منابع خود غالباً هویت این گروه را به عنوان طریقتی صوفی تشخیص ندادند و آن را جنبشی کاملاً متمایز با ماهیتی ضد صوفی به حساب آوردند.

آنها این جنبش را «میوردیزم»^۱ (مریدیسیم، [مریدگرایی]) نام نهادند (۱۸).

آثار اشغال داغستان و چین به دست روسها اوضاع و احوالی مساعد برای پذیرش پیام اصلاح طلبان خلق کرد. این هردو سرزمین به سبب حضور روس دچار اختلال شدید اجتماعی و اقتصادی شده بود. چیزی که به حال اقتصاد آنها بسیار مخرب بود تحریم تجارت برده و جلوگیری از ادامه آن به توسط روسها بود. به اسیری گرفتن ارامنه و گرجیهای مسیحی برای فروش به عنوان برده در خاورمیانه قبلاً منبع پر آب و نانی در منطقه بود و لذا جلوگیری روسها از به بردگی گرفتن اسرای غیرمسلمان تجاوزی به حقوق مشروع اسلامی تلقی می شد، اگرچه درآوردن مسلمانها به قید بردگی ممنوع بود. به علاوه، روسها هم مالیاتهای سنگینی بر مردم داغستان و چین تحمیل می کردند هم آنان را مجبور می کردند خوراک، اسب و دیگر لوازم برای تأمین زندگی اشغالگران فراهم کنند. آنها همچنین در ساختن جاده به بیگاری گرفته می شدند. در چین کشاورزان به طرزی خشونت آمیز از املاکشان محروم، و قزاقها در بخش عظیمی از زمینهای حاصل خیز آنها اسکان داده شدند.

در بُعد اجتماعی، با ورود الکل و باب شدن قمار و سوء استفاده از زنان به توسط روسها، مسلمانها شاهد وضعیتی بودند که از دید آنان تجاوزی غیرقابل تحمل به حریم شریعت بود. ژنرال ارمولف^۲، فرماندار گرجستان و قفقاز از ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۷ م، به سبب خشونت بیش از حد، کشتن زنان و کودکان، و در جای دیگر فروختن زنان به صورت برده یا بخشیدن آنها به افسران، سالهای سال در خاطره ها باقی ماند. چنین اعمالی اهداف

1. Miurdizm

2. Ermolov

انسانی روسها را در جهت لغو شرکت قفقازیه‌ها در خرید و فروش برده به زیر سؤال می‌برد. وقتی تزار روس ارمولف را برای وحشیگریهایش سرزنش کرد، گفت، «ملایمت به نظر آسیاییه‌ها نشانی از ضعف است و من از سرانسانیت به طرزی چون و چراناپذیر سخت‌گیری می‌کنم. یک اعدام صدها روسی را از نابودی و هزاران مسلمان را از خیانت کردن می‌رهاند» (۱۹). اما فقط یک اعدام در میان نبود؛ تازه، این اعدامها ظاهراً اثر مطلوب را در رهانیدن هیچ یک از دو طرف در بحبوحهٔ رویارویی نداشت.

مسلمانها می‌دیدند که حکمرانان محلی با شیوهٔ زندگی گناه‌آلوده و ارتباطشان با اشغالگران منفور روسی، بر ضد شریعت عمل می‌کنند. نمونهٔ بارز آن افراط‌کاری در می‌گساری و رفتار بسیار خشن آنها با مردم خودشان، بدون هیچ توجهی به رعایت و حفظ عدالت، بود. شاید با در نظر گرفتن مصائب دوگانه‌ای که مردم هم از ناحیهٔ روسها هم از جانب حاکمان مستقیم خودشان متحمل می‌شدند، تعجب‌آور نباشد که علاقهٔ نقشبندیه-خالدیه به حمایت از شریعت و خصومتشان با روسهای مسیحی آن قدر قبول عام یافته بود. وقتی قاضی محمد در میان مشایخ این طریقه شهرتی به هم زد و در ۱۲۴۵ ق / ۱۸۲۹ م نخستین امام داغستان اعلام شد، اهداف او در وهلهٔ اول این بود که پیش از مبادرت به جهاد، شریعت را تحقق بخشد. دیده می‌شد که مریدانش «به اطراف روستاها می‌رفتند تا بزه‌کاران را به راه راست بازگردانند، نادرستان را به اصلاح آورند و سردمداران خطاکار روستاها را سرکوب کنند» (۲۰). تا ۱۲۴۶ ق / ۱۸۳۰ م اقتدار امام نه تنها در میان داغستانیها بلکه در میان چچنیها، قبایل اینگوش و اقوام دیگر دامنهٔ گسترده‌ای یافته بود. با چنین پشتیبانی همگانی نیرومندی، دورهٔ کوتاهی از جهاد آغاز شد و موفقیتی هم داشت،

اما وقتی قاضی محمد همراه با حدود پنجاه تن از یاران نزدیکش در ۱۲ جمادی‌الاول ۱۲۴۷/۲۹ اکتبر ۱۸۳۱ کشته شدند، جهاد به ضعف گرایید.

امامت جانشین او، حمزه‌بیک دوامی نیاورد، چه، در خلال مناقشات داخلی به قتل رسید، اما سومین امام سرشناس به نام شامل به جای او قیام کرد. دوره امامت شامل (۱۲۵۰-۱۲۷۵ ق) است که مقاومت بی‌وقفه و موفقیت‌آمیز به نقطه اوج خود می‌رسد و برای به راه انداختن حکومت اسلامی مستقلى بر پایه اصول نقشبندی تلاشی می‌شود.

امام شامل، مانند اسلاف خود آشکارا مصمم بود شریعت را بر پای دارد؛ وی در داخل حکومتی که تشکیل داده بود نقش قاضی القضاة را ایفا می‌کرد. وقتی به قاضیان اختیارات قضایی تفویض می‌شد، آنان مکلف بودند تفسیر شامل را از قوانین اسلامی برگزینند. گرچه ملاحظه می‌شد که امام به علما احترام می‌گذارد و آنان را در رای‌زنیها دخالت می‌دهد، ولی در عین حال به توسط تجربه عرفانی نیز هدایت می‌شد. در زندگی شخصی بسیار متدین و مخلص بود و غالباً پیش از مبادرت به هر اقدام مهمی به خلوت می‌رفت. در خلال آن مدت، روزه می‌گرفت، عبادت می‌کرد و به گفتن ذکر بی‌صدای نقشبندی می‌پرداخت. پس از چند روزی، او بعضی اوقات بی‌هوش می‌افتاد، و پس از به هوش آمدن در حضور مردم اعلام می‌کرد که پیامبر بر او ظاهر شده و دستور فرموده که به فلان عمل اقدام کند. این می‌توانست منتهی به اقداماتی شود که ممکن بود واقعاً مغایر با برداشت و درک ظاهری از شریعت به نظر آید. مع‌ذلک چنین اقداماتی، با توسل جستن به مرجعی عالی‌تر صورتی موجّه پیدا می‌کرد. وقتی پیامبر خود فرمان می‌داد، دیگر چه نیازی به مراجعه به مجموعه‌های احادیث و تفسیرهای فقهای پیشین از آن احادیث بود؟

در بعضی مسائل، شامل مقرراتی خشن‌تر از آن اعمال می‌کرد که قوانین سنتی اقتضا می‌کرد. مثلاً، در مواردی از مستی، به خطاکاران بیش از چهل ضربه‌ای که شریعت دستور داده تازیانه زده می‌شد و متخلفهایی که تبه‌کاری عادتشان شده بود به اعدام محکوم می‌شدند. در عهد حکومت شامل مصرف توتون و تنباکو جداً قدغن بود. مصرف‌کنندگان دخانیات در ملاءعام تحقیر می‌شدند، به این ترتیب که آنان را برعکس روی الاغها سوار می‌کردند و نیهای قلیان یا دسته‌های چپق در بینهای آنها می‌نهادند. موضع تندى که نسبت به این مسأله اتخاذ می‌شد شباهت زیادی دارد با موضع وهابیهای عربستان و مهدی‌گراهای سودانی؛ همین طور است ممنوعیت شدیدی که شامل بر رقص و موسیقی، جز در عروسیها و ختنه‌سورانه‌ها اعمال می‌کرد. چنین موضعی تضاد دارد با حمایت گسترده‌تر صوفیان از موسیقی و رقص برای مقاصد معنوی و روحانی. گویا سخت‌گیری شامل بعضی از چچنیه‌ها و داغستانیه‌ها را، که ضمناً بر اثر سالها جهاد بر ضد روسها از رمق افتاده بودند، از وی دور ساخت. با این حال، روسها خود اظهار می‌داشتند که مردم در دهه ۱۸۴۰، تحت اداره شامل از لحاظ اخلاقی پیشرفت زیادی کردند. اکثر پیروانش به او وفادار ماندند، و پارسایی، دادگری و مبارزه خستگی‌ناپذیر وی را بر ضد حکام محلی خود، که به سبب غفلتشان از شریعت، حکومتشان نامشروع شمرده می‌شد قدر می‌نهادند.

امام سرانجام مجبور شد در تاریخ ۲۵ اوت ۱۸۵۹ تسلیم شاهزاده باریاتینسکی^۱ شود و برای تبعیدی طولانی در روسیه، شهر و دیار خود را ترک کند. فقط در ۱۲۸۷ ق / ۱۸۷۰ م بود که بالاخره اجازه یافت به حرمین

1. Baryatinsky

شریفین سفر کند؛ او در ۱۰ ذی‌قعدة ۱۲۸۷/۴ فوریه ۱۸۷۱ در مدینه بدرود زندگی گفت.

برای سالهای سال پس از سقوط حکومت شامل نقشبندیه به سختی سرکوب شدند و نقش مؤثر آنها در قفقاز شمالی بسیار محدود گردید. اما این نشانه کاهش در فعالیت صوفیان نبود. برعکس، الگوی جدیدی برای تجدید وضعیت صوفیه در حال پیشرفت بود، الگویی که قادر به معرف آن بودند (۲۱). شعبه‌ای از این طریقه به توسط کونتاجی کشیف^۱، چوپانی داغستانی که در میان چچنیها زندگی می‌کرد، تأسیس شد. در دهه ۱۸۵۰، ظاهراً از پی پذیرفته شدنش به حلقه تصوف در بغداد، به هنگامی که قبر عبدالقادر جیلانی بنیان‌گذار قادریه را زیارت می‌کرد، به وطن بازگشت و با خصومت نقشبندیهای جهادگرا روبه‌رو شد. پیام او پیام طمانینه و ترکی پلیدیها و شرارتهای دنیایی از طریق خلوت‌گزینی و گوشه‌گیری بود. تنها پس از گزاردن حج و بازگشت در ۱۲۷۷ ق با جو مساعدتری برای عرضه تعالیمش در میان مردم خسته از جنگ و جدال مستمر مواجه شد. از آن پس، این طریقت جدید به سرعت منتشر شد، مخصوصاً در آن مناطقی که از حضور روسها رنج فراوان کشیده بودند. ذکر با صدای بلند، رقص، آواز و موسیقی عارفانه در این طریقه با دستورها و تجویزیهای زاهدانه شامل بسیار تفاوت داشت و باعث شد مردم با اشتیاق و حرارت در فعالیتهای طریقه جدید شرکت کنند. بسیاری از نقشبندیهای پیشین به قادریه پیوستند، و ضمناً رواج یافتن آن باعث شد اینگوشها تا قبل از پایان دهه ۱۸۷۰ م به اسلام بگروند.

با این همه، زمان درازی طول نکشید که طمانینه و گوشه‌گیری

1. Kunta Haji Kishiev

کوتتاحاجی زیر فشار ناخشنودی عمومی از اعمال سرکوبگرانه روسها به سر آمد. در فضایی آکنده از تنش روزافزون در اوایل دهه ۱۸۶۰ م، روسها از سربرآوردن مجدد جهاد ترسیدند و با دستگیر کردن کوتتاحاجی و نزدیک‌ترین مریدانش در شعبان ۱۲۸۰ / ژانویه ۱۸۶۴، دست به اعمالی زدند که امیدوار بودند از اتفاقات احتمالی بعدی پیشگیری خواهد کرد. در محرم ۱۲۸۴ / مه ۱۸۶۷، کوتتاحاجی در زندان مرد. به رغم تلاشهای افزون‌تر روسها برای محدود کردن نفوذ قادییه از طریق قذغن کردن ذکر بلند و تشویق مهاجرت قادییه‌ها به ترکیه، طریقت آنان همچنان گسترش یافت. در ۱۲۹۴-۱۲۹۵ ق قادییه با نقشبندیه برای جهادی دیگر دست به دست هم دادند، ولی دوباره شکست سختی خوردند. دور جهاد و سرکوب همچنان ادامه یافت و فقط به تقویت حیثیت صوفیان کمک کرد. تا قبل از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، تقریباً کل جمعیت بزرگسال چچن- اینگوش^۱ به عضویت نقشبندیه با قادییه درآمدند. وضعیت در داغستان مقداری درهم برهم‌تر بود، اما هنوز هم شمار قابل ملاحظه‌ای صوفی داشت.

تبعات جهاد اصغر

از درگیر شدن صوفیان در جهاد اصغر بر ضد هجوم اروپاییان وضعیتی بسیار گونه‌گون پدید آمد. در اکثریت موارد این درگیری مصادف بود با اوج عملیات سلطه‌جویانه اروپایی در سده‌های نوزدهم و بیستم، که درگیری کراراً به شکست می‌انجامید. در پاره‌ای حالات، کل جهاد لطمه‌ای عمیق به طریقتهای صوفی وارد می‌آورد، و لذا در چنین وضعیتی

1. Chechnya-Ingushetia

رهبری صوفیه بی حیثیت می شدند و در درون جوامع آنان، پرسشهایی نه تنها درباره ناتوانیهای نظامی آنان بلکه نسبت به صحت و اعتبار تلقیات و قدرتهای روحی آنان مطرح می گردید. اگر این صوفیان مبارزه را می باختند غالباً داوری چنین بود که آنان ایمانشان خالص نبوده است، و این عقیده آنجایی مورد تأیید قرار می گرفت که مشاهده می شد پس از جهاد یا حتی در خلال آن با اشغالگران اروپایی همکاری می کردند. وقتی این همکاری آنها آشکار بود، در مقابل چالشهای ملی گرایان غیردینی در حال ظهور یا رهبران دینی ضدصوفی بسیار آسیب پذیر بودند. با وجود این، آثار همکاری همیشه هم منفی نبود، بلکه می توانست برای گسترش تصوف زیر چتر حمایت رژیم استعماری، یا حتی برای گرویدن گروههایی به اسلام در هیئتی صوفیانه، محیط مناسبی خلق کند. گهگاه، جهاد خود ممکن بود به چنین گسترشی بینجامد، و حتی ناکام ماندن آن می توانست صرفاً بونه امتحان گذرایی برای برگزیدگان خداوند به شمار آید که منزلت دینی و دنیایشان تنها با بیرون آمدنشان از این بونه افزایش خواهد یافت.

جهاد اکبر و قید و بندهای دنیایی

با وجود التزام گسترده و بارز صوفیان به جهاد اصغر در مقابل اروپاییها، بیشتر آنها در این مهم شرکت نکردند. همان طور که قبلاً گفته شد، کسانی بودند که در مقابل سلطه اروپایی راه صلح و آرامش پیش گرفتند، با این اعتقاد که ظهور مهدی همه چیز را به اصلاح خواهد آورد و درگیری شخصی به صورت جهاد تکلیف دینی بسیار مهمی نیست؛ این جهاد با جهاد اکبر که مضمون حدیث زیر است مقایسه می شود: «هجرت حقیقی دوری گزیدن از بدی است و جهاد واقعی جنگ بر ضد هواهای نفس

است» (۲۲). چنین موضعی برای طریقه‌هایی که مدتها بر سنت سلم و صفا بودند چندان شگفت‌آور نبود، گرچه می‌شد آن را در مواجهه با چالشهای جدی از بیخ و بن تغییر داد [و به جای آن موضعی تهاجمی اختیار کرد]. تجربه‌قادریه‌ای قفقاز شاهی بر این مدعاست.

البته گروه زیادی هیچ‌گاه به چالش گرفته نشدند و کلّ این مسأله که آیا باید به جهاد ستیزه‌جویانه پیوست یا نه مناسبتش را دیگر از دست داد. طریقه‌های دیگر دسته‌های مشخصی نداشتند که در مقابل چالش اروپاییها به مقاومت برخیزند. این به وضوح مربوط به آنهایی می‌شود که از لحاظ تشکیلاتی بسیار فقیر بودند و در سنت جهاد مسلحانه تجربه‌ای نداشتند. نکته‌بالا به گروههایی نیز مربوط می‌شود که در کشورهای مسلمانی با ارتشهای منظم زندگی می‌کردند، گرچه طریقه‌های صوفی خاص ممکن بود هوادارانی در میان نیروهای نظامی داشته باشند. در امپراتوری عثمانی، بکتاشیه از این لحاظ قابل ملاحظه‌اند زیرا با گروههای نخبه‌ینی‌چری^۱ پیوندی نزدیک داشتند (۲۳). در سالهای نخستین سده نوزدهم، این طریقه رسماً سنی، اما در واقع بسیار گونه‌گون و مختلط که عناصری شیعی افراطی، مسیحی و ترک در میان خود داشتند، به صورت نیرویی درآمد که با تلاشهای عثمانی برای اجرای اصلاحات نظامی به اسلوب غربی سخت مخالف بود. در ۱۲۴۱ ق / ۱۸۲۶ م، سلطان محمود دوم بر آن شد که بر ضد ینی‌چریها و طریقتی که بدان تعلق داشتند حرکتی بکند. از پی این تصمیم، با هجومی گسترده به بکتاشیه‌ای ترک قتل‌عامی از

۱. ینی‌چری، که در عربی «انکشاریه» خوانده می‌شود، در ترکی به معنای «قشون جدید» است، و به سربازانی در ارتش قدیم عثمانی اطلاق می‌شده که از فرزندان مسیحیان ممالک مفتوحه بودند. آنها یک چند قدرت زیادی پیدا کردند و سرانجام در قتل‌عامی به فرمان سلطان محمود دوم (۱۸۰۸-۱۸۳۹ م) مضمحل شدند.

ینی چریها صورت گرفت، بسیاری از رباطهای آنها ویران و اموالشان مصادره شد. به رغم برخورداری از قرنهای حمایت دولتی، رسماً اعلام شد که ینی چریها دیگر از حدود اعتقادات قابل قبول فراتر رفته‌اند و به سبب مصرف الکل و اختلاط زنان و مردان در اجتماعاتشان، مرتکب گناه بدعت و رفتار غیراخلاقی شده‌اند. آنان به عنوان یک نیروی بالقوه جهادگرا از دور خارج شدند و در کنار طریقه‌های صوفی به طور عام تحت مراقبت فزاینده دولت قرار گرفتند.

با اعمال این محدودیتها، شاید جای تعجب نباشد که نقشبندیهای ترکیه عثمانی، حتی در شکل اصلاح یافته خالیدی آن، دیوان سالاران و کارمندان زیادی را در میان خود جای داده بودند که تقریباً هیچ شباهتی به برادران فعال خود در نیروی مقاومت قفقاز نداشتند. در میان آنها حتی بعضی طرفدار اقداماتی در جهت غربی سازی بودند که بکتاشیها با آن مخالفت می ورزیدند؛ اینها به نوبه خود محل بدگمانی سلطان محمود بودند، اگرچه این پادشاه از اصلاحات بسیار شناخته شده پشتیبانی می کرد. با وجودی که نقشبندیهای ترکیه و قفقاز به شعبه واحدی از این طریقت متعلق بودند، ولی با امام شامل تفاوت زیادی داشتند چون او آثار نفوذ غربی را شدیداً مردود می دانست. نقشبندیهای ترکیه مخالفت سفت و سختی با رقص و موسیقی نشان نمی دادند، چنان که بعضی از آنها به مولویه (که در اروپا به درویشهای رقصنده معروفند) تعلق داشتند. به نظر می رسد که بسیاری از آنها در واقع نه از اصلاحگری انعطاف پذیر شیخ خالد، بلکه از نوع ملایم و تسامح آمیزتر مکتب نقشبندیه پیروی کرده اند (۲۴). چنین می نماید که نگرشهای ملایم مشابهی ویژگی نقشبندیان اروپای شرقی بوده است. آنان در بوسنی به صفت ملایمت و اعتزال که خاص بخش اعظم تصوف بوسنیایی بود، شهرت داشتند و به

سبب آنکه از طریق رباطهایشان در خارج و داخل ساریو به اعتلای روحی مردم کمک می‌کردند در یادها مانده‌اند (۲۵).

بنابراین، می‌توان دید که وضعیت عدم شرکت در جهاد اصغر بسیار گونه‌گون و در میان طریقه‌ها متفاوت است و شامل طیف‌گسترده‌ایست از اصلاح‌گراها و سنت‌گرایان سرسخت، آنها که رابطه‌ای نزدیک با دولت دارند و کسانی که به دور از هر رابطه‌ی سیاسی، و بالاخره متدینین راستین و کثروهای لایالی. واقعیت از اواخر سده‌ی نوزدهم تا اوایل سده‌ی بیستم این بود که بیشتر صوفیان، فعالیت مبارزاتیشان به هر درجه که بود، خود را در کشورهایی می‌دیدند که زیرسلطه‌ی اروپاییها یا عمیقاً متأثر از تماسهای برقرار شده با آنها بود. در نظر داریم اینجا پاره‌ای از راههایی را بررسی کنیم که مسلمانان هند بریتانیا خود را با وضعیت پیش آمده تطبیق دادند و سعی کردند برای تصوف به عنوان الگوی معمولی مناسبی از زندگی جایگاهی ثابت پیدا کنند یا در اوضاع و احوال جدید دست از آن بکشند.

از سر گذراندن سیطره‌ی بریتانیا

سلطه‌ی اروپا در هند زود آغاز شد و بیش از آن اندازه که در بسیاری از سرزمینهای جهان اسلام طول کشید دوام آورد. پس از سرکوب شدن شورش ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ م، جهاد اصغر دیگر برای اکثریت مسلمانان هند انتخاب واقع‌گرایانه‌ای نبود. دهلی خود بر اثر این شورش لطمه‌ی بسیار دید. بریتانیاییها یک چند کل جمعیت مسلمان را بیرون می‌راندند، مساجد را اشغال، و حوزه‌های علمیه‌ی شهر را ویران می‌کردند. علما را به شهرهای کوچک‌تر اطراف می‌پراکندند. در فضایی آکنده از یأس و نبود هیچ امیدی به احراز مجدد حکومتی اسلامی به زور، بسیاری از مسلمانها به عالم روحانی درون خویش روی کردند و طالب راه و روشهایی شدند که به

بقای جامعه اسلامی راستین و اخلاقاً صالح کمک کند. جهاد اکبر نقش مهمی از این لحاظ بر عهده داشت، همین طور وقتی به بخشهای وسیع تری از جامعه تسری می یافت.

عقب نشینی به اسلامی خصوصی و مشخص شده و تلاش برای جدا کردن آگاهانه آن از دولت، سابقه ای طولانی در راه و روش صوفیانه داشت، و درونمایه آشنای تعالیم بسیار مهم هندی یعنی چشتیه، بود (۲۶)، طریقتی که تأثیر عمده ای بر اصلاحگران صوفی سده نوزدهم داشت. حتی صوفیان سهروردی که به لحاظ آمادگی شان برای حشر و نشر با حاکمان شهرتی دارند نسبت به این قبیل معاشرتها با قدرتهای دنیایی مقداری دودل بودند، و در این مهم از نظرات بنیان گذار سرشناس طریقت خود، ابوالنجیب سهروردی تبعیت می کردند:

شخص باید از او (حاکم) اطاعت کند مگر آنکه نافرمانی خدا کند یا قوانین پیشین را زیرپای گذارد. باید برای حاکم دعا کرد و از تهمت زدن به او اجتناب ورزید. شایسته است که به دیدار حاکم عادل برود؛ باید از حاکم جائر دوری گزیند مگر به وقت لزوم یا برای ملامت کردن وی. کسی که با این قبیل حاکمان دیدار می کند باید برایشان دعا کند و، بسته به وسعش، آنان را نصیحت یا سرزنش کند. بعضی از صوفیان بنام به خیر و صلاح پیروانشان خود را به حکام نزدیک می کردند (۲۷).

با در نظر گرفتن چنین دید احتیاط آمیزی از فرمانروایان مسلمان، چقدر رابطه صوفیان و حاکمان پرمسأله می شد وقتی حاکم مسلمان نبود، حتی نه یک مسلمان ظالم که بتوان او را به این امید نصیحت کرد که شاید توبه کند و به راه راست هدایت شود. «دعا برای حاکم کردن» غیرممکن نبود،

کمالینکه بعضیها برای ملکه ویکتوریا به هنگام واپسین بیماریش دعا کردند، ولی وقتی داعیان امیدی به تأثیرگذاری بر حاکم نداشتند، جز این چاره‌ای نداشتند که به درون اجتماعی مستقل از حاکمان خود کران گیرند.

اصلاح طلبان صوفی دثوبندی

در دثوبند، شهری کوچک در حدود ۱۴۰ کیلومتری شمال دهلی کهنه، گروهی از علمای دینی گردهم جمع شدند تا سنت اصلاح طلبی صوفیه را در هند ادامه دهند (۲۸). آنان آگاهانه خود را جانشینان شاه ولی الله می‌شمردند. به نظر می‌رسد ایشان کوششهای وی را برای دستیابی به مکتب جدید برتری از تعالیم صوفی، که بهترینهای طریقه‌های مهم موجود در شبه قاره، یعنی چشتیه، سهروردیه و نقشبندیه را گلچین می‌کند، بسیار جدی گرفتند.

در ۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۸ م، مشایخ دثوبندی مکتب معروف خود را بنیاد نهادند، مکتبی که مقدر بود یکی از مهم‌ترین مراکز تعلیمات اسلامی در جهان شود. گروههای عظیمی از مدارس دثوبند بعداً به این مکتب پیوستند. در برنامه‌های آنها جایگاهی مهم به تعلیم و تربیت داده شد تا مجموعه مدارس و ورزیده و آموزش دیده برای انتشار اندیشه‌های اصلاح طلبانه خود ایجاد کنند و جامعه‌ای بسازند که بتواند در برابر اشغال کشور به دست کفار با همه تأثیرات زیانبار آن تاب بیاورد. تأکید زیادی بر مطالعه قرآن و به ویژه حدیث می‌شد، و از مجموعه‌های احادیث اهل سنت گستره دامنه‌دارتری نسبت به آنچه در این دوره خاص در هندوستان خوانده می‌شد، تدریس گردید. فقه نیز در مدارس تدریس می‌شد، و دثوبندیها به لحاظ تفسیرشان از شریعت از دیدی حنفی بسیار مورد احترام و طرف مشورت بودند. اینجا آنها چندان از شاه ولی الله تبعیت

نمی‌کردند، بلکه سعی می‌کردند به آرای فقیهان پیشین سخت پایبند بمانند و از آن فراتر نروند و مکاتب فقهی را با هم متحد کنند، همان طور که طریقتها چنین کردند. با این حال، می‌بینیم که دثوبندیها در حوزه مسائل حقوقی، از طریق فتواهایی که صادر می‌کردند و ضمن آن روشها و رفتارهای مجاز و غیرمجاز را در تصوف مشخص می‌نمودند، از ولی‌الله پیروی می‌کردند. بیشتر عادات و رسوم شایع در میان مردم را که به آیینهای ولی‌پرستی مربوط می‌شد محکوم می‌کردند. به علاوه، در مدارس آنها منطق و فلسفه تدریس می‌شد، اما تأکید کمتری روی آنها می‌شد. به عربی و فارسی اهمیتی داده می‌شد، لیکن اردو در مقام زبان اصلی تعلیم و تعلم مورد حمایت و عنایت خاص بود، و همین قدم قابل توجهی در همگانی کردن کاربرد این زبان به عنوان زبان علمی در شمال هند شمرده شده است.

بسیار جالب توجه است که از همه تحصیلات فرنگی در مدارس به دقت احتراز می‌شد و انگلیسی در میان زبانهایی که تعلیم داده می‌شد نبود. مع ذلک، حتی در این دژ نفوذناپذیر سنت اسلامی، نوآوریهای، زیر نفوذ انگلیسیها، در روشهای سازمان‌دهی و تدریس وجود داشت که ظاهراً مطابق الگوهای مدارس مبلغان مسیحی و کالج دهلی تا پیش از شورش ۱۸۵۷ م، طرح شده بود.

با این همه، نگرشها و هدفهای بسیار ریشه‌دار این طرح نو نیز اگرچه ممکن بود حاوی مقداری نوآوری باشد، اما با سهولت کمتری مورد قبول و حمایت یک نظام انگلیسی قرار می‌گرفت. در اصل مقصود علمای دثوبندی صرفاً این نبود که دانش در دفتر (علم) را به دیگران تعلیم کنند، بلکه می‌خواستند شاگردان خود را از طریق معرفت، یعنی علم در سطحی متفاوت، به آگاهی و بصیرتی خاص رهنمون شوند. در این گونه فوق‌العاده

از رابطه شیخ و مرید که در مکتب دثوبند قابل ملاحظه است، می‌توان مقداری نوآوری مشاهده کرد. در این شیوه ارتباط، به جای آنکه شاگرد طی مراسمی به حلقه طریقت درآید، عمیق‌ترین پیوندهای وفاداری خصوصی مستقیماً بین او و استادش برقرار می‌شد. یک استاد واحد ممکن بود آمیخته‌ای از چند شیوه را که از بیش از یک طریقت گرفته شده بود تدریس کند یا ممکن بود به شاگردی به روش قادری ذکر با صدای بلند را بیاموزد، و به دیگری ذکر بی‌صدا به سنت نقشبندی تعلیم کند.

با توجه به شیوه‌هایی که به توسط آن دثوبندیها تلاش می‌کردند تا دامنه تعالیم اصلاحگراانه خود را در حوزه تصوف به عرصه‌های وسیع‌تر جامعه بکشانند، باز می‌توان آنان را مبتکر به شمار آورد. آنها به مزایای مواد چاپی برای انتشار تعالیم خود به آن سوتر حلقه‌های استاد و شاگردی زود پی بردند. چاپ فتاوی درباره مسائل تصوف روش موفق بود که قبلاً بدان توجه شده بود. روشهای دیگر عبارت بود از ترجمه متون دینی از عربی و فارسی به اردو و نگارش کتابهایی برای قشر عام‌تری از توده کتاب‌خوان. یکی از پرنفوذترین کتابها در این مقوله بهشتی زیور است که در اوایل سده بیستم به قلم اشرف علی ثنوی (۱۲۸۱-۱۳۶۲ ق ۱۸۶۴-۱۹۴۳ م)، به رشته تحریر درآمد؛ «ثنوی را اکثراً صوفی برجسته هند جدید به حساب می‌آورند» (۲۹). بهشتی زیور به عنوان کتابی راهنما اثری است قابل توجه که مخصوصاً زنان مسلمان را مخاطب قرار می‌دهد، و در ابعاد صوفیانه می‌کوشد عالم روحانی آنها را تا همان سطحی پرورش دهد که آرزوی جامعه شیوخ دثوبندی و مریدان مرد آنهاست. این اهمیت ثنوی را می‌رساند که وقتی از او خواستند کتاب راهنمایی هم برای مردان بنویسد، اعلام داشت که این کار ضرورت ندارد چون مردها نیز می‌توانند

به اندازه زنان از همین کتاب بهره ببرند؛ این شد که ثنوی فقط پیوستی بر آن افزود.

غرض از تألیف بهشتی زیور برقراری ارتباط با زنان در هرسن و با هر سابقه تحصیلی، حتی بی سوادها بود، زنانی که می شد کتاب را برای آنها در درون خانه با صدای بلند خواند. دروس آن می بایستی تکرار و بحث و بررسی می شد تا موجب اصلاح کامل قلب گردد. بخش هفتم این کتاب منحصرأ به مسائل تصوف اختصاص یافته است. حداقل هدف آن است که این عادت زنان که برای رستگاری و نجات خود به اولیاء تکیه می کنند و در تمام اعمال و آیینهای مرسوم تصوف عامه شرکت می جویند از سرشان بیفتد. در عوض، آنها می بایستی با مبارزه مستمر در جهاد اکبر، برای رسیدن به چنین رستگاری غائی خود مسئولیت قبول کنند.

دو سبب وجود دارد که در توانایی شخص برای بازشناختن خوب از بد و احراز اجرای که در بالا توصیف شد موجب اختلال و وقعه می شود. سبب اول نفس تست که هر لحظه راست در دامان تو نشسته است. نفس همه قسم چیزی را پیشنهاد تو می کند؛ بهانه ها می آورد تا از انجام خیر جلوگیری کند؛ در لزوم انجام بدیها دلیل تراشی می کند. اگر نفس را با ترس از عذاب تهدید کنی یادآور تو می شود که خدا بخشاینده مهربان است. افزون بر این همه، ابلیس از نفس حمایت می کند. دومین سبب اختلال مربوط به کسانی می شود که با آنان ارتباطی داری، خواه خویشان و آشنایان باشند خواه همسایگان (۳۰).

بنابراین، به زنان توصیه می شود که حلقه حشر و نشر خود را به معدودی از مردم قابل اعتماد و پارسا محدود کنند، در خانه بمانند و به انجام

تکالیف دینی و طلب راه حق اشتغال ورزند و سعی کنند دیگران را در راستای همین شیوه‌ها هدایت کنند.

واضح است که رفتن به مساجد شایسته زنان نیست. باید این واقعیت را بسنجی که اگرچه هیچ‌کاری هم‌طراز عبادت نیست، بیرون شدن از خانه حتی برای این مقصود درست به شمار نمی‌آید. پس مسلماً، بیرون رفتن از خانه برای اجتماعات سخیف یا اجرای آیینهای مرسوم واقعاً باید بسیار بد باشد (۳۱).

برای آنکه مبدا زنان نسبت به فایده این زندگی همراه با پارسایی و خلوت‌گزینی دچار کم‌ترین تردید شوند، همواره وحشت‌های دوزخ یادآور آنان می‌شود، دوزخی که در انتظار کسانی است که از توبه سرباز می‌زنند و زندگی خود را وقف جهاد اکبر نمی‌کنند.

بارها و بارها اصلاح‌طلبان دثوبندی به دلیل روش بسیار زاهدانه و حالت انکار شدیدشان نسبت به مقدار قابل ملاحظه‌ای از اعمال صوفیانه عوامانه در هند، وهابی خوانده می‌شدند. چنین برچسب نادرستی ابداً برازنده آنها نبود، اما مدافعان تصوف سنتی آن را برازنده می‌دانستند. این برچسب غالباً بر دثوبندیها زده شده و باعث استنباطهای نادرستی گردیده است و، در نتیجه، جنبشی کاملاً ضد صوفی معرفی شده‌اند.

مدافعان بریلوی مذهب تصوف سنتی

پرجو غاترین دفاع از وضعیت صوفیه بدان گونه که سنتاً وجود داشته ناشی از جنبشی معروف به بریلوی بود که از نام مؤسس آن، احمد رضا خان بریلوی (۱۲۷۲-۱۳۳۹ ق/ ۱۸۵۶-۱۹۲۱ م) مشتق شده است (۳۲). با وجود این، بریلوی اصطلاحی نبود که پیروان این حرکت برای تعیین

هویت خویش به کار بردند. آنان خود را سنیهای حقیقی و در تضاد با تمام کثرونها و بدعتهای دثوبندیها و دیگر مسلمانان متمایل به اصلاحگری می‌شمردند، چه این قبیل مردم را همان اندازه خطرناک به حال اسلام در هند می‌دیدند که حاکمان کافرکیش بریتانیایی را. در نتیجه، بریلویها میدان‌داران بر حرارتِ عرصه تمام جلوه‌های رسوم اسلامی زمان خود شدند که طی قرن‌ها زیاد و زیادتر شده بود: مراسم پرطول و تفصیل برای مولود پیامبر؛ برگزاری مراسم روزهای وفات (عُرس) اولیاء (۳۳)، به ویژه عرس بنیان‌گذار مقدسِ قادریه، عبدالقادر جیلانی؛ زیارت قبور اولیا به این قصد که از آنها بابت گناهان خود استدعای شفاعت کنند یا در بهبود بیماری یا ضعف یا ادای قرض از آنان استعانت جویند؛ استفاده گسترده از تعویذ و پیش‌گویی از طریق تأمل در امعا و احشای حیوانات. در میان معتقداتی که بریلویها جداً از آن دفاع می‌کردند آنهایی بود که مربوط به بزرگداشت پیامبر می‌شد: نظریه صوفیان درباره نور محمدی حاکی از این که در آغاز آفرینش از نورالهی نشأت گرفته، به قسمی که پیامبر نوری بدون سایه، و انسانی نه دقیقاً همچون انسانهای دیگر تصور می‌شد؛ این دعوی که پیامبر علم غیب داشت؛ و ایمان راسخ به اینکه او قدرت کامل داشت که نزد خداوند شفاعت کسانی را کند که به او متوسل می‌شدند.

احمد رضاخان و پیروانش وقت و تلاش زیادی بر سر مواجهه با انتقادهایی گذاشتند که از اعمال و اعتقادات یاد شده در بالا می‌شنیدند، و فتوهای متعددی صادر می‌کردند که در آنها، مانند حریفان دثوبندی خود، برای رسیدن به نتیجه‌گیریهای بسیار متفاوت [در مقابل نتیجه‌گیریهای حریفان]، از فقه سنتی حنفی استفاده می‌کردند. بریلویها همچنین، همسو با دثوبندیها، سخت علاقه‌مند به ساختن جامعه‌ای اسلامی در هند بودند که از لحاظ روحی و معنوی قوی و قادر به مقابله با سلطه انگلیسیها باشد.

با این حال، روشهای آنها بسیار متفاوت و بیشتر هم آهنگ با سنت صوفیه سده‌های میانی بود. جاذبه آنها در میان روستاییان و بی‌سوادها بسیار قوی بود، ولی در جلب نخبگانی فرهیخته از میان صوفیه نیز چندان ناتوان نبود. بنیان‌گذار خود به دلیل دانش‌پژوهی استثنایی و ترقی معنویش شهرت داشت.

اصلاحگران ضد صوفی: اهل حدیث

هم دثوبندیها هم بریلوییها با مخالفت کسانی روبه‌رو شدند که نمی‌خواستند حتی متعادل‌ترین و اصلاح‌گرایانه‌ترین گرایشها را در تصوف تحمل کنند. در این دوره تند و تیزترین نمایش ضدصوفیانه از ناحیه جنبشی بود که به اهل حدیث معروف است، گرچه نفوذ آنها به گستردگی نفوذ دیگر گروهها نرسید. اینها نیز عموماً وهابی خوانده می‌شدند، ولی اگرچه منطق بیشتری در این نام‌گذاری وجود داشت، توصیف دقیقی از موضع اعتقادی آنان نبود.

اهل حدیث اصلاً مرکب از خانواده‌های سطح بالای اجتماع بودند که بر اثر سلطه انگلیس دستخوش سقوطی فاحش شده، و در پی شورش ۱۸۵۷ هند بسیار ناخرسند بودند. با اینکه آنها هم مدعی پیروی از شاه ولی‌الله بودند ولی فقط در ظاهر چنین می‌کردند؛ اصرار آنها به انداختن نگاهی تازه به قرآن و حدیث و تأکید زیادی بود که بر برداشت شخصی از احادیث می‌کردند. از هر عضوی توقع می‌رفت که بر پایه تأمل دقیقی در این متون بنیادی به تصمیمات قاطعی دست یابد. قضاوت‌های مکاتب فقهی و دریافتهای عرفانی همه مردود بودند. اهل‌الحدیث نظامی بود که هر فرد را جداً مکلف می‌کرد خود تفسیر کند و عمل درست را انجام دهد، و بدین ترتیب در واقع نقش مرجعیت عالم دین و شیخ صوفی به عنوان

راهنمایان متبحر جامعه تدریجاً سست می‌شد. قابل فهم است که چرا رهبران سنتی دین با چنین روند بالقوه خطرناکی به شدت مخالفت می‌ورزیدند و چرا اهل الحدیث به نوبه خود شیوه‌ای بس تهاجمی اختیار کردند. نتیجه جزو بحث‌هایی مکرر و عتاب‌آلود و ایجاد گروهی انحصارگرا و بسته بود که خود را از دیگر مسلمانان جدا کردند و در مساجدی جداگانه به انجام آداب عبادی بسیار متفاوت پرداختند.

وعظ و تبلیغ اهل حدیث هرگز محتمل هم نبود که سلطه مشایخ صوفی را بر توده مردم تضعیف کند. جاذبه آنها فقط برای کسانی بود که تحصیلاتشان در علم سنتی دینی در حدی بود که بتوانند قرآن و حدیث را پیش خود مطالعه کنند و آن قدر اطمینان داشته باشند که بتوانند قضاوت کنند راه صحیح این است، بدون آنکه به راهنمایی کارشناسانه فردی روحانی نیازی باشد. طبیعت دفاعی و نخبه‌گرایی این جنبش قادر به جذب پیروانی به گستردگی پیروان طریقه‌های صوفی بزرگ‌تر نبود و وقتی بخش جدایی‌طلبی از این جنبش که فقط قرآن را منبع هدایت اعلام کردند گروه «اهل قرآن» را تشکیل دادند، گروه جدید موضعی انحصارگرایانه‌تر اتخاذ کرد و جاذبه‌ای کمتر از اهل حدیث برای عامه داشت.

در هند واکنش‌های مشایخ صوفی و حریفان آنها نسبت به واقعیات مربوط به سیطره غیرمسلمانان جزو پدیده‌هایی بود که به آگاهانه‌ترین و نظام‌مندترین وجهی همه جا در میان امت اسلام مورد مطالعه و تأمل قرار گرفته بود. بی‌شک این تا حدی معلول طول مدت تجربه سیطره است، اما از قرار معلوم رهین میراث سرشار تفکر صوفیانه در شبه قاره و سنتی قوی در اصلاحگری اندیشمندانه نیز هست. در مناطق دیگر، احتمالاً مقداری بازاندیشی‌های مشابه صورت گرفته، ولی نه به سطح رشد و تنوعی که در هند رخ داده است. در پاره‌ای موارد، طریقه‌های محلی

جدید یا بخشهای اصلاح یافته‌ای از طریقه‌های قدیم‌تر در مقام عکس‌العمل بر ضد چالشهای سلطه استعماری اروپاییان ق‌د‌ع‌ل‌م کرده‌اند. با وجود این، ضد تصوف سازمان یافته [در مناطق دیگر] غالباً حرکتی متأخرتر بود تا در هندو فقط وقتی پا می‌گرفت که بیشتر در جریان تفکر مغرب زمین امروزی و صوفی ستیزی سنتی واقع می‌شد.

یادداشتها

۱. ماکسیم رابینسن، *Europe and the Mystique of Islam* (لندن: ای. بی. توریس، ۱۹۸۸)، ۶۶.
۲. نمونه مهم این نوع نگرش نسبت به طریقتها را می‌توان در این مأخذ یافت: او. دپون^۱ و ا.کس. کوپولانی^۲، *Les Confréries religieuses musulmanes* (الجزیره، ۱۸۹۷). آر. اس. آفهی و برند راتکه بحث سودمندی درباره این ادبیات مراقبت^۳ در «تأملی مجدد در تصوف نو»، *Der Islam* ۷۰ (۱۹۹۳): ۶۱-۶۴ به دست می‌دهند.
۳. ادوارد مورتیمر، *Faith and Power: The Politics of Islam* (نیویورک: وینتج بوکس، ۱۹۸۲)، ۸۶.
۴. برای اطلاع از بحثی در باب اهمیت جهاد اکبر نزد صوفیه، نک: جان رنارد، «جهاد اکبر: یادداشت‌هایی درباره درونمایه‌ای در روحانیت اسلامی»، *Muslim World* ۷۸ (۱۹۸۸): ۲۲۵-۲۴۲.
۵. صوفیان درقاویّه، که توسط یکی از معاصران احمدبن ادریس و احمد تیجانی، به نام العربی الدرقاوی (۱۱۷۳-۱۲۳۸ ق / ۱۷۶۰-۱۸۲۳ م) تأسیس شد، نیز نقشی در مخالفت بر ضد سلطه عثمانی در الجزیره ایفا کرد. نک: بی. جی. مارتین، *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*.
(کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۶)، ۴۳-۴۵.

1. O. Depont

2. X. Coppolani

3. Littérature de surveillance

- ۶ مگالی موری،
North Africa 1800-1900: a Survey From the Nile Valley to the Atlantic
(هارلو: لانگمن، ۱۹۸۴)، ۱۴۱.
- ۷ جمیل ام. ابوالنصر،
A History of the Maghrib in the Islamic Period
(کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۷)، ۲۵۹.
- ۸ نک: رودلف پیترز، Islam and Colonialism (لاهی: موئن، ۱۹۷۹)، ۴۲. طیبیه
آفریقای شمالی در اواخر سده هفدهم از طریقت بزرگ شاذلی منشعب شد و نامش
را از چهارمین شیخ خود، مولای الطیب (۱۱۸۱ ق / ۱۷۶۷ م) گرفت. این طریقه به
مناسبت نام خاستگاه اصلیش وزان در مراکش، به وزانیه، و باز به واسطه تهمی،
یکی از نوادگان بنیان‌گذار آن، به تهمیه نیز خوانده می‌شود.
- ۹ درباره شیخ خالد و نقشبندیه - خالديه، نک: آلبرت حورانی، «تصوف و اسلام نوین:
The Emergence of the Modern Middle East»، در مولانا خالد و طریقت نقشبندی،
(لندن: مکملین، ۱۹۸۱)، ۷۵-۸۹؛ بطرس ابومنه، «نقشبندیه - مجددیه در
سرزمینهای عثمانی در آغاز سده نوزدهم»، Die Welt des Islam، یازدهم (۱۹۸۲):
۱-۳۶. دیوید کامینز، «عبدالقادر الجزایری و اصلاحات اسلامی، Muslim World
۷۸ (۱۹۸۸): ۱۲۱-۱۳۱ بحثی درباره ارتباط عبدالقادر با جنبش اصلاح طلبی
نقشبندی - خالدی در نوشته خود گنجانده است.
- ۱۰ رحمانیه یکی دیگر از طریقه‌هایی بود که در اوایل سده نوزدهم، به عنوان شاخه
شمال آفریقایی خلوتیه ظهور کرد؛ خلوتیه خود طریقت بسیار مهمی در امپراتوری
عثمانی بود.
- ۱۱ پاسخ مهدی به یوسف پاشا حسن الشلالی، فرمانده قشون بخت برگشته مصری که
در ۱۸۸۲ م بر ضد نیروهای مهدی گسیل شده بودند، منقول در پیترز Islam and
Colonialism، ۶۸. برای جزئیات نک: پی. ام. هولت، The Mahdist State in the
sudan، ۱۸۸۱-۱۸۹۸، چاپ دوم (اکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۷۰)، ۵۵-۵۸.
- ۱۲ کلمات مهدی نقل شده در هولت The Mahdist State، ۹۳.
- ۱۳ سمانیه به توسط محمد عبدالکریم سمانی (۱۱۳۱-۱۱۸۸ ق - ۱۷۱۸-۱۷۷۵ م)
تأسیس شد و شعبه‌ای بود از خلوتیه. این طریقه جدید نخست در سودان به توسط
احمد الطیب بن البشیر (۱۱۵۵-۱۲۴۰ ق / ۱۷۴۲-۱۸۲۴ م) تبلیغ شد. نک: کزار
Sufi Brotherhoods، ۴۳-۴۹.

- ۱۴ ماری بنیخسن براکسپ^۱، ویراستار.
The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World,
(لندن: سی. هرست و شرکاء، ۱۹۹۲)، نهم.
- ۱۵ نک: پل پی. هنتشیه، «مقاومت چرکسها در برابر روسیه» در The North Caucasus Barrier؛ لومرسیه کلکیزه^۲، «انجمنهای اخوت صوفی در اتحاد شوروی: تحقیقی تاریخی»، Central Asian Survey ۲ (۱۹۸۳): ۵-۶.
- ۱۶ شجره روحانی نقشبندی قفقاز از طریق شیخ خالد بازمی گردد به دنباله شاه ولی الله در دهلی.
- ۱۷ کلمات منقول شیخ خالد در ابومنه، «نقشبندیه - مجدّدیه»: ۱۵.
- ۱۸ نامی است برگرفته از مرید. با وجود این، روسها اغلب رابطه مرید - شیخ را درست نمی فهمیدند و اصطلاح مرید کم کم در مورد همه آنها به کار رفت که زیر چتر رهبری نقشبندی می جنگیدند. مفهومی را که روسها از مریدیسم داشتند بعضی مورخان اروپایی گرفتند، که همچنان ادامه دارد.
- ۱۹ کلمات نقل شده ارمولف در جان. اف. بدلی^۳،
The Russian Conquest of the Caucasus
(لندن، ۱۹۰۸؛ چاپ مجدد، نیویورک: راسل و راسل، ۱۹۶۹)، ۹۷. برای اطلاعاتی جدیدتر درباره تحقیقات ارمولف، نک: موشه گامر، ۱۸۲۵-۱۸۵۹، «استراتژیهای روسها در فتح چین و داغستان، ۱۸۲۵-۱۸۵۹»، در
The North Caucasus Barrier,
۴۵-۴۹؛ همو،
Muslim Resistance to the Tsar : Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan.
(لندن: فرائک کاس و شرکاء با مسئولیت محدود، ۱۹۹۴)، ۲۹-۳۸.
- ۲۰ همان، ۵۰.
- ۲۱ راجع به قادریه در قفقاز شمالی، نک: شانتال لومرسیه کلکیزه، «انجمنهای اخوت صوفی»: ۸-۱۱.

1. Bennigsen Broxup

2. Lemerrier Quelquejay

3. John F. Baddeley

- ۲۲ حدیثی است منقول از غزالی در «شروع هدایت» در
The Faith and Practice of Al-Ghazālī,
ترجمه دلیو مونتگمری وات (لندن: جرج الن و آنوین، با مسئولیت محدود)،
۱۳۱.
- ۲۳ تحقیق معروف دربارهٔ بکتاشیه تألیف ج.اف.برگه،
The Bektashi order of Dervishes (لندن: لوزاک، ۱۹۳۷؛ لوزاک ارینتال، ۱۹۹۴). برای اطلاع از تحقیقات اخیر، نک: ج.
ال. لی، «تصوف بکتاشیه ترکیه و بالکان» (بیرمنگهام: مقالات مرکز مطالعات اسلام
و مسیحیت، ش ۱۱، ۱۹۹۴): اچ. تی. نوریس
Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab
World.
(لندن: هرست و شرکاء، ۱۹۹۳)، ۸۹-۱۰۰.
- ۲۴ دربارهٔ این گرایشها در طریقت، نک: ابومنه، «نقشبندی - مجدّیه».
- ۲۵ نخستین زاویهٔ نقشبندی در سارایوو در ۱۴۶۳ م به توسط اسکندر پاشا، حاکم
بوسنی تأسیس شد، ولی دیگر امروزه وجود ندارد. زاویهٔ جدیدی در سدهٔ نوزدهم
آنجا ساخته شد. دربارهٔ نقشبندی در بوسنی، نک: حامد الگار، «یادداشتهایی دربارهٔ
طریقت نقشبندی در بوسنی»، Die Welt des Islam ۱۳ (۱۹۷۲): ۱۶۸-۲۰۳.
- ۲۶ چشویه یکی از قدیم‌ترین طریقه‌هایی است که به سبب پایبندیش به زهد شدید و
احتراز از درگیر شدن در امور سیاسی شهرت دارد. نام این طریقه از نام معین‌الدین
چشتی (حدود ۵۳۶-۶۳۳ ق / ۱۱۴۲-۱۲۳۶ م) گرفته شده که قبرش در آجمیر
زیارتگاه عمده‌ای شد.
- ۲۷ ابوالنجیب سهروردی، A Sufi Rule for Novices (Kitāb Ādāb al-Murīdīn)،
ترجمهٔ مناحیم میلسن (کمبریج، ماساچوست، نشر دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۵)، ۵۸.
سهروردی (د. ۵۶۲ ق / ۱۱۶۷ م) اصلاً از سهرورد ایران بود، اما بیشتر زندگی
شغلی فعال خود را در عراق سپری کرد. طریقهٔ منتسب به او در سدهٔ هفدهم در هند
رایج شد و در آنجا بسیار نفوذ یافت.
- ۲۸ دربارهٔ گسترش جنبش دثوبندی، از جمله نقش آنها در مقام صوفی، نک: باربارا
میتکاف، Islamic Revival in British India, Deoband 1860-1900. (پرینستن،
نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستن، ۱۹۸۲).
- ۲۹ همان، ۱۵۷. بهشتی زیور زیرعنوان Perfecting Women (برکلی، لوس آنجلس و
آکسفرد: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۰).

۱۰۰ صوفیان و ضد صوفیان

۳۰ همان، ۲۳۳.

۳۱ همان، ۱۸۲.

۳۲ عُرس، اصلاً به معنای «ازدواج»، اصطلاحی است برای وصف یادبود روز مرگ یک صوفی، و این موقعی بود که هستی نهایی او در این دنیا و جدایی وی از حضرت الهی پایان یافته به حساب می‌آید.

تصوف سنتی یا مذهب ارتقاء

هنوز نیمه اول سده نوزدهم به پایان نرسیده بود که نه تنها جلوگیری از هجوم مادی غرب به امت اسلامی بلکه متوقف کردن سلطه فکری آن برای مسلمانان مشکل و مشکل تر می شد. محفوظ نگه داشتن حیات روحانی جوامع اسلامی از تماس با تفکر نوین غربی روزبه روز غیرعملی تر می شد. در امپراتوری عثمانی، افکار عصر روشنگری فرانسه، کوتاه زمانی پس از پیدایش، به درون حلقه دیوان سالاران و فن مداران غربی مآب رخنه کرد و به رغم مخالفت پرشور و حرارت مذهبیها که بسیاری از صوفیه هم جزو آنها بودند، رونقی پیدا کرد. در هند، گرچه اصلاح طلبان صوفی و ضدصوفی هردو همواره تلاش می کردند زبان و فرهنگ حاکمان انگلیسی را دور بریزند، برای بسیاری از مسلمانان تحصیل کرده که از تعلیمات غیردینی بیشتر برخوردار شده، و در نظام مدیریت انگلیسی کار کرده بودند، اجتناب از تمام جنبه های آن زبان و فرهنگ دشوارتر می شد. در جاهای دیگر، سطوح متفاوت تماس با فرهنگ غرب موجب بروز نگرانیهایی بابت خطراتی شد که اسلام را تهدید می کرد، خطراتی که گمان می رفت ناشی از رسوخ اندیشه های اروپایی است.

تصوف و اندیشه اروپایی در سده نوزدهم

روند اثرپذیری متقابل بین تفکر اسلامی و تفکر اروپایی سده نوزدهم بسیاری از اوقات دردناک بود. زمزمه‌های اعتراض به روشهای سنتی تفکر درباره اسلام و درباره جایگاه تصوف در این دین بلند شد. اغلب به نظر می‌رسد که ارزشهای اروپایی آن عصر با ارزشهای صوفی مستقیماً در تضاد است. ستایش اروپاییان متجدد از عقل‌گرایی مغایرت داشت با ایمان به بینش عرفانی که به درک عمیق‌تری از حق منتهی می‌شود، حق یا واقعیت غایبی خداوند که با به کارگیری تعقل انسانی به تنهایی، بدون کمک الهامات قرآنی و عرفان، شناخته‌شدنی نیست. تصوف سنتی توانسته بود از چالشهای مذهب اصالت عقل‌یونانی که از سده‌های هشتم تا دهم به تفکر اسلامی تاختن گرفته، و به توسط متکلمان معتزلی و گروهی شاخص از فیلسوفان یونان مآب فرصت ابراز یافته بود، جان سالم به در ببرد. عرفا جای دنج مناسبی برای مکتب نوافلاطونی در حوزه عرفان خود یافتند، و در سده هفتم/سیزدهم ابن عربی ترکیب یا سنتزی از این دو به روشمندترین وجهی در آثار خود عرضه کرد. اما این روند دو سویه بود، زیرا بعضی فیلسوفان عناصری از تعالیم صوفی را جذب کردند و با مایه عرفان به عقل‌گرایی خود روح تازه‌ای بخشیدند. شک و تردیدهایی که ممکن است درباره این تعامل قرون وسطایی بین عرفان و مذهب اصالت عقل باقی مانده باشد یا هرازگاهی باز ظاهر گردد، هرچه بود، باشد، مهم آن است که این دو گرایش فکری به طور نسبتاً برابر در یکدیگر اثر گذاشتند. در آستانه سده نوزدهم عدم موازنه بیش از حد در قدرت سیاسی و اقتصادی خود را نشان داد؛ اختلاف در دیدگاهها آن قدر عمیق بود که برقراری سازشی هم‌آهنگ میان میراث صوفی و شیوه‌های

تعقلی غربی ناممکن می‌شد. ناظران غربی اغلب تصوف را در این دوره پدیده‌ای غیرمنطقی و به طور مشهود غریب و عجیب توصیف کرده‌اند، کما اینکه وقتی گوستاو فلوبر^۱، داستان‌نویس فرانسوی، طی سفرش در مصر در ۱۸۴۹-۱۸۵۰ م، انحطاط تهوع‌آور صوفیان دروغین و «اولیای»^(۱) ابله و مخبط را به تفصیل تشریح می‌کند. صوفیان، یا بهتر بگوییم سوءاستفاده‌کنندگان تصوف محور بسیار مناسبی برای مقایسه با تمدن عقلانی غربیند. آنان حداکثر ممکن است عرضه‌کنندگان کالاهای غریب و عجیب ظاهر فریب، و تجسم زنده خیال‌بافیهای غربیان درباره‌ی مشرق زمین باشند.

ارنست رُنان، خاورشناس لغوی بنام در موضوع دین دچار چنان بحرانی شده بود که موجب گردید مسیحیت را انکار کند؛ وی از ۱۸۴۵ م، زندگی خود را به جستجوی دانشی اختصاص داد که به زعم او مناسب ذهن پسامسیحی امروزی بود. از نظر او، فقه‌اللغه تحول یا پیشرفتی کاملاً نو بود که در ارتقاء تفکر منطقی، انتقادی و آزاد با علوم طبیعی وجوه مشترکی داشت. وقتی در ۱۸۴۸ م درباره‌ی تصورش از آینده‌ی علمی جهان مطلبی می‌نوشت، شادمانه ملتفتِ خطری شد که ادیان سنتی مشرق زمین را تهدید می‌کرد:

جوانان شرق که به مدارس غرب می‌آیند تا از سرچشمه‌ی علوم اروپایی لبی تر کنند، پیامدِ قهری و تفکیک‌ناپذیر آن، یعنی روش منطقی، روح تجربه، حس حقیقت، و ناممکن بودن اعتقاد به سنتهای دینی را که ظاهراً به طور تبعدی و بدون هیچ نقدی پذیرفته می‌شود، با خود می‌برند^(۲).

1. Gustave Flaubert

تصوف با وضوح تمام در زمره «آن سنتهای دینی» قرار می‌گرفت که، وقتی نسلهای نوخاسته مسلمان شیوه‌های علمی غربی را اختیار کردند، رنان زوال آنها را با اطمینان پیش‌بینی می‌کرد. برداشتهای رنان مسلماً با برداشتهای صوفیه بسیار تفاوت داشت، زیرا اینان نه تنها در مورد آنچه حاصل روح تحقیق علمی آزاد است، بلکه نسبت به ارزش ذاتی «حس حقیقت» که رنان از آن سخن می‌گوید، ابراز تردید می‌کنند. به زعم آنان این رنان و ماده‌گراها بودند که «حس حقیقت» نداشتند: تنها حقیقت ورای عالم صور مادی که حجاب میان الوهیت و بشریتند. از دید صوفیان، کرامات اولیا تجلیات رحمت خداوند به دوستان (یا اولیاء) خود به شمار می‌رفت و چیزی نبود که از لحاظ علمی توجیه‌پذیر باشد؛ این قبیل ایمان به کرامات مورد حمله شدید کسانی بود که مشوق مسلمانان در پذیرش برداشتهای علمی نوین اروپایی از عالم بودند.

آن زمان که رنان راجع به «نقد» و نبود شیوه انتقادی در پرداختن به «سنتهای دینی» در مشرق زمین چیزی نوشت، صوفیان نمونه اعلای مؤمنانی بودند که دیدی انتقادی نداشتند. روشهای انتقادی جدید با شرایط و دربایسته‌های مورد انتظار از یک مرید، که باید تسلیم حکم و مرجعیت مطلق شیخی شود که مسئول هدایت معنوی وی در طریقت است، مغایرت داشت. فکر اطاعت محض با این اصرار اروپاییهای امروزی که هر فرد باید خود تفسیر و تحلیل کند و بر پایه قضاوت شخصی به نتایجی برسد منافات فاحش داشت. به عقیده صوفیه، حتی از تیزهوش‌ترین مرید انتظار می‌رود که تسلیم نظر شیخ شود و قصور در این امر علامت گستاخی است که به توهمات خطرناکی منجر خواهد شد. حکایات هشداردهنده زیادی به عنوان مثال از خطرات مریدانی نقل می‌شود که مستقل از شیخ خود می‌اندیشیدند و عمل می‌کردند، با این

تصور که از لحاظ معنوی پیشرفت کافی کرده‌اند. هر نقشی هم که صوفیان اصلاحگرا برای اجتهاد قائل بودند، این شیوه نیز وسیله‌ای سنی در دست نخبگانی تربیت شده به روش قدیم بود و با شرایط پیشنهادی غریبه‌ها برای غربال کردن قرن‌ها میراث انباشته شده اسلامی برابری نمی‌کرد. در نگاه اول، به نظر می‌رسد اهل حدیث ضد صوفی آماده‌تر از صوفیه بودند که نقش تصمیم‌گیری شخصی به افراد بدهند و از آنها بخواهند به عوض آنکه تسلیم آرای تثبیت شده مراجع ادوار قبل بشوند، قرآن و حدیث را خود تفسیر کنند. با وجود این، طبق معیارهای سده نوزدهمی غربی، این عمل ارزیابی مجددکار «نقد» را نمی‌کرد، چون فرقه اهل الحدیث طرفدار برداشتی محدود و جزمی از متون، و نه یک بازبینی انتقادی کامل، بودند.

در ۱۸۵۹ م، اندکی بیش از ده سال پس از تأملات رنان درباره آینده علم، طبیعی‌دان انگلیسی، چارلز داروین کتاب *اصل اجناس*، و به دنبال آن در ۱۸۷۱ م نسل آدمی را منتشر کرد. نظریه داروین حاکی از وجود فرایندی مستمر در عالم طبیعی، که بر طبق آن جنسی از جنس دیگر تکامل می‌یابد یا ممکن است نهایتاً جایگزین آن شود، تنشهای میان علم و دین را تشدید کرد، چه، علم با معتقدات دینی در مورد خلقت هر موجود زنده به واسطه افعال جداجدای خداوند به چالش برخاسته بود. نظریه تکامل همان اندازه با وحی قرآنی در باب خلقت به واسطه کلام خداوند متناقض بود که با آنچه از معنای سطحی گزارش کتاب مقدس برمی‌آمد؛ با تصویری که توده صوفیه از طبیعت و شأن و مرتبت حضرت محمد داشتند هم در تضاد مستقیم بود. مفهوم پیامبر به عنوان حامل نور الهی (نور محمد) که از آغاز خلقت وجود داشته زمانی در خلال سده سوم در میان مجامع شیعیان و صوفیان اعتباری یافت و اول‌بار جزو اندیشه‌های سهل‌گستری

(۲۸۳ق/ ۸۹۶م) ذکر شده است. همزمان، این دعوی اظهار شد که به خاطر حضرت محمد بود که عالم خلق شد و نور او بود که در دیگر پیامبران تابید. اندیشه‌هایی از این دست در قالب نظریه‌پردازیهایی ابن‌عربی به کمال خود رسید؛ به عقیده وی پیامبر نقش انسان کامل را داشت که از طریق او خداوند را می‌توان در عالم شناخت و چون نوری در آینه متجلی دید. تا پیش از آغاز سده نوزدهم این اعتقادات مدتها بود که در درون تصوف سنتی رسوخ کرده بود، همچنانکه در میان بریلویهایی هندی مشاهده می‌شود. نتیجتاً برای صوفیان قابل تصور نبود که پیامبر از بشری پدید آمده که خود از جنس پست‌تری تکامل یافته است (۳). مفهوم انتخاب طبیعی در نظریه داروین، که به «بقای اصلح» شهرت یافت نیز از دیدگاه اسلامی نفرت‌آور بود. این نظریه در شکل ناپخته‌تر آن که مورد تأیید خودِ داروین هم نبود، مستلزم مبارزه مستمر نژادهای ظاهراً برتر برای غلبه بر نژادهای پست‌تر است. در حالی که این نظریه بهانه‌ای برای سلطه‌گری به دست اروپاییها می‌دهد، به عقیده مسلمانان ممکن است مغایر با انتظام عالم، از جمله حیات انسانها، بر طبق فرمان خداوند باشد؛ نظریه بقای اصلح، در تضاد با ارزشهای صوفی ممکن است بدترین عناصر نفس را بزرگ و شکوهمند جلوه دهد و تقویت کند، نفسی که صوفیان تلاش می‌کنند تا از طریق مبارزه‌ای روحانی در جهاد اکبر بر آن دست بیابند.

بحثهای مربوط به تحول جامعه طبق نظریه تکامل ارتباط تنگاتنگ پیدا کرد با نظریه جزمی و انعطاف‌ناپذیر ترقی که جامعه‌شناس نظریه‌پرداز انگلیسی، هربرت اسپنسر، ناشر بسیار متنفذ آن بود. نخستین تلاشهای وی در دهه ۱۸۵۰ م برای به کارگیری قوانین به ظاهر حاکم بر نظامهای زیست‌شناختی در مورد نظامهای اجتماعی، فی‌الواقع به تاریخی پیش از

کارهای داروین برمی‌گشت و از نظریه تکامل اوایل سده نوزدهم بهره می‌گرفت، نظریه‌ای که بعدها از اعتبار افتاد (۴). اسپنسر در ۱۸۵۷ م، مقاله‌ای عرضه کرد با عنوان «ترقی: قانون و مسیر آن» که قانون عامی برای ترقی یا پیشرفت پیشنهاد می‌کرد که هم بر منظومه خورشیدی هم بر نظامهای زیست‌شناختی و اجتماعی حاکم است. در جو خودمحوری اروپایی که ویژه عصر او بود، اسپنسر معتقد بود تکامل اجتماعی در درون جامعه غربی نیمه دوم سده نوزدهم به اوج خود رسیده است. او در کتاب مهمش که بین دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۹۰ م نوشت سعی کرد آرای خود را در مورد ترقی تکاملی عام و جهان شمول ثابت کند؛ این اثر از رواج گسترده‌ای هم برخوردار شد.

برای مسلمانان متمایل به تجدد، تصور اسپنسر از «ترقی» خالی از جاذبه‌ای هم نبود؛ لیکن برای صوفیه جاذبه چندانی نداشت، بعضاً بدان سبب که بیشتر آنچه به عنوان ترقی با ارزش شمرده می‌شد صرفاً خدعه‌هایی دنیایی محسوب می‌شد که مانع ارتقاء روحانی واقعی است. مهم‌تر آنکه صوفیه اصلاً خود وجود تکامل اجتماعی را انکار می‌کردند، و بر این عقیده بودند که کمال در همان آغاز آفرینش که نور الهی در حضرت محمد وارد شد، وجود داشت. گذشت زمان تنها موجب فاصله بیشتر بشر از خدا شد، مگر اینکه عارف می‌توانست گام در راه مراجعت به همان وضعیت آرمانی پیش از زمان خلقت بگذارد، آن هنگام که خدا بود و دگر هیچ. در آن وضعیت که تمام صفات زمینی نابود بود، امکان مشاهده کامل وحدت مطلق حق وجود داشت. ترقی به نظر صوفیه می‌تواند از طریق مبارزه روحانی و به فضل خداوندی حاصل شود. این ترقی گذار از توحش و بربریت به تمدن و روشنگری که نمونه‌اش در اروپای سده نوزدهم صورت پذیرفت نبود، و نه با مبارزات مستمر ملی یا

قومی، از جمله جنگ، نه با توسعه اقتصادهای قوی صنعتی، و نه با اراده به استیلا یافتن بر فرهنگی دیگر می‌توانست به حقیقت پیوندد. اینکه ترقی مورد نظر مستلزم پیشرفت اخلاقی است نکته‌ای است که هر دو گروه بر سر آن احتمالاً توافق دارند، اما صوفیه مسلماً با این ادعای اسپنسر مخالف بودند که می‌گفت چنین پیشرفتی در مورد جامعه خود او صورت گرفته و آن هم نتیجه قهری اطاعت از قوانین ترقی اجتماعی بوده است، قوانینی که، از منظری صوفیانه، اصلاً وجود ندارد.

گرچه تصوف بارها نشان داده بود که می‌تواند اندیشه‌ها و نظرات برگرفته از دیگر سنتهای مذهبی را در چارچوب نظام خود تلفیق کند، جذب و تلفیق اندیشه‌های اروپایی در نیمه سده نوزدهم بسیار دشوارتر از آب درآمد. به نظر می‌رسید جنبه‌های مهم و حساس دیدگاه اروپایی غیر قابل سازش با «حقایق» اساسی تصوف است. به علاوه، در جاهایی که تصوف، مثلاً، با ادیان هندی یا آفریقایی تماس پیدا می‌کرد، این تماس عموماً طبق شرایطی مساوی یا در شرایطی صورت می‌گرفت که صوفیان بخشی از یک فرهنگ مسلط را تشکیل می‌دادند. در وضعیت جدید که صوفیه جزو مردم استعمار شده بودند، استعمارگران این گونه وانمود می‌کردند که اندیشه اروپایی بسی برتر، نشانه «تمدن» واقعی و شایسته جایگزینی اسلام، و البته اشکال صوفیانه آن است.

مع‌ذلک، در شرایطی که اروپاییان آشکارا بر قلمرو مسلمانان سیطره یافته بودند، بازگرداندن سیر غربی شدن اندیشه به سادگی میسر نبود. با رشد طبقات غربی مآب شده، عناصر اصلی اندیشه فرمانروایان کمابیش به طور آگاهانه جذب الگوهای فکری بومیان مسلمان در قلمروهای استعمار شده گردید و به درجات متفاوت با آن انطباق پیدا کرد. پژوهشگران غربی و بعضی از محققان مسلمان کسانی را که در صد

ترکیب و تلفیق سازنده‌ای از اندیشه‌های اروپایی با اسلام برآمده‌اند، «تجددگرایان اسلامی» خوانده‌اند، گو اینکه این برچسب در میان مسلمانان به وجهی تحقیرآمیز به کار می‌رود. وقتی تجددگراها در آشتی دادن آرای متضاد راجع به سوالات بنیادی دربارهٔ طبیعت و غایت وجود به مشکلات عظیمی برخوردند، از نظر تصوف مسائل حادی از تلاشهای آنان پدید می‌آمد. نتیجه در کل نقدی جدید بر تصوف یا بر مقدار زیادی از محتوای سنی آن بود؛ جرّ و بحثهای مخالفان بومی تصوف با ابزارهای روشنفکرانهٔ ضدصوفی که به توسط غرب مسیحی یا غرب پسامسیحی تحمیل شده بود، دست به دست هم داد. اینجا سعی می‌کنیم روند شکل‌گیری این نقد جدید را مورد مطالعه قرار دهیم. چگونگی دفاع صوفیه از موضع خودشان نیز بررسی خواهد شد، مخصوصاً با توجه به عرصهٔ سیطرهٔ امپراتوری عثمانی: آخرین دولت اسلامی که ممکن بود برای مدتی به مثابهٔ دژی برای دفاع از دیدگاههای صوفی عمل کند. اما در هند بود که طی سالهای پس از شورش ۱۸۵۷ م، تأثیر تجددگرایی در حال ظهور با قوّت تمام احساس شد و آنجا بود که نقد جدید آغاز گردید.

نخستین تجددگرایی اسلامی و تصوف

سیداحمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۶ ق / ۱۸۱۷-۱۸۹۸ م)

سیداحمدخان، یکی از بنیان‌گذاران اصلی تجددگرایی اسلامی در ۱۸۱۷ م در یکی از خانواده‌های دهلی دیده به جهان گشود. پدر و مادرش هردو به عرفان گرایش داشتند. پدرش پیرو راه نقشبندیّه-مجددیّه اصلاحگرا، بودند در حالی که مادرش شاه‌عبدالعزیز (۱۱۵۹-۱۲۳۸ ق / ۱۷۴۶-۱۸۲۳ م) پسر شاه‌ولی‌الله و خانواده‌اش را تقدیس می‌کرد. تأثیر

این زمینه خانوادگی بر سیداحمد بسیار قابل ملاحظه بود و چنانچه به جرگه نزدیکان حکام انگلیسی کشیده نشده بود احتمالاً در مکتب اصلاح طلبانه تصوفی که خانواده شاه ولی الله نماینده اش بودند، سالهای سال باقی می ماند. ولی قلم تقدیر به گونه ای دیگر رقم خورده بود. پس از مرگ پدرش در ۱۸۳۸ م، تحت فشار اوضاع و احوال به جستجوی شغلی در دستگاه قضایی شرکت هند شرقی مبادرت کرد. طبیعت شعلش طوری بود که باید مرتباً در حرکت باشد؛ تمامی سطوح قضاوت را که در زمان او به روی یک مسلمان هندی باز بود تا زمان بازنشستگی اش در ۱۸۷۷ م طی کرد.

با اینهمه، سیداحمد هیچگاه آن اندازه درگیر کارهای قضایی نبود که از یک رشته فعالیتهای دیگر - ادبی، الهیاتی، علمی، سیاسی و تربیتی - بازداشته شود. در میان علائق بسیار گسترده اش به روزگار جوانی یکی نیز علاقه به اصلاح تصوف، آن هم ظاهراً شاخه شاه ولی اللهی اش، بود که آن را در چندین اثر از آثارش که بین دهه های ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ م نوشت بیان کرد. در ۱۸۴۹ م، در رساله ای استفاده های ناروا از رابطه شیخ - مرید را به باد انتقاد گرفت. یک سال بعد، نوشته مشهورتر او راه سنت در رد بدعت بر ضرورت اصلاحات در چارچوب موجود تصوف تأکید می ورزد و خواهان طرد بدعت های غیراسلامی و اعاده سنت [اسلامی] می شود؛ از حیث محتوا این کتاب به گونه ای است که ممکن بود به توسط هر یک از اصلاح طلبان صوفی سده ۱۲ تا ۱۳ ق / ۱۸ تا ۱۹ م نوشته شود (۵). او ظاهراً در کلیات با دیدگاه های دینی اصلاح طلبان تا رویدادهای تأسف بار شورش ۱۸۵۷ م، که به خانواده وی لطمه زیاد وارد ساخت، همچنان موافق بود؛ این رویدادها سیداحمد را بر آن داشت تا برای ایجاد آشتی میان مسلمانان و انگلیسیها تلاش کند، بلکه از این رهگذر منزلت مسلمان

هندی را در نظر فرمانروایان انگلیسی به وضع سابق بازگرداند و به مسلمانها امکان دهد تا با اکثریت هندی، که در استخدامهای دولتی بیش از پیش از حمایت انگلیسیها برخوردار می شدند، رقابت کنند (۶).

در دهه ۱۸۶۰ م ارتباط نزدیک تر با انگلیسیها سیداحمد را با اندیشه های علمی و اجتماعی غربی زمان او در تماس مستقیم آورد و در خلال آن رفته رفته بین او و مکتب ولی الله فاصله انداخت. در ۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۴ م سیداحمد «مجمع علمی» را با هدف ترجمه متون علمی انگلیسی به اردو تأسیس کرد تا بدین وسیله علوم غربی را در میان مسلمانان هندی منتشر کند. اما تلاشهای عمده او در عرصه تعلیم و تربیت اختصاص یافت به ریختن شالوده تحصیلات نوین و آموزش عالی بر اساس الگوهای انگلیسی، که در ضمن نیازهای خاص هندوستان نیز در نظر گرفته شود. در همان سال ۱۲۸۱ ق، نخستین مدرسه خود را افتتاح کرد، اما در ۱۲۸۶-۱۲۸۷ ق/ ۱۸۶۹-۱۸۷۰ م، همراه با پسرش سیدمحمود، که بورسی برای تحصیل در دانشگاه کمبریج از دولت انگلیس دریافت کرده بود، راهی اروپا شد. به نظر می رسد این سفر اثری عمیق بر سیداحمد گذاشته و این امکان را به وی داده که نظام تعلیم و تربیت انگلیسی را از نزدیک مطالعه کند و به فکر تأسیس مدرسه ای ییفتد که بعدها در ۱۸۷۸ م به «کالج اسلامی انگلیسی- شرقی علیگره^۱» تبدیل شد، مؤسسه ای که به مثابه دانشگاههای آکسفورد و کمبریج هند طرح ریزی شده بود. این کالج در ۱۹۲۰ م دانشگاه شد (۷).

مع ذلک، سیداحمد اگرچه در خلال سفرش به اروپا، مخصوصاً در انگلستان، چیزهای زیادی را در خور ستایش یافت، اما از لحاظ روحی نیز

1. Muhammadam Anglo-Oriental College at Aligarh.

بسیار منقلب و پریشان حال شد. به رغم احساس ستایش آمیزش نسبت به معماری و شهرسازی پاریس، در خلال سفرهایش در فرانسه با دیدن تابلویی از شکست امیرعبدالقادر در الجزایر و صحنه تجاوز به اهل حرم وی بسیار غمگین گردید. بُن مایه این تصویر از نظر سیداحمد شرم آور و اهانت آمیز بود. او مدتهای مدید جهادگران صوفی اصلاح طلب را محترم شمرده و امیرعبدالقادر را در ردیف قهرمانان بزرگ جهادگر هندی، سیداحمد بریلوی و شاه اسماعیل، جای داده بود. اختلاط احساسات متفاوت که در فرانسه به سیداحمد دست داد نشانی است از غوغای درونی وی برای انطباق یافتن با اوضاع و احوالی که در آن قرار گرفته بود. او جاذبه‌های تعلیم و تربیت و فرهنگ اروپایی و شوق هموطنانش را به سهم شدن در این جاذبه‌ها درک می‌کرد، ولی در عین حال متوجه بود که رهبران دینی و عرفانی مسلمانان اکثراً ناموفق بوده‌اند. چه خواهد شد اگر تلقی آنان را از دین بپذیرد ولی از این سفر در حالی بازگردد که دیگر مطمئن نیست راه آنان راه درستی برای مسلمانان همروزگار او باشد؟ (۸).

در انگلستان، موطن فرمانروایان هند، سیداحمد نسبت به پیشرفتهای غرب و رابطه مسلمانان هندی با آن دچار تزلزل و تضاد عظیم تری شد. او که انگلیسی بسیار کمی می‌دانست برای ترجمانی سخت به پسرش متکی بود. احترام به پیشرفتهای انگلیسیها در علم و فناوری و تعلیم و تربیت فراگیر آنان، از جمله تحصیل زنان، باعث گردید که او بیش از پیش متوجه شکاف عمیق میان بریتانیا در اوج قدرت شکوهمندش و مسلمانان هند اشغال شده بشود. ظاهراً برای مدتی احساسهای تحقیرآمیز در مقابل انگلیس بر وی مسلط شد و موجب شد که بنویسد: «اتباع هند، عالی و دانی، بازرگانان و دکانداران اندک مایه، باسواد و بی‌سواد، وقتی از لحاظ تحصیلات، ادب و سلامت نفس با انگلیسیها مقایسه می‌شوند، همچون

حیوانی کثیف در برابر انسانی خوش‌برو اندامند» (۹). لحن چنین کلماتی طبعاً خشم مردم هند را برانگیخت. سیداحمد در این زمان در جامعه انگلیسی سده نوزدهم غریب و تنها در کناری مانده و، از آن سو، مطرود سنت‌گرایانی در میان هموطنان خود است.

این سفر نقطه عطفی دینی برای شخص سیداحمد است. او دیگر نمی‌تواند بدون توجه به آرای معاصران غربی، به ویژه انگلیسیها، به اسلام و از جمله محتوای عرفانی آن بیندیشد. در دسامبر ۱۸۷۰ نشر مجله تهذیب‌الاخلاق را آغاز کرد، و این وسیله‌ای بود که از طریق آن می‌توانست تفکر انتقادی اروپایی را در وضعیت مسلمانان هندی به کار بندد. اعلام اهداف او در نخستین شماره بیانگر جهت‌گیری اصلاح‌گرانه اندیشه اوست:

هدف این مجله ترغیب مسلمانان هند به اتخاذ بهترین نوع تمدن است تا نگاه تحقیرآمیز دنیای متمدن نسبت به آنان تغییر کند و آنها بتوانند به جامعه ملل متمدن پیوندند... درست است که دین نقش مهمی در متمدن کردن مردم ایفا می‌کند. بی‌گمان پاره‌ای ادیان هم هستند که مانع پیشرفتند. هدف ما این است که ارزیابی کنیم بینیم اسلام از این لحاظ کجا قرار دارد (۱۰).

سیداحمد که به بی‌کفایتی مسلمانان زمان خود عمیقاً وقوف داشت ظاهراً هرگونه داوری مسلمانان هندی را که بر طبق معیارهای آرمانی اسلامی صورت می‌گرفت دور می‌انداخت. او، به خلاف اصلاح‌طلبان گذشته دیگر، در پی آن نبود که جامعه اسلامی را مطابق الگوی نخستین حکومت اسلامی باز بسازد، بلکه الگوی او «تمدن» اروپایی سده نوزدهم مخصوصاً تمدن بریتانیاییهای عصر ویکتوریا بود. استمرار یا انحطاط

اسلام باید بر حسب درجات انطباق آن با «ترقی» [در دنیای جدید]، که نماینده آن حاکمان نخبه غیرمسلمان بیگانه‌اند، باشد.

اعتقاد راسخ سیداحمد بدانجا کشید که می‌گفت اسلام اگر درست درک شود نشان خواهد داد که دین ترقی است و می‌تواند مسلمانانی را متمدن کند که، در ۱۸۷۰، وی احساس می‌کرد «مردم متمدن» غرب آنها را به دیده تحقیر نگاه می‌کنند. امر فوری و بسیار ضروری از نظر او رهایی اسلام حقیقی و اصیل از تاریک‌اندیشی و خرافاتی بود که بر آن غلبه یافته بود، والاّ او هیچ آینده‌ای برای این دین نمی‌دید. اگر قرار باشد که دین به اختیار علمای سنتی و مشایخ صوفی وانهاده شود، آسان به توسط نیروهای دهری مذهب ماتریالیستی^۱ امروزی به کناری زده خواهد شد، کمالینکه نسل «مسلمان» جوان‌تر جدیدترین کشفیات علمی را بدون ایمانی استوار و تقویت شده به توسط عقل فراگرفتند. او اظهار تردید می‌کرد که بتوان ایمان مردم را با تفسیرهای رایج در هند از اسلام، من جمله تفسیرهای صوفیه، حفظ کرد:

اتفاقاً من معتقدم هیچ کس نیست که با فلسفه جدید و علوم طبیعی جدید بدان گونه که در زبان انگلیسی وجود دارد خوب آشنا باشد، و در عین حال به تمام آموزه‌های اسلام طبق درکی که امروز از آن می‌شود ایمان داشته باشد... مطمئناً همین طور که این علوم انتشار می‌یابد - و انتشار آنها حتمی است، و به هر حال خود من نیز در نشر آن همچنان کوشا خواهم بود - در دل‌های مردم نگرانی و بی‌اعتنایی و حتی ناخرسندی نسبت به اسلامی که در زمان ما شکل گرفته است پیدا خواهد شد. با وجود این، من اعتقاد راسخ

1. materialistic naturalism

دارم که این وضعیت نه به علت نقصی در اسلام اصلی بلکه به سبب آن خطاهایی است که عمداً یا سهواً در مُثَوّه کردن چهره این دین صورت گرفته است... کسی که می‌گوید اسلام بر حق است باید هم بگوید که چگونه می‌تواند حق بودن اسلام را ثابت کند (۱۱).

طبق نظر سیداحمد اثبات حقانیت اسلام بدین صورت امکان‌پذیر است که تعیین شود تا چه اندازه این دین «با فطرت طبیعی انسانی هماهنگ است»، چه خداوند خالق عالم و قوانین طبیعت است که بر آن حکومت دارد. در نتیجه، دینی که حقیقتاً به امر خداوند مقرر گردیده با این قوانین طبیعت تضاد نخواهد داشت. به عقیده سیداحمد، اسلام در شکل اصیلش کاملاً مناسب طبیعت بشری است. هیچ تناقضی نمی‌تواند بین تجلی کلام خداوند در قرآن و تجلی او در طبیعت، یعنی صُنع او، وجود داشته باشد. بنابراین، اسلام واقعی هیچ‌یک از یافته‌های علوم جدید را نقض نمی‌کند و مسلمانان باید کاملاً بتوانند بدون ترسی از تجاوز به حریم دین خود آخرین دستاوردهای علم و فناوری را از غرب بیاموزند. او در جمله مشهوری اعلام می‌دارد «اسلام طبیعت است و طبیعت اسلام» (۱۲). به همین دلیل در میان منتقدان الهیات جدیدی که مطرح کرده بود، خود و پیروانش با لقب تحقیرآمیز نیچری (دهری) شهرت یافتند. پسر یکی از صوفیان معارض از پدرش نقل می‌کند که گفته است مرتدان جدید نخست به آیین وهابی روی آوردند و سپس به حمایت از نیچریه، که وی آن را هم طراز کفر قرار می‌داد، برخاستند (۱۳).

نه تنها صوفیان بلکه بسیاری از مسلمانان سنتی و بعضی از مسلمانان سخت غیرسنتی نیچریه را خوار می‌داشتند؛ معروف‌ترین منتقد آنان

جمال‌الدین افغانی، هوادار اتحاد ملل اسلامی، بود (۱۴). از نظر اکثریت مسلمانان این دیدگاهی غیررضایت‌بخش، بلکه بدعت‌آمیز از اسلام بود که به آنان تکلیف کنند کل وجود خود را به خدا تخصیص دهند و، در انجام این مقصود، خوشتن را وقف اعمال صالح کنند. حتی بنیادی‌ترین آداب و مناسک دین در معرض انتقاد قرار می‌گرفت. اما افزون بر اینها، به نظر می‌رسید صوفیان مخصوصاً هدف حمله آیین جدید نیچری بودند که تکالیف مؤمن را به حداقل کاهش می‌داد و وقتی به اسرار و معجزات نمی‌گذاشت و، در عوض، از علم صریح و قابل فهمی طرفداری می‌کرد که در دسترس هر ناظر هوشمند منطقی قرار می‌گیرد و قُرُق نخبگان روحانی نیست.

در نظر سیداحمد قوانین طبیعت وعده‌های خداوند به مخلوق خود است و نباید از آن تخطی شود، چنانکه خداوند نیز وعده‌های خود را نقض نمی‌کند. بنابراین، هیچ معجزه‌ای که مستلزم تعلیق قوانین طبیعت باشد نمی‌تواند رخ دهد؛ فقط ممکن است حوادثی شگفت‌انگیز، بدون آنکه شائبه سرپیچی از قوانین الهی با آنها باشد، برای اولاد آدم روی دهد. پس، تمام معجزاتی که ظاهراً به پیامبران نسبت می‌دهند باید به شیوه‌ای منطقی دگرباره تفسیر شود. طُرفه آنکه تلاش برای یافتن چنین توجیهاتی منطقی گاه ممکن بود باعث شود سیداحمد درباره تجربه نبوی با ملاکهای عرفانی بازاندیشی کند. بنابراین، در مورد داستان ابراهیم پیامبر در قرآن، ۲: ۲۶۰ که از خداوند درخواست می‌کند نحوه زنده کردن مردگان را به وی نشان دهد:

«و چون ابراهیم گفت ای پروردگار من بنمای مرا که چگونه مردگان را زنده می‌سازی، گفت آیا باور نداری؟ گفت آری و لیکن از برای آنکه دلم بیارامد. گفت پس چهار پرنده بگیر و آنها را پاره‌پاره کن،

پس بگذار هر جزء را بر سر کوهی. پس بخوانشان و آنها شتابان پیش تو خواهند آمد، و بدان که خداوند غالب حکیم است».

سیداحمد می‌گوید این پاره‌پاره کردنی واقعی نبود که پس از آن پرنده‌ها در برابر دیدگان پیامبر باز به حیات جسمانی برگردند، بلکه رؤیایی بود که ابراهیم در خلال آن بینشی عرفانی نسبت به قدرتهای خلاقه خدا پیدا کرد (۱۵). این مفسر تجددگرا به منظور عرضه توجیهی عقلانی از معجزه، درباره اهمیت علم باطنی پیامبر برای شناخت افعال خداوند در عالم به تفصیل سخن می‌گوید.

این تفسیر شبیه است به بحث سیداحمد درباره رخداد بسیار مهم سفر شبانه (اسراء) حضرت محمد به بیت المقدس و معراج وی به هفت آسمان برای ملاقات پیامبران پیشین و سرانجام رؤیت حق. سیداحمد اصرار دارد که این رویداد را به عنوان معجزه‌ای مادی یا جسمانی انکار کند؛ او معراج پیامبر را تجربه‌ای در رؤیا می‌بیند که برای تکامل روحانی پیامبر اهمیت داشته است. آسمان خود دیگر مکان خاصی به شمار نمی‌آید، بلکه نماینده مرتبه بالاتری از عالم روحانی تصور می‌شود که پیامبر از مرتبه پایین‌تری از عالم جسمانی به آن صعود می‌کند. بنابراین، تفسیر سیداحمد به آرای صوفیه درباره ماهیت روحانی معراج نزدیک‌تر است تا به برداشت ظاهری و لفظی که سنتاً از واقعه معجزه مانند معراج شده است. مع ذلك، این الگوی معراج از نظر سیداحمد الگویی نیست که بتوان با پیروی از طریقت آن را تقلید کرد و به شیوه صوفیه از مراتب هفتگانه آن بالا و بالاتر رفت. معراج روحانی سطحی از تجربه است که وجود آن در میان پیامبران و بعضی از عرفای استثنایی تصدیق می‌شود، اما به هیچ‌وجه وسیله‌ای برای هدایت اکثریت جامعه مسلمان امروزی

نیست، جامعه‌ای که در تلاش برای شناخت اسلام و زنده نگه داشتن آن باید روشهای منطقی را دنبال کند.

اگر قرار باشد معجزات نبوی با این استدلال که ناقض قوانین طبیعت هستند از نو تفسیر شوند، تکلیف کراماتی که به «اولیای» صوفی نسبت داده می‌شود چه خواهد بود؟

جالب اینجاست که سیداحمدی که عقل‌گرایی شاه‌ولی‌الله را بسیار می‌ستود باید این تصور استاد و راهنمای خود را که آینده شاهد تولد عصر جدید و بهتری برای تصوف خواهد بود مردود شمارد. ممکن است که او از سلف خود در حوزه اصلاحگری، احساسی از تنش میان عرفان و عقلانیت به ارث برده باشد، اما اواخر سده نوزدهم که شد، دیگر شیوه‌های عرفانی ظاهراً انتخاب اول نسلهای جوان‌تر مسلمانان تحصیل کرده هندی نبود. اگر قرار است اسلام ثابت کند که با اندیشه‌های ترقی‌خواهانه اروپایی هماهنگ است، به نظر سیداحمد تصوف نقش چندانی در کار عظیم بازسازی لازم برای احیای دین نخواهد داشت.

سیدجمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) (۱۲۵۴-۱۳۱۵ق ۱۸۳۸-۱۸۹۷)

یکی از معاصران سیداحمدخان، حکیم شرق سیدجمال‌الدین افغانی معروف، به نظر می‌رسد با اصلاحگر متجدد هندی چیزی بیش از عنوان مشترک سید که می‌رساند هردو از تبار پیامبرند، وجه مشترک داشته است. لیکن، مانند بسیار چیزهای دیگر در زندگی آنها، شباهت ظاهری موجب پنهان نگه داشته شدن تفاوت‌های واقعی ایشان گردید. ادعای سیادت احمدخان به واسطه تباری سنی و از آن جمال‌الدین از طریق تباری شیعی است. هردو از علما و صوفیان زمان خود انتقاد می‌کردند و مجذوب تفسیرهایی عقل‌گرایانه از دین بودند، لیکن هنوز از نفوذ تصوف که قبلاً

در آنها رسوخ کرده بود کاملاً دست نکشیده بودند. هر دو نفر خود را متعهد به نشر علوم جدید در میان مسلمانان می دانستند و لذا عموماً از آنها به عنوان بنیان‌گذاران اصلی نوگرایی اسلامی یاد می‌شود. اما اهداف آنها، امیدها و ترسهای آنها و مخصوصاً استراتژیهای آنها اغلب متفاوت بود و افغانی در هند بیشتر به عنوان منتقد بدخواه [احمد] خان و «دهری گری» توجه‌ها را به خود جلب کرد.

نفوذهای اولیه

در حالی که زندگی سیداحمد نسبتاً معلوم و روشن است، زندگی جمال‌الدین افغانی علی‌رغم تلاشهای دقیق و پرزحمت اخیر برای کشف اسرار آن، هنوز مقداری در هاله ابهام است (۱۶). ادعای سرشناس‌ترین دشمن صوفی او، شیخ ابوالهدی صیادی، که وی مُتَأَفِّفَن (کسی که ادعا یا تظاهر به افغان بودن می‌کند) بود و نه واقعاً یک افغان، درست به نظر می‌رسد (۱۷). او که احتمالاً در اواخر ۱۸۳۸ م در روستای اسدآباد نزدیک شهر همدان در شمال غربی ایران زاده شد، در ایران و نجف، مرکز علمی شیعیان در عراق تحصیل کرد. او بدین طریق آمیخته‌ای از علوم قدیمه اسلامی را که در سراسر امت تدریس می‌شد و نیز علوم فلسفی و عرفانی بازمانده از سده‌های میانی، از قبیل آنچه هنوز در مدارس شیعی قابل تحصیل بود، از جمله آثار ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا را فراگرفت (۱۸). با اینهمه، او از تعلیمات اولیه خویش عمیقاً ناخشنود، و از تحصیلاتی که تحت نظر علمای دینی انجام داد سرخورده و دلسرد شده بود؛ معتقد بود که از قِبَل این علما هیچ طرفی برنست. سیدجمال‌الدین جوان همچنین در معرض مشتی بدعت‌های نسنجیده جدید که در مذهب تشیع زمان او شایع شده بود قرار گرفت، و از اندیشه‌های فلسفی و

عرفانی شیخیه تأثیر زیاد پذیرفت؛ اینان که منبع الهامشان شیخ احمد احسائی (۱۱۶۷-۱۲۴۱ ق/ ۱۷۵۴-۱۸۲۶ م) بود اعتقاد داشتند که در غیبت مهدی غائب همیشه راهنمای روحانی کاملی در روی زمین خواهد بود که قادر است ارتباطی باطنی و خفی با امام برقرار، و خواست و اراده او را تفسیر کند. این توانایی بسیار قابل قیاس است با ارتباطی مشابه بین مشایخ صوفی و اولیاء الله در گذشته یا، حتی شاید به وجهی مستقیم‌تر، با تجربه بعضی از رهبران مذهبی سده نوزدهمی همچون احمد تيجانی، مهدی سودانی و امام شامل، به لحاظ آنکه اینها هم مدعی داشتن ارتباط با پیامبر بودند. افغانی ظاهراً دو رساله شیخی را برای چند سال در سفرها همراه خود می‌برد (۱۹).

او از فعالیتهای مذهبی-انقلابی بابیه‌ها نیز آگاهی زیاد داشت؛ رهبر اینان سیدعلی محمد (۱۲۳۴-۱۲۶۶ ق/ ۱۸۱۹-۱۸۵۰ م) بود که در ۱۲۶۰ ق ادعا کرد باب امام دوازدهم است و کتاب جدیدی به نام بیان بر او نازل شده که جای قرآن را می‌گیرد و شریعت را از دور خارج می‌کند. بابیه از فساد طبقات حاکم و انحراف در میان علما سخت انتقاد می‌کردند و برای عدالت اجتماعی، از جمله رفتار بهتر با زنان و کودکان و پایان دادن به تعدد زوجات و کتک زدن درخواستهای مختلفی مطرح کردند. آنان همچنین طرفدار مجاز شمرده شدن وامهای بهره‌بردار بودند با این نیت که انگیزه‌های اقتصادی پدید آید و به رونق و رفاه بیشتری بینجامد. طغیانهای بابیه در فاصله سالهای ۱۲۶۴-۱۲۵۱ ق به توسط نیروهای ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق) به شدت سرکوب، و خود باب در ۱۲۶۶ ق به دست جوخه اعدام سپرده شد. گرچه هیچ قرینه‌ای بر اینکه جمال‌الدین هرگز بابی متعهدی شد در دست نیست، اما احتمال زیاد دارد که تحت تأثیر شیوه‌های فعل‌گرای آنان قرار گرفته، و با پاره‌ای از هدفهای

آنان در اصلاحات اجتماعی، که مابه الاشتراک تجددگرایان سرشناس مسلمان بود، همسویی و توافق داشته است.

پس از قتل باب، پیروان او به دو دسته تقسیم شدند؛ اکثریتی از بهاءالله حمایت می‌کردند که در ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳ م ادعای پیامبری کرد و در خلال همین احوال مذهب جدید بهائی را بنیان نهاد. اقلیتی نیز که جانشین منتصب باب، صبح ازل، را تأیید کردند، به ازلی معروف شدند و به سنت خشونت بایه ادامه دادند. ازلیها و ازلیهای سابق جزو مصاحبان نزدیک افغانی بودند (۲۰). اینکه گروهی تهمت بابی بودن به شخص افغانی می‌بستند از شعری ساخته خود او در بین سالهای ۱۲۷۷ و ۱۲۸۶ ق برمی‌آید که بیانگر آزای متناقض رایج درباره هویت دینی اوست: «بعضی از ائمه پرهیزگار مرا بابی پنداشته‌اند» (۲۱). اما در همان جا اظهار می‌دارد که او را یک سنی، شیعی، وهابی یا حتی یک ماتریالیست و گنجهکاری بی‌ایمان دانسته‌اند. او در اینجا اعتنایی به این ندارد که سابقه خود را رفع و رجوع کند.

مسئله وابستگی یا عدم وابستگی مذهبی سیدجمال واقعاً به صورت معمایی باقی می‌ماند. بسیار محتمل به نظر می‌رسد که اعتقادات وی در خلال زندگی پرآشوبش بسیار نوسان داشت و اینکه او را در موضوعات مربوط به دین، در مذهب ثابت خاصی قرار دهیم کمکی به اصل قضیه نمی‌کند. او در جوانی به هنگام وقوع شورش ۱۸۵۷ م [در هند] و احتمالاً چندسالی پس از آن در اواخر دهه ۱۸۵۰ تا اوایل دهه ۱۸۶۰ م، چندسالی را در هند سپری کرد. تجربه این مدت باعث شد خطراتی را که از ناحیه بریتانیا متوجه خاور زمین بود عمیقاً احساس کند. در آنجا با اندیشه‌های علمی غرب نیز آشنا شد و ممکن است که اعتقادش را به اسلام از دست داده، و احتمالاً به طور موقت بی‌دین شده باشد. مع ذلک، ظاهراً به دنبال

این مرحله شک و تردید مرحله‌ای از آگاهی عمیق عرفانی برای او پیش آمد، تنویر فکری جدیدی را که در آن، حقیقتی فراسوی صورت‌گرایی بی‌محتوایی که در جوانی دستخوش آن شده بود، می‌دید. جمال‌الدین این بیداری مجدد خود را طی زندگینامه مختصری که کوتاه زمانی پس از ورودش به هرات افغانستان، در پاییز ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۶۶ م نوشت ثبت کرده است:

دریافتم که این عالم فقط سرابی و ظاهری غیرواقعی است. قدرت آن نامطمئن و رنجهایش نامحدود است، و در هر شهدی شرنگی و در هر سودی زیبایی نهفته است. پس به ناچار وادار شدم که خود را از این آشفتگیها برهانم و رشته‌های همه تعلقات را پاره کنم. به عون خداوند و یاری مقربان او، از عالم سایه‌ها نجات یافتم و به جهان ایمان و پارسائی درآمدم، و در مهد لذت بخش انوار آرام گرفتم. امروز، مصاحبت پیامبر و یاران او را برگزیده‌ام (۲۲).

صور خیالی که سید به کمک آن درباره‌ی رهایی خود از عالم فریبنده «سراب غیرواقعی»، «سایه‌ها» و «رنجها» می‌نویسد، به شیوه‌ی آشنای سوفسطائی است. این نوشته ممکن است که پژواک آگاهانه‌ای از شرح احوال روحانی غزالی، *الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ*، اثر معروفی از سده پنجم، باشد، اما ابداً به نظر نمی‌رسد که به خاطر عامه مردم به قلم درآمده باشد، و دلیلی در دست نیست که تصور شود افغانی قصدی بیش از ثبت و ضبط نقطه عطف حساسی در زندگی دینی خود داشته است، نقطه عطفی که ممکن است شخصاً احساس می‌کرده شبیه حالتی است که بر عارف قرون وسطایی [غزالی] رفته است. هردوی آنها به مرحله‌ای رسیده بودند که نارساییهای دین‌پژوهی زمان خود را محکوم، و از روحانیتی حقیقی و

بسیار باطنی دفاع می‌کردند. نکته‌ای که در مورد افغانی وضوح کمتری دارد این است که برای حفظ دیدگاه یاد شده در دوران متأخرترِ زندگیش، چه اندازه از آن تنویر فکری آغازین، که شاید بتوان آن را تغییر مذهب شمرد، فراتر رفت. او از ۱۲۸۳ تا ۱۲۸۵ ق هنوز شخصیتی گمنام بود که با نامهای مختلف هویت خود را پنهان نگه می‌داشت و در فعالیتهای مشکوکِ ضدانگلیسی شرکت می‌جست تا اینکه در اواخر ۱۲۸۵ ق به اشارهٔ امیر شیرعلی که هوادار انگلیس بود از افغانستان تبعید شد. پس از آنکه از گمنامی بیرون آمد و نقش عام‌تری بر عهده گرفت، نظراتش دربارهٔ اسلام در معرض دقت و تفحص مریدان هواخواه یا حکام شکاک و اغلب بدخواه و رهبران متنفذ دینی قرار گرفت. بدین ترتیب باز نمودن ماهیت حقیقیِ تغییری که سید احتمالاً در دین خود داده بسیار دشوارتر می‌شود.

فلسفهٔ حقیقی، تصوف حقیقی و اسلام واقعاً موجود

سرگردانیهای افغانی از اواخر دهه ۱۲۸۰ ق به بعد نسبتاً خوب ثبت و ضبط شده است. زندگی او علنی‌تر سپری می‌شود. در ۱۲۸۶ ق به استانبول وارد شد و تا ۱۲۸۸ ق آنجا ماند، با غربگرایان سرشناس حشر و نشر، و ظاهراً از آرمان آنها دفاع می‌کرد. این طور نوشته‌اند که برای نخستین بار به ایراد سخنانیهای عمومی پرداخت، بر سقوط اسلام تأسف می‌خورد، و بر ضرورت پی بردن به رموز قوت و قدرت اروپا پای می‌فشرد، و تأکید می‌کرد که برای بازگشت مسلمانان به شکوه و عظمت پیشین خود باید بیاموزند چگونه خویشتن را تقویت کنند. زمانی مسلمانان نیرومندترین ملتها بودند، ولی به سبب فرورفتن در گرداب جهل و کاهلی در مقابل جهانیان تضعیف شده‌اند. اگر سید جمال‌الدین امکانات

بالقوه‌ای در تصوف حقیقی در افغانستان دید، ولی کمی بیش از سه سال بعد در ترکیه بر آن شد که صوفیان زمان خود را به باد انتقاد شدید بگیرد:

بعداً این مردم به تن‌آسانی و کاهلی گرفتار آمدند. در گوشه‌های مدارس و خانقاه‌های درویشان ماندند؛ تا بدان حد که نزدیک بود انوار فضیلت خاموش شود؛ رایات تعلیم و تربیت در شرف ناپدید شدن بود. خورشید نجات و رفاه و بدر کمال روبه افول داشتند (۲۳).

صوفیان «خانقاه‌نشین» به معلمان سطحی مدرسه‌هایی که او از قیلشان در جوانی طرفی نبسته بود ارتباط داده شده است. اینان با تصوف واقعی هرات که در تصور سیدجمال بود نسبتی ندارند، اگرچه او این مطلب را به صراحت بیان نکرده است. شاید این کار در آن زمان که می‌خواست نیاز به غربی کردن را مورد تأکید قرار دهد کمکی به مقصود او نمی‌کرد؛ تأکید وی بر غربی‌سازی به منظور پیشرفت در طریق ملل متمدن بود، مللی که در نظر او همان ملل اروپایی بودند.

اینکه افغانی همه اندیشه‌های مربوط به تصوف حقیقی را رها نکرده بود از اقامت چند ساله‌اش در مصر، ۱۲۸۸-۱۲۹۶ ق، برمی‌آید. در این دوره بود که او تأثیر عمیقی بر حلقه‌ای از مریدان نزدیک خود گذارد؛ برجسته‌ترین آنها اصلاح‌طلب دانشمند معروف محمدعبده بود. عبده می‌نویسد که جمال‌الدین علم عمیق‌تری از تصوف بر او عرضه کرد؛ ظاهراً او و گروه برگزیده‌ای از شاگردان را با کتابهایی آشنا ساخت که در آن زمان در مصر تدریس نمی‌شد. در میان این کتابها تفسیری بود به قلم شاعر معروف بزرگ نقشبندی در سده نهم، عبدالرحمن جامی، که جزو کتب افغانی یافت شده و در حواشی آن یادداشتهای او و پنج تن از شاگردانش و همچنین یادداشتهای دیگرانی که کتاب را قرض گرفته

بودند، نوشته شده است (۲۴). سیدجمال‌الدین، علاوه بر آشنا کردن این گروه با نوشته‌های صوفیانه‌ای که در برنامه‌های درسی بسیار محافظه‌کارانه جامع‌الازهر - دانشگاه و مسجدی قدیمی - جایی نداشت، آثاری نیز از ابن‌سینا در فلسفه و آثاری از نصیرالدین طوسی در نجوم به آنان تدریس کرد. اما شاید از اینها مهم‌تر اصرار وی بود بر اینکه مریدانش باید عادت به حفظ کردن طوطی‌وار و قبول چشم‌پسته تعالیم استادان الازهر را از سر بیندازند و به جای آن شیوه‌ای عاری از تعصب برای بحث کردن و رشد و پرورش تفکر مستقل عقلایی به وجود آورند.

وقتی افغانی به سبب مخالفت سیاسی‌اش با دخالت‌فزاینده اروپاییان در امور مصر، به دستور خدیو توفیق در اوت ۱۸۷۹ از مصر بیرون رانده شد، باز به هند سفر کرد. از این زمان و از این محل است که بعضی از معروف‌ترین نوشته‌های کوتاهش بر جای مانده است. پیام این نوشته‌ها متناسب با وضعیات جدید است. چاشنی غربی‌سازی آن تا حدی کمتر از حرفهایی است که سید در استانبول می‌زد؛ در عوض، از تجاوزات خارجی و علمای محافظه‌کار در مصر انتقاد می‌کند. سید تنها نگران دفاع از اسلام نیست بلکه دل‌مشغولی هند را نیز دارد که منشأ عظیم تمدن، و «سرزمینی است که منبع تمام قوانین و مقررات جهان بوده است» (۲۵). هندیها در علم و اندیشه فلسفی مریان یونانیها بودند و چنین دانشهای ارزشمندی منحصرأ به اروپاییانی که به عنوان مشتی فاتح سر برآوردند تعلق نداشت. در مواقع دیگر، این مسلمانان اولیه بودند که از آنان به عنوان فرزندگان روزگار کهن و افرادی برتر از علمای به اصطلاح متجدد در هند یاد می‌شد، علمایی که، همچون همتایانشان در ترکیه و مصر عملاً در جهل فرورفته بودند. امر ضروری بازگرداندن روح حقیقی اسلام و علوم اصیل اسلامی است که مناسب زمان حاضر،

و پذیرای علم و فناوری امروزی باشد، و این به تمام معنا دین ترقی است:

زیرا اعتقادات دینی، چه درست چه نادرست، به هیچ وجه با تمدن و ترقی مادی ناسازگار نیست مگر آنکه فراگیری علم، کسب معاش و ترقی در مسیر تمدن درست و منطقی را ممنوع کند (۲۶).

نظرات ابراز شده در اینجا را ممکن بود سیداحمدخان نیز به قلم درآورد، حال آنکه وی در همان نوشته جمال‌الدین به جرم تلاش «برای از بین بردن معتقدات مسلمانان... به خاطر خدمت به دیگران و آماده کردن راه برای درآوردنشان به کیش آنان» (۲۷) مستقیماً هدف حمله قرار گرفته است. سیداحمد متهم است که همچون ابزاری در دست انگلیسیهاست و با آنها در انتشار مسیحیت در میان مسلمانان هندی تباری می‌کند. این مسلماً تصویری غلط از اهداف خان است، و افغانی در تحریف نظرات او و پیروانش، طی اثر مفصل‌تر خود حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان که اصلاً به فارسی نوشته شده، اما زیر عنوان ترجمه (و اقتباس) عربی آن الرُّدُّ عَلَى دهریه شناخته شده‌تر است، درنگ نکرد (۲۸). دربارهٔ اصالت اختلافات افغانی با خان حدسهایی زده شده است. چقدر از این اختلافات حقیقتاً و باطناً معلول تضادهای دینی و فکری بین این دو نفر بود، و چه مقدار از آن منبعث از ناخشنودی سیاسی به سبب تصویری بود که از خان به عنوان هوادار انگلیسیها در اذهان نقش بسته بود؟ بحث نیچریه نشان‌دهندهٔ مشکل شناخت آرای واقعی سیدجمال‌الدین، به ویژه در یکی دو دورهٔ اخیرترِ عمر اوست.

سیدجمال در نوشته‌های دوران اقامتش در هند عملاً هیچ چیز دربارهٔ تصوف نمی‌گوید، اگرچه البته لطمه‌ای را که باطن‌گرایی یا مذهب معرفت

باطن به اسلام زده است به وجهی عام و کلی محکوم می‌کند، و این موضع او در اشاراتی که به اسماعیلیان و بهائیه‌ها دارد به وجهی خاص‌تر ابراز می‌شود (۲۹). لیکن، فلسفه موضوعی است که افغانی مکرراً در آن بحث می‌کند و نحوه پرداختن وی به این موضوع می‌تواند سرنخهایی درباره خصوصیت رابطه نسبتاً ابهام‌آمیزش با تصوف و صوفیه به دست دهد. او تحصیل فلسفه را قویاً تبلیغ می‌کند. این فلسفه است که تفاهم بین انسانها برقرار می‌کند، شرافت و اصالت را تعریف می‌کند، و راه درست را به بشر نشان می‌دهد. نخستین نقصی که در میان هر ملت روبه سقوطی پدید می‌آید به روح فلسفی آن ملت مربوط می‌شود؛ آن وقت است که نقائص به علوم، هنرها و کانونهای دیگر سرایت می‌کند (۳۰).

به رغم ارائه علوم جدید در مدارس امپراتوری عثمانی از اوایل سده نوزدهم، پیشرفتی در این راه صورت نگرفت و افغانی علت این ناکامی را نبود فلسفه در مدارس می‌دید. با اینهمه، او در هند (یا با توجه به همین عدم پیشرفت، در وطن خود ایران) هم که تدریس مقداری فلسفه قطع نشده بود، وضعیت بهتری نمی‌توانست بیابد. مسأله در این مورد، بنابه نتیجه‌گیری او، رویکردهای نادرست به موضوع فلسفه بود که به فایده‌ای واقعی منتهی نمی‌شد. حضرات به اصطلاح فیلسوف نتوانسته بودند پرسشهای درست بکنند و در پی یافتن راه‌حلهایی برای مسائل عصر خود باشند. آنان که غرق در متون کهنه‌اند، «نمی‌پرسند: ما کیستم و شایسته و بایسته ما چیست؟ آنها هرگز از علل برق، کشتی بخار و راه آهن سئوالی نمی‌کنند» (۳۱). به کارگیری فلسفه به وجهی مؤثر می‌توانست اصلاحات لازم را در میان امت هماهنگ با علوم جدید پدید آورد.

در هند، علمای سنتی و رهبران دینی به سبب قصورشان در پروردن علم فلسفه واقعی مورد انتقاد قرار گرفتند. افغانی با دقت زیاد به موضوع

فلسفه پرداخت و سعی کرد آن را به عنوان مهمی همگانی در جهت خیر و صلاح جامعهٔ مسلمان ترویج کند. او همچنین بر درک محدود و تنگ‌نظرانهٔ سنتیها از فقه سخت خرده می‌گرفت، اگرچه موفق شد این تنگ‌نظری را به ناتوانیهای فلسفی آنان ربط دهد.

با وجود این، او از کنار تصوف بی‌سروصدا گذشت. شاید در ذهن او پروردن تصوف واقعی از منظر پیام وی که عبارت بود از لزوم ترقی این جهانی، فوریت و مناسبت کمتری داشت. نمی‌شد آن را به سادگی در رفع نیاز به خط آهن و ادارهٔ مطلوب کشور به کار بست! به علاوه، ممکن بود رفتن به سراغ تصوف لانهٔ زنبور مناقشات و حرف و حدیثها را که سیدجمال احتمالاً احتراز از آن را عاقلانه می‌دانسته است، بر آشوبد. از اینها همه گذشته، فلسفه رشته‌ای فرعی برای علمای مسلمان هندی به حساب می‌آمد و حوزه‌ای بود که مشیت حضرات در آن به آسانی باز می‌شد، بدون آنکه قصدی برای ضربه زدن به شهرت روحانی آنان در میان باشد. شاید، از خردمندی افغانی بود که از حمله کردن به کاستیها و نارساییهای صوفیان هندی دوری جست. با این حال، از فعالیتهای اولیه و زندگی شغلی سالیان بعد وی برمی‌آید که در اواخر سدهٔ نوزدهم، او هم در فلسفه هم در تصوف - به شکلی که وجود داشتند یا وجود نداشتند، مسائل بنیادی مشابهی مشاهده می‌کرد. فلسفه حضور محدودی در میان امت داشت، اما به زعم سیدجمال‌الدین همین مقدار نیز نوع نادرستی از فلسفه بود. تصوف همه جا رسوخ کرده بود، اما نوع غلطی از تصوف بود. به نظر افغانی، صوفیان زمان او در میان رهبران دینی سنتی که مسئول نگون‌بختی مسلمانان بودند شاخصیت بیشتری داشتند. آنان به جهات مختلف ناموفق بودند؛ در تفسیرهایی غلط از اسلام که با سرشت حقیقی آن بیگانه، و خلاف منطق بود پای آنها به میان بود؛ آنان دیدی جزمی و

جبرگرایانه از تسلیم بی چون و چرا در برابر اراده خداوند داشتند، نگرشی که به عوض تلاش ثمربخش به بی تحرکی و حتی کاهلی و تنبلی منتهی می شد؛ ایشان در حالتی از اطاعت کورکورانه و تقلید محض که قدرت تفکر مستقل و خلاق را تحلیل می برد، از مشایخ خود پیروی می کردند. افغانی خواهان دور ریختن تمامی خصایص منفی و منحط معتقدات و رسمهای عوامانه ای بود که به صوفیان اواخر سده نوزدهم مرتبط می دانست؛ اگرچه از اینها در نقد خود به صراحت نام نمی برد، ولی ماهیت انتقادهایش تدریجاً منظور نظر او را می رساند.

تا قبل از ۱۸۸۳-۱۸۸۴ م، افغانی از هند به پاریس تبعید شده بود. آنجا نیز همچنان در پی تحقق آرمان خود یعنی وحدت مسلمانان و اجرای اصلاحاتی بود که بقاء اسلامی استوار و مرقی را تضمین می کرد. برای این منظور (با کمک عبده که او نیز در تبعید به سر می برد) به نشر جریده مشهور ولی کم دوام عربی *عروة الوثقی* مبادرت کرد؛ او در این کار نظری به خلافت عثمانی داشت (۳۲). از این زمان به بعد، تأکید بر اتحاد اسلامی آشکار و آشکارتر می گشت، و به همراه آن از مسلمانان دعوت می شد که در مبارزه ای پیگیر بر ضد حکام فاسد و دخالت اروپاییان در امور امت اسلامی شرکت جویند. در متن چنین حال و هوایی، ضعفهای اسلامی که عملاً در آن زمان وجود داشت، از جمله جنبه های نامطلوب تصوف رایج در آن عصر از منظر سیدجمال، در کانون توجه قرار داده شد.

به هر حال، این سو و آن سو رفتنها و دست زدن به دخالت مستقیم تر در سیاست هنوز پایان نیافته بود. پس از زمانی کوتاه در خدمت ناصرالدین شاه، به سبب دست داشتن در تحریک مردم بر ضد اعطای امتیاز فروش و صدور تنباکو به یک شرکت انگلیسی از سوی شاه، مورد بی مهری واقع شد. در ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م سیدجمال الدین بی هیچ

تشریفات نفی بلد شد، و او این واپسین سفر را آغاز کرد تا سالهای پایانی عمر را در استانبول تحت مراقبت سلطان عبدالحمید دوم سپری کند. در بدو ورودش ظاهراً امید بسته بود که بر سیاست وحدت اسلامی خود سلطان تأثیر بگذارد. اما چندی بعد امیدها فروکش کرد، زیرا روزه‌روز بیشتر به او بدگمان می‌شدند، و منشأ مقدار زیادی از این بدگمانی و شک نیز نزدیک‌ترین مشاوران صوفی مشرب سلطان، به ویژه شیخ ابوالهدی صیادی که افغانی را به لامذهبی متهم می‌کرد، بودند. قتل ناصرالدین شاه در ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۶ م به دست یکی از یاران سیدجمال‌الدین بیش از پیش او را مشکوک و منزوی ساخت (۳۳). روز پنجم شوال ۱۳۱۶ / نهم مارس ۱۸۹۷ پس از لااقل دو عمل جراحی و تحمل رنج فراوان، از بیماری سرطان فک درگذشت، گرچه پیروانش شایع کردند که به فرمان سلطان مسموم شده بود.

اقوال ضد و نقیض تا پایان عمر سید باقی ماند. آیا زاهدی پارسا بود یا هوسبازی بی‌بندوبار؟ مردی با ایمان حقیقی یا کافر؟ موضع واقعی او نسبت به تصوف چه بود و آیا صادقانه از آن دفاع می‌کرد؟ صوفیان سستی وابسته به دربار عثمانی از اینکه گویا وی مرتباً به میخانه‌ها سر می‌زده و آجگو می‌نوشیده و با دختران می‌فروش شوخی می‌کرده است با او سرخوشی نداشتند. ایشان از وی باز به سبب آنکه گفته می‌شد پیش لولیهای طالع‌بین می‌رفته است، انتقاد می‌کردند (۳۴). گزارشهایی از این دست را مسلماً مشکل بتوان با تصور عامی که از او به عنوان چهره‌ای پرهیزگار در اذهان است وفق داد، چهره‌ای که حاضر بود حتی از لذات مجاز بگذرد تا خویشتن را وقف آرمانی والا تر کند. این تصویری بود که سید ظاهراً می‌خواست در نزد پیروانش و در میان خلق داشته باشد، اما بر سر این نکته اختلاف نظر هست که وی تا چه اندازه با دیدی صوفیانه نسبت به

محاسن کف نفس و از خودگذشتگی سرِ موافقت داشت. تجرّد آشکار و امتناع او از ازدواج با کنیزک خوب‌رویی که سلطان به وی پیشنهاد کرد به صورتهای گوناگون تعبیر و تفسیر شده است. آیا چون سیدجمال‌الدین مایل بود در طلب اهداف ارجمندتر چشم از تعلّقات دنیوی ببوشد، از قبول هدیه سلطان تن زد؟ آیا صرفاً می‌خواست بیش از حد رهین منت سلطان عبدالحمید نباشد، و این کار سلطان را تلاشی دیگر برای به دام انداختن وی می‌شمرد؟ (۳۵). این امتناع سیدظاهراً هماهنگ است باز با خودداری او از قبول نشانه‌های افتخار و پولی که سلطان به وی فرستاد تا در میان طلبه نیازمند تقسیم کند و او فقط به قدر احتیاج برای گذران زندگی از آن پول پذیرفت. اگر نه به سبب گزارشهای ضد و نقیض درباره لغزشهای «غیراسلامی» او و بدگمانیهای شیخ ابوالهدی و حلقه یاران او بود، ماندگار شدن آرمانهای صوفیانه سید، به اضافه تصمیم به حفظ استقلال خود، برای توجیه رفتار او در واپسین سالهای زندگی کافی به نظر می‌رسید.

بدگمانیهای شیخ ابوالهدی درباره افکار افغانی لزوماً بیانگر این نیست که وی از تمامی تصوف فاصله گرفته یا واقعاً آن را انکار کرده بود. این شیخ سوری ظاهراً بیشتر نگران ریشه‌های شیعی ایرانی سید، و روشی بود که وی تلاش می‌کرده تا اختلافات سنی-شیعی را که در تاریخ طولانی خصومت میان امپراتوری عثمانی و ایران بسیار ریشه‌دار شده بود به حداقل برساند. شیخ ابوالهدی ممکن است از این بابت هم مضطرب بوده که افغانی سعی می‌کرده اختلافات بنیادی میان یهودیت، مسیحیت و اسلام را از میان بردارد. به اعتقاد افغانی، نقاط اختلاف معلول اشتباه فهمی جاهلانه رهبران دینی است؛ پس باید برای تفسیر مجدد از آنچه میان این سه دین متناقض به نظر می‌رسد تلاشی کرد تا بلکه دستیابی مجدد به اصل اصیل و خالص هر یک میسر گردد. سیدجمال‌الدین در کار

اقدام به چنین تفسیر مجددی، آگاهانه از الگوهای صوفی استفاده می‌کند، و می‌گوید «همان گونه که صوفیان می‌دانند، معنای اصلی یک متن اغلب با معنای ظاهر آن فرق می‌کند» (۳۶). اما استفاده او از روش صوفی با روش صوفی سنتی بسیار تفاوت داشت. همین طور، شیوه کاملاً بدیع او در قرائت قرآن نتیجه اقتباس بسیار غیرمعارفی بود از عقیده صوفیه به چند لایه‌ای بودن معانی گنجانده شده در هر آیه قرآنی. افغانی با دادن توسعی بیشتر به این عقیده می‌گفت در متن قرآن امکان کشف معنیهایی هست که قبلاً از نظر مفسران مسلمان پوشیده مانده است، و بدین ترتیب معلوم می‌شود که قرآن حاوی اطلاعات و راهنماییهایی برای مسلمانان است که بتوانند در جهان امروز ترقی کنند. چندان تعجب‌آور نیست که شیخ ابوالهدی و یاران سنت‌گرایش نسبت به صلاحیتهای اسلامی شیعی ایرانی نژادی ظنین باشند که تظاهر به افغانی بودن می‌کرد و آرای دینی بسیار غیرمعمولی را ابراز می‌داشت که به گمان او ریشه در تفکر صوفی داشت. از نظر شخص افغانی باید بسیار واضح بوده باشد که این صوفیان در زمره رهبران دینی ناآگاهی بودند که، وی آنها را متهم می‌کرد، به سبب خطاها و خرافاتشان اختلافها و شکافهای کاذب خلق کرده‌اند.

قابل درک است که چرا خصومت سیدجمال‌الدین نسبت به بسیاری از صوفیان زمان خود تا آن اندازه در ایجاد نگرشهای منفی نسبت به سنت‌گرایی صوفی‌وار در میان هواداران تجدد اثرگذار بود. صوفیه را بیش از پیش عامل ایجاد ضعف و انحطاط در میان امت اسلامی و مسدود شدن راه به سوی تمدن و ترقی به اسلوب غربی به شمار می‌آوردند. از سوی دیگر، افغانی روحانیت نسبتاً غریب و نامتعارف خویش را طی بخش قابل ملاحظه‌ای از عمر خود بروز داد و نخستین گامهای وی در جهت بازاندیشی درباره دین اسلام در حال و هوایی امروزی تا حد زیادی رهین

تعلیمات و مطالعات اولیه وی در حوزه تصوف بود. وی در مقام کسی که در بریدن از تقلید و تقلید پیش آهنگ بود، در بازاندیشیهای سالهای بعدی پیرامون نقش عرفان در میان مسلمانان امروزی و تعیین اینکه آیا این عرفان می‌تواند چیزی غیر از آنچه در ذهن صوفیان سده نوزدهم بود معنی بدهد، نیز منبع الهام بود.

فرقه‌های صوفی و تفسیر عثمانیها از اتحاد اسلامی

تهدیدات بر ضد هویت اسلامی امپراتوری عثمانی در طول سده نوزدهم افزایش یافته بود. از زمانی که خط شریف گلخانه، یعنی فرمان همایونی سال ۱۲۵۵ ق/ ۱۸۳۹ م اعلام داشت که همگان، اعم از مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در قلمرو امپراتوری در برابر قانون برابرند، مبنای اعتقادی امپراتوری به سبب اصلاحات اعمال شده به توسط تنظیمات تدریجاً تضعیف شد. در ۱۲۷۲ ق/ ۱۸۵۶ م خط همایون، با لغو اختیارات مدنی رهبران دینی و سلطه آنان بر جوامع پیرامونی، قدمی دیگر از اصل [لزوم] اعتراف به اصول دین دور شد و اعضای کلیه ادیان و مذاهب را به طور مساوی مستحق مناصب دولتی اعلام داشت، و اجازه داد مسیحیان و یهودیان عضو ارتش بشوند. این تجدید سازمانها یا تنظیمات، که اصلاح طلبان غرب‌گرا مبلغ و پشتیبان آن بودند و فشارهایی هم از طرف قدرتهای غرب در پیشبرد آن وارد می‌آمد، به گمان بسیاری از مسلمانان مؤمن خطر زوال حکومت اسلامی را از پی داشت.

تهدیدات دیگری از طرف منتقدان مذهبی عثمانیان مشاهده شد. وهابیهای عربستانی مدتها بود که برای مرزهای جنوبی امپراتوری تهدید ملموس و بارزی به شمار می‌رفتند. حتی وقتی این چالش تهدیدآمیز فرونشانده شد، شیوع افکار آنها در میان اتباع سلطان عثمانی پیوسته

اسباب نگرانی دولت بود، زیرا قبول وهابیت مستلزم انکار صلاحیت اسلامی عثمانیها بود. مهدیه سودان نیز با مخالفت خشونت آمیزشان با دولت غیراسلامی عثمانی در اواخر سده نوزدهم مسأله مشابهی به وجود آورده بودند.

ادعای عثمانی برای منصب خلافت و تعقیب سیاست اتحاد اسلامی در پیشبرد نظرات مثبت این امپراتوری در مقام دولتی به تمام معنا اسلامی، حائز بالاترین اهمیت بود. رسم بزرگداشت سلطان به عنوان خلیفه در نیمه دوم سده هیجدهم در حدی خفیف جزو دیگر امتیازات امپراتور درآمد، و این ظاهراً «اصل مطلب مورد معامله در مذاکرات با روسها در پایان جنگ ۱۷۶۸-۱۷۷۴ م بود» (۳۷). بر پیشنهاد این مقام و موقعیت جدید برای سلطان مدتی گذشت تا نوبت به سلطان عبدالعزیز (حک: ۱۲۷۷-۱۲۹۳ ق/ ۱۸۶۱-۱۸۷۶ م) رسید. مع ذلک، این سلطان عبدالحمید دوم (حک: ۱۲۹۳-۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م) بود که به استقرار اصولی موضع خود به عنوان سلطان-خلیفه همت گمارد و حمایت و وفاداری مسلمانان سراسر جهان را طلب کرد. مقصود از این کار مسلماً رویارویی با سیطره قدرتهای استعمار اروپایی بر اتباع مسلمان او و داشتن مقداری نفوذ در رفع اختلافات امپراتوری با روسیه، بریتانیا و فرانسه بود. لیکن امر مخصوصاً مهم در این تلاش حفظ اعتبار دینی در میان اتباع مسلمان در داخل مرزهای حکومت اسلامی عثمانیها بود، که بیشترین آنها عرب بودند. ترکها به عنوان گروه نژادی مسلط در مدیریت امپراتوری همچنان به واسطه علائق میهن پرستانه و وطنی به هم پیوند خورده بودند و مسلمانان اروپای شرقی، مخصوصاً در بوسنی و آلبانی جوامع کوچک تری را تشکیل می دادند. بنابراین، چنانچه امپراتوری عثمانی قرار بود ضمن حفظ مشروعیت اسلامی خود دوام بیاورد، می بایستی به

حمایت مسلمانهای عربی متکی باشد که دستخوش توقعات مخرب همه آنهايي بودند که بر آن مشروعیت خرده می گرفتند. اگر احراز وفاداری مسلمانهای عرب ضرور بود، پس مشایخ فرقه‌های صوفی سنتی هنوز برای جلب حمایت لازم بسیار مناسب به نظر می رسیدند: شیخ ابوالهدی صیادی در میان رفاعیه سوریه و عراق؛ شیخ محمد ظافر در میان شاذلیه - مهدیه شمال افریقا؛ شیخ فضل در بین علویه حضرموت، در جنوب عربستان (۳۸). پس، کار نامعقولی نبود که عبدالحمید از طریق این چهره‌ها سعی کرد به رشد فرقه‌های یاد شده در آسیب پذیرترین ولایات خود کمک کند.

شیخ ابوالهدی صیادی و رفاعیه

شیخ ابوالهدی صیادی و هم مسلکان صوفی سنتی اش در استانبول، به سبب آنکه نقششان بیشتر بد معرفی شده، لطمه دیده‌اند. آنان عموماً به عنوان ارتجاعی ترین مبلغان سلطان عبدالحمید به نظر می آیند، که با نیروهای ترقی خواه، با اصلاحات تشکیلاتی و دموکراسی (۳۹)، با حرکت‌های ملی گرایانه اقوام تابع در امپراتوری عثمانی، نیز با وهابیت ضد صوفی و شکوفایی اندیشه‌های نوگرایانه اسلامی مخالفند. شیخ ابوالهدی، در مقام مهم ترین مدافع نظام قدیم عثمانی و یکی از مخالفان عمده افغانی، وجهه‌ای بسیار منفی در اذهان پیدا کرده است. از دیدی نقادانه، وی چاپلوسی منفعت طلب و ریاکاری زاهد نما بود که با چرب زبانی حمایت سلطان را به دست آورده، در قصر خود واقع در نقطه‌ای عالی از استانبول از زندگی پرتجملی برخوردار بود. برخلاف افغانی، او مدالهای سلطان را رد نمی کرد. استنباط وی از اسلام کاملاً با برداشت افغانی و یارانش تفاوت داشت.

ابوالهدی از اسلام به آن شکلی که واقعاً تحول یافته بود طرفداری می‌کرد، با تمام سنتهایش، خداشناسی عرفانش، و رهبری ترکیش: امت «نمی‌تواند بر خطایی اجماع کند»، و چنانچه کار نهایتاً به اینجا کشید، باید آن را چنانکه هست پذیرفت. تجددگراها می‌خواستند مسیر تحول را تا به نقطه‌ای باز ببینند که به کزراه رفته بود و از آنجا به اسلام اولیه، به آن صورتی که در تصور ایشان نقش بسته بود، پیش بروند (۴۰).

قابل درک است که چرا متجددین و نخستین ملی‌گراها خاصیت چندانی در فعالیتهای شیخ ابوالهدی و حلقه پیروانش به حمایت از شکل قدیم‌تر اسلام و تشکیلات آن در دنیا نمی‌دیدند. وقتی شیوخ صوفی می‌کوشیدند تا سدّ راه هویت مبتنی بر قومیت، زبان و قلمرو جغرافیایی شوند و دین را کانون اصلی ولایت و وفاداری قرار دهند، بسیاری از مردم آنها را به عنوان عوامل خطرناک حکومتی مستبد و سرکوبگر محکوم کردند.

بیرون کشیدن تصویری روشن از شیخ ابوالهدی از میان مثنوی افسانه‌های خصمانه که پیرامون او را گرفته، و جدا کردن آرمانهای مطلوب صوفیانه از توطئه‌ها و دسیسه‌چینیهای منبعث از سیاست بازیهای عملی، کار آسانی نیست. نامشخص بودن اوایل زندگی او، با توجه به اصل و ریشه فقیرانه‌ای که داشته، شگفت‌آور نیست. او در رمضان ۱۲۶۶ / ژوئیه ۱۸۵۰ یا احتمالاً پنج سال زودتر در روستایی از ناحیه معرّه روبه جنوب حلب در شمال سوریه چشم به جهان گشود (۴۱). می‌گویند پدرش فروشنده دوره‌گردی بود که بعدها در نقطه‌ای مستقر شد و به کشاورزی پرداخت. پدر که خود بی‌سواد بود مصمم شد که پسرش، ابوالهدی، را باسواد بار بیاورد، و لذا او را پیش شیخی محلی در معرّه فرستاد تا قرآن و

معارف اسلامی بیاموزد. اما او مخصوصاً علاقه داشت به تربیت روحی فرزند پیردازد؛ پس ترتیبی داد که به حلقه رفاعیه درآید؛ این یکی از قدیم‌ترین طریقه‌های پرطرفدار و دارای پایگاهی قوی در نواحی روستانشین سوریه بود که می‌رفت تا در شهر حلب نیز بازار پررونقی پیدا کند. شیخ ابوالهدی درباره نخستین دیدارش با شیخ رفاعی متنفذی به نام شیخ بهاءالدین که در دهه ۱۸۶۰ م مفتی حنفی مذهب حلب شد، این‌طور می‌نویسد:

او مرا در [نقل] پاره‌ای از اوراد رفاعی و احزاب احمدی^۱ اجازه‌نامه‌ای داد، و او نخستین کس بود که به من اجازه‌ای در اوراد داد. وقتی او را در حال خواندن حزب بزرگ و حزب کوچک امام رفاعی دیدم، و من آن زمان کمتر از پانزده سال داشتم؛ پس از او خواستم که اجازه‌ای در این هر دو به من دهد و او چنین کرد. او همچنین مرا به شنیدن شعرهای زیادی از خود و از پدرش ترغیب کرد (۴۲).

وقتی ابوالهدی و پدرش بر اثر مناقشه‌ای که در روستای خود پیدا کردند از آنجا بیرون رانده شدند، شیخ بهاءالدین حامی باارزشی برای او بود و به نظر می‌رسد در رونق بخشیدن به زندگی صیادی جوان عامل مؤثری بوده است (۴۳). مع ذلک، از منافع معنوی، و نه از مزایای مادی این ارتباط است که شیخ ابوالهدی بعدها یاد می‌کند.

۱. مقصود از «احزاب احمدی» ظاهراً مجموعه دعاهاست منسوب به احمدالرفاعی، مؤسس طریقه رفاعیه یا نواده او احمدالصیادی. در شرح حال تاج‌الدین ابوالحسن علی‌ابن عبدالله شاذلی، بنیان‌گذار طریقت شاذلیه آمده که اثر قلمی عمده‌اش دعائی است به نام حزب البحر.

درآمدن واقعی‌اش به طریقه رفاعیه به توسط دو تن از مشایخ، علی بن خیرالله صیادی حلبی و محمد مهدی روّاس یکی از شیوخ رفاعی عراق، صورت پذیرفت؛ اولی، به گفته ابوالهدی، پسر عموی او بود و دومی ابوالهدی را در خلال «زیارت» بغداد در ۱۲۸۳-۱۲۸۴ ق به حلقه تصوف درآورد. به نظر می‌رسد شیخ ابوالهدی اهمیت روّاس را برای طریقت بیش از پسرعموی خود می‌داند، و این مطلب از توجه بسیار زیاده‌تری که به زندگی‌نامه اولی در مقایسه با زندگی‌نامه دومی معطوف داشته برمی‌آید (۴۴). هیچ یک از این دو، مانند خود ابوالهدی، از خاندان اصل و نسب‌داری برنخاسته بودند، گرچه ابوالهدی سعی می‌کند تبار آنها را به احمد الصیادی، از نوادگان احمد الرفاعی، بنیانگذار طریقه رفاعی برساند. صرف نظر از این مورد، ابوالهدی دقت و تلاش می‌کند بر اهمیت فقر و محنتی که شیخ او، روّاس از آن برخاست و به یمن خصایص روحیش به شهرت ولی‌اللهی رسید تأکید ورزد. روّاس یتیم که زندگی را از پست‌ترین پایه در روستایی در جنوب عراق آغاز کرد، راه سفرهایی را در پیش گرفت که وی را به حرمین شرفین در عربستان کشاند و او در آنجا از علمای مکه و مدینه دانشها آموخت. اما بر سرِ راهش به حجاز مدعی شد که اتفاقی معجزه‌آسا رخ داد. روّاس که آفتاب‌زدگی بر او تأثیر گذاشته بود به چادری پناه برد، اما صاحب چادر وی را از پیش خود راند زیرا تهی‌دست و ژنده‌پوش بود. روّاس ادعا می‌کند که آن زمان درختی پای پیش‌نهاد و وی را در سایه خود پناه داد و بر مقام ولایتش اقرار کرد.

روّاس پس از یکسال در مکه و دو سال در مدینه به مصر سفر کرد و آنجا «به مدت سیزده سال در مسجد الازهر اقامت گزید و در محضر مشایخ الازهر به تحصیل شریعت و فنون درمان پرداخت تا اینکه در هر یک سرآمد شد» (۴۵). او که هنوز فقیر بود به عراق بازگشت و به مقام یکی

از خلیفه‌های رفاعی منصوب گردید. پس از آن باز عزم سفرهایی کرد که به دور دست‌ترهایش کشاند: هند، خراسان و ایران، ترکستان و کردستان، سوریه و ترکیه از جمله استانبول، و آنگاه بازگشتی کرد به حجاز و، فراتر از آن به یمن، نجد و بحرین. اما دیگر او آن یتیمی نبود که به سبب فقرش تحقیر می‌شد. در دیدارهایش با علمای اعلام و شیوخ با او به احترام رفتار می‌شد و، از همه بالاتر، با مقاماتی که در طریقت داشت و با توجه به اینکه برای خدمت به خداوند برگزیده شده بود، به درگاهش عزتی داشت.

زندگی‌نامه‌ای که شیخ ابوالهدی دربارهٔ معلم خاص خود نوشته، در ظاهر چیزی است از مقولهٔ اولیانامه‌های متعارف، اما از لحاظ مطالبی که بر آن تأکید می‌کند یا تأکید نمی‌کند جالب است، و بسیاری از این مطالب زمانی راحت‌تر درک می‌شود که مخاطبان آن مدنظر قرار می‌گیرند. کتاب مربوط به رفاعیه، که این شرح حال در آن آمده، در سالهای میانی دههٔ اول ۱۳۰۰ ق/اواخر دههٔ ۱۸۸۰ م به توسط ابوالهدی، در اوج قدرت و نفوذش در استانبول تألیف شد، و این زمانی بود که سلطان عبدالحمید مراقبت شدیدی بر نشریات عربی اعمال می‌کرد و مانع نشر هر نوع مطلبی بود که امکان داشت باعث مخالفت با سیاستهای او شود. با اینهمه، «در حالی که آثار ادبی و تاریخی مربوط به فرهنگ عرب رسماً با ناخشنودی تلقی می‌شد، سیلی از مواد صوفیانه در جریان بود... ابوالهدی و یارانش به تنهایی هر سال به طور متوسط نزدیک به ده کتاب و جزوه منتشر می‌کردند؛ اینها برای بسیاری از مردم تنها مطالب خواندنی بود» (۴۶). بنابراین، گزارش شیخ ابوالهدی دربارهٔ رؤاس صرفاً یادآوری دلسوزانه و محبت‌آمیزی از استادش نبود، بلکه متناسب با اهداف کلی‌تر تبلیغات سلطان تنظیم شده، و طالب خوانندگانی اسیر و دلباخته بود. بزرگداشت رفاعیه نقش مهمی در تلاش برای روتق بخشیدن به کار این

طریقت در میان توده‌های مردم سوریه و عراق داشت و بنابراین درونمایه شایعی در تبلیغات دولت عبدالحمید بوده است. به علاوه، چهره‌رواس، بدان گونه که ابوالهدی آن را ترسیم کرده، نیز چهره‌ای است که می‌توان توقع داشت که عامه مردم با او احساس همبستگی کنند. داستان او داستان آشنای پسرک بی‌برگ و نوای روستایی است که بخت به یاری او شتافته، یکی از خود آنها که اگرچه در خانواده علما یا اشراف به دنیا نیامده، از رسیدن به عالی‌ترین موفقیتها منع نشده است. جزئیات درباره تحصیلات و افرادی که از آنها کسب علم کرده به طرز بارزی جایش خالی است. او از نظر توده‌های مردم مردی است عالم، اما بیشتر به تمجید از صفات روحانی و معجزات او، که می‌تواند شاهی بر قداست منزلت او باشد، پرداخته شده است. این نیز شاید مهم باشد که رواس عراقی و برآمده از خاستگاه طریقه‌های صوفی بود و می‌توانست کانونی برای احیای رفاعیه در آن منطقه باشد، و بدین ترتیب فعالیت‌های ابوالهدی را در سوریه تکمیل کند. سلطان عبدالحمید به منظور بازسازی مقبره احمد رفاعی در باتلاق‌های جنوبی عراق اعتبار مالی داد و به توسعه آن به عنوان زیارتگاه کمک کرد. همچنین، جای امیدواری بود که با بزرگ کردن «قدیسی» جدیدتر که مردم او را از خودشان بدانند، و نیز با چنان پیوند نزدیک با شیخ ابوالهدی، به افزایش روح حمایت و وفاداری جمعیتی کمک کند که به آسانی ناراضی می‌شدند و در ناحیه‌ای شهره به سرکشی و تسخیرناپذیری زندگی می‌کردند.

شیخ ابوالهدی، پس از بیان داستان موفقیت‌های زندگی رواس و - در تأیید آن - قصه‌های معجزات وی، گزارش خود را درباره او با شرح مجملی از تعالیمش به پایان می‌برد. لب پیام در همین جاست و از ناحیه کسی ایراد می‌شود که ولی واقعی مردم است. موعظه او در توضیح آموزه

عرفانی پیچیده‌ای نیست، بلکه ناظر است به ضرورت پابندی راسخ به طریقهٔ رفاعی که مستلزم تبعیت از سنت [نبوی] است، زیرا اصول اخلاقی رفاعیه همان اصول اخلاقی پیامبر است. مردم باید اولیا را احترام کنند، زیرا خداوند حامی کسانی است که اولیا را دوست بدارند و طالب شفاعت آنها باشند. اما، در ادای احترام به مقابر آنان نباید روشهایی را روا داشت که مغایر با شریعت است. پس، این صوفی‌انند که پاسداران حقیقی سنت و حافظان دینند.

با همهٔ این احوال، هرچه قدر هم که شیخ ابوالهدی می‌خواست رفاعیه را تبلیغ کند، به اهمیت موضعی متحد برای صوفیه نیز واقف بود. در جزوه‌ای که در ۱۳۰۹-۱۳۱۰ ق نوشت، کوشید تا شکاف میان رفاعیه‌ها و قادریه‌ها را پر کند. از سویی، بر اصالت طریقت خود به عنوان راه شیخ محترم روزگار گذشته، جنید (۲۹۷ ق / ۹۱۰ م) و التزام به سنت تأکید می‌ورزید. از دیگر سو، می‌گفت «رفاعی، جیلانی، [احمد] بدوی، دسوقی، شاذلی، سهروردی، بلکه تمام اولیایی که در خط اینان بوده‌اند، بر سجادهٔ عبادت برادرند» (۴۷). در تعالیم اصیل آنان تفاوت‌هایی جدی وجود ندارد، اما فسادهایی به درون رخنه کرده و موجب انحرافات، از قبیل پذیرش پاره‌ای شطحیات شده است. در راه درست، همهٔ مشایخ بزرگ مشترکند و ابوالهدی آمادگی خود را برای قبول پیروان مشایخ غیر رفاعی اظهار می‌کند به شرط آنکه آرای آنان با آرای خود او هماهنگ باشد؛ او معتقد است که چنانچه همهٔ این مشایخ به تعالیم اصیل و فاسد نشدهٔ طریقه‌های خود دقیقاً مقید باشند، این هماهنگی حاصل خواهد شد.

شیخ ابوالهدی مدافع دیدی محافظه‌کارانه از تصوف بود و سعی می‌کرد ساختار اجتماعی روبه زوالی را به هم نگه دارد. لیکن او مانند

احمد رضا خان، از بریلویهای هند، حاضر نبود از هر عقیده توده‌پسندی که ناقدان ممکن بود برچسب بدعت خرافی بر آن بزنند پشتیبانی کند. در عوض، او خطرات منحرف شدن از مسیر تصوف حقیقی را تصدیق می‌کرد، اما از صوفیان اصیل به عنوان سنیهای واقعی، که بقاء حکومت اسلامی عثمانی به آنها بستگی داشت، حمایت می‌کرد. نقاط ضعف ابوالهدی هرچه که بود، از لحاظ مهارت در برقرار کردن ارتباط با جمعیت‌های مسلمان در سوریه و عراق به زبانی که برای آنان از لحاظ دینی معنادار بود، کم نمی‌آورد. کوشش او در حمایت از طریقت خود و تفسیرهای عرفانی از اسلام به تقویت تصوف سازمان‌یافته در شرق عربی و گسترش موفقیت‌آمیز آن طی سی سال از اواخر دهه ۱۸۷۰ م به بعد کمک کرد تا اینکه انقلاب ۱۹۰۸ م اجباراً به اعاده قانون اساسی عثمانی انجامید و نفوذ شیخ ابوالهدی و یاران صوفی او روبه نقصان نهاد.

صوفیان سوری و مسئله ترقی پیش از جنگ جهانی اول

می‌توان چنین پنداشت که پیروان شیخ ابوالهدی درست در قالب تعریف افغانی از سنت‌گراها قرار می‌گیرند، یعنی کسانی که رغبتی به ترقیات علمی و تکنولوژیک نشان نمی‌دادند و سعی نمی‌کردند «علل نیروی برق، کشتی بخار و راه آهن را بشناسند». مسلماً هواداران محافظه‌کار سوری ابوالهدی ظاهراً بیشتر در اندیشه دفاع از تصوف، مخصوصاً جلوه‌های عوامانه آن در شکل زیارت مقابر اولیا و استدعای شفاعت از آنها، بودند (۴۸). ایمان آنها عموماً به کمک قصه‌هایی از کرامات این اولیا تقویت می‌شود و نه از طریق استناد به دلایلی منطقی. آنان پیوسته با درخواستهایی که برای اصل اجتهاد می‌شود مخالفت می‌ورزند و در نوع

استدلال شخصی یا فردی که به کارگیری آن می‌تواند به رواج آن منجر شود خطراتی می‌بینند و می‌ترسند که راه را برای غربی کردن تفکر اسلامی باز کند. علاقمندان اصلاحات دشمنانی به شمار می‌روند که کمر به نابودی اسلام و نشر الحاد بسته‌اند. این موضع سنت‌گرایانه چنان خصمانه و تهاجمی به نظر می‌رسد که دشوار بتوان بستری نامساعدتر برای پاشیدن بذر اندیشه‌های غربی تصور کرد. با همه این احوال، قرائنی وجود دارد که حتی این قبیل منتقدان قسم خورده غرب در برابر رسوخ اندیشه‌های غربی تماماً نفوذناپذیر، و به علم و فناوری جدید کاملاً بی‌علاقه نبودند.

محافظه‌کارها برای به دست آوردن حمایت عامه خود را زیر فشار فزاینده رقابت با کسانی احساس می‌کردند که طرفدار اتخاذ تمام راهها برای دستیابی به ترقی از نوع اروپایی آن بودند. در اوایل ربیع‌الاول ۱۳۲۷/اواخر آوریل ۱۹۰۹، سلطان عبدالحمید با زور از سلطنت عزل شد که نتیجه‌اش تضعیف موقعیت سنت‌گراها در دمشق بود. در ۱۳۲۸ ق، صوفیان محافظه‌کار، در جوی از رقابت شدید با منتقدان اصلاح‌گرای خود، ماهنامه‌ای به نام الحقایق به راه انداختند که بیانگر دیدگاه صوفیانه تحریری آن بود. چیزی که ممکن است تعجب برانگیز به نظر آید این است که آنان نشریه یاد شده را برای دعوت مسلمانان به «احراز ترقی از طریق اخذ اختراعات اروپایی» به کار بردند (۴۹). به نظر می‌رسد آنها درک روشنی نداشتند که چگونه مفهوم ترقی، به تعبیر اروپایی آن، که با اندیشه صوفی بیگانه بود، به فکر و ذهن این صوفیان سخت سنتی راه یافته و وجه نظر هر یک را شکل داده بود. طی دو سال، تا زمان تعطیل ماهنامه در ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م، مقاله‌نویسها ابراز علاقه می‌کردند که برای تقویت تولیدکنندگان داخلی باید کارخانه‌هایی ساخت و بدین ترتیب با ورود

سیل آسای واردات اروپایی به بازار داخلی مقابله کرد. آنها نوشتند که باید با استفاده از جدیدترین ماشین آلات به کشاورزی حرکتی داد و با حمایت از احداث شبکه آبرسانی جدیدی برای دمشق بهداشت عمومی را بهبود بخشید.

به رغم اینها همه، سنت‌گراها نسبت به خطراتی که با رسوخ ارزشهای غربی متوجه جامعه اسلامی می‌شد ابراز نگرانی می‌کردند و پیشنهاد می‌دادند که با احیای علوم انسانی در این مورد واکنشی نشان داده شود. آنان از اهمیت چند مطلب سخن می‌گفتند: دادن آموزش بهتر به نسلی از علما، تشویق مردم به التزام به قرآن و سنت، و وفادار ماندن به مکتبهای فقه سنی با رعایت دقیق اصل تقلید (یعنی تکیه کردن بر تعالیم مشایخ پیشین بدون تحقیق تازه از طریق اجتهاد). صفحات این نشریه کم‌دوام تصویری اجمالی به دست می‌دهد از اینکه چگونه محافظه‌کارترین صوفیان در سالهای قبل از جنگ جهانی دوم مجبور شدند مجدداً هم به ترقی مادی بیندیشند هم به ترقی روحانی، و در جریان این امر به طرز خطرناکی نزدیک بود بر سر آرمانهای سرمدی صوفیه و نیازهای [موقت] دنیایی سازش و ائتلافی بکنند.

یادداشتها

- ۱ درباره سفر فلوبر در مصر، نک: فرانسیس استیگمولر^۱، مترجم و ویراستار،
Flauber in Egypt: A Sensibility on Tour
 (تست: لیتل براون و شرکا، ۱۹۷۳).
- ۲ ترجمه من از متن فرانسوی ارنست رنان،
L'avenir de la science
 (پاریس، ۱۸۹۰)، منقول در آلبرت حورانی، *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (لندن: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۶۲)، ۱۲۱. اثر رنان در ۱۸۴۸ نوشته شد، اما در ۱۸۹۰ انتشار یافت. درباره رنان و ارتباطش با شرق، نک: ادوارد سعید، *Orientalism* (لندن: روتلج و کگان پل، ۱۹۷۸)، ۱۳۰-۱۴۸.
- ۳ درباره تبجیل و احترام عامه نسبت به پیامبر، نک: آنماری شیمل.
And Muhammad is His Messenger
 (چپل هیل، نشر دانشگاه کارولینای شمالی، ۱۹۸۵).
- ۴ هربرت اسپنسر نظریه زیست‌شناس فرانسوی ژان لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹) را به کار می‌برد که بر طبق آن صفات یک موجود زنده که در طول حیات کسب کرده قابل انتقال به نسل بعدی است؛ داروین بعدها با این نظریه مخالفت کرد.
- ۵ درباره نخستین تصنیفات دینی سیداحمدخان، نک: کریستین دبلیو. ترال، سید احمدخان.
A Reinterpretation of Muslim Theory
 (دهلی نو: ویکاس، ۱۹۷۸)، ۲۸-۵۷.
- ۶ سیداحمد سه جزوه سیاسی درباره شورش [۱۸۵۷] نوشت: «تاریخ شورش در بیجنور» (۱۸۵۸)؛ اسباب بغاوت هند (۱۸۵۸)؛ و

On the Loyal Muhammadans of India

- (۱۸۶۰)، که در نظر بود در نشریه‌ای به اردو و انگلیسی منتشر شود، اما مجله پس از سه شماره به علت نبود اعتبار مالی تعطیل شد.
- ۷ درباره کالج اسلامی انگلیسی-شرقی و کار سیداحمد در ارتباط با آن، نک: دیوید لیلیولد^۱،
- Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India.
- (پرینستن، نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستن، ۱۹۷۸).
- ۸ بشیر احمددار، Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan، ویرایش دوم (لاهور: مؤسسه فرهنگ اسلامی، ۱۹۷۱)، درباره تغییر عقیده سیداحمد از «ستایش بی‌حد و حصر» جهادگرایان، به ردّ موضع آنها به سبب قصورشان، (در ص ۱۳۴) مطالبی اظهار می‌کند. دار می‌نویسد فصلی را که سیداحمد در اثر اولش آثار السنّادید (۱۸۴۸) به جهادگرایان اختصاص داده بود، از ویرایش بعدی حذف کرد.
- ۹ Aligarh Institute Gazette، ۱۵ اکتبر ۱۸۶۹، منقول در لیلیولد، Aligarh's First Generation، ۱۰۶.
- ۱۰ منقول در دار، Religious Thought، ۱۱.
- ۱۱ سیداحمدخان «خطابه درباره اسلام» در Islam in Transition: Muslim Perspectives، به کوشش جان ج. دنوهیو^۲ و جان ال. اسپوزیتو (نیویورک و آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۸۲)، ۴۲. برای اطلاع از متن کامل خطابه، نک: ترال^۳، Sayyid Ahmad Khan، ۳۰۷-۳۳۲.
- ۱۲ Islam in Transition، ۴۳.
- ۱۳ سیداحمد بعضی جاها خود را «وهابی» خوانده بود، و این تلویحاً اشاره داشت به مخالفت وی با بعضی جنبه‌های تصوف که به عقیده او زوائدی بود بر چهره اسلام ناب. مراد از این منتقد صوفیان خیرالدین، پدر اصلاحگر محافظه کار ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) است.
- ۱۴ درباره رساله جمال‌الدین افغانی، نک: ص ۱۱۶، و یادداشت ۲۸؛ برای جزئیات بیشتر، نک: نیکی، آر. کیدی^۴،
- Sayyid Jamal al-din "al-Afghani": A Political Biography
- (برکلی، لاس‌آنجلس و لندن: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۲)، ۱۵۶-۱۸۱.

1. David Lelyveld

2. Donohue

3. Troll

4. Nikki R. Keddie

- ۱۵ دار Religious Thought، ۱۷۹-۱۸۰. درباره برداشت سیداحمد از پیامبر و معجزه به طور کلی، نک: ترال Sayyid Ahmad Khan، ۱۷۱-۱۹۳.
- ۱۶ مفصل‌ترین تلاش برای بازساخت زندگی افغانی کار نیکی آر. کیدی در زندگی‌نامه‌ای که از او با عنوان Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani" نوشته است، و فوقاً بدان اشاره شد.
- ۱۷ نک: آلبرت حورانی، Arabic Thought، ۱۰۷-۱۰۸. شیخ ابوالهدی عربی سوری، متعلق به طریقه رفاعیه، و در دربار سلطان عبدالحمید دوم بسیار ذی نفوذ بود. آرای او درباره هویت ایرانی افغانی (لااقل در دهه ۱۸۹۰ در استانبول) مورد موافقت سفیر وقت ایران، پلیس عثمانی و شاید مقامات عثمانی، به طور کلی، بود؛ نک: ژردریک اچ. دیویسن، «جمال‌الدین افغانی: توضیحی درباره ملیت او و مراسم کفن و دفن او»، Middle Eastern Studies، ۲۴ (۱۹۸۸): ۱۱۰-۱۱۲.
- ۱۸ آثار شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا نیز همچنان در حلقه‌های عارفان سنی هندی تدریس می‌شد.
- ۱۹ کیدی در Sayyid Jamal al-Din (۳۸) درباره دو رساله در تملک سید سخن می‌گوید که یکی از آنها نسخه‌ای است به خط خود او از روی اثری دوازده صفحه‌ای از مقوله حکمت نوافلاطونی به قلم حاج محمدخان کرمانی، سومین رهبر شیخیه، که محل و تاریخ استنساخ آن در دفتر یادداشت‌های افغانی در قندهار، افغانستان، آوریل ۱۸۶۷ ذکر شده است.
- ۲۰ درباره ارتباط افغانی با ازلیها نک: منگل بیات.
Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909.
(نیویورک و آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۹۱)، ۲۲-۳، ۵۴-۵۸.
- ۲۱ منقول در Sayyid Jamal al-Din، ۵۴.
- ۲۲ همان، ۳۸.
- ۲۳ همان، ۶۳. برگرفته از خطابه‌ای که در فوریه ۱۸۷۰ در دارالفنون استانبول ایراد شد.
- ۲۴ ا. آلبرت قدسی‌زاده اطلاعات مفصلی درباره این حلقه و تعلیم افغانی در این مقاله عرضه کرده است:
- «اصلاحات اسلامی در مصر: نظرانی درباره نقش افغانی»، Muslim World ۶۱ (۱۹۷۱): ۱-۱۲.

- ۲۵ جمال‌الدین افغانی، «خطابه‌ای دربارهٔ تعلیم و تعلّم» ایراد شده در آلبرت هال، کلکته، ۸ نوامبر ۱۸۸۲. ترجمه و ویرایش از نیکی آر. کیدی،
An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-din al-Afghani.
ویرایش دوم (برکلی: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۳)، ۱۰۱.
- ۲۶ افغانی، «شرحی بر شارح»، در Islamic Response، ۱۲۸. این مقاله برای نخستین بار در مجموعه‌ای با عنوان مقالات جمالیّه (به فارسی) در ۱۸۸۴ در کلکته نشر یافت.
- ۲۷ همان، ۱۲۹.
- ۲۸ اصل فارسی این به توسط کدی در Islamic Response، ۱۳۰-۱۷۴ ترجمه شده است. ترجمهٔ عربی به توسط محمد عبده و ابوتراب با عنوان آئرد علی الدهریّه در ۱۸۸۶ در بیروت منتشر شد.
- ۲۹ همان، ۱۵۶-۱۵۸.
- ۳۰ «خطابه‌ای دربارهٔ تعلیم و تعلّم» در Islamic Response، ۱۰۵.
- ۳۱ همان، ۱۰۶.
- ۳۲ دربارهٔ عروه، نک: سید جمال‌الدین، فصل ۸. چندین مقاله که بین ۱۳ مارس و ۱۶ اکتبر ۱۸۸۴ به چاپ رسید به توسط مارسل کولومب ترجمه و در Orient ۶-۷ (۱۹۵۸-۱۹۵۹) چاپ شد. نیز نک: Islamic Response.
- ۳۳ میرزا رضای قاتل خدمتکار افغانی بود و اندکی پیش از مسافرت به ایران با وی در استانبول دیدار کرده بود؛ او ناصرالدین شاه را روز ۱۸ ذیقعد ۱۳۱۳/اول می ۱۸۹۶ با گلوله از پای درآورد.
- ۳۴ کدی Sayyid Jamal al-Din، ۳۹۸-۳۹۹، این داستانها را به استناد عبدالقادر مغربی، که او را عموماً قابل اعتماد می‌شمرد، ضبط کرده است، گو اینکه کار نوشتن سالها بعد صورت گرفته است (۱۳۸۸).
- ۳۵ بنابر استنباط مناحیم میلسن، «جمال‌الدین افغانی مرموز»، ۵۸ Muslim World (۱۹۶۸): ۳۰۱-۳۰۴، اعمال افغانی مطابق با عقیدهٔ سنتی زاهدانه‌ای دربارهٔ مزایای تجرد است که احتمالاً با مقداری احتیاط کاری واقع‌بینانه نسبت به هدایای سلطان مخلوط شده است. میلسن با تصویر تردیدآمیزتری که ایلی کدوری^۱ در

Afghani and "Abduh: an essay on religious unbelief and Political activism in modern Islam".

(لندن: فَرَنک کاس و شرکاء ۱۹۶۶) از افغانی به قلم درآورده، مخالف است.

۳۶ کدی، Sayyid Jamal al-Din، ۳۹۷-۳۹۸.

۳۷ آلبرت حورانی، Arabic Thought، ۱۰۶.

۳۸ در حالی که رفاعیه، منسوب به احمد رفاعی (۴۹۹-۵۷۸ق) در جنوب عراق، یکی از نخستین طریقه‌هایی بود که پیروانی از میان توده‌ها پیدا کرد، مدینه به صورت طریقه جدآگاهانه‌ای در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، در حجاز و لیبی از سنت شاذلی پدید آمد و تا مصر گسترش یافت. این طریقه در سوریه طریقه فرعی یثروطیه را به وجود آورد که مرکزش در عکای فلسطین بود. علویه که در سده هفتم هجری تأسیس شد از این لحاظ با طریقه‌های دیگر تفاوت داشت که طریقتی خانوادگی بود و عملاً افراد دیگر را از حوزه نفوذ خود در حضرموت خارج می‌کرد.

۳۹ قانون اساسی عثمانی که در اواخر ۱۸۷۶ انتشار یافت مجلس سنایی انتصابی و مجلس نمایندگانی انتخابی پیش‌بینی کرده بود، اما کوتاه زمانی پس از وضع آن، به فرمان سلطان جدید، عبدالحمید به حال تعلیق درآمد و در عوض، سلطه شخصی سلطان که مورد تأیید مشاوران محافظه‌کار، که از جمله مهم‌ترینشان، همین شیخ‌های عرب صوفی بودند، حاکم شد.

۴۰ حورانی، Arabic Thought، ۲۶۷-۲۶۸.

۴۱ اهم شرح حال ابوالهدی و زندگی شغلی وی مبتنی است بر نوشته‌های خود او و ابومنه، «سلطان عبدالحمید دوم و شیخ ابوالهدی صیادی»، Middle Eastern Studies ۱۵ (۱۹۷۹): ۱۳۱-۱۵۳. در مورد تاریخ تولد او، نک: ابومنه، ۱۳۱ و ۱۹۴، یادداشت ۲.

۴۲ محمد ابوالهدی صیادی، Tanwīr al-abṣār fi ṭabaqāt al-sādāt al-Riffāʿiyya al-Akhyār.

(قاهره، ۱۳۰۶ ق / ۱۸۸۸-۱۸۸۹ م).

۴۳ ابومنه، ۱۳۲-۱۳۳ به نقش شیخ بهاء‌الدین در شهادت دادن بر «سید» بودن ابوالهدی و شجرنامه‌ای که وی را به رفاعی متصل می‌کند اشاره دارد. مقصود از این اقدامات دست‌انداختن بر موقوفه نان و آب دار قبر یکی از اولیای محلی به نام احمد الصیاد، و احراز موقعیت‌های بعدی در مقام نقیب‌الاشراف یک شهرک و سپس حلب بود.

۴۴ تنویر، ۱۲۲-۱۳۲ درباره رؤاس و ۱۳۲ درباره علی بن خیرالله.

۱۵۰ صوفیان و ضد صوفیان

۴۵ همان، ۱۲۲.

۴۶ ابومنه، ۱۴۸.

۴۷ محمد ابوالهدی صیادی، *الحق المبين في ايهات الحاسدين* (قااهره ۱۳۱۰ ق / ۱۸۹۲-۱۸۹۳ م)، ۱۲. در اینجا از بنیان‌گذاران چندین طریقه بدان سبب یاد می‌شود که تا بر حقیقت اصلی همه آنها تأکید شده باشد.

۴۸ نک: دیوید دین کامینز،

Islamic Reform: Politics and Social Change in Later Ottoman Syria

(نیویورک و آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۹۰)، فصل ۹، برای اطلاع از نظرات این صوفیه محافظه کار دمشق پیش از جنگ جهانی دوم. یک شخصیت برجسته در زیر چتر حمایت ابوالهدی شیخی فلسطینی به نام یوسف نبهانی (۱۸۴۹-۱۹۳۲)، نویسنده‌ای فعال در دفاع از موضع محافظه کارانه صوفیه بود.

۴۹ همان، ۱۱۹.

تصوف و ضدتصوف سلفیه

محمد عبده (۱۲۶۵-۱۳۲۳ق/۱۸۴۹-۱۹۰۵م)، صوفی و ضدصوفی

محمد عبده، مشهورترین مریدان مصری افغانی تقریباً هم عصر ابوالهدی صیادی بود، و شباهتهایی در سوابق زندگی و تجارب اولیه آنها وجود دارد که ممکن است به سبب اختلافهای بسیار زیاد بعدی در تحول فکری آنان، از نظرها دور بماند. گفته می شود هردوی آنها در سال ۱۲۶۶ق (۱۸۴۹-۱۸۵۰م) به دنیا آمدند، اگرچه تاریخهای اندکی زودتر نیز ذکر شده است. تبار هردو عرب روستایی بود و پدران بی سواد، درگیر مسائلی چند در روستاهای خود، و دارای زندگی نابسامانی بودند، اما علاقه داشتند که از طریق تعالیم دینی پیشرفتی در زندگی پسرانشان پدید آورند. هردوی آنها ترتیبی دادند که فرزندانشان زیر نظر مشایخ محل قرآن بیاموزند و از راه تماس با مراکز علمی و روحانی منطقه پیشرفت بیشتر کنند: ابوالهدی صیادی در حلب، و محمد عبده در طنطا واقع در دلتای نیل. اما این دو کودک نسبت به نظامهای سنتی تحصیلات دینی به دو گونه بسیار متفاوت واکنش نشان دادند، ابوالهدی به آسانی خود را تطبیق داد، ولی محمد جوان از تحصیلاتی که آن را به طور غیرقابل تحملی ملال آور

می‌دید گریزان بود، زیرا این صنف تحصیلات مقتضی حفظ کردن طوطی و اِشْرَح‌هایی بر متون قدیم بدون هیچ نوع تلاش در جهت توضیح آنها بود. مع ذلک، به واسطه همین گریز عصیان زده از تحصیلات رسمی بود که محمد موفق به کشف تصوف شد.

عبده در مقام یک صوفی

وقتی عبده از تحصیل در مسجد احمدی در طنطا گریخت، سرانجام به خانه بازگشت و در شانزده سالگی ازدواج کرد. بر طبق پاره کوتاهی از زندگی خود نوشت وی، چهل روز بعد (که مطمئناً از لحاظ عرفانی وقت مهمی بود) پدرش این تصمیم سرنوشت‌ساز را گرفت که پسرش باید به طنطا بازگردد. محمد در راه بار دیگر به دهکده‌ای که خویشاوندان مادری پدرش زندگی می‌کردند گریخت؛ در آنجا به مردی برخورد که مقدر بود تأثیر عمیقی بر پیشرفت او در فهم و معرفت دینی بگذارد. این مرد دایی پدرش شیخ درویش خَضِر بود^(۱). در این زمان ابوالهدی به اهتمام پسرعمویش به حلقه طریقه رفاعیه درآمد و در سال بعد به بغداد سفر کرد و سرنوشت خود را در شخص شیخ الرواس یافت. تأثیرگذاران مهم بر رشد و تحول روحانی عبده و ابوالهدی خویشان آنها و مردمی برخاسته از خانواده‌های تهی‌دست روستایی بودند، اما در طلب علم و ارشاد روحانی سفرها کرده بودند. در کنار این شباهتها، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در طبیعت و دیدگاه‌های این دو مربی خاص وجود داشت.

همان طور که گفته شد، مشایخ و مربیان ابوالهدی سخت پایبند ساختار سنتی طریقه عامه‌پسند کهنه‌ای بودند و زندگی شغلی آنها پیوند تنگاتنگی با ترقی آنان در میان رفاعیه داشت. آنان به طور کلی دیدگاهی نه چندان متفاوت با دیدگاه اسلاف قرون وسطایی خود داشتند. برای

افرادی با این زمینه اجتماعی که در ولایات شرق عربی در حوزه امپراتوری عثمانی اواسط سده نوزدهم داشتند، فرصت چندانی برای بریدن از الگوهای قدیم و انگیزه چندانی برای جستجوی ترقی به راههای دیگر وجود نداشت.

گرچه معلمان عبه در طنطا و بسیاری از استادان بعدی او در الازهر در پيله همین دنیای سستی گرفتار بودند، دو مرشد او که بیشترین تأثیر را بر او داشتند، آشکارا بیرون از این شبکه رسمی دانش‌پژوهی کهنه و روحانیت متشکل بودند. در مورد تصوف، آنها وضعیت واقعاً موجود آن را آن طور که باید و شاید نمی‌پذیرفتند، گرچه عمیقاً تحت تأثیر تصوراتی از آنچه حیات عرفانی می‌تواند عرضه کند قرار گرفته بودند. ایشان همچنین آمادگی بیشتری داشتند که در پاسخهای دیگران به مسائل مهم عالم هستی تأمل کنند، حتی وقتی این پاسخها از سوی غیرمسلمانهای غربی پیشنهاد می‌شد. در مصر، طی دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ م، عبه به واسطه شیخ درویش و جمال‌الدین افغانی در معرض جریانهای فکری که از معاصر سوری او [ابوالهدی] مضایقه می‌شد، قرار گرفت.

عبه، طبق گزارش خود او، در بدو ورود به روستای دایی پدرش بلافاصله پذیرای ارشاد و راهنمایی نبود. وقتی شیخ درویش، به سبب ضعف بینایی از او خواست تا به صدای بلند از روی کتابی حاوی مقداری نامه‌های صوفیانه بخواند، عبه خواندن و هر کس را که ربطی با آن دارد لعنت کرد و پا به فرار گذاشت. مع ذلک، شیخ با مهربانی پای فشرد و به زودی محمد جوان را از میل فطریش به بازی و تفریح با پسرچیه‌های روستا، اسب سواری و شنا در نهري در آن حوالی باز گرفت. در عرض سه سال (مگر اینکه این عدد نمادین باشد) محمد یکسره جذب تحصیلات نویافته‌اش شد و وقتی شیخ درویش معانی متون را به نحوی که قبلاً هرگز

نشنیده بود، برای او شرح داد، تصوف رفته رفته دل از او ربود. عبه دربارۀ کتابی که وی را مسحور خود کرد و، با یاری دایی پدرش، او را به زندگی عارفانه سوق داد می نویسد:

این نامه‌ها حاوی معرفت بود، و از تربیت نفس، تعلیم رفتار شریف به آن [نفس]، زدودن آلودگیهای گناه از آن و بیزار ساختنش از غیرواقعی بودن ظواهر این زندگی مادی بسیار سخن می گفت (۲).

نامه‌ها، که به خط زیبای مغربی نوشته شده بود، کار استاد خود شیخ درویش، سید محمد المدنی (د. ۱۲۶۲ ق) (۳) بود. عبه سالها بعد وقتی به تجربه خواندن نامه‌ها بازپس می نگرد، شوق آن را دارد که دایی خود را چیزی بیش از روستازاده‌ای عرضه کند که فقط با جنبه‌های کسل کننده و مملو از خرافات تصوف عوام تماس نداشته است. بنابراین، شرح دانش طلبی خود را فراتر از محدوده روستایی مصری این گونه بیان می کند:

یکی از داییهای پدرم، شیخ درویش قبلاً سفری به صحرای لیبی کرده و تا حد طرابلس رفته بود، در آنجا در خدمت سید محمد مدنی، پدر شیخ ظافر معروف، که در استانبول زندگی کرد تا مرد، زانو زد. شیخ درویش نزد وی درس خواند و به توسط وی به طریقت شاذلی درآمد. او الموطأ (اثر مالک بن انس) را از حفظ کرد. در حفظ قرآن و فهم آن سرآمد دیگران شد. پس از سفرهایی چند به روستای خود بازگشت و به شیوه معمول به زراعت پرداخت و از طریق کشاورزی امرار معاش کرد (۴).

عبه در اینجا به گونه‌ای غیرمستقیم می گوید که شیخ درویش، به رغم روستایی بودنش، صوفی جاهلی نبود، بلکه عرفان وی پشتوانه‌ای از علم

قرآن، حدیث و فقه اصیل مالکی داشت. به علاوه، او این دانش را به واسطه یکی از محترم‌ترین شیوخ سرزمینهای عربی، رئیس طریقت بسیار موفق شاذلیه-مدنیّه، کسب کرده بود. از شیخ ظافر قبلاً به عنوان چهره‌ای در حلقه سلطان عبدالحمید دوم در استانبول ذکر می‌شد؛ او در این طریقه شمال آفریقایی [شاذلیه-مدنیّه] نقشی بسیار مشابه نقش ابوالهدی صیادی در سوریه و عراق ایفا می‌کرد. او با محمدنیم پاشا وقتی که از ۱۸۶۰ تا ۱۸۶۷ م حکومت طرابلس را بر عهده داشت بسیار محشور بود، و در دهه ۱۸۷۰ م هم که ندیم به مقام وزارت عظمی ارتقاء یافت، ظافر به استانبول دعوت شد. این شیخ از اعتماد و حمایت سلطان، که زاویه‌ای نزدیک قصر یلدیز در اختیار او گذاشت برخوردار بود و تا زمان مرگ در استانبول ماند (۵).

با این همه، عبهه شیخ درویش را آن طور معرفی نمی‌کند که برپایندی به شاذلیه-مدنیّه تأکید کرده، یا اینکه این طریقه را تصوف حقیقی دانسته باشد. بنابه روایت عبهه:

در هفتمین روز از شیخ پرسیدم، «طریقت تو چیست؟». گفت، «طریقه ما اسلام است». پس، من گفتم، «آیا این مردم همه مسلمان نیستند؟». گفت، «اگر مسلمان بودند آنان را به حال مشاجره بر سر چیزهای بی‌ارزش نمی‌دیدم، و نمی‌شنیدم که دروغگویان را به دلیلی یا بدون دلیلی هم‌پیمان خداوند قرار می‌دهند». این کلمات همچون آتشی بود که متاع مرا پاک سوخت - متاع آن دعویها و پندارهای باطل، متاع این فریب که همه ما مسلمانانی هستیم مطمئن از نجات، با اینکه در واقع اهمال‌کارانی بیش نیستیم. از او پرسیدم، «ورد تو چیست که در اوقات خلوت یا پس از نماز

خوانده می‌شود؟ گفت، «ما جز قرآن که آن را پس از هر نمازی با معرفت و تأمل می‌خوانیم وردی نداریم» (۶).

سرشت تصوفی که محمد عبده می‌گفت به یاری دایی بزرگش با آن آشنا شد لااقل همان اندازه مهم به نظر می‌رسد که بدانیم در این مرحله حساس از رشد معنوی او، این تصوف بود که اشتیاقش را برانگیخت. ویژگی این تصوف صمیمیتی اخلاقی و علاقه به باطنی ساختن ایمان است که احتمالاً غزالی را قانع و راضی می‌کرده است. اینجا تأکید بر روحانیتی است که بر پایه قرآن استوار است، و اعتقاد به اتحاد بنیادی در میان مسلمانانی که مطابق با اصول صحیح اسلامی زندگی می‌کنند. در اینجا همچنین از کسانی انتقاد می‌شود که اسلام را با فعل‌گرایی [یا مذهب فعالیت] مرتبط نمی‌کنند، و به نظر می‌رسد به پابندی و تعهد صوفیانی ایراد گرفته می‌شود که برای نجات خود به عضویت در فلان طریقه، هرچه قدر هم که فاسد باشد، تکیه می‌کنند.

عبده پس از اقامتش پیش شیخ درویش به طنطا بازگشت و توانست تحصیلات خود را کامل کند و برای تعلیمات عالی‌تر در الازهر از ۱۲۸۶ تا ۱۲۹۴ ق به قاهره برود. می‌شنویم که با پشت سر نهادن خطراتی که با راهنماییهای شیخ درویش و بعدها جمال‌الدین افغانی، از شر آنها رهایی یافت، بیشتر و بیشتر جذب عرفان شد، حتی به اجرای ریاضتهای شدیدی دست می‌زد. عبده می‌نویسد که دایی پدرش هر سال درباره وضع تحصیلش در الازهر پرس و جو می‌کرد:

«منطق نخوانده‌ای؟ حساب نخوانده‌ای؟ هیچ از اصول مهندسی تحصیل نکرده‌ای؟ آنگاه به او می‌گفتم، «پاره‌ای از این رشته‌های دانش در الازهر ناشناخته است» (۷).

از خاطراتی که عبده از شیخ درویش دارد، به نظر می‌رسد وی مردی استثنایی بوده است. او در هدایت عبده جوان به راه درک درستی از اسلام به عنوان دینی پیشرو و منطقی که با ترقیات علمی و فناوری امروزی هماهنگی دارد، به صورت چهره‌ای بسیار مهم نشان داده می‌شود. او راهنمای شکل آرمانی تصوف است، و نظامی از آموزش عرضه می‌کند که انسان به کمک آن می‌تواند بدون اعتقادات نادرست و تفرقه‌انگیز و بدعتهای خرافه‌آمیز به مرتبه بالاتری از هستی برسد. این تصویری که از شیخ در دست است تا چه اندازه قابل اعتماد است؟ پاسخ دادن به این پرسش کار دشواری است. شیخ درویش محتملاً در پروردن آرمانهای عبده جوان و هدایت وی در راهی که به کارهای بعدی او در زمینه اصلاحات منجر شد، مؤثر بود. حال که چنین است، باید مقداری از تعریف و تمجیدهایی که معمولاً از افغانی‌شده، حق شیخ درویش دانست. مع‌ذلک، در رابطه با گزارش عبده مسائلی وجود دارد. زندگی‌نامه خودنوشت ناقص او نزدیک به پایان عمر وی، آن زمان که در مقام یک اصلاحگر شهرت جهانی یافته بود، نوشته شد. پس، این احتمال قوت می‌گیرد که جزئیات گزارش عبده ممکن است دقیق نباشد، بلکه محتملاً منعکس‌کننده نظرات عبده سالخورده‌تر است که او به روزگار جوانی خود بازتاب داده تا نشان دهد نوع «درست» تصوف که از همان اول مورد تأیید او بود و دایی بزرگش از آن هواداری می‌کرد، چگونه تصوفی بود. ضمناً این گزارش با چارچوب زندگی‌نامه‌های خودنوشت قالبی مرسوم - درباره تجربه‌های روحانی شخص - که در سنت اسلامی مسبوق به سوابقی بوده و عبده با آنها آشنایی کاملی داشته است، خیلی خوب، شاید هم بیش از حد خوب، جور درمی‌آید. حل بحران روحی او به برکت دستیابی به تصوف با تجربه غزالی که در اثر معروفش *المنقذ من الضلال*

آمده، مقایسه شده است (۸). اما این نیز کاملاً محتمل به نظر می‌رسد که عده از تجربه خود افغانی که به عهد جوانی در افغانستان به قلم درآورده، و با تجربه معلم بزرگ قرون وسطایی [غزالی] نیز مقایسه شده، باخبر بوده است. ممکن است آگاهانه می‌خواسته گزارش کند که چگونه او نیز از تحصیلات بی‌ثمر و معلمان بی‌خاصیت ره به در برده، و از نور تجربه اصیل عرفانی بهره‌مند شده است.

عده اول بار به سبب علاقه مشترکش با افغانی در عرفان به سوی وی کشیده شد. می‌گویند عده در نخستین ملاقاتش با افغانی بر سر سفره شام در خانه سید تعجب زده تحت تأثیر شیوه‌ای که وی به توضیح شرح‌های صوفیان بر آیات قرآنی می‌پرداخت، قرار گرفت و مهر او را به دل گرفت (۹). در ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۴ م، تنها کتابش *رسالة الواردات* را که به طور کامل در چارچوب سنت حکمت صوفیانه قرون وسطایی بود، منتشر ساخت. در مقدمه تأکید می‌کند که پس از آنکه شوق اولیه‌اش به تصوف برانگیخته شد و خود از قید و بند تسلیم محض به هر مکتب فکری خاص رهایی یافت، این افغانی بود که او را به جانب درک حقیقی رهنمون شد.

من به آثار علم حقیقی برخوردم و عشقی شدید بدان پیدا کردم، اما باطن آن بر من مکشوف نبود؛ بنابراین، مضطرب شدم و افکارم در هم ریخت. هروقت پرسش می‌کردم به من می‌گفتند پرداختن به چنین مسأله‌ای بر من حرام است و متکلمان بحث درباره آن را غدق کرده‌اند. من به واقع شگفت‌زده بودم و لاقیدی کسانی که آرای دیگران را روایت می‌کردند شگفت‌زده‌ترم کرد. به علت این امر اندیشیدم و دریافتم که انسان به چیزی که از آن خبر ندارد دشمنی می‌ورزد و کسی که از برترینها به دور است آن را انکار

می‌کند. آنان را همچون کسی یافتیم که برگ عُنَاب جویده را چشیده و بدین سبب تلخی حنظل یا شیرینی عسل را نمی‌داند.^۱ در این احوال بودم که شمس حقایق تایید و غوامض ظریف آن [حقایق] را برای ما باز نمود. (این همه) با ورود دانای کامل، حقیقت مجسّم، استاد ما سید جمال‌الدین افغانی (به حقیقت پیوست) (۱۰).

دلبستگی مفرط به عرفان و فلسفه زیر فشار واقعیات سیاسی و اجتماعی در مصر دهه ۱۸۷۰ م و نیز به سبب نفوذ جمال‌الدین در سوق دادن عبده به شرکت فعال در امور کشور، سست شد. وقتی مصر بر اثر سوءمدیریت مستبدانه خدیو اسماعیل بیش از پیش زیر بار قرض رفت، بانکداران بریتانیایی و فرانسوی خواستار اختیارات مالی بیشتری شدند، و این به سرعت راه را برای مداخله مستقیم سیاسی باز کرد. از ۱۸۷۸ م به بعد، بعضی از وزرای دولت مصر از میان اروپاییها منصوب می‌شدند. در جوی آکنده از تنش فزاینده، عبده از طریق ارسال مقالات به نشریات ادواری قاهره در جنبش مقاومت ملی درگیر شد. وقتی در ۱۲۹۶ ق / ۱۸۷۹ م از مصر بیرون رانده شد، عبده مجبور شد به روستای خود بازگردد. با این حال، یکی دو سال بعد نخست‌وزیر وی را به قاهره احضار کرد تا در مقام ویراستار، و پس از مدتی به عنوان سر ویراستار روزنامه دولتی مصر، الوقایع المصریه، خدمت کند. از این زمان به بعد عبده در هشدار دادن مردم نسبت

۱. اصل عربی این بخش از سخنان عبده چنین است: فَوَجَدْتُهُمْ كَمَنْ عَلَكَ بِلِسَانِهِ وَرَقَ العناب فلا يدري مرارة الحنظل و لاحلاوة العسل. مترجم انگلیسی عبارت «ورق العناب» را به Vine leaves (برگهای انگور) ترجمه کرده است در صورتی که یقیناً برگ عُنَاب مورد نظر بوده است. در تحفه حکیم مؤمن (ص ۱۸۷) آمده که: «برگ عُنَاب مُعَيَّر ذائقة است به حدی که تمییز طعام نتوان نمود». لذا، متن ترجمه نیز به همین شکل اصلاح گردید.

به آنچه به تصور او مسائل انحطاط سیاسی و اجتماعی در مصر بود، نقش مهم‌تری بر عهده گرفت، مسائلی که به منظور اعاده قدرت ملی و ایستادگی در برابر تهدید بریتانیا و فرانسه می‌بایستی بدان پرداخته می‌شد. این دوره‌ای حساس برای کشور و برای عده بود و با اشغال مصر در ۱۸۸۲ م و دستگیری، حبس و سرانجام تبعید او به پاریس و بیروت به اوج خود رسید.

عبدِ ضد صوفی

عبد به پایان عمر عشق عمیقش را به تصوف حفظ کرد، اما با آنچه به نظر او جلوه‌های فاسد تصوف در مصرِ اواخر سده نوزدهم بود سخت مخالفت می‌ورزید. به عقیده او بخش زیادی از تصوف موجود در زمان وی از دین اصیل و واقعی اسلام فاصله گرفته بود. در صفحات الوقایع المصریه به بعضی طریقه‌های صوفی که در نظر او به سبب باب‌کردن پاره‌ای بدعتها در مساجد و کمک به ضعف و فتور اجتماعی مقصر بودند آشکارا حمله می‌کرد.

نمونه‌ای از نگرانیهای عبد در مقاله‌ای به تاریخ ۳۰ نوامبر ۱۸۸۰ منعکس شده است که از تلاش برای ممنوع کردن پاره‌ای از آداب و اعمال افراطی صوفیه در مساجد امام حسین و سیده زینب در قاهره دفاع می‌کند (۱۱). وزارت اوقاف از سوی مدیریت مسجد حسین شکایاتی دریافت داشته بود حاکی از ذکرگفتن سعدیه، یکی از شعبه‌های رفاعیه و گروهی که به نظر اصلاحگران به طرز خطرناکی ضد شریعت بودند (۱۲). عبد ماهیت شکایات بر ضد سعدیه را چنین شرح می‌دهد:

در حلقه ذکرِ سعدیه که هر سه‌شنبه در آن مسجد منعقد می‌شود، نام خدا فقط همنوا با ضرب طبله (الباز) ... می‌رود. زائران قبر امام حسین و طلاب این رسم را عیب دانسته با آن مخالفت ورزیده‌اند،

و گفته‌اند شریعت این کار را منع کرده است و لذا حاکم باید با صدور حکمی از آن جلوگیری کند (۱۳).

وزارت مذکور از شیخ الازهر، مفتی مصر، محمدمهدی عباسی استفتاء کرد و او حکم داد که نه تنها نواختن طبله در مساجد، بلکه همه آن سروصداها، از جمله بلند کردن صدا به هنگام ذکر که آرامش عبادت - گزاران را بر هم می‌زند، برخلاف شریعت است. او همچنین اجتماعی را که به دختران و پسران جوان اجازه می‌داد در مساجد آزادانه مخلوط شوند، محکوم کرد.

عبده موافقت خود را با تمامی اقدامات برای پایان بخشیدن به این قبیل انحرافات از شریعت ابراز داشت، خواه این انحرافات از ناحیه سعدیها بود خواه از طرف صوفیان دیگر، مخصوصاً مغربیها که مولد سیدحسین (ع) را با لخت شدن و قدم زدن در آتش، به حالتی از خودیخود، در برابر جمعیتی از نظارگیان جشن می‌گرفتند. عبده در پایان اظهار امیدواری می‌کند که دامنه ممنوعیت این بدعت‌های شنیع از قاهره به روستاها نیز کشیده شود. به نظر می‌رسد فضای افکار عمومی پذیرای اصلاحگران بوده است و، در این مورد، اهداف اینان ظاهراً با اهداف مقامات کنسولی اروپایی مطابقت داشت؛ این مقامات نیز به دولت فشار می‌آوردند که دست به اقدام بزند. در اوایل ۱۲۹۸ ق / ۱۸۸۱ م، خدیو مصر رسم دوسه (لگدکوب) را که در آن، شیخ با اسب بر پیکرهای به روافتاده مریدان می‌راند، قدغن کرد. مراسم دوسه را ای. دبلیو. لین^۱ در اوایل همان سده به شکلی جالب ترسیم کرده است:

شیخ در حالی که جمعیت انبوهی از مریدان در پیشاپیش او حرکت

می‌کردند به برکة الازبکیه وارد شد. در مسیر حرکت در فاصله کوتاهی از خانه شیخ البکری، جمعیت ایستاد. در اینجا شمار قابل ملاحظه‌ای از درویشان و افراد دیگر (که مطمئناً بیش از شصت تن بودند ولی من نمی‌توانستم آنان را شمارش کنم)، حتی المقدور چسبیده به هم روی زمین دراز کشیده بودند، در حالی که پشته‌هایشان به طرف بالا، پاهایشان کشیده و دستهایشان زیر پشته‌هایشان نهاده بود. آنها لایتنقطع کله «الله» را زمزمه می‌کردند! آنگاه نزدیک به دوازده سیزده درویش که اکثراً کفش برپای نداشتند بر پشت یاران به روی خوابیده خود دویدند؛ بعضی طبله‌های نیم‌دایره شکلی را که در دست چپ داشتند می‌نواختند و «الله الله» می‌گفتند، و آنگاه شیخ به پیش راند؛ اسبش از پای نهادن بر پشت نفر اول چند دقیقه‌ای خودداری کرد؛ اما وقتی او را از جلو کشیدند و از عقب برانگیختند سرانجام پای بر او نهاد، و سپس ظاهراً بدون هیچ ترسی، در حالی که به توسط دو نفر هدایت می‌شد، به سرعت بر پشت همه آنها راه می‌رفت؛ از این دو نفر گاه یکی پاها را و دیگری سرها را لگدکوب می‌کرد. نظارگان در حال فریاد بلند «الله لا لا لا لاه» برمی‌کشیدند. به نظر نمی‌رسید که به هیچ یک از مردانی که این چنین لگدکوب اسب شده بودند، آسیبی رسیده بود؛ اما هر کدام، به مجرد اینکه اسب از روی آنها می‌گذشت برمی‌جستند و از پی شیخ می‌رفتند. بر هر یک از آنها اسب دوبار پای می‌نهاد، یک بار با یکی از پاها، پیشین، و یک بار با یکی از دو پای پسین. گفته می‌شود که این اشخاص و نیز شیخ آنان روز قبل از این مراسم، کلماتی را به کار می‌بردند (یعنی دعاها و وردهایی را تکرار می‌کنند) تا مگر لگدکوب اسب را بدون زخم و

جراحی تحمل کنند؛ و بعضیها که بدین سان آماده نشده‌اند و خطر کرده زیرپای اسب بر زمین خوابیده‌اند گهگاه یا کشته شده‌اند یا به سختی آسیب دیده‌اند. این کار لگدکوب معجزه‌ای به شمار می‌رود که به واسطه قدرت استثنایی اعطا شده به هر یک از مشایخ سعیده به تحقق می‌پیوندد (۱۴).

چنین است وجه ناپذیرفتنی تصوف که عده در این دوره، پیش از تبعیدش از مصر، دل‌نگران آن بود. اما مخالفتش با تصوف در این مرحله اساساً ریشه در سنت داشت و در واقع طبق الگوی کلی اصلاحگران پیشین سده‌های هیجدهم و نوزدهم بود. تماس بیشتر عده با اندیشه‌های اروپایی طی سالهایی که در پاریس با افغانی کار می‌کرد در منطق رویکردهای انتقادی وی نسبت به مسئله انحطاط و زیاده‌رویهای صوفیه تغییراتی پدید آورد.

پس از متوقف شدن نشریه افغانی، عده به بیروت سفر کرد و آنجا در مدرسه‌ای که به توسط یک انجمن خیریه اسلامی تأسیس شده بود به تدریس پرداخت. در این مدرسه سلسله درسهایی را ایراد کرد که بعداً به صورت بهترین کتاب وی، رساله التوحید، درآمد (۱۵). عده در این نوشته که شرحی است بر الهیات اسلامی با گرایشی تجددطلبانه، به وجهی اصولی از اسلام به عنوان دین تعقل و ترقی دفاع می‌کند که مناسب دنیای امروز و سازگار با علم و فناوری است. در چنین دینی جایی برای نامعقولها نیست و لذا جهان اولیا و کرامات آنها کنار زده می‌شود. نشانه‌های اندیشه افغانی آشکار است، اگرچه لحن سخن ملایم‌تر و معقول‌تر است، و آشوبگر جای خود را به الهیات‌شناس اصولی می‌دهد. مع‌ذلک، عده تا آنجا پیش نمی‌رود که مانند سیداحمدخان بخواهد به

معجزات جنبه عقلانی ببخشد. او معجزاتی را که ناقض قوانین طبیعتند یکسره انکار نمی‌کند، بلکه در مورد آن قدرتهای خدایی (کرامات) که به اولیای صوفی منسوب است جانب احتیاط را می‌گیرد، و معتقد است که توده‌های جاهل اعتقادات نادرستی در مورد کرامات پیدا کرده‌اند. ایشان به نقطه‌ای رسیده‌اند که کرامات را ابزار شغل یک ولیّ به شمار می‌آورند، شغلی که در آن وی با دیگران رقابت می‌کند. عبده خویشتن را در مورد امکان چنین کراماتی به وضوح متعهد نمی‌کند، اما اذعان دارد که بیشتر متکلمان اشعری می‌پذیرند که این اعمال خارق عادت رخ می‌دهد، در حالی که معتزله و یک اشعری بسیار مهم آن را ردّ می‌کنند. به هر حال، عبده نتیجه می‌گیرد که:

سنّیان و دیگران متفق القولند که پس از ظهور اسلام، اعتقاد به وقوع هیچ کرامتی بر دست هیچ ولیّ خاصی دیگر لازم نیست. پس، بنابر اجماع امت هر مسلمانی می‌تواند وقوع کرامت را انکار کند، و اگر چنین کند خلاف هیچ یک از اصول دین عمل نکرده یا از سنت صحیح منحرف نگشته یا از صراط مستقیم دور نشده است (۱۶).

عبده در مقام مفتی سلفی مصر

در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م، مقامات اشغالگر بریتانیایی به عبده اجازه دادند به مصر بازگردد و اصلاحات مورد نظر خود را با همکاریهای مسالمت‌آمیز دنبال کند. در ۱۸۹۹ م، او با منصوب شدن به مقام مفتی مصر، به اوج زندگی موظف و رسمی خود رسید؛ این مقامی بود که عبده تا هنگام مرگ در ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م برای خود حفظ کرد. پس از انتصاب به این مقام، تواناییهای قابل ملاحظه خود را به ترمیم نظام

حقوقی و اصلاح تعلیم و تربیت مصر، از جمله اصلاح الازهر، اختصاص داد.

به نظر می‌رسد عبده پس از دستیابی به منصب اجتماعی والایی در سالهای پایانی عمر، بسته به هدف موردنظر خویش چهره‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهد. موضع تجددگرای او شاید به واسطهٔ رویاروییهای معروفش با مورخ فرانسوی گابریل آنوتو^۱ در ۱۹۰۰م و سکولاریست مسیحی سوری فرح انطون در ۱۹۰۲م، بیشتر برای دیگران آشنا باشد (۱۷). در ردیهٔ خود بر این ادعای انطون که اسلام روح فلسفه را نابود کرده است، عبده در مقام دفاع از اسلام به عنوان دینی منطقی و متحمل، آن را با تصویری از مسیحیت به عنوان دین معجزات غیرمنطقی، که خود به مراتب بیش از اسلام با تحقیقات علمی خصومت ورزیده، مقایسه کرد. اما باید در نظر داشت که اسلام تعقل و تحمل دین حقیقی و اصیل سلف صالح بود و نه دین نسلهای بعدی مسلمانان امروزی که دیگر با تمامی مراجع و خبرگان میراث [دینی] خود ناآشنايند. منظور از سلف در این مورد کلاً چهره‌های مهم سده‌های سوم و چهارم هجری/نهم و دهم میلادی بود، کسانی از قبیل دو متکلم بزرگ اشعری (د. ۳۲۴ق/۹۳۵م) و مائتریدی (د. ۳۳۳-۹۴۵م). عبده همچنین از مفسران قرآن تا سدهٔ ششم به عنوان کسانی یاد می‌کند که به سبب اشرافشان بر علم و خرد دوران پیشین، طلبهٔ دین را از آنان گزیری نیست (۱۸). در جاهای دیگر سلف، که بعضی اوقات السلف الاولون خوانده می‌شوند، به وجهی دقیق و محدودتر، بر قدیم‌ترین نسل مسلمانان، به ویژه خلفای راشدین اطلاق می‌شود. به طور کلی، پیام برای منتقدان سکولاریست اروپایی و عرب

1. Gabriel Hanataux

اسلام این است که آنان نباید طبق وضعیت دانش و روش رایج در میان معاصران مسلمان خود، بلکه بر اساس معیارهای اسلام حقیقی و اصلی داوری کنند. این دین حقیقی دربردارنده همه آن چیزهایی است که اروپای جدید همین اواخر دریافته که برای ترقی رها از جهل و خرافه ضرور است.

وجه دیگر عبده در واپسین سالهای عمر آن است که به گروهی مصری مسلمان ارائه کرده است؛ آنجا هنوز از اسلام آرمانی سلف سخن می‌گوید منتها در چارچوب کاملاً سنتی مباحثات اسلامی. در کلام عبده میل آشکاری به بازگشت به روشهای اسلام آغازین، بدون هیچ احساس نیازی به مقایسه مفاهیم آن با مفاهیم اندیشه سده نوزدهم اروپایی. او در مقام مفتی مصر طبعاً در باب صحت و سقم مقدار زیادی از باورهای عامه که تصوف جایگاه بسیار مهمی در آن داشت، طرف مشورت قرار می‌گرفت. پس می‌توان احساس کرد که وی در کار جستجو برای یافتن تصوف سلفی اصیلی بوده است. در اینجا به دو متن مربوط به تابستان ۱۹۰۴ م اشاره خواهد شد. اولی گزارش مکالمه‌ای است که در ژوئیه ۱۹۰۴ در منزل کدخدای دهی صورت گرفت و در خلال آن عبده به پرسشهای شیخی شاذلی مذهب و محمدرشید رضا، مصاحب نزدیکش، پاسخ گفت (۱۹). متن دوم فتوایی است که عبده در سپتامبر ۱۹۰۴ م در پاسخ به پرسشی راجع به متوسل شدن به انبیا و اولیا صادر کرد (۲۰).

هم مکالمه هم فتوا بیانگر نگرانی عبده از خطر قرار دادن مردم جاهل در معرض مطالبی است که ورای قدرت درک آنهاست؛ هدف هردو متن رفع سوء تفاهم عامه، به ویژه غلط‌فهمیهایی است که می‌تواند به بدعت منجر شود. به زعم عبده، بسیاری از مردم نگرشی اساساً اشتباه نسبت به رسول‌الله و اولیاءالله در گذشته پیدا کرده‌اند. این نگرش در رسم بسیار

متداولِ توسل یافتن به مردگان مقدس متجلی است. عبده در فتوای خود اظهار می‌دارد که هیچ نشانی از سنت توسل در سه قرن اول هجری وجود ندارد، اگرچه به موردی نادر و بحث‌انگیز در حدیثی از قول ترمذی، تصریح می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که توسل در واقع بدعت و از بدترین نوع آن است که می‌تواند به گناه شرک منتهی شود. فرد متوسل [یا شفاعت‌جو] گناه فکر خطا برگردن دارد، چون از قرار معلوم قوای آدمی زادگان را بیش از اندازه تحسین و تعظیم می‌کند؛ با این دیدگاه قبلاً از طریق وهابیه آشنا شدیم. آنان که برای این قبیل تأییدات الهی به انبیا و اولیا متوسل می‌شوند از این نظر دچار گمراهیند که می‌پندارند آن بزرگان از تحسین و ستایش و ادا کردن مؤکّد ذکر [توسط شفاعت‌جویان] مسرور می‌شوند،

و ابداع چیزهایی که مبنایی در کتاب خدا و سنت رسول او ندارد و مورد تأیید نیاکان راستر و (السلف الصالح) نیست [آنان را خشنود می‌کند]... این تصور از انبیا و اولیا بدترین نوع تصور است، زیرا آن پاکان را به جباران این جهان مانند می‌کند، جبارانی که تا پیش از ملاقات ملک‌الموت چشم بصیرتشان به حجاب جهل پوشیده می‌ماند (۲۱).

او می‌گوید بالاترین احترام مردم به پیامبران این است که به آنچه اینان از سوی خداوند آورده‌اند خود را ملتزم بدانند. همین طور است در مورد اولیا، بهترین احترام به آنها این است که چیزی را در زندگی اختیار نکنند که اولیا اختیار کردند. چیزی که برای شخص ضرورت دارد اصول اخلاقی صحیح است.

همین مسأله را عبده در گفتگوش با شیخ صوفی، محمد دلاصی، مورد توجه قرار داده است. عبده نه تنها این نکته را تذکر می‌دهد که رسم

توسل با امرِ ارشاد سلف مغایرت دارد، بلکه می‌گوید مردم از اولیا درخواست مساعدتهای دنیوی، از قبیل پول، خرمنِ خوب، شفای بیماری و انتقام از دشمنان می‌کنند. معقول‌تر این بود که از آنها در مورد مسائل مربوط به آخرت چیزی بخواهند، اما در حقیقت اسراری که خداوند بر اینان آشکار کرده، قابل دستیابی فقط برای کسانی است که قادرند آن اسرار را به نیروی ذوق باطنی «بچشند» و مستقیماً برای خود تجربه کنند (۲۲).

عبده خطرات زیادی را ناشی از تصورات غلط دربارهٔ تعالیم تصوف می‌بیند. حتی آنها که در جنبه‌های ظاهری دین خوب آموزش دیده‌اند ممکن است معنای حقیقی کلام صوفیانه را درک نکنند، زیرا در لباس نمادها و اصطلاحات فنی پوشیده شده است. بنابراین، به عقیدهٔ عبده، مسلمانانی که تنها معنای ظاهری متنی را می‌خوانند ممکن است به راه خطا روند. به نظر می‌رسد کتابهای ابن عربی به ظاهر اصول دین را نقض می‌کند، همین طور است *الانسان الکامل*، تألیف عبدالکریم جیلی (د. حدود ۸۱۳ ق^۱ / ۱۱۴۰ م)، که از لحاظ ظاهر به مسیحیت نزدیک‌تر است تا به اسلام.

اما این معنای ظاهر چیزی نیست که مقصود اصلی بوده است؛ لحن سخن به معنیهایی اشاره می‌کند که فقط بر کسی که کلید آن را در اختیار دارد معلوم است... وقتی من مسئول چاپخانه‌ها بودم، دستور دادم چاپ فتوحات مکیه و امثال آن قدغن شود زیرا کتابهایی از این سنخ باید فقط به نظر اهلش (یعنی صوفیان) برسد (۲۳).

۱. در *دائرةالمعارف فارسی*، تاریخ وفات جیلی حدود ۸۳۲ ق ذکر شده است!

توجیه عبده درباره دلایلی برای جلوگیری از انتشار فتوحات بیانگر ردّ جدی اثر عمده ابن عربی نیست، بلکه نشان‌دهنده ترس از اثرات مخرب آن بر کسانی است که قادر به کشف معانی پوشیده آن نیستند. احترام شخصی او به ابن عربی از فتوایی پیداست که عبده در آن به ملاحظاتی از فتوحات درباره سوره بقره ۵/۱۸۶ استناد می‌کند، و نیاز به هیچ نوع شفاعتی را روا نمی‌داند، چون خداوند نزدیک [هر دعاکننده‌ای] است^۱ (۲۴).

مبین مشکلات مربوط به کلام مجازی صوفیه نمونه‌ای از گفتگوی عبده در جمادی‌الاول ۱۳۲۲/ ژوئیه ۱۹۰۴ است که رشید رضا در خلال آن از او درباره وجود مفروض مجلسی از اولیای زنده و مرده که امور جهان را نظم می‌دهند، سؤال کرد. رشید رضا، که می‌بیند قدرت مسلمانان همه در گذشته بوده، ابراز تردید می‌کند و می‌پرسد چگونه است که مسلمانان علی‌رغم همراهی و توافق این همه اولیا امروز دچار ضعفند؟ عبده نخست به ذکر این نظر [دیگران] می‌پردازد که اولیاءالله شاهد دور افتادن مسلمانان از دین اصلی بوده‌اند و امیدوارند که آنان را از این تیره‌روزیها به ساحت اسلام بازگردانند.

ولی عبده این توجیه را رد می‌کند و می‌گوید مجلس اولیا را باید اشاره‌ای نمادین به «اوضاع در عهد سلف دانست، یعنی آن زمان که این جامعه زنده و تندرست بود» (۲۵). با همه این احوال، این صوفیان نبودند که باید گناه انحطاط جامعه برگردن آنها نهاده می‌شد، بلکه سرزنش متوجه متشرعان و قاضیان بود که با صوفیه مخالفت ورزیدند و آنان را مجبور کردند به پنهان‌کاری و استفاده از زبانی نمادین و اصطلاحی متوسل شوند. توضیح عبده به بیانی صوفیانه ابراز شده است؛ وی، همچون مواقع دیگر،

۱. وَ إِذَا سَأَلْتَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...

تصریح می‌کند که هوادار صوفیه در مقابل منتقدان متشرع آنهاست. با این حال، او از بابت گرایش معرفت باطنی و دانش خفی به لحاظ آسیبی که به جامعه رسانده و همچنان می‌رساند حقیقتاً تأسف می‌خورد، زیرا امکان دارد اکثریت مسلمانان به واسطه این نوع معرفت به گمراهی بیفتند. به نظر می‌رسد جاهایی نیز هست که عبده از مرحله کشف معانی پوشیده به سبک و سیاق صوفیه به مرحله جستجوی توجیهی علمی برای خرافه‌ای ناساز و ناجور می‌رود.

افزون بر مسائل ناشی از غلط فهمی اسرار صوفیانه، عبده مشکل دیگری را در وجود کتابهای جعلی می‌بیند که به مشایخ بنام پیشین، از قبیل صوفی سده دهمی مصری، عبدالوهاب شعرانی (۸۹۷-۹۷۲ق / ۱۴۹۲-۱۵۶۵م) بسته‌اند. طبق نظر عبده، این جعلیات شامل مطالبی خلاف قرآن و سنت است. در این مورد، عبده بر پابندی مداوم خود به شاذلیه تأکید می‌کند، ولی هشدار می‌دهد که حتی پاره‌ای از دعا‌های شاذلیه هم مشکوک است:

من به ابوالحسن شاذلی احترام می‌گذارم و متعلق به طریقت اویم و از هیچ طریقه دیگری پیروی نکرده‌ام. اما نه هرچه به او منسوب است درست نسبت داده‌اند (۲۶).

بنابراین، اگر مردم چنین کتابهایی را به ارزش ظاهریشان قبول کنند، و حتی وقتی با قرآن و سنت و آرای سلف هم موافقت نداشته باشد آنها را سرمشق خود قرار دهند، این خطر جدی وجود دارد که به بیراهه کشیده شوند.

در پایان عمر عبده بر اعتقاد شخصی خود نسبت به آنچه ممکن است تصوف سلفی خوانده شود ثابت بود و، ضمن برخورداری از آموزشهای

معنوی که از زمان نخستین دیدارهایش با شیخ درویش و افغانی دریافت داشته بود، تعالیم صوفیانه‌ای را که ممکن بود با تعالیم سلف صالح تناقض داشته باشد مردود می‌شمرد. دیدگاهی از اسلام که مورد حمایت او بود دیدگاهی به وضوح نخبه‌گرایانه بود. تصوف خاص برگزیدگان روحانی بود، نه برای توده‌های نادانی که پیامهای آن را درست تعبیر نمی‌کردند و سخت آسان به بدعت متهم می‌شدند. با اینهمه، علاقه او به زدودن تصوف توده‌ها از اضافات نامقبول، عمدتاً ضد تصوف تعبیر، و به عنوان عاملی مؤثر در زوال طریقه‌های صوفی تلقی شد.

محمد رشید رضا، ضد صوفی (۱۲۸۲-۱۳۵۴ ق/ ۱۸۶۵-۱۹۳۵ م)

در حالی که محمد عبده برای بازاندیشی جدید سلفی گونه‌ای درباره تصوف، شالوده‌های فکری لازم را ریخت، محمد رشید رضا بر آن مبانی افزود و آنها را به طیف گسترده‌ای از مخاطبان در سراسر دنیای اسلام، از مراکش تا اندونزی، شناساند. در اثنای این کار، در مسیر ضدتصوف تند و تیزتری نیز حرکت کرد و دیگران را به حرکت درآورد.

رشید رضا در ۱۲۸۲ ق / ۱۸۶۵ م در دهکده‌ای نزدیک شهر طرابلس [شام] بر ساحل مدیترانه (شمال لبنان امروزی)، زاده شد. این شهری بود با سابقه‌ای قوی از مذهب تسنن، که طریقه‌های صوفی در آن نقش فعالی ایفا می‌کردند. سوابق خانوادگی رضا بی‌شبهت به سوابق خانوادگی عبده نبود، اما او می‌توانست از تحصیلات جدیدتری بهره‌مند شود که به توسط مدرسه ملی اسلامی در طرابلس تأمین می‌شد؛ در این مدرسه عربی، ترکی و دروس دینی در کنار زبان فرانسه، ریاضیات و علوم طبیعی تدریس می‌شد. او نیز مانند عبده در جوانی جذب تصوف شد و، باز مانند او و افغانی، تجارب خود را به صورت زندگی‌نامه روحانی خودنوشتی به

کتابت درآورد (۲۷). رضا عمیقاً تحت تأثیر احیاء علوم الدین غزالی قرار گرفت و این به شکل‌گیری این اعتقاد در وی کمک کرد که مسلمان باید ایمان دینی را آگاهانه در باطن خویش پرورد و از صرف ظواهر شعائر دینی فراتر رود، و پیوسته متوجه معانی اخلاقی متضمن در اعمال باشد. او شرح می‌دهد که چگونه، برای مدتی، به منظور پروراندن روح مناسب برای عبادت به ریاضتهای سخت تن در داد:

تلاش می‌کردم که طریقت صوفی را دنبال کنم و برای این منظور بهترین خوراکیها را به کناری نهادم و به مختصری آویشن و نمک و سماق، و با خوابیدن روی زمین، و غیره قناعت کردم تا اینکه چشم برگرفتنِ عمدی از مطبوع‌ترین غذا دیگر برایم هیچ زحمتی نداشت. اما سعی کردم خود را به ساختن با تن و جامه چرکین، که کاری است غیرمجاز، عادت دهم و [لی] قادر به این کار نشدم (۲۸).

او بعداً در پی این رفت که خود را به حلقه ارشاد شیخی نقشبندی درآورد و مرید او شود. رضا از تجارب عرفانی فوق‌العاده‌ای که در آن زمان به وی دست داد یاد می‌کند: احساس بیرون شدن از خود به هنگام خواندن احیاء؛ رؤیتهایی از رخدادهای آینده؛ حتی ادعاهایی مبنی بر اینکه دعاهایش زود مستجاب می‌شد و به او این قدرت داده شد که بیماران را به روشی ظاهراً معجزه‌آسا شفا دهد. فرد دیگری ممکن بود چنین «موهبت‌هایی» را کرامات به حساب آورد و دیر یا زود مرتبه اولیاء الهی را به خود ببندد. ولی به نظر می‌رسد رضا عقل خود را به کار بسته و در ضمیر خویش آن چنان به جستجو پرداخته که سرانجام بر آن شده تا اعتبار مقدار زیادی از پذیرفته‌های تصوف – حتی تصوف

نقشبندیهای سخت اصلاحگرا و ایرادگیر - را منکر شود و حتی ذکر نجواگونه را نیز محکوم کند.

مسئولیت روزانه من در طریقت این بود که جلال خداوند را پنج هزار بار در قلبم یاد کنم بدون آنکه چیزی بر زبان آورم، چشمانم را می‌بستم و نفسم را حتی المقدور در سینه حبس می‌کردم و توجهم را بر اتصال قلبم به قلب شیخ متمرکز می‌نمودم، و [لی] این نوع ذکر غیر شرعی است (۲۹).

لحظه‌ای که رضا طریقت را ترک گفت و راه دیگری در پیش گرفت ممکن است مجملاً در گزارش خود او درباره واکنش تند و تلخ نسبت به رویدادی بدعت‌آمیز گنجانده شده یا نشده باشد. داستان از این قرار است که وقتی به مجلس ذکر مولویه در زاویه معروفشان در طرابلس، در فضای آرام روستایی، کنار رود ابوعلی رفت. در آنجا شاهد رقص معروف «درویشان چرخنده» بود و می‌دید که چگونه «جوانان خوش اندام آمد، در جامه‌های بلند سفید، همچون لباس عروسان، در آن میان به آهنگ دلنشین نی می‌رقصیدند؛ چنان چست و چالاک می‌چرخیدند که ردهای آنان آرام باز می‌شد و دایره‌وار به چرخش درمی‌آمد، در فواصل منظم و خوش حالتی از یکدیگر حرکت می‌کردند بدون آنکه زحمتی به هم بدهند» (۳۰). رضا شرح می‌دهد که با دیدن این «اعمال حرام» خشمگین شد و پیش از آنکه صحنه را ترک کند بر سر آن جمع فریاد برآورد. حالت تغیر او نسبت به ذکر مولویه ظاهراً بخشی از واکنشی تند و شدیدتر از واکنش عبده بر ضد افراط‌کارهای تصوف «کاذب» بود. اگرچه این واکنش او احتمالاً در آن زمان با دیدگاه یک اصلاحگرای نقشبندی هماهنگ بوده، ولی رضا بیش از نقشبندیها آمادگی داشت که از تصوف انتقاد کند.

در حالی که ممکن بود از لحاظ نظری، همصدا با عبده، وجود مستمر تصوفی «حقیقی» را تصدیق کند، ولی از نظر خود او تصوف رفته‌رفته این شایستگی را از دست می‌داد که شخصاً بدان متعهد باقی بماند.

با اینکه احیاء غزالی رشیدرضای جوان را به راهی سوق داده بود که توجه خود را بر آماده شدن برای جهان دیگر متمرکز کند، دستیابی او، در ۱۸۹۲ م، به نسخه‌های کهنه‌ای از *عروة الوثقی* در میان کاغذهای پدرش او را به درک تازه‌ای از اسلام به عنوان دینی که به زندگی این جهانی و تنظیم امور دنیوی نیز توجه دارد، هدایت کرد. او تأثیر این روزنامه را در آن زمان مانند جریان برقی توصیف کرده که روح او را تکان داد. این نخستین آشنایی او با *عروة* نبود، اما این بار در لحظه‌ای بحرانی از زندگی، سمت و سوی تازه‌ای به او داد و کمکش کرد تا نیروهای خود را در راههای جدیدی به سوی اصلاحات عملی به کار اندازد. رضا نامه‌ای به افغانی در استانبول نوشت و از او استدعا کرد وی را به مریدی خود بپذیرد، در قالب اصطلاحات صوفیانه باران ستایش و تمجید نثار او نمود و از وی به عنوان «انسان کامل»، و «جمال الدین و الدین» یاد کرد (۳۱). اما تلاش رضا برای پیوستن به افغانی ناکام ماند و سال ۱۸۹۷ م (سال مرگ جمال‌الدین) بود که سفر مخفیانه خود را به منظور رسیدن به خدمت محمد عبده انجام داد؛ سرّی بودن این سفر بدان سبب لازم بود که باعث جلب توجه ناخوشایند مقامات عثمانی نشود.

به مجرد آنکه رضا در قاهره استقرار یافت، تقریباً به طور جدایی-ناپذیری مصاحب عبده شد و برای خود همان نقشی را قائل بود که قبلاً می‌خواست نسبت به سیدجمال‌الدین داشته باشد، یعنی نقش مرید، منتها با این شرط که خود را به شیوه صوفیه یکسره تسلیم استاد نخواهد کرد، بلکه به قدر فهم خویش پذیرای حرفهای او خواهد شد و استقلال

داوری خود را حفظ خواهد کرد. در ۱۳۱۶ ق/ ۱۸۹۸ م به انتشار فصلنامه معروف المنار، به عنوان ابزاری برای تبلیغ اصلاحات سلفی و با مساعدت عبه، دست زد. او تا زمان مرگش در ۱۳۵۴ ق به سردبیری این نشریه ادامه داد، و خود را جانشین روحانی و مورد اعتماد عبه اعلام می‌داشت، گرچه شأن او تا بدین حد در پاره‌ای از محافل مورد سؤال بود (۳۲).

از طریق صفحات المنار، نقدهای سلفی درباره تصوف آن روزگار به طیف وسیعی از مردم رسید و مکاتبات گسترده‌ای را در میان امت موجب شد. در زمان حیات عبه، در نخستین شماره‌ها از ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۳ م، هشدارهای رضا درباره خطرات توجه به کرامات اولیا به وضوح منعکس کننده نگرانیهای استادش بود. معذک، در واپسین سالهای عمر، رضا نظرات ضد صوفی تندتری پیدا کرد، که مخصوصاً ملهم از تعالیم ابن تیمیه و وهابیه بود. در دهه ۱۹۲۰ م ابراز وجود وهابیه، با لشکرکشیهای توسعه طلبانه ابن سعود در عربستان، که نقطه اوجش تهاجم وی به حجاز در ۱۳۴۲ ق و اتخاذ عنوان سلطان حجاز در ۱۳۴۵ ق بود، در صحنه بین‌المللی توجه‌ها را به خود جلب کرد. رضا در آن زمان کتابی به طرفداری از ابن سعود به عنوان حامی تسنن حقیقی نوشت و اعلام کرد که تعالیم وهابی معرف دین اصلی است (۳۳). این نیز موضعی بود که در المنار اختیار کرد و مقارن بود با حملاتی شدید به کزرویهای صوفیان.

تیجانیه فرقه‌ای بود که با شور و حرارت نسبتاً زیادی از آن انتقاد می‌شد (۳۴). در شماره ۱۴ مارس ۱۹۲۶، رضا به پرسش یک الجزایری درباره امکان دیدن پیامبر به بیداری، بدان صورت که احمد تیجانی مدعی آن بود، پاسخ داد. وی این دعوی را رد کرد و تا حدی به طور غیرمستقیم تیجانی را کافری خواند که میلیونها مردم را در آفریقا، و به ویژه در الجزایر

به انحراف کشانده است. او همچنین ردیه طلبه‌ای را بر یکی از معتقدات تیجانیها منتشر کرد. اینان معتقد بودند که پیامبر به بنیان‌گذار آنها دعای خاصی به نام الصلاة الفاتح آموخته بود که در زمان حیاتش بر صحابه معلوم نبود. طبق مقاله یاد شده، این ادعا به منزله بی‌ارزش کردن رسالت پیامبر در روی زمین بود، و حتی هشداردهنده‌ترین ادعاهای تیجانیها بود که دعای موردنظر بخشی از کلام سرمدی خداوند بود که فقط برای کسانی فایده داشت که حقیقت چنین عقیده‌ای را تصدیق می‌کردند. رضا نظرات خودش را بر مطلب فوق افزود با این مضمون که تیجانی دروغگو بود؛ وی همه آن شیوخ صوفی را که از کرامات فرضی خویش برای پیشرفت دنیوی به ناروا استفاده می‌کردند محکوم نمود. لحن انتقادهایش احتمالاً موجب جلب حمایت ابن سعود شده است و لذا دشمنان مترصد بودند که او را به وهابی بودن متهم کنند.

محقق به نظر می‌رسد که رضا در ابراز تردید نسبت به مقبولیت جنبه‌های اصلی تصوف فراتر از عبده رفته است. او ضرورت پیروی از طریقت را تا نقطه فنا مردود می‌داندست و معتقد بود که یک مسلمان نیازی ندارد، یا نمی‌تواند فراتر از مقام توکل به خداوند برود. او نتیجه‌ای نیز بر رابطه مراد و مریدی مترتب نمی‌دید، زیرا از رشد شخصیتی که قادر به تفکر مستقل است جلوگیری می‌کند، و احتمال این خطر نیز وجود دارد که افراد کورکورانه به بدعت‌های نادرست کشیده شوند یا فریب مشایخ ناپارسا را بخورند. بر اثر پاره‌ای کارها، از قبیل سعی در برقرار کردن تماس با اولیای درگذشته، ممکن است حتی آسیبهای روانی جدی پدید آید. به طور کلی، این احساس وجود دارد که تصوف، و در کنار آن تشیع، مسئول آوردن انبوهی از مطالب و مضامین بیگانه از آیین زرتشتی به اسلام بوده است، مطالبی که هیچ جایی در دین اصلی عربی ندارد. از نظر رضا، آنان

که از تفسیر و تأویلهای باطنی طرفداری می‌کنند در گذشته به منظور تضعیف اسلام از درون و پایان بخشیدن به سیطرهٔ عرب در حکومت، توطئه کرده‌اند. این نقطه نظر اخیر به نظر می‌رسد ته رنگی از ملیت‌گرایی در حال رشد آن زمان را دارد، همین‌طور است پشتیبانی رضا از قدرت فزایندهٔ ابن سعود که با حمایت وهابیه‌ها در شبه جزیرهٔ عربستان به سرعت در حال گسترش بود.

با رشد جنبش گسترده‌تری از اصلاح‌گرایی سلفی، این سنخ محکوم کردن شدید رویکرد صوفی نسبت به اسلام همیشه هم جاذبه‌ای نداشت، بلکه فعالان سیاسی و اجتماعی گاه شکلی معتدل از تصوف سلفی را برمی‌گزیدند که مورد تأیید عبده و علمای متمایل به اصلاحات بود. در موقعیتهای دیگر، نقد خشن‌تر رضا بیش از پیش آب به آسیاب کسانی می‌ریخت که موضع ضدصوفی تندتری انتخاب کرده بودند.

سلفیه در سرزمینهای عربی

سوریه

در ۱۹۰۱ م یکی از دوستان رضا در دمشق، به نام عبدالحمید الزهراوی (۱۲۸۸-۱۳۳۴ ق / ۱۸۷۱-۱۹۱۶ م) مقالهٔ مفصلی منتشر کرد که در آن وضع موجود فقه اسلامی را به باد انتقاد گرفت و تصوف را بی‌هیچ ملاحظه‌ای محکوم کرد (۳۵). او نه تنها به خلافاکاریهای جاری صوفیه و شیادهای دغل و کاهلی که، به جای تلاش در جهت رشد معنوی واقعی، خرافه‌باوران را می‌فریبند تا کیسهٔ آنان را ببرند، سخت معترض بود، بلکه آشکارا مبنای اسلامی تصوف را زیر سؤال برد و آن را به عنوان مخلوط درهم برهمی از حکمت، ماوراءالطبیعهٔ یونانی، و تکه پاره‌هایی از قرآن و سنت تخطئه کرد (۳۶). واکنش علمای صوفی آن قدر شدید بود که حاکم

دمشق زهراوی را دستگیر و برای بازجویی به استانبول فرستاد. کوتاه زمانی پس از این رویدادها، رشید رضا، طی نوشته‌ای در المنار موضع شجاعانه زهراوی و استقلال فکری که از خود نشان داد ستایش کرد، اما در ضمن احساس می‌کرد که او در حمله خود به تصوف مقداری افراط کرده است. وی ممکن بود زمانی بعدتر حتی به طور آشکارتری از زهراوی حمایت کند، اما او و دیگر سلفیهای سوری از این بابت نگران بودند که مقاله یاد شده لگام از واکنش تند محافظه کارانه‌ای بر ضد ایشان برداشته، و خواستار این شده بود که زهراوی به عنوان یک بدعت‌گذار و کافر باید اعدام شود و دیگر آنکه علمای صوفی باید تعیین کنند چه چیزهایی اعتقادات و روشهای قابل قبول اسلامی را تشکیل می‌دهد یا نمی‌دهد.

چند سال بعد رضا خود شاهد خطرات ناشی از رنجاندن جمعیت صوفیان سنتی در دمشق بود. در سفری به سوریه در پاییز ۱۹۰۸ م، دیداری از شهر به عمل آورد و روز ۲۴ اکتبر خطابه‌ای عام در مسجد امیه ایراد کرد (۳۷). مستعمران زیادی را به پای صحبت خود کشاند و برای آنها درباره موضوع آشنای نیاز به ترقی از طریق ترکیب صحیح اسلام و علم سخن گفت. در اثنای سخنرانی رضا رسم توسل جستن به اولیا را به باد انتقاد گرفت؛ موضوع توسل قبلاً در مبارزه عبده بر ضد بدعت بارز بود لیکن در ذهن عامه بیشتر با آیین وهابی مرتبط شده بود. به رضا اجازه ندادند سخنش را تمام کند، زیرا شیخی صوفی رشته کلام او را برید و خشمگینانه از این رسم توسل و نیز رسم زیارت مقابر و اعتقاد به کرامات دفاع کرد. او مردم را از گوش دادن به منتقدانی چون وهابیها و رضا منع کرد، و رضا را یکی از آنها دانست و وادارش کرد که به سرعت از مسجد بیرون برود. در آشوبهای خیابانی بعدی، گروهی از عوام خواستار اعدام

رضا شدند و به دیگر سلفیهای دمشق به اتهام داشتن نظرات وهابی مشابه حمله بردند.

این اتهام وهاب‌گرایی مربوط به مدتها قبل از زمانی بود که رضا علناً از ابن سعود تقدیر کرد، یعنی زمانی که سومین دولت وهابی-سعودی هنوز در عربستان مرکزی در آغاز کار بود. با اینهمه، در سوریه هنوز مردم این سوءظن را داشتند که همه جلوه‌های ضدصوفی انگیزه وهابی دارد و، روی این اصل، خاص عناصری است که وفاداریشان نسبت به سلطان [عثمانی] محل تأمل است. صوفیان محافظه‌کار دمشق در مقابل کمیته اتحاد و ترقی^۱ از سلطان عبدالحمید حمایت کردند؛ این کمیته، به دنبال پشتیبانی موفقیت آمیزش از شورش ارتش در مقدونیه در ژوئیه ۱۹۰۸، کنترل دمشق را به دست گرفت، و در اوت همان سال مأموران سلطان را که اداره شهر را بر عهده داشتند عوض کرد. کمیته پیوسته خواستار اعاده قانون اساسی ۱۸۷۶ عثمانی بود. حامیان آن شامل سلفیهای دمشق بودند که، در نتیجه همین حمایت، باعث تشویش زیاد محافظه‌کارها شده بودند، محافظه‌کارهایی که در دوره کیاییی شیخ ابوالهدی صیادی قدرتی به هم زده بودند و اکنون موقعیت خود را تضعیف شده می‌دیدند. بدین ترتیب رضا درگیر مناقشه‌ای شد که بر تصوف عامه متمرکز بود، اما همان اندازه نگران سیاست بود که نگران دین. چند ماهی پس از دیدار رضا، محافظه‌کارها وقتی بر آشفته‌تر شدند که لشگری وابسته به کمیته اتحاد و ترقی در آوریل ۱۹۰۹ وارد استانبول شد و، شادی خاطر جناح سلفی در دمشق، سلطان عبدالحمید را عزل کرد.

به رغم همه اتهامات وهاب‌گرایی و موضع‌گیریهای افراطی گهگاهی از

1. Committee of Union and Progress (CUP).

قبیل موضع‌گیری زهراوی، سلفیهای دمشقی نوعاً اعتدالیهایی به سبک و سیاق عبده بودند، صوفیانی سلفی که نه اساس منطقی تصوف بلکه زیاده‌رویها و بدرفتاریها را محکوم می‌کردند. افراد شاخص در میان این شخصیتها آنهایی هستند که در حلقه مصلحان پیشتاز بوده‌اند، کسانی چون طاهر جزایری (۱۲۶۸-۱۳۳۸ ق / ۱۸۵۲-۱۹۲۰ م) و جمال‌الدین قاسمی (۱۲۸۳-۱۳۳۸ ق / ۱۸۶۶-۱۹۱۴ م) (۳۸). جزایری در دهه ۱۸۸۰ م زمانی در زمینه اصلاح تعلیم و تربیت شاخصیت یافت که به کار تأسیس کتابخانه ظاهریه در دمشق نیز اشتغال داشت؛ او برای این کتابخانه کتب و نسخ خطی نادر زیادی پیدا کرد، و علاقه خاصی به آثار ابن تیمیه و همکار حنبلی‌اش ابن قیم جوزیه نشان می‌داد (۳۹). با وجود مقداری آشنایی قبلی، قاسمی از ۱۹۰۶ م با جزایری ارتباط نزدیک‌تری پیدا کرد و همراه او در بحثهای مربوط به برنامه‌های اصلاحات و تبادل نسخه‌های خطی شرکت می‌کرد. هدف در یکی از آثار متعدد قاسمی زدودن بدعتها از آداب دینی و دور ریختن مراسم غیراسلامی است که در مساجد دمشق اجرا می‌شد (۴۰). انتقاد از مراسم رایج به هنگام زیارت مقابر اولیا انعکاسی است از مبارزات حنبلیها در سده‌های میانی و وهابیه و اصلاحگران اروپایی. لبه تیز انتقادات متوجه صوفیان محافظه‌کاری است که از چنین مراسمی دفاع می‌کنند، ولی مایه دغدغه جدیدی نیز از این لحاظ پیدا شده که شیوه حرکت‌های دسته‌جمعی صوفیان، با آن مردان آتش‌خوار و مریدان آشوبگر آنها اسباب مضحکه‌ای به دست غریبه‌ها می‌دهد. مع‌ذلک، قاسمی در مقاله کوتاه دیگری نظر کلاً مثبت خود را درباره «تصوف واقعی» آشکار می‌سازد - نظری بسیار در خط عبده - و موضعی تعدیل شده در حمایت از فلسفه اسلامی اصیل اتخاذ می‌کند (۴۱). به زعم وی، صوفیان واقعی باید فروتن، پارسایانی صادق، و پیوسته سرگرم

عبادت باشند و نه مانند آن شیوخ دغلِ زمان خود قاسمی که عموماً جماعات را رهبری می‌کنند. با اینهمه، تصوف واقعی کاملاً از بین نرفته است بلکه هنوز می‌توان آن را در میان اندیشمندان خردمندی، از قبیل بعضی از هواداران برجسته قادریه و نقشبندیه، یافت. نخبه‌گرایی و پدرسالاری که در نگرش عبده جلب نظر می‌کند در تصویری هم که قاسمی از عوام دارد به چشم می‌خورد. وی مصلحت علما را در این می‌داند که تماسهای خود را با جاهلان محدود کنند و با آنها فقط به مقداری صرف وقت کنند که برای تعلیم طرز صحیح انجام وظایف دینی به آنها و بهتر کردن اخلاقیاتشان لازم است.

نهضت سلفی در سوریه، چه نسبتاً موافق تصوف چه گهگاه سخت ضدصوفی، در اوایل سده بیستم پیش از سقوط نهایی امپراتوری عثمانی، به اوج خود رسید. چندگاهی میدان را به نیروی فزاینده ملیت‌گرایی سکولار عرب که برای هوادارانش مسئله اصلاح دینی در آن ایام فوریت کمتری داشت، سپرد.

آفریقای شمال غربی

در مناطقی از شمال غربی آفریقا که در اشغال فرانسه بود، نهضت سلفی دیرتر از سوریه به عالی‌ترین حدّ خود رسید، و به طور موفقیت‌آمیزی با نیروهای در حال اعتلای ملیت‌گرایی، در فاصله دو جنگ جهانی، پیوند خورد. نفوذ افکار عبده، مخصوصاً در تعارضی که با طریقه‌های قدرتمند در آن سرزمینها پیدا شده بود، سخت احساس شد. سلفیهای ملی‌گرا زود متوجه شدند که بین آمادگی بعضی رهبران صوفی برای همکاری با استعمارگران فرانسوی از سویی و فساد در تعالیم آنها و انحراف از تصوف حقیقی اصلی از سوی دیگر رابطه‌ای وجود دارد.

شمار کمی از علمای تونس نسبت به دیدارهای عبده از این کشور در ۱۸۸۴ و ۱۹۰۳ م روی موافق نشان دادند، اگرچه اکثریت آنها بر محافظه‌کاری خود استوار ماندند. در ۱۳۳۸ ق / ۱۹۲۰ م، حزب دستور (قانون اساسی) به رهبری عبدالعزیز الثعالبی، هوادار سرشناس اصلاحات سلفی، در چارچوب فکری عبده، تشکیل شد؛ ثعالبی مطابق سنت مسجد زیتونه در تونس تربیت شد، اما به سبب رویکرد عقل‌گرایانه او به قرآن، مورد انتقاد زیاد محافظه‌کارها قرار گرفت. به اعتقاد او کشور تحت‌الحمایه فرانسه^۱ که به موجب پیمان مرسا تأسیس شد به توسط مجلس نمایندگان فرانسه در آوریل ۱۸۸۴ به تصویب رسید، مخّل رشد طبیعی این کشور به روش اسلامی بود و لذا خواستار یک دگرگونی بنیادی شد؛ او منکر حق فرمانروایی فرانسویان زیر نام بی‌آ،^۲ و خواستار اعاده قانون اساسی ۱۸۶۰ م بود (۴۲). امید اصلاحگران مسلمان در حزب دستور بدو^۳ دستیابی به استقلال و پیشبرد تجدد به شیوه‌ای بود که با بازاندیشی عقل‌گرایانه سلفی هماهنگ باشد؛ آنها همچنین خواهان ترویج خلیات و خصائل عربی و اسلامی پیراسته از بدعت‌های غیرقابل قبول فرقه‌های صوفی بودند. مع‌ذلک، چندان نباید که ثعالبی خود را به پانزده سال تبعید محکوم یافت، و پس از بازگشت به تونس در ۱۹۳۷ م، او و حزیش به سبب فعالیت‌های حبیب بورقبیه، تحصیل‌کرده فرانسوی، و [حزب] دستور جدید^۳ در عرصه ملی‌گرایی به تنگنا افتاد.

۱. منظور تونس آن زمان است.

۲. بی (bey)، بای، بک، پگ و بیگ (در ترکی به معنای بزرگ و مهتر) لقب یا عنوان نجبا و بزرگان ترک در بعضی ممالک اسلامی از جمله ایران و تونس.

3. Neo-Destour

محمد عبده طی سفرش به آفریقای شمالی در ۱۹۰۳ م، از الجزایر نیز دیداری کرده، به پایتخت این کشور و ناحیه قسنطینه سری زد. در این سفر بذر اندیشه‌های سلفی در بستری بسیار مساعد افشاندن شد، زیرا در میان جوانانی که از عبده تأثیر پذیرفتند، یکی نیز عبدالحمید بن بادیس (۱۳۰۶-۱۳۵۹ ق / ۱۸۸۹-۱۹۴۰ م) بود که بعدها مشهورترین عالم سلفی در آفریقای شمالی شد. ابن بادیس تماسهای خود را با اصلاحگران مصری ادامه داد؛ این تماسها در خلال حج ۱۹۱۲ م تقویت شد. فعالیتهای او، از یک سو، متمرکز بود بر مقابله با تأثیر فرهنگ فرانسوی و، از سوی دیگر، مخالفت با آن طریقه‌های صوفی که به سبب همکاریشان با مقامات استعماری و نشر اعتقادات کاذب، از اسلام دفاع نکردند. در ۱۹۳۱ م، همراه با علمای همفکر خود، *جمعیة العلماء المسلمین الجزائریه* را بنیان نهاد، که برای حفظ و اصلاح اسلام در الجزایر تا زمان جنگ استقلال از ۱۹۵۴ م به بعد به طرزی خستگی‌ناپذیر زحمت کشید. مدارس و رسانه‌ها ابزارهای عمده‌ای بودند که از طریق آنها ابن بادیس و جمعیة سعی کردند تصور و رؤیایی که برای یک الجزایر اسلامی داشتند به بخش وسیع‌تری از توده مردم بقبولانند. تا پیش از ۱۹۵۴ م، آنان حدود ۲۰۰ مدرسه به راه انداختند و بیشتر برنامه‌ای را به اجرا درآوردند که اصلاً عبده آن را پیشنهاد کرده بود؛ در این برنامه، عربی و معارف اسلامی اصلاحگرا در کنار مجموعه دروسی با اسلوب نوین غربی تدریس می‌شد. آنان همچنین تلاش کردند تا با تبلیغ در نشریات خود به ویژه *الشهاب*، بر ضد طریقه‌های صوفی مخصوصاً تیجانیه در دهه ۱۹۳۰، فعالیتهای آنها را خنثی کنند. دلایل حمله به تیجانیها بسیار شبیه بود به دلایل رشیدرضا در یک دهه قبل‌تر: انتقاد از شخص بنیان‌گذار، احمد تیجانی، و دعای *الصلاة الفاتح* او و تخطئه

نتیجه تماسهای سلفیها با مکتب عبده بود. اصلاحگران خواستار تفسیر لغوی دقیق‌تر، ظاهری و غیر تأویلی‌تر قرآن در میان قروین شده، و تلاش در جهت تفسیر طبق برداشتهای عرفانی و مجازی از این کتاب مقدس را محکوم کرده بودند. در خلال جنگ جهانی اول و در دهه ۱۹۲۰م بود که فاس بیشتر و بیشتر مرکز فعالیت ضدتصوف سلفیها گردید.

در این میان نهضت سلفی در ناحیه ریف^۱ که توسط اسپانیاییها اداره می‌شد چهره خشونت‌آمیزی بخود گرفت و آن هنگامی بود که محمدبن عبدالکریم، بربری که از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶م در قروین با گرایشهای اصلاحگرانه در تماس آمده بود، جهادی را از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۶م بر ضد اسپانیاییها به راه انداخت. برنامه او استقرار نظامی از مقررات اخلاقی سفت و سخت بود: اجباری کردن نماز، قدغن کردن حشیش‌کشی، ملغی کردن رسمهای غیراسلامی و نصب قاضی برای داوری مطابق شریعت. او با فرقه درقاویه که در شماری زاویه در مراکش شمالی نمود می‌یافتند سخت مخالفت می‌کردند و آنها را منشأ خطرناکی از فساد می‌شمرد و می‌کوشید آنها را در ریف از دور خارج کند. با اینهمه، محمدبن عبدالکریم از نوع دیگر رهبران سلفی در مراکش نبود، که عموماً شبیه همتایان خود در الجزایر و تونس از طریق جمعیتهای علمای هم سلیقه و هم فکر خود و تأسیس مدارس فعالیت می‌کردند. اگرچه در ۱۹۲۰م سرکوبی نیروهای قبیله‌ای ابن عبدالکریم را به دست قوای مشترک اسپانیا و فرانسه می‌بینیم، شاهد کشیده شدن پای علمای سلفی فاس به حزب‌الاصلاح که برنامه اصلاحات گسترده‌تری داشت، نیز هستیم. ایشان مبارزه‌ای مشابه آنچه در

۱. ریف یا الریف، منطقه ساحلی پر تپه و ماهوری در شمال مراکش که سابقاً مرکز و شرق بخشهایی از مراکش تحت حمایت اسپانیا را تشکیل می‌داد.

الجزایر رخ داد بر ضد تیجانیه و نیز طیبیه - متحدان فرانسویها از قرن نوزده - به راه انداختند، و با کتانیّه که از دهه ۱۹۲۰ م به صف هم‌دستهای دشمن پیوستند، به مخالفت برخاستند. با وجود این، گفته می‌شود که سلفیها تظاهر به تصوف می‌کردند و گروه خود را زاویه می‌خواندند تا پوششی باشد بر جلسات مخفیانه آنها که در آن فعالیتهای ملی‌گرایانه خود را سازمان می‌دادند، و امیدوار بودند که بدین ترتیب مانع برانگیختن شک فرانسویها نسبت به نیت واقعی آنان بشوند.

در محرم ۱۳۶۳ / دسامبر ۱۹۴۳، حزب استقلال تشکیل شد، که از ۱۹۴۶ م رهبری آن به عهده سلفی سرشناسی، علّال الفاسی نهاده شد. وی در کتابی با عنوان نقد الذات طرح خود را برای ایجاد دولت و جامعه‌ای اسلامی بر طبق اندیشه‌های مکتب عبده عرضه کرد؛ در چنین نظامی، می‌باید اسلامی تبلیغ می‌شد که دین تعقل و ترقی است و در آن جایی برای شفیعیانی در هیئت مشتی شیخ صوفی نخواهد بود. علّال فاسی و حزب استقلال از کوششهای محمد پنجم، سلطان مراکش، برای دستیابی به استقلال حمایت کردند و بنابراین به مخالفت خود با آن طریقه‌های صوفی برخاستند که به پشتیبانی از نامزد مورد تأیید فرانسویها فعالیت می‌کردند. سلطان در ۱۹۵۳ م معزول، ولی در ۱۹۵۵ م باز به سلطنت منصوب گردید و سرانجام در شعبان ۱۳۷۵ / مارس ۱۹۵۶ شاهد مراکشی مستقل شد.

یادداشتها

- ۱ برای این بخش از زندگی‌نامه خود نوشت، نک: محمد عبده، سیرتی در الاعمال الکامله الامام محمد عبده، به کوشش محمد عماره، چاپ دوم (بیروت: المؤسسة العربیه للدراسة و النشر، ۱۹۸۰)، ۲: ۳۱۵-۳۳۷، و درباره عبده و شیخ درویش، ۳۲۹-۳۳۲.
- ۲ همان، ۳۳۰.
- ۳ محمدحسن بن حمزة ظاهرالمدنی (د. ۱۸۴۶م) یکی از مریدان مولای العربی الدرقاوی (د. ۱۸۲۳م)، و بنیان‌گذار درقاویه در مراکش بود. درباره تبلیغ شاذلیه-مدنیه در مصر، نک: اف. دویونگ،
Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt
(لایدن: ۱. ج. بریل، ۱۹۷۸)، ۱۰۹-۱۱۰.
- ۴ عبده، سیرتی در الاعمال الکامله، ۲: ۳۳۰.
- ۵ نک: ابومته، «سلطان عبدالحمید دوم و شیخ ابوالهدی الصیادی»، ۱۳۹.
- ۶ عبده، ۲: ۳۳۱.
- ۷ همان، ۳۳۲.
- ۸ نک: چارلز سی. آدمز، Islam and Modernism in Egypt (لندن: نشر دانشگاه اکسفورد، ۱۹۳۳)، ۲۵-۲۶، یادداشت ۲.
- ۹ محمدرشید رضا، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، چاپ اول (قاهره، ۱۹۳۱)، ۱: ۲۳ منقول در حورانی، Arabic Thought، ۱۳۱-۱۳۲.
- ۱۰ محمد عبده رساله الواردات، مقدمه در الاعمال الکامله، ۲: ۴۱۳. متن کامل، که اول بار در ۱۸۷۴ در مصر منتشر شد، در رضا، تاریخ، چاپ اول (قاهره ۱۹۰۸)، ۲: ۱-۲۵ مجدداً به چاپ رسید، اما ظاهراً به سبب مخالفت خود رضا با این نوع الهیات عرفانی و بی‌میلی وی به اینکه نام عبده را با این مطلب مرتبط کند، از ویرایش دوم آن در ۱۹۲۵-۱۹۲۶ حذف گردید.
- ۱۱ نک: محمد عبده، «ابطال البدع من نظارة الاوقاف العمومیه» در الاعمال الکامله،

- ۲۳:۲-۲۶، که اصلاً در *الوقایع المصریه*، شم ۹۵۸، بیست و هفتم ذوالحجه ۱۲۹۷/۳۰ نوامبر ۱۸۸۰ به چاپ رسید.
- ۱۲ سعدیه به توسط شیخی سوری به نام سعدالدین الجبایوی (د. ۱۳۳۵)، اهل جبا نزدیک دمشق، تأسیس شد. این شاخه رفاعیه از سوریه به ترکیه و مصر گسترش یافت.
- ۱۳ عبده، «ابطال»، در *الاعمال الکامله*، ۲۳:۲.
- ۱۴ ای. دبلیو. لین، *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (لندن، ۱۸۳۶؛ تجدیدچاپ، لندن: ج. ام. دث و پسران، با مسئولیت محدود، ۱۹۳۶)، ۴۵۸-۴۵۹ م (نقل قولها مربوط به صفحات چاپ دوم است). عبده طی نوشته‌ای در *الاهرام* از این ممنوعیت استقبال کرد. در مورد اقدامات انجام شده برای اعمال نظارت بر طریقت‌های مصر و جلوگیری از پاره‌ای رسوم آنها، از جمله *دوسه*، نک: دو یونگ، Turuq، ۹۶-۱۰۱. دو یونگ (۹۶، یادداشت ۴) یادآور می‌شود که به دنبال فرمان خدیو، سعدیه‌ها اجازه خواستند به اجرای دوسه در زاد روز سیدی یونس، مهم‌ترین ولی آنها در مصر، ادامه دهند؛ دو یونگ می‌افزاید که در گزارشهای سعدیه آمده که اجرای دوسه در اول روی مقداری بطری و بعدها بر روی بدن انسانها صورت می‌گرفت. دوسه، پس از آنکه در مصر غدق شد، در سوریه ادامه یافت و، بنابه گزارشها، تا دهه ۱۹۴۰ در حمص همچنان بر جا بود. نک: مقاله دی. بی. مک‌دانلد، «دوسه»، در EI²، ۲، ۱۸۱.
- ۱۵ عبده *رسالة التوحید در الاعمال الکامله*، ۳: ۳۵۳-۴۷۵.
- ۱۶ همان، ۴۷۳-۴۷۴.
- ۱۷ گابریل انوتو (۱۸۵۳-۱۹۴۴)، وزیر امور خارجه فرانسه و مورخ. پاسخ عبده به اظهارات انتقادآمیز انوتو درباره اسلام نخست طی یک سلسله مقالات در روزنامه‌های *المؤید و الاهرام* در ۱۹۰۰ چاپ شد. نک: عبده، *الرد علی انوتو (الاسلام و المسلمون و الاستعمار)*، در *الاعمال الکامله*، ۳: ۲۰۱-۲۴۰. فرح انطون (۱۸۷۴-۱۹۲۳) مقاله تحریک‌آمیز خود را درباره فیلسوف مسلمان سده ششمی، ابن رشد، در مجله خود به نام *جامعه* در بهار ۱۹۰۲ به چاپ رساند. اول‌بار رشیدرضا توجه عبده را به این مقاله که، به نظر وی، حمله‌ای خطرناک به اسلام بود و (به تبعیت از رنان) ادعا می‌کرد اسلام دشمن فلسفه است، جلب نمود. ردیه علنی

1. EI² = Encyclopedia of Islam (ویرایش دوم).

عبده نیز نخست قسمت قسمت در المنار و بعداً در قالب کتاب چاپ شد. برای اطلاع از متن عربی، نک: عبده، *الرد على فرح انطون (الاضطهاد في النصرانية و الاسلام)* در الاعمال الكامله، ۳: ۲۴۳-۳۵۰. درباره این محاضره، نک: حورانی، *Arabic Thought*، ۱۴۸-۱۴۹ و دانلد ام. رید،

The Odyssey of Farah Antūn

- (مینیاپلیس و شیکاگو: Bibliotheca Islamica، ۱۹۷۵)، نهم-دهم، ۸۰-۹۰.
- ۱۸ عبده، *الرد على فرح انطون* در الاعمال الكامله، ۳: ۳۴۱-۳۴۲.
- ۱۹ عبده، «حوار في التصوف والولاية»، در الاعمال الكامله، ۳: ۵۱۷-۵۲۴. رشیدرضا و پدر کدخدا نیز در این بحث شرکت داشتند.
- ۲۰ فتوی در المنار، بخش ۱۳، ۷ سپتامبر ۱۹۰۴؛ تجدیدچاپ در الاعمال الكامله، ۳: ۵۱۱-۱۶.
- ۲۱ همان، ۵۱۴.
- ۲۲ عبده، «حوار»، در الاعمال الكامله، ۳: ۵۲۰-۵۲۱.
- ۲۳ همان، ۳: ۵۲۳.
- ۲۴ عبده، فتوی، در الاعمال الكامله، ۳: ۵۱۳.
- ۲۵ «حوار»، در الاعمال، ۳: ۵۱۷.
- ۲۶ همان، ۵۲۱.
- ۲۷ در محمدرشید رضا، *المنار و الازهر* (قاهره، ۱۹۳۴-۱۹۳۵)، ۱۴۶. برای اطلاع از بررسی آرای رضا درباره تصوف و تجربه های شخصی او، نک: آلبرت حورانی، «تصوف و اسلام جدید: رشیدرضا»، در *Emergence of the Modern Middle East*، ۹۰-۱۰۲.
- ۲۸ رضا، *المنار و الازهر*، ۱۴۷.
- ۲۹ همان، از ۱۴۸. مطلب بیشتر درباره حمایت رضا از نقشبندیه که منتقدانه از آن یاد می کند، ۱۴۸-۱۴۹.
- ۳۰ همان، ۱۷۱؛ ترجمه در حورانی، *Arabic Thought*، ۲۲۵ و *Emergence*، ۹۰.
- ۳۱ نک: اسد نیمر بوسول، «روابط شیخ محمدرشید رضا با جمال الدین افغانی و محمد عبده» *Muslim World* ۶۶ (۱۹۷۶): ۲۷۲-۲۷۷ درباره تأثیر عروه بر رضا و تلاش وی برای پیوستن به افغانی.
- ۳۲ همان، ۲۷۸-۲۸۶.
- ۳۳ محمدرشید رضا، *الوهابیة والحجاز* (قاهره، ۱۹۲۶).

- ۳۴ ابوالنصر، تیجانی، ۱۶۳-۸۵، فصلی را به منتقدان این طریقه، از جمله رضا، (۱۷۷-۱۷۸) اختصاص داده است.
- ۳۵ عبدالحمید الزهراوی، *الفقه و التصوف* (قاهره، ۱۹۰۱).
- ۳۶ کامینز، Islamic Reform، ۵۸ و برای بررسی بیشتر این مورد، ۵۵-۵۹. کامینز ریشه‌های نهضت سلفی را در دمشق از اواخر سده نوزدهم تا ۱۹۱۴ تحقیق می‌کند.
- ۳۷ درباره دیدار رضا از دمشق، نک: دیوید کامینز، «اصلاحگران دینی و عرب‌شناسان در دمشق، ۱۸۸۵-۱۹۱۴»، *International Journal of Middle East Studies*، ۱۸ (۱۹۸۶): ۴۰۵-۴۲۵.
- ۳۸ درباره طاهر جزایری، نک: جوزف ایچ. اسکویتس^۱، «او محمد عبده سوریه بود»: تحقیقی درباره طاهر الجزایری و تأثیر او *International Journal of Middle East Studies*، ۱۸ (۱۹۸۶): ۲۹۳-۳۱۰ و کامینز، Islamic Reform، ۴۱-۴۲، ۸۹-۹۶؛ ۴۲-۴۶، ۵۹-۶۳، ۸۸ درباره قاسمی.
- ۳۹ درباره حنبلیان، از جمله ابن تیمیه (د. ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸) و ابن قیم جوزیه (د. ۷۵۱ ق/ ۱۳۵۰ م) و مسأله رویکرد اصلاح‌گرایانه آنان نسبت به تصوف، نک: جرج مقدسی، «مکتب حنبلی و تصوف».
- Baletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas
- ۱۵، مادرید (۱۹۷۹): ۱۱۵-۱۲۶؛ تجدید چاپ در همو، Religion, Law and Learning
- ۴۰ جمال‌الدین قاسمی، *اصلاح المساجد من البدعه و العوائد* (قاهره، ۱۹۲۳).
- ۴۱ نک: کامینز، Islamic Reform، ۸۰-۸۱.
- ۴۲ قانون اساسی ۱۸۶۰ تونس، با دادن اختیارات قانون‌گذاری و اجرایی به یک شورای عالی، که وزراء در مقابل آن مسئول باشند، خواسته بود قدرتهای بی‌راکاهش دهد. اما از آنجا که اعضای شورا به توسط بی‌منسوب می‌شدند، تمرینی برای دموکراسی نبود و لذا به شکست انجامید، و پس از چهار سال قانون اساسی به حال تعلیق درآمد. نک: ابوالنصر، History of the Maghrib، ۲۷۲-۲۹۷ درباره رویدادهایی که به ایجاد این کشور تحت‌الحمایه فرانسه انجامید، و حورانی Arabic Thought، ۲۷۲-۲۹۷ درباره نقش خیرالدین پاشا در تلاشهای اصلاح‌گرایانه نیم‌بند دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰.
- ۴۳ نک: ابوالنصر، Tijaniyya، ۱۷۸-۱۸۰.

۴۴ لودمیلا هانیش، «تخطئه تصوف به مثابه حصارى در برابر عقل - كارى در جهت توسعه اصلاحگرایی در الجزایر ۱۹۲۵-۱۹۳۹»، *The Maghrib Review* جلد ۱۱، ۵-۶ (۱۹۸۶): ۱۰۲-۱۰۶، بر این عقیده است كه مورخان در الجزایر پس از استعمار به نقش این جمعیت بیش از حد ارزش داده‌اند.

۴۵ درباره سلفیها در مراکش، نك: جمیل م. ابوالنصر، «جنبش سلفی در مراکش: مبانی دینی جنبش ملی‌گرایانه مراکش»، در مقالات سنت انتونی ۱۶، ویرایش آلبرت حورانی،

Middle Eastern Affairs

۳ (۹۶۳): ۹۰-۱۰۵؛ نیز ابوالنصر، *History of the Maghrib*، ۳۶۹-۳۹۳.

تقویت روح ملت

در ۱۲۹۳ ق / ۱۸۷۶، سال جلوس عبدالحمید دوم به سلطانی عثمانی دو متفکر آتی جهان اسلام زاده شدند که بازانديشي بنيادی آنها دربارهٔ این دین با دنیای تفکر محافظه‌کارانه حلقه طرفداران سلطان بسیار فاصله داشت. این سنخ بازانديشي در واقع آنها را به سمتی سوق داد که از تفکر سنتی اسلامی بسی دورتر از آن رفتند که پیروان سلفی عبده و رضا بتوانند تصور آن را بکنند. هر دو نفر شاعرانی شدند که سروده‌های دینی و ملی‌گرایانه آنها الهام‌بخش ملت‌هایشان گردید. هردوی آنها همچنین، به درجات متفاوت با میراث فلسفی و روحانی اسلامی و با فلسفه غرب آشنایی داشتند. یکی از آنها ضیا گوکلپ، از اتباع سلطان عثمانی، در دیاربکر، شرق آناتولی دیده به جهان گشود و مقدّرش چنین بود که سرشناس‌ترین نظریه‌پرداز ملیت‌گرایی در حالِ ظهور ترکی و پیش‌آهنگ جامعه‌شناسی در ترکیه شود. دیگری محمد اقبال فرسنگها آن سوتر از مرزهای سلطان عثمانی در سیالکوت واقع در شمال غربی پنجاب (۱) به دنیا آمد، و در سرنوشتش بود که باغبان کشت آرزوهای مسلمانان شبه قارهٔ هند برای داشتن کشوری از خود شود.

در مورد تصوف، هم گوکلپ هم اقبال نسبت به فایدهٔ اجتماعی آن در

جوامع سده بیستمی خود فحص و تأمل مجدد کردند و در این کار کوشیدند جنبه‌هایی از اندیشه فلسفی و جامعه‌شناختی غربی را به جهان اندیشه‌هایی که مدتهای مدید زیر سیطره ابن عربی، رومی و شخصیت‌های مشابه اینها بود، پیوند بزنند. این قبیل تلاشها در جهت ترکیب دو سنخ تفکر جسورانه و بسیار غیرمعارف آن زمان بود، و امکاناتی پیش روی ملل مسلمان نهاد تا در عصر ملیت‌گرایی پرشور به تقویت خود برخیزند. اما حتی سیدجمال‌الدین افغانی بی‌پروا هم ممکن بود از این بابت شگفت زده شود.

ضیا گوکلپ (۱۲۹۳-۱۳۴۳ق/۱۸۷۶-۱۹۲۴م)

بدخواهان ضیا گوکلپ سعی می‌کردند تا با اعلام اینکه وی اصلاً نه یک ترک بلکه از تباری کرد بوده، پایه‌های ترک‌گرایی پرشور و حرارت او را سست کنند (۲). اینکه آیا این ادعاها مایه و پایه‌ای داشت جای حرف دارد. گوکلپ از ناحیه‌ای مرزی نزدیک به حدود ایران، عراق و سوریه می‌آمد که سالیان دراز به روی نفوذ اعراب، و ایرانیان گشوده بود و به احتمال زیاد ترک‌ها ذهناً آن را مرزی در داخل قلمرو خود تصور می‌کردند که شمار جمعیت کرد و ارمنیش بر جمعیت خود آنها می‌چربید. گوکلپ اگر هم تباری کرد داشت اجازه نمی‌داد این بر درجه وفاداریش [نسبت به اناطولی] تأثیر بگذارد، زیرا او خود را یک ترک احساس می‌کرد. مع‌ذلک، رشد و پرورش او در منطقه‌ای با گرایشهای قومی مختلف ممکن است او را وادار کرده باشد که درباره هویت ملی خود با دقت بیشتری بیندیشد تا اینکه اگر در میان اکثریت ترک در اناطولی مرکزی بار آمده بود می‌اندیشید. به هر حال، از نظر او برای تعیین ملیت تبار اهمیت کمتری داشت تا احساس وابستگی به یک ملت خاص.

تحصیلات اولیه و بحران روحی

به رغم شکوفا شدن خودآگاهی ترکی در ضیا گوکلپ که در سایه میهن پرستی پدرش پرورش یافته بود، در خلال تحصیلاتش در معرض آمیزه‌ای از تأثیرات فرهنگی میراث اسلامی عرب-ایرانی-ترکی و تمدن اروپایی قرار گرفت. آرزوی پدرش این بود که او بتواند تحصیلاتش را در اروپا تکمیل کند اگرچه امیدهایش آمیخته بود با نگرانی از خطرهایی که بر اثر بریده شدن جوانی مسلمان از دانشهای دینی و ملی خود او را تهدید می‌کند (۳). با این حال، مرگ زود هنگام پدر ضیا را از سفر به خارج بازداشت. بنابراین، به دبیرستان دیاربکر رفت و زبان فرانسه، و مقدمات تعلیم و تربیتی به اسلوب غربی آموخت. خارج از مدرسه، عموی ضیا بیشتر به تحصیلات دینی او پرداخت، عربی و فارسی به وی آموخت، و با او آثاری کلاسیک در فلسفه از قبیل کتابهای ابن سینا، فارابی و ابن رشد و آثاری در تصوف، مانند آنچه در نوشته‌های ابن عربی و رومی آمده، خواند. تلاش در تلفیق تعلیمات غربی و اسلامی ظاهراً فشارهایی به گوکلپ وارد آورد، مخصوصاً که این فشارها بر اثر تماسهای وی با گروه کوچکی از اندیشمندان انقلابی وخیم‌تر شد؛ از جمله این اندیشمندان پزشک جوان کرد ملحدی به نام عبدالله جودت بود. به علاوه، به نظر می‌رسد که عموی گوکلپ روشنفکری پدرش را نداشت و نسبت به حالت اغتشاش روحی وی همدلی چندانی نشان نمی‌داد. امیدهای ضیا به رفتن از پی تحصیلات بیشتر در استانبول بر اثر فشار خانواده که در دیاربکر بماند و با دختر عموی خود ازدواج کند نقش بر آب شد (۴). در هفده سالگی، یا همین حدودها، او دست به خودکشی زد.

گوکلپ در اواخر عمر، همچون عبده، قطعه‌ای زندگی نامه گونه مربوط

به این بحران اوایل جوانی به قلم درآورد، ولی تعبیر و تفسیر آن مسائل مشابهی^۱ دربردارد (۵). از آنجا که این شرح بحران مدتها پس از خود رویداد نوشته شده، غیرمحتمل است که، به هر صورت، ضبط دقیقی باشد از اندیشه‌ها و احساسات نویسنده در آن زمان و وضعیت پیچیده‌ای که وی را به چنان ورطه‌نومیدی کشاند. به علاوه، این شرح حال در قالب مقاله‌ای که، در اوایل ۱۹۲۳ م، به قلم چهره‌ای سرشناس در یک مجله منتشر شد، ظاهراً هدفهای دیگری غیر از تجدید خاطرات شخصی داشته است. موضوع خودکشی برای گوکلپ بزرگسال که عمیقاً تحت تأثیر جامعه‌شناسی امیل دورکم^۲ (۱۸۵۸-۱۹۱۷ م) بود و نظر او را مبنی بر اینکه خودکشی معلول فقدان آرمانهاست می‌پذیرفت، موضوع مهمی بود (۶). لذا، این موضوع شاید بدان لحاظ برای گوکلپ جاذبه داشته که چارچوب سودمندی برای دادن درس به جوانان ترک به دست می‌داد، و آنان را تشویق می‌کرد تا آرمانهای خاصی را به عنوان ابزاری برای پروردن روح ایثار نسبت به ملت ترک در خود عزیز بدانند. در این زندگی‌نامه نیز می‌توان باز ردّ نفوذ آن معروف‌ترین زندگی‌نامه خود نوشت روحانی اسلامی، یعنی *المنقذ غزالی* را یافت، کتابی که گوکلپ در جوانی سخت مجذوب آن شد، اما نتوانست او را از بلا تکلیفی برهاند و وی، به قول خودش، قادر نبود تحصیل علوم طبیعی را با تحصیل الهیات آشتی دهد. بازگردیم به روایت خود ضیا گوکلپ. او وضعیت خویش را متفاوت از وضعیت مردمش و انسانیت به طور کل نمی‌دانست، انسانهایی که در بند زندگی نوین این روزگار سخت گرفتار آمده‌اند و اشراق صوفیانه - آن گونه که غزالی را در سده ششم هجری و، تا اندازه‌ای، افغانی و عبده را نجات

۱. مشابه مسائل زندگی‌نامه خود نوشت عبده.

2. Emile Durkeim

داده بود - نتوانست آنان را رها سازد. وی درباره این تجربه دردناک چنین می نویسد:

وقتی می دیدم بشر - این موجود شریف و قهرمانی که تنها منبع الهام من بود - به ماشینی تبدیل شده تهی از اراده و آزادی، و ساخته شده فقط از ماده، پست، حقیر، زبون و عقیم، قلبم راضی نمی شد. بزرگ ترین خواسته من این بود که بدانم آیا ملت من - که هزاران خطر او را تهدید می کرد ولی به سبب افیون استبداد از آن بی خبر بود - خواهد توانست خود را با تلاشی معجزه آسا رهایی بخشد؟ چیزی که من نیاز داشتم فلسفه امید و نظریه نجات بود. اگر انسان جز ماشینی نباشد، اگر قدرت معجزه آسایی نداشته باشد تا خود را فراتر از طبیعت برکشد، پس ملت من قادر به ادامه حیات نخواهد بود، و انسانیت نیز محکوم خواهد بود که پیوسته در برهوت سردرگمی این سو و آن سو برود (۷).

گوکلب، به نوشته خودش، در آن فشار و عذاب روحی دریافت که نه الهیات قرون وسطایی اسلامی و نه عرفان صوفیانه می توانست این «فلسفه امید» و «نظریه نجات» را به او دهد، زیرا آرمانهای آنها آرمانهای زندگی امروز نبود. ملت ترک، در مقام ماشینهایی جاندار، ماده حقیر، و عاری از روح که آن را تهذیب کنند و ارتقا بخشند، همراه با بقیه سلاله بشر محکوم به نظر می رسیدند. عصر معجزات گذشته بود. عقل هم نه او نه هیچ کس دیگر را نمی توانست نجات دهد (۸). ریاضیات، که گوکلب در آن بسیار تبخّر داشت، راه حلی به دست نداد، زیرا براهین آن با وضعیت او تناسبی نداشت. مناقشه کهنه میان عرفان و عقل گرایی راه چاره ای عرضه نمی کرد. می نویسد: «همیشه اعتقاد داشتم اگر بتوانم به چیزی که

در آن زمان آن را «حقیقت بزرگ» می خواندم دست یابم، از همه ناراحتیها فارغ خواهم شد» (۹). اما محرک آرزو برای رسیدن به چنان انتهای یأس و سرخوردگی بود و نه شوق زیاد عارفانه به فنا که تمامی صفات پست و ناشایست نفس را بعد از صعود روحانی طولانی و پرتلاشی بی اثر می سازد.

گوکلب از راه چاره بسیار روشن و شسته رفته ای برای دلهره و ترس خود که ناگهان به ذهنش رسید یاد می کند:

وقتی در حال ساختن شعری انقلابی بودم، دفعه ای دیگر بر قلمم جاری شد که به من نشان می داد کجا به جستجو پردازم: «شرف ملت امروز بر عهده ما گذارده شده است». پس حقیقت بزرگ، چیزی جز آرمانها نیست. و والاترین آرمانها، آرمان ملیت و آزادی است (۱۰).

بنابراین، طی بیتی چند بحران روحی یاد شده هماهنگ با نظریه دورکم حل می شود ضمن اینکه آرمانگرایی میهن پرستانه و انقلابی گوکلب به نمایش درمی آید. در عین حال، گوکلب خود را به مثابه سرمشقی پیش روی جوانان ترک قرار می دهد که در ترکیه نوین از آن پیروی کنند، ترکیه ای که به تازگی شاهد پاره پاره شدن امپراتوری عثمانی بوده، و جنگ یونان و ترکیه سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۲ را پشت سر نهاده بود؛ در این جنگ ملی گرایان ترک به رهبری مصطفی کمال یونانیها را از آناتولی بیرون رانده، و نسبت به عقب نشینی آنها از تراکیای شرقی اطمینان حاصل کرده بودند. گوکلب، در مقام یکی از حامیان کمال در آستانه نخستین انتخابات دولت جدید، تعبیرش از کشف حقیقت بزرگ در میان آرمانهای ملیت گرایی، نقش بارز یک مبلغ سیاسی بر خود دارد؛ تعبیری است بیش

از حد مقتصدانه، بی‌زحمت و سطحی، و غیرمحمتمل به نظر می‌رسد که چندان با واقعیات بخواند. با اینهمه، به رغم محدودیتهایی که نوشته او دارد، هنوز هم می‌توان به کمک آن نظری اجمالی به درون ذهن ضیا انداخت، ضیای جوانی که به سبب درآمیختن تصوف سنتی و ملیت‌گرایی جدید آشفته و مغشوش شده، در تالشهایش برای یافتن راهی جدید و روحاً اقناع‌کننده به جای طریقت سنتی به سوی «حقیقت بزرگ»، به طرز خطرناکی به ارتداد نزدیک می‌شد.

حب‌الوطن عثمانی و ابن‌عربی

تا پیش از ۱۸۹۶م ضیا آن اندازه از بحران روحی خود بهبود یافته بود که بتواند تحصیلات عالی خویش را در کالج دام پزشکی آغاز کند، اما مقدر نبود که تحصیلاتش را در آنجا به پایان برساند. آرمانهای ملی زمانی او را به فعالیتهای سیاسی کشاند که در انجمن سرّی اتحاد و ترقی به مخالفان سلطان عبدالحمید پیوست. درگیریهای انقلابی وی را به زودی تحت مراقبت پلیس مخفی سلطان درآورد، و بازجوییهای پلیس منجر شد به اینکه حدود یک سال در زندان به سر برد. او بالاخره آزاد شد و اجباراً به دیاربکر بازگشت و به مدت نه سال سانسور شدید مطبوعات او را از چاپ و نشر بدان گونه که احتمالاً می‌خواسته، بازداشت. با این حال، در همین سالهای تنهایی بود که فرصت مطالعه فلسفه، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی غربی، بیشتر فرانسوی، را پیدا کرد.

تحول شگرفی که گوکلپ را در کانون توجه ملت قرار داد با کناره‌گیری سلطان در آوریل ۱۹۰۹ و افزایش بعدی نقش انجمن اتحاد و ترقی در امور جامعه، پدید آمد. به دنبال تشکیل کنگره سالونیک در پائیز ۱۹۰۹، که به جنبش «اتحاد و ترقی» مربوط می‌شد به شهرت رسید. او به

عضویت شورای مرکزی انتخاب شد و تا زمان انحلال آن پس از قرارداد آتش‌بس ۱۹۱۸ م در این مقام باقی ماند. به زودی مسئولیتهای ویژه‌ای در بخش جوانان به عهده گرفت و سخنران پرطرفداری شد که مستمعان زیادی را از میان نسل جوان به خود جذب کرد. در ۱۹۱۱-۱۹۱۲ م، در دبیرستانی وابسته به انجمن اتحاد و ترقی واقع در سالونیک معلم فلسفه و جامعه‌شناسی شد. این نخستین باری بود که جامعه‌شناسی در یک مدرسه ترکی تدریس می‌شد، و تحصیل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به توسط ترکها از منظر گوکلپ که به تجدید حیات ملی آنان امید بسته بود، اهمیت زیادی داشت. به علاوه، او در این دوره هیجان شرکت در حلقه‌های روشنفکری غربی مآب‌تر را تجربه می‌کرد و به جبران سالهای سانسور مطبوعات در دیاربکر، در مطبوعات هم مقاله هم شعر به چاپ می‌رساند؛ از جمله، آرای بنیادی خود را درباره ترک‌گرایی در شعری با عنوان *توران* در ۱۹۱۱ م منتشر کرد.

نشر مقاله‌ای فوق‌العاده مبتکرانه از او درباره ابن عربی و رابطه عرفان وی و تعالیم صوفیه به طور کل با فلسفه جدید، به سال ۱۹۱۱ م برمی‌گردد (۱۱). گوکلپ تصریح می‌کرد که محیی‌الدین بن عربی نزدیک‌ترین همه مسلمانان به فلسفه غرب در زمان خودش بود، منتها «آن حالات شهودی را که صوفیه به کمک ذوق (تجربه مستقیم) بدان می‌رسیدند، با تعبیری عقلانی و منطقی بیان می‌کرد» (۱۲). سپس گوکلپ در صدد برآمد تا نشان دهد چگونه مراحل مختلف در تصوف از لحاظ حصول دستاوردهای فکری بر غرب تقدم داشته است. محور اصلی در بحث او این بود که سعی می‌کرد تصوف را نه با عرفان بلکه با ایدئالیسم یا آرمانگرایی هم طراز قرار دهد و صوفی را «همان جوینده کمال بداند». می‌گفت تصوف از سه مرحله می‌گذرد: در مرحله نخست صوفی جهان حسی را نفی می‌کند؛ در

مرحله دوم به این درک می‌رسد که رنگِ آبِ رنگِ ظرف آن است (لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ)، یعنی «اشیایی که ما ادراک می‌کنیم منشائی خارجی دارد و به واسطه حس تشخیص ذهن یا شعور ما رنگ می‌پذیرد»؛ مرحله سوم و از همه بالاتر مرحله‌ای است که در آن اراده، «واقعی‌ترین بخش هستی... که از کمالهای موجود راضی نیست، تلاش می‌کند آن کمالاتی را [در ذهن] بسازد و ادراک کند که باید وجود داشته باشد» (۱۳). گوکلپ می‌گفت این کمالات همان چیزهایی است که ابن عربی آنها را اعیان ثابت می‌خواند. بعداً که وی به فلسفه غرب می‌پردازد، معادل مرحله اول صوفی را در پدیدارگرایی^۱ بارکلی^۲، و مرحله دوم را در این نظر کانت^۳ که ما صورتهای عینی [یا خارجی] را ادراک نمی‌کنیم کشف کرد. مرحله سوم به نظر وی همانند است با آنچه آلفرد فویه^۴، گویو^۵، نیچه و ویلیام جیمز بدان رسیدند، به این معنا که «آرمانها (= ایده آل) چیزی جز ایده - فورس^۶ نیستند، یا اینکه امید، اراده و عقیده نیروهایی هستند که با خلق ارزشهای جدید به بالاترین و ناب‌ترین حد خوشبختی منتهی می‌شود» (۱۴). گوکلپ پس از اقتادن به زحمت زیاد به منظور وضع رابطه‌ای میان اعیان ثابت ابن عربی و اصطلاح «آرمان» نتیجه‌گیری می‌کند که ابن عربی مدتها قبل از فویه نقش خلاقه آرمانها [یا کمالهای مطلوب] را در تکامل نشان داده بود.

1. Phenomenalism

۲. جرج بارکلی (G. Berkeley) (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م) فیلسوف بریتانیایی، پیشناز مکتب «اصالت تصور ذهنی» در فلسفه.

۳. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) بزرگ‌ترین فیلسوف آلمان در سده ۱۸ م، واضع فلسفه «اصالت معنی ماوراء حسی».

۴. آلفرد فویه (A. Fouillée) (۱۸۳۸-۱۹۱۲ م) فیلسوف فرانسوی، معتقد به اصالت معنی و تصور.

۵. گویو (Guyau)

6. Idées-Forces

تفسیر تا حدی نامتعارف گوکلپ تحقیق بی‌حب و بغضی در فلسفهٔ مقابله‌ای نیست، ولی اگر به عنوان جلوه‌ای از حب وطن پرشور اسلامی خوانده شود بیشتر معنی می‌دهد. در این دوره از زندگی شغلی وی، ملیت‌گرایی ترکی کاملاً جایگزین رغبت به پروردن حس غرور مردم به داشتن میراث اسلامی فراگیرتری، نشده بود. بنابراین، مناسب مقصود او بود که علی‌رغم عرب بودن ابن عربی، دستاوردهای فکری او را به عنوان اندیشمند مسلمان بزرگی یادآور شود و تلاش کند تا هم وطنان هم عصر خود را تشویق کند که با جستجو در گنجینه‌های تصوف ارزشها و آرمانهای خود را پرورش دهند. اگر آنان به این سرچشمه‌های نیرو بازگردند می‌توانند با الهام گرفتن از آنها، به عالی‌ترین اهداف دست یابند، بدون وابستگی به اندیشمندان اروپایی که فقط همین اواخر به مرحله‌ای رسیده‌اند که مسلمانان در سدهٔ هفتم هجری/سیزدهم میلادی بدان دست یافته بودند.

به سوی تصوف اجتماعی دورکمی

ایمان گوکلپ به امکان تلفیق حب‌الوطن اسلامی عثمانی با ترک‌گرایی بر اثر جنگهای بالکان در ۱۹۱۲-۱۹۱۳ م خیلی زود متزلزل شد. استعدادهای عثمانی برای چنین تلفیقی با از دست دادن همهٔ قلمروهای باقی‌ماندهٔ اروپایی آن به استثنای تراکیای شرقی، از جمله شهرِ ادرنه، به هدر رفت. سالونیک از دست رفت و دفترهای مرکزی انجمن اتحاد و ترقی به استانبول منتقل شد؛ گوکلپ در این شهر رحل اقامت افکند و این مصادف بود با سالهای پرتلاطم جنگ جهانی اول. در ۱۹۱۵ م وی به مقام نخستین استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه استانبول منصوب شد. در این زمان دیگر گوکلپ بر فکر «خلق ارزشهای نو» تحت تأثیر ابن

عربی پشت کرده بود. این دورکم، جامعه‌شناس فرانسوی بود که بیشتر و بیشتر دیدگاه اجتماعی او را نسبت به مردم ترک الهام می‌بخشید و نه آن عارف عرب. تحت نفوذ وی، برگو کلب مسلم شد که در مسیری انقلابی به سوی کمالی ایده‌آل، که به کمک نیروی خلاقه اندیشه‌ها، آراء و اعتقادات فرد حاصل می‌شود، نیازی به حرکتی صعودی نیست. بلکه آرمانها یا ایده‌آلهای ملی از قبل در عمق روح جمعی ملت وجود دارد و در انتظار آن است که کشف شود و به صورت آنچه دورکم «تصورات جمعی»^۱ می‌نامد به منصه ظهور درآید. این نظری بود که وی تا پایان عمر در سر داشت. در واپسین ایام زندگی طی مقاله‌ای با ذکر مثالهایی برگرفته از اوضاع و احوال ترکها، اصطلاح دورکم را چنین شرح داد:

در ترکیه حتی پیش از انقلاب ۱۹۰۸ م هم کارگرانی بودند، ولی در ذهن مشترک آنها فکری از قبیل «ما طبقه کارگر را تشکیل می‌دهیم» وجود نداشت. چون چنان فکری وجود نداشت، طبقه کارگری نیز وجود نداشت. ترکهای زیادی هم در کشور ما بودند؛ اما از آنجا که در ذهن یا شعور مشترکشان مفهومی از «ما ملت ترکیم» وجود نداشت، ملت ترکی هم وجود نداشت. به بیان دیگر، یک گروه گروهی اجتماعی نیست مگر آنکه در شعور مشترک فرد آنها تشخیص آگاهانه‌ای از این موقعیت اجتماعی موجود باشد...

از این بیانات به وضوح برمی‌آید که پدیده‌های اجتماعی را باید به صورت تشخیصهای آگاهانه‌ای در شعور جمعی گروهی یافت که آن تشخیصها را دارند. چنین تشخیصهای آگاهانه‌ای به «تصورات جمعی» موسوم است (۱۵).

با وجود این، گرچه دورکم جای سنت والای تفکر صوفیانه ابن عربی را گرفت، تصوف هم بر نحوه‌ای که گوکلپ تلاش می‌کرد تا نظرات دورکم را در مورد جامعه ترک به کار بندد، تأثیر گذارد (۱۶). این نکته در نوشته‌های او در سالهای جنگ در استانبول روشن می‌شود.

گوکلپ طبقه‌بندی گروه‌های اجتماعی دورکم را پذیرفت که بر طبق آن جوامع به دو دسته (۱) ابتدایی "غیرمتشکل"، مرکب از اجزایی از خانواده، عشیره و قبیله، و (۲) پیچیده "متشکل" تقسیم می‌شود؛ در این نوع دوم حیات اقتصادی مبتنی است بر تقسیم کار که موجب گروه‌بندیهای شغلی و حرفه‌ای مختلف می‌شود. او در مقاله‌ای مربوط به ۱۹۱۵م، نقش دین را در این دو نوع جامعه بررسی می‌کند (۱۷)، و یادآور می‌شود که در جوامع ابتدایی اقتدار دینی تنها شکل اقتدار است، حال آنکه در جوامع متشکل مراجع قدرت سیاسی و فرهنگی علاوه بر مقامات دینی وجود دارد. مع‌ذلک، دغدغه او اساساً جامعه متشکل و نقش دین در آن است. دین وقتی می‌تواند ارزشمند باشد که به مسائل روحی و پرورش «وجدان جمعی جامعه» محدود باشد، اما اگر در نهادهای سیاسی بیرون از حوزه مناسب خود به کار گرفته شود، خطرناک خواهد بود.

گوکلپ دل‌مشغولیهای دورکم را نسبت به انسجام اجتماعی، که به کمک این وجدان جمعی رشد و تکامل می‌یابد به بیانی سخت ضد فردگرایی^۱ درمی‌آورد؛ این نیز از لحاظ حذف ویژگیهای نامطلوب فرد با تعلیمات صوفیانه همخوانی دارد. او از نیاز به «شعائر منفی» سخن می‌گوید، یعنی آن شعائری که مربوط می‌شود به اجرای دقیق و از روی

1. anti-individualism

وجدانِ ارکانِ اسلام به منظور جدا ساختن فرد از فردیت او و اعتلای وی به مرتبتی که «نفی فردیت» است، یعنی «پا بر سر دنیا نهادن» (۱۸). شعائری چون غسل و وضو برای زدودن پلیدیهای اخلاقی و کاستن از حبّ نفس، که گام لازمی برای اجتماعی کردن فرد است به کار می‌آید. و آنجا که نفس فرد صوفی مورد انکار قرار می‌گیرد تا برای فروشدن در وحدانیت الهی آماده شود، نفس فرد ملی‌گرا نیز باید دستخوش انکار و نفی قرار گیرد تا برای جذب شدن در جامعه‌ای آماده شود که از پیوند روحانی آحاد آن ملت به وجود می‌آید. صوفی بیش از حد پارسا و ریاضت‌کش می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از تأدیب نفس نقشی داشته باشد، اما الگوی سودمندی برای اکثریت نیست.

شعائر منفی که به توسط فرد اجرا می‌شود مقدمه‌ای است بر «شعائر مثبت» که به طور جمعی صورت می‌گیرد. شعائر مثبت اساساً شعائر مربوط به نمازهای روز جمعه و ایام مبارک و حج است، گرچه گوکلپ البته ضرورت انجام عبادات روزانه در مسجد را نیز تصدیق می‌کند. او برای تجربه‌ناشی از سهیم شدن در احساسات و عواطف جمع و حتی حالت خلسه و شعفی که با شرکت گروهی در آیینها و شعائر دینی حاصل می‌شود، و ضمن آن «روح جمعی» به وجود می‌آید، ارزش بالایی قائل است. رگه‌ای سخت عرفانی در این شعائر مثبت وجود دارد.

نمازگزار سعی می‌کند به حضرت معبود خود باریابد، پیوندی مقدس با آن وجود [برقرار کند]. برای این کار، لازم‌تر از همه رام کردن «نفس بهیمی» است که در روح بیدار نشسته، و بیدار کردن «نفس قدسی» که به حالتی خاموش افتاده است؛ در مرحله اول باید از فردیت خود آزاد شد؛ در مرحله دوم باید به حالت جمعیت

درآمد. تنها زمانی که شخص خود را از پلیدی پاک ساخت و طبیعتی قدسی یافت می‌تواند به پیشگاه آنکه بسیار آرزومندش بود باریابد (۱۹).

در مجموعه شعری که حدود همین زمان در یک مجله به چاپ رساند، شعری با این عنوان گنجاند، «توحید مطابق با تصوف اجتماعی» (۲۰). شاید خیلی زیاد باشد که هم صدا با اوریل هاید^۱ بگوییم، «خدای گوکلپ جامعه است» (۲۱). خدای گوکلپ خداست، که در اعماق خود جمعی جامعه تجربه می‌شود، خود جمعی مقدسی که به واسطه پیوند عرفانی افرادی که بر پلیدی و لوث فردگرایی خود چیره آمده‌اند، تحقق می‌یابد. اگر دیدگاه گوکلپ در اوایل جنگ جهانی اول چنین بوده، در ۱۹۱۷ م دیگر بر او محرز شده بود که این فئای جمعی جدید (نابودی روح افراد) فقط در حالتی از بحران ملی واقعاً قابل دستیابی بود، بحران از نوعی که در آن ایام پدیدار شده بود. برای ریشه‌کن کردن فردیتهای زیان‌آور و جایگزین کردن آنها با ملتی پالایش یافته و از لحاظ روحانی متحد، به رویدادهایی استثنایی نیاز بود (۲۲).

بازگشت به تصوف مردمی ترکی

پس از شکست عثمانی در ۱۹۱۸ م و اشغال پایتخت به توسط متفقین، گوکلپ دستگیر، کوتاه‌زمانی زندانی و سپس به مِلتا تبعید شد. در ۱۹۲۱ م بود که توانست به ترکیه بازگردد، اما اجازه داشت که فقط به دیاربکر برود بدون آنکه منصب مهمی در انتظار او باشد. پس از آنکه مدتی را باز در تدریس و روزنامه‌نگاری گذراند، پایان ۱۹۲۲ م و پس از انقراض سلطنت

1. Uriel Heyd

عثمانی در نوامبر این سال بود که به وی فرصت داده شد رسماً نقشی در سیاست ترکی سازی مصطفی کمال در مقام رئیس کمیته نگارش و ترجمه بر عهده بگیرد. در ۱۹۲۳ م در حمایت از کمال مبارزه کرد و سرانجام نماینده دیاربکر در مجلس شورای جمهوری ترکیه شد، و مخصوصاً در کمیته پارلمانی تعلیم و تربیت که سرگرم تهیه برنامه درسی روزآمد شده‌ای بود، به فعالیت پرداخت. در آن زمان کامل‌ترین شکلی از ایدئولوژی ملیت‌گرایانه ترکی خود را با عنوان *تورکچولوگون اساسلری* (اصول ترک‌گرایی) تألیف کرد. در این آخرین اثر بسیار مهم، التزام گوکلپ به این است که روح ترکی را از طریق یکی کردن آن با فرهنگ اساساً ترکی تقویت کند، فرهنگی که وی تمام ویژگیهای مثبت و مطلوب مؤثر در رشد و تکامل جامعه‌ای هماهنگ و یکدل را بدان منسوب می‌دانست. اسلام، از جمله جنبه‌های صوفیانه آن، نقشی بر عهده دارد، اما گوکلپ تنها آن شناختی از دین را وقع می‌نهد که برای مردم ترک طبیعی می‌نماید، یعنی تصوف مردمی دهکده‌ای آناتولیایی و نه تصوف نخبگان دانشمند. از نظر او دین‌ورزی ساده، خالصانه، رها از ریاضت‌کشی و تعصب و تنگ‌نظری بخشی طبیعی از فرهنگ ترکی را تشکیل می‌داد. او این گونه اظهار نظر می‌کند:

اهمیتی که ترکها برای ادعیه و خواندن مولود در مساجد و شعر و موسیقی در خانقاهها قائلند از دلبستگی آنان به الگوی دینداری جمال‌شناسانه سرچشمه می‌گیرد (۲۳).

گوکلپ بین فرهنگ و تمدن به وضوح فرق می‌گذاشت (۲۴). به موجب تحلیل او، هر گروه نژادی فرهنگ اولیه خود را داشت، و تمدن بعدها با ظهور دولتی قوی پدید آمد. او نسبت به فواید تمدن و توان آن در ایجاد

نظام اجتماعی موزون و هماهنگ تردید داشت. پیش‌تر در ۱۹۱۸ م به این نتیجه رسیده بود که تمدن نه «شخصیت حقیقی جامعه بلکه مکتسبات آن را نشان می‌دهد. همچون امر یادگیری در زندگی اشخاص، تمدن نیز بعضی اوقات کسب و یاد گرفته می‌شود» (۲۵). اتخاذ آگاهانه و اندیشمندانه تمدن با رشد طبیعی یک فرهنگ مقایسه می‌شود، چه فرهنگ بیان‌کننده احساسها، عواطف و آرمانهای اصیل یک گروه نژادی است و بدین ترتیب وحدت و انسجامی حقیقی در میان افراد جامعه به وجود می‌آورد.

به نظر گوکلپ تمدن می‌بایستی به فرهنگ ملی پیوند بخورد، ولی او خطرات عظیمی را متوجه ملتی می‌دید که عناصری از فرهنگهای مختلف بیگانه به عاریت بگیرد. چنین سرنوشتی بر سر عثمانیها رفته بود، چنانکه خود گوید:

تمدن عثمانی ملغمه‌ای است از رسوم و سنتی ناشی از فرهنگهای ترکی، ایرانی و عربی، از اسلام، و از تمدنهای شرقی و، اخیرتر، از تمدنهای عربی. این سنتها هیچ گاه به هم تلفیق نشدند و درهم نیامیختند، و بنابراین هرگز نظامی هماهنگ و منسجم به وجود نیاوردند (۲۶).

گوکلپ نسبت به [اصالت] تمدن ظاهراً اسلامی، مرکب از عناصر عربی، ایرانی و ترکی ابراز تردید می‌کرد و می‌گفت عثمانیان در واقع بخشی از تمدن خود را از اعراب و ایرانیان مسلمانی گرفتند که خود قبلاً از تمدن بیزانس وام کرده بودند. در نتیجه، ریشه‌های تمدن اسلامی، را می‌بایستی در تمدن روم شرقی و، از آن فراتر، در تمدنهای روم و یونان باستان جستجو کرد.

در شرایطی که گوکلپ وابستگی اعراب مسلمان را به این تمدنهای کهن‌تر نشان می‌داد، تلقی خود را از ابن عربی و سنت فکری صوفیانه کاملاً تغییر داد. در کتاب «اصول ترک‌گرایی» او، ابن عربی به عوض آنکه اندیشمند مبتکری معرفی شود که پاره‌ای از جنبه‌های فلسفه امروزین غربی را پیشاپیش مطرح کرده بود، فکرأ متکی بر افلاطون معرفی می‌شود. اعیان ثابتۀ او چیزی بیش از مُثُل افلاطون نبود (۲۷). متفکر عرب صوفی دیگر نمی‌تواند منبع الهامی باشد، بلکه باید نماینده تمدنی اساساً بیگانه معرفی شود. ترقی دیگر با رفتن از پی آرمانهای مربوط به گذشته که گوکلپ می‌خواست آنها را بی‌اعتبار کرده، و دور بریزد به دست نمی‌آمد؛ او علاقه داشت حساب ترکها را از قصور و ناتوانیهای عثمانی جدا کند. تجربه تلخ سقوط امپراتوری او را از امیدهای نخستینش در سالونیک بسیار دور برد. به عقیده او، راه چاره مسلمانان ترک این بود که تمدن غرب را از صمیم دل بپذیرند و در عین حال که نسبت به دین و فرهنگ ملی خود وفادار بمانند.

نتیجه منطقی چنین پیشنهادی درخواست گوکلپ برای «ترک‌گرایی دینی» بود، به این معنا که «تمام کتابهای دینی، موعظه‌ها و دعاها باید به ترکی باشد» (۲۸). اگر نه به سبب این دغدغه خاطر عمیق گوکلپ بود که ملتش باید حتی المقدور به وجهی کامل و معنادار به صورت هویتی محترم، مقدس و روحاً متحد در تعهدات اسلامی خود شرکت جویند، سخنی که در بالا از او نقل شد ممکن بود هم مرز جنون و وطن‌پرستی به نظر آید. او با استناد به سخن ابوحنیفه چنین اظهار نظر می‌کند که «خواندن سوره‌های قرآن، حتی نمازهای یومیه به زبان ملی مجاز است، زیرا وجد و شوری که از عبادت باید حاصل آید بستگی دارد به فهم کامل نمازها و دعاهایی که خوانده می‌شود» (۲۹). عمر گوکلپ آن قدر دوام نیاورد که حد

کامل شیوه سطحی و ابلهانه‌ای را که قرار بود بخشهایی از این ایدئولوژی ترکی در آن به اجرا درآید شاهد باشد.

او تلاشهای اولیه مصطفی کمال را در آزاد کردن اسلام در ترکیه از قید میراث عثمانی و از سیطره دینی در حال زوالی که بر زندگی ملت ترک نظارت می‌کرد، به دیده تأیید می‌نگریست. بنابراین، از تفکیک اولیه قدرت غیردینی سلطنت از منصب دینی خلافت و نتیجتاً الغای سلطنت در نوامبر ۱۹۲۲ استقبال کرد. همین طور، او شاهد به اجرا درآمدن تقاضاهایش برای انجام اصلاحاتی در مدیریت دینی بود، اصلاحاتی از قبیل برجیدن بساط شیخ الاسلام به عنوان مهم‌ترین مرجع در مسائل دینی و حذف وزارت اوقاف. اما اقدامات مصطفی کمال در جهت تفکیک دین و دولت فراتر از امیدهای گوکلپ برای تغییرات ساختاری پیش می‌رفت؛ چند ماهی قبل از مرگ او خلافت در ۲۴ رجب ۱۳۴۲/۱ مارس ۱۹۲۴ لغو شد، و بدین ترتیب رؤیای عصر شکوهمند جدیدی برای امت اسلامی به زعامت خلیفه‌ای با قدرت صرفاً روحانی در رأس نظامی متجدد که بیش از نظام تحت سیطره علمای ارتجاعی نماینده مردم باشد، در نظر گوکلپ همه نقش بر آب شد. هشت ماه بعد یعنی در ۲۵ اکتبر ۱۹۲۴، ضیاء گوکلب در چهل و هشت سالگی پس از سالها ناخوشی، تسلیم آخرین بیماری مهلک خود شد.

و اما راجع به پیشنهاد های گوکلب در مورد خدمت تصوف مردمی ترکی به زندگی ملت، باید گفت وقتی معلوم شد طریقتها چالشی جدی در مقابل مصطفی کمال هستند، آن پیشنهادها می‌بایستی بی‌درنگ دور ریخته می‌شد. به رغم دادن وعده‌هایی در ۱۹۱۹ م به کردهای آناتولی شرقی که آنان همان حقوقی را خواهند داشت که ترکهای ملت جدید دارند، واقعیت امر عبارت بود از تلاش هماهنگ دولت در سرکوب هر اثر

باقی مانده‌ای از هویت گُرد. ناخشنودی زمانی بالا گرفت که دولت زمینهای متعلق به کردها را مصادره و میان ترکها، به ویژه آنهایی که از اروپا رانده شده بودند، توزیع کرد. در فوریه ۱۹۲۵ شورشی عظیم به رهبری شیخ سعید، یکی از نقشبندیه، سربرکشید که شیخ آن را جهاد نامید. حمایت از شیخ سعید و رهبران متحد صوفی مبتنی بود بر ترکیبی از طریقت و تعهدات قبیله‌ای، که کانون آن در قبایل کوه‌نشین کوچک‌تر و مخصوصاً زازا^۱ لهجگان قرار داشت. طُرفه آنکه، موطن گوکلپ، شهر دیار بکر، در قلب این تلاطمات واقع بود و هم در آنجا بود که شیخ سعید و چهل و هفت نفر از دیگر رهبران شورشی به توسط یکی از «دادگاههای استقلال» جدیدالتأسیس در ۲۹ ژوئن ۱۹۲۵ به اعدام محکوم شدند. همه آنها به دار آویخته شدند، و به تمام خانقاههای کرد دستور داده شد که تعطیل کنند.

در ماه اوت مصطفی کمال سفری به مناطق روستانشین آناتولی کرد و رهبران صوفی را که سدّ راه ترقیات روشن‌بینانه شده بودند به باد حمله گرفت. در یکی از سخنرانیهایش، ناباوری خود را از اینکه «در جامعه متمدن ترکیه افرادی آن قدر ابتدایی وجود داشته باشند که رفاه مادی و معنوی خود را از این یا آن شیخ طلب کنند» ابراز داشت. او گفت «آقایان، شما و کل ملت باید بدانید، و خوب بدانید، که جمهوری ترکیه نمی‌تواند سرزمین شیخان، درویشان، مریدان و برادران باشد» (۳۰). تمام فرقه‌های صوفی منحل، داراییهایشان مصادره، خانقاههایشان برای همیشه تعطیل، و اجتماعات برای گفتن ذکر، و زیارت مکانهای متبرک و مقابر ممنوع شد. در ۱۹۳۰ م در مِینِ نزدیک ازمیر در جنوب غربی ترکیه،

۱. لهجه زازا یکی از لهجات زبان کردی، و متعلق به نواحی کردنشین غربی است.

حرکت دیگری از نقشبندیه به قصد شورش به سرعت سرکوب شد. سیاست ضدتصوف دولت در سرتاسر دوره مصطفی کمال و سالها پس از آن به شدت اجرا شد. بین تصوفی سالم و متعلق به خلق ترک که به پرورش روح جمعی آنان اشتغال داشت و تصوف عرب-ایرانی بیگانه‌ای که هیچ نقش مثبت اجتماعی در ترکیه نوین نداشت، هیچ امتیازی نبود. ترک‌گرایی دینی بیشتر از طریق حرکت‌هایی نسبتاً خام در جهت کاربرد گسترده‌تر زبان ترکی برای مقاصد دینی، تشویق می‌شد. در ۱۹۳۲ م اقدام به گرفتن اذان به ترکی، به جای عربی، مطلقاً با استقبال مردم روبه‌رو نشد. «خود مقدس» ترکی بدون آنکه خارخاری در آن ایجاد گردد رها شد، و قابلیت آن برای جذب عرفانی در ملت ناشناخته ماند.

دو سال بعد در ۱۹۳۴ م، مصطفی کمال عنوان آتاتورک (پدر ملت) را برای خود برگزید. در ۱۹۳۷ م تعهد ترکیه نسبت به سکولاریسم در قانون اساسی این کشور گنجانیده شد. تا این تاریخ آتاتورک هنوز نگرش خود را نسبت به طریقه‌های صوفی تعدیل نکرده، و ظاهراً دغدغه چندان برای اسلام، در هیچ شکل آن نداشته بود. او در ۱۰ نوامبر ۱۹۳۸ درگذشت و جمعیت‌های زیادی از نمازگزاران در سوک او در مساجد اجتماع کردند.

محمد اقبال (۱۲۹۴-۱۳۵۷ ق/۱۸۷۷-۱۹۳۸ م)

محمد اقبال، مانند ضیا گوکلپ، منشأ خود را به منطقه‌ای مرزی و نقطه‌ای سخت دچار تفرقه سیاسی، یعنی کشمیر می‌رساند، سرزمینی که وی در سراسر عمر خویش محبت خالصانه به آن داشت و در امور پر مسأله‌اش خود را درگیر ساخت (۳۱). به رغم تبار کشمیری، همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، در سیالکوت، در شمال غربی پنجاب در تاریخی نه کاملاً مشخص دیده به جهان گشود. اگرچه عموماً سال ولادتش را ۲۲ فوریه

۱۸۷۳ گفته‌اند، خود او در مقدمهٔ پایان‌نامهٔ دکتریش می‌نویسد در سوم ذی‌قعدة ۱۲۹۴ / ۱۸۷۶ به دنیا آمد (۳۲). متأسفانه این تاریخ مسأله را حل نمی‌کند، چون سال ۱۲۹۴ هجری تنها در ۱۶ ژانویه ۱۸۷۷ آغاز گردید، اما با توجه به شهادت خود او و تاریخهای دیگر زندگی شغلی وی، تاریخ تولد ۱۸۷۶ یا ۱۸۷۷ م از همه محتمل‌تر به نظر می‌رسد.

تحصیلات و آرای اولیه دربارهٔ تصوف

به نظر می‌رسد پدر اقبال بی‌سواد ولی پارسا و صوفی مشرب، و مادرش نیز که وی به او سخت دلبستگی داشت، مذهبی بود. پس از تعلیمات سستی اولیه، در ۱۸۹۳ م به «کالج مبلغان اسکاتلندی» وارد شد و در آنجا برای نخستین بار با دانش‌پژوهی غربی در تماس آمد؛ واسطهٔ این تماس خاورشناس بریتانیایی سرتامس آرنولد بود که شاید بیشتر به عنوان نویسندهٔ کتاب «تبلیغ اسلام»^۱ شناخته شده است، کتابی که در آن سعی کرده تا نشان دهد، به رغم اعتقاد شایع در بین عامهٔ غیرمسلمان، اسلام بیشتر از طریق دعوت - به خصوص به توسط صوفیان - انتشار یافت تا با جهاد مسلحانه. محمد اقبال جوان تدریجاً احترام زیادی نسبت به آرنولد پیدا کرد. تا پیش از ۱۸۹۹ م، اقبال دورهٔ فوق لیسانس خود را کامل کرد و به سمت دانشیار عربی در کالج شرقی دانشگاه پنجاب انتخاب شد و به مدت حدوداً سه سال به تدریس تاریخ و اقتصاد سیاسی پرداخت. او سپس به کالج دولتی لاهور بازگشت و در آنجا فلسفه تدریس کرد. در ۱۹۰۴ م به سبب مراجعت آرنولد به اروپا اندوهگین شد و شعری در شکوه از فراق سرود. یک سال بعد فرصت مطالعاتی گرفت و راهی اروپا

1. The Preaching of Islam

شد؛ نخست برای ادامه تحصیلاتش در فلسفه به «کالج ترینیتی» کمبریج رفت و زیر نظر مک تگرت^۱ به مطالعه پرداخت، سپس به هایدلبرگ و آنگاه به مونیخ سفر کرد و در دانشگاه این شهر رساله دکتری خود را با عنوان «رشد مابعدالطبیعه در ایران^۲» تألیف کرد و در آن از بعضی نسخ خطی صوفیانه که قبلاً ناشناخته بود استفاده کرد (۳۳). بعد از صرف مدت کوتاهی در کارآموزی حقوقی در لندن، اواخر ۱۹۰۸ م به لاهور برگشت و پیش از آنکه به عنوان وکیل دادگستری به کار پردازد، مدت کوتاهی در کالج قدیمی خود تدریس کرد.

مدتها پیش از تحصیلاتش در اروپا، به کاربرد فلسفه جدید در تفحص اندیشمندانه‌اش درباره تصوف علاقه‌ای پیدا کرده بود. او در یکی از نخستین مقالاتش که در ایندین آنتیکوئری^۳ به سال ۱۹۰۰ م در بمبئی منتشر کرد، سعی کرده تا خلاقیت بعضی از اندیشه‌های صوفیانه را نشان دهد (۳۴). او می‌خواهد تصوف را از اینکه «عموماً زیر نام موهن^۴ عرفان محکوم می‌شود» نجات دهد و ثابت کند که تصوف «اساساً نظامی از تصدیق است - روشی روحانی که به توسط آن خودی [= نفس] آنچه را که عقل به طور نظری دریافته است، به صورت واقعی درک می‌کند» (۳۵). آنچه کانون توجه او را در اینجا تشکیل می‌دهد مفهوم انسان کامل مطابق با نظر صوفی سده هشتمی عبدالکریم جیلی است - او از حصول علم روحانی مستقیم درباره خداوند سخن می‌گوید که به کمک ابزار قلب صورت می‌گیرد؛ قلب را به مثابه چشمی می‌داند که نهایتاً حقیقت مطلق را می‌بیند. «وجود چنین قلبی معلول اتحادی اسرارآمیز بین نفس و روح

1. Mc Taggart

2. The Development of Metaphysics in Persia

3. Indian Antiquary

4. mysticism

است و طبیعتش به گونه‌ای است که آلت شناخت واقعیات غایی وجود می‌شود» (۳۶). در چنین شناختی انسان به سطح درکی موقت از خود در مقام «انسان-خدا» ارتقا می‌یابد، و به گونه اسرار وجود خویش پی می‌برد؛ «اما وقتی آن شناخت خاص پایان می‌یابد، انسان انسان است و خدا خدا. اگر این تجربه دائمی می‌بود، نیروی معنوی عظیمی از بین می‌رفت و جامعه بازگونه می‌شد» (۳۷). انسان کامل، یا «انسان-خدا» آن گونه که جیلی می‌فهمد، همچون «حلقه اتصال» است میان انسان و خدا که از صفات هردو برخوردار است. اقبال می‌گوید نخستین چهارصفت در میان صفات الهی که جیلی توصیف می‌کند عبارتند از حیات مستقل، علم، اراده و قدرت. اراده در محبت به نمایش درمی‌آید، که دارای ثمة تجلی است؛ آخرینش آن است که محب و محبوب هویتی واحد پیدا می‌کنند. چنین محبتی ذات مطلق است. قدرت خود را در آفرینش خود نشان می‌دهد. بنابراین، طبق نظر جیلی، عالم پیش از آنکه به صورت اندیشه یا تصور هستی پیدا کند در خود خداوند موجود بود.

اقبال در ارزیابی خدمات جیلی به فلسفه، بسیار علاقه دارد که بابت عرضه آموزه‌های فلسفه جدید آلمانی حق تقدم را به این اندیشمند مسلمان بدهد. با اینهمه، ابائی هم ندارد که بپذیرد ضعف این صوفی قرون وسطایی در سرشت غیرنظاممند تفکر اوست:

او [جیلی] حقیقت را درک می‌کند، اما چون به ابزار روش فلسفی صحیحی مجهز نیست نمی‌تواند براهین مثبتی در تأیید موضع خود عرضه کند یا، بلکه، نمی‌تواند آرای خود را به صورت یک کل منسجم نظام یافته درآورد. او بر ضرورت دقت فلسفی نیک واقف است، با این حال عرفان وی پیوسته او را به گفتن عبارات

مبهم و غامضی سوق می دهد که بوی شعر افلاطونی، و نه فلسفه، از آن استشمام می شود. کتاب او مخلوط درهم برهمی است از مابعدالطبیعه، عرفان و اخلاق که بسیاری از اوقات احتمال هرگونه تجزیه و تحلیل را منتفی می کند (۳۸).

اقبال از محتوای عرفانی میراث [فرهنگ شرقی] خود تقریباً معذب به نظر می رسد، و این شاید تأثیر نگرشهای خاورشناختی اروپایی و این احساس اوست که کاملاً نتوانسته جیلی را از بی احترامی فیلسوفان اروپایی برکنار دارد. با اینهمه، شیفتگی اقبال نسبت به جیلی ادامه یافت، مطالعات اولیه اش را در رساله دکتری خود گنجانده و همین وی را تشویق کرد تا درباره مفهوم انسان کامل و قابلیت هایی که برای رشد روحانی در انسان موجود است به بازاندیشی بپردازد.

عرض وجود و خلفای الهی

اینکه لازم بود اقبال جای پای در حرفه وکالت محکم کند، فشار سنگینی بر وی وارد می کرد، اما با این وصف موفق شد مقداری از وقت خود را صرف آفرینشهای ادبی کند. گرچه به تن بسیار از صحنه عمل دور بود، لیکن چون عثمانی به سبب جنگ بالکان در ۱۹۱۲ م قلمرو اسلامی خود را در اروپا از دست داد، هم اندوهگین بود هم خشمگین. غم و درد روحی او را چنان متقلب کرد که یأس خود را در شعری پراحساس با عنوان شکوه به زبان اردو فرو ریخت، و در آن احساس نافذ و سوزنده ناشی از ضربه ای را که به سبب افول ستاره دولت و از دست رفتن سیطره مسلمانان در جهان بر آنان وارد آمده بود ابراز کرد. او از خدا می پرسد چرا به مؤمنان این اندازه بی اعتنایی، و به کافران لذات بهشت در روی زمین

عطا شده است. حدود یک سال بعد، شعر مهم دیگری به نام جواب شکوه سرود، و این در واقع اعلام جرمی بود بر ضد مسلمانان زمان خود، که ضعف امروزی آنان معلول قصورشان در زندگی کردن و عمل نمودن به صورت مسلمانانی حقیقی است. دیگر از سنت پیامبر پیروی نمی‌کنند، بلکه نسبت به وظایف اصلی دین بی‌اعتنا، اخلاقاً منحط، و به جاذبه شیوه‌های غیراسلامی فاسد شده‌اند. آنان وحدت اسلامی را به ملیت‌گرایی دنیوی فروخته‌اند، ولی باید یادآورشان شد که ملتها درست به برکت همان ایمانی به وجود می‌آیند که ایشان فاقد آنند. در این زمان، درست در آستانه جنگ جهانی اول، اقبال بیشتر و بیشتر به این اعتقاد می‌رسید که هیچ چیز جز زایش روحانی دگرباره همگان نمی‌تواند هم‌کیشان او را نجات دهد. بنابراین، تلاشهای خود را وقف چنین احیای مجددی کرد.

در ۱۹۱۵م که گوکلب سرگرم توضیح و تشریح نظریه تصوف اجتماعی خود بود، اقبال بازاندیشی بنیادی خود را درباره روحانیت صوفی و نقشهای اجتماعی آن در قالب شعر فلسفی بلندی به زبان فارسی در اسرار خودی منتشر کرد. ضمن پوزش‌خواهی بابت نارساییها در زبان شعرش، اذعان می‌کند که فارسی زبان او نیست، ولی تنها زبان مناسب چنین اندیشه‌های والایی است. با انتخاب فارسی، اقبال خود را در سنت شعری صوفیانه قرار می‌دهد و به پیوند خود با جلال‌الدین رومی تصریح می‌کند، جلال‌الدینی که، بنابه ادعای وی، در عالم خواب به نقش راهنمای روحانی او بر وی ظاهر شد و گفت:

آتش استی بزم عالم برفروز	دیگران را هم زسوز خود بسوز
فاش گو اسرار پیر می فروش	موج می شو کسوت مینا بپوش

سنگ شو آئینه اندیشه را بر سر بازار بشکن شیشه را
از نیستان همچو نی پیغام ده قیس را از قوم حَی پیغام ده (۳۹).

صور خیال در اینجا باید به نظر خوانندگانی که با «پیر روم» خو گرفته‌اند بسیار آشنا آمده باشد، اما اشاراتی هم وجود دارد که می‌رساند شاعر لبریز از روحی تازه است و پیام او از نیستان با پیام مرشد سرشناسش تفاوت دارد. با توجه به طبیعت تکان‌دهنده پیام جدید، انتخاب فارسی نیز معقول به نظر می‌رسد زیرا خوانندگان تحصیل کرده نخبه‌ای را مخاطب قرار می‌دهد که اقبال امیدوار است بیشتر پذیرای معانی عمیق آن پیام باشند. به نظر می‌رسد وی ضمناً امیدوار بود که کار خود را برای افغانها و ایرانیان و ظاهراً خاورشناسانی چون رینولد نیکلسن، استاد دانشگاه کمبریج که اسرار خودی اقبال را به انگلیسی ترجمه کرد و از این طریق موجب شهرت بیشتر آن شد، قابل فهم سازد.

به نظر می‌رسد ضیا گوکلب، به رغم تأثیرپذیری از جامعه‌شناسی فرانسوی، مخصوصاً از دورکم، باز تا اندازه‌ای به نظرات صوفیانه سستی نزدیک‌تر است تا اقبال. گوکلب همچنان از «نفس بهیمی» و نیاز به سرکوب امیال فردگرایانه سخن می‌گفت. از دید اقبال، تربیت و تأدیب خودی (در عربی، نفس) با تمام صفات مذموم بشری آن دیگر جای نگرانی نیست. میل و آرزو برای حفظ کردن و غنا بخشیدن به زندگی ضروری است.

دل ز سوز آرزو گیرد حیات غیر حق میرد چو او گیرد حیات
چون ز تخلیق تمنا باز ماند شهپرش بشکست و از پرواز ماند

.....

زنده را نفی تمنا مرده کرد شعله را نقصانِ سوز افسرده کرد (۴۰)
 برخلاف صوفیه که می‌خواهند نفس را ضعیف کنند تا امکان فنای نهایی
 آن فراهم شود، اقبال خواستار تقویت شخصیت انسانی است و چنین
 اظهار می‌دارد که

از محبت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود (۴۱)
 نمونه‌ی اعلای نفسِ تقویت یافته شخصِ رسول‌الله است که سرمشق
 امت و «روح این جامعه» است. او همان انسان کاملی است که تمامی
 مسلمانان باید سعی کنند تا «به نیروی عشق» او را نصب العین خود سازند
 و، به نوبه‌ی خود، نایبان حق شوند.

ریشه‌های تعبیر اقبال را از نایب حق باید هم در میراث صوفیه‌ی قرون
 وسطی، مخصوصاً در برداشت جیلی از «انسان کامل» جستجو کرد هم
 در خردگریزی^۱ فلسفی اروپای سده‌ی نوزدهم، از نوع آنچه در آثار
 شوپنهاور، نیچه و برگسن آمده است (۴۲). توصیه‌ی شاعرانه‌ی اقبال را ممکن
 است کوششی به حساب آورد برای خنثی کردن جنبه‌های منفی منابع
 مورد استناد او و به دست دادنِ الگویی عملی که بتواند مسلمانان هم
 زمانش را به حرکتی تازه برانگیزد. خردگریزی اروپایی، با عصیاننش بر
 ضد توجیهاتی صرفاً عقلانی و علمی از زندگی، و مهر تأییدزدنش بر
 وجود نیروهایی مرموز که فقط با استفاده از عقل نمی‌توان به‌گناه آنها پی
 برد، جاذبه‌ای قوی برای کسانی داشت که غرق در سنت صوفیانه
 بودند. روح عرفانی واحدی الهام‌بخش دیدگاه این هردو گرایش بود.
 مانع عمده‌ای که اقبال را از قبول سریع برخی از آرای خردگرایانه
 درباره‌ی انسان بازمی‌داشت، وجود مغایرتی بین ارزشهای اخلاقی اسلامی

1. irrationalism

خود او ارزشهای اخلاقی فلاسفه بود. در تفسیر بدبینانه شوپنهاور از زندگی، اراده نیروی محرکه و حشمتاکی است که انسان را وادار می‌کند تا بدون هدف بی‌وقفه تلاش کند، بدون حصول خشنودی آرزو ورزد، بیافریند و ویران کند. از نظر نیچه اراده اوبرمensch^۱، یا اُبرمردِ او تربیت می‌شود تا به صورت قهرمانی برتر درآید، اما این اراده‌ای به کلی سخت دل و بی‌رحم است. چندان که صاحب خود را از قید و بندهای اخلاقی بیرون می‌برد. بنابراین، میان این گونه جلوه‌های اراده و اراده «انسان-خدا»ی جیلی که در محبت تجلی می‌یابد، تفاوتی عظیم وجود دارد.

به نظر می‌رسد اقبال در اسرار خودی حدّ بینایی را جستجو می‌کند که خلیفه‌الله خود را هدفی آرمانی‌تر بیافریند، خلیفه‌اللهی که «خودی» او تقویت خواهد شد، اما به نیروی محبت. حتی اگر اراده او بر جهان حکم براند، ستم نخواهد کرد بلکه نقش او در تمامی اقطارِ عالم حکمیت خواهد بود. اقبال در پاره‌ای از قسمتهای منظومه‌اش به نظر می‌رسد آرای هانری برگسن را درباره ایلان ویتال^۲، یا نیروی مرموز آفرینش که فراتر از عقل است و هوش را بنده خود می‌سازد، منعکس می‌کند.

عقل ندرت کوش و گردون تاز چیست	هیچ می‌دانی که این اعجاز چیست؟
زندگی سرمایه‌دار از آرزوست	عقل از زاینندگان بطن اوست
[دست و دندان و دماغ و چشم و گوش]	فکر و تخیل و شعور و یاد و هوش
[زندگی مرکب چو در جنگاه باخت]	بهر حفظ خویش این آلات ساخت
آگهی از علم و فن مقصود نیست	غنچه و گل از چمن مقصود نیست

علم از سامان حفظ زندگی است علم از اسباب تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزان حیات علم و فن از خانه زادان حیات (۴۳)

پیام در اینجا کاملاً برگسنی به نظر می آید. در کار خلقت حیات امری
اعجاب انگیز وجود دارد که به حیطة اندیشه منطقی و علم صرف در
نمی آید، ولی به کمک علم «شهودی» که نوعی والاتر از عقل و، به نظر
برگسن، کلید درک سرشت باطنی حیات است، به وجهی کامل تر فهمیده
می شود. حیات «در حال نزاعی بی وقفه» است، اما از منظر اقبال «زندگانی
را بقا از مدعاست»^۱ (۴۴).

زندگی آن تلاش بی هدف شوپنهاور نیست و به ابرمرد غول آسای نیچه
منتهی نمی شود، بلکه به نظر می رسد حیاتی که در نایب حق اقبال به حد
کمال می رسد در راستای خطوطی رشد می یابد که برگسن آن را «تکامل
خلاق»^۲ می نامد:

هر جا جز در انسان شعور یا خود آگاهی می بایستی به نقطه توقف
می رسید؛ فقط در انسان این شعور استمرار یافت. پس، انسان آن
حرکت حیاتی را تا بی نهایت ادامه می دهد، اگرچه تمام آنچه را که
حیات در خود دارد با خود نمی برد... چنان است که پنداری
موجودی مبهم و بی شکل، که ما ممکن است آن را، هر طور
مایلیم، انسان بخوانیم یا ابرمرد، کوشیده تا خویشتن خود را تحقق
بخشد، و فقط با دست کشیدن از خود در این راه توفیق حاصل
کرده است (۴۵).

۱. «مدعا» در اینجا به معنای هدف به کار رفته است.

نایب حق در اسرار کم و بیش همان انسان یا آب‌مردی است که خودآگاه وی از بالاترین مرتبه است و «حرکت حیاتی را به طور نامحدود ادامه می‌دهد»، اما نیروی فعال حیاتی در او به واسطه شکل‌گیری آرمانها پرنشاط و سرزنده می‌ماند. چنین آرمان‌گرایی است که به او امکان می‌دهد تا به مرتبه‌ای عالی از خودیابی یا تحقق بخشیدن به خود برسد و هرچه را جز خداست در آتش «مقصودی^۱ از آسمان بالاتری» بسوزاند (۴۶). به هر حال، این مرکزیت داشتن جلوه محبت خلاق است که حلقه اصلی اتصال با انسان کامل جیلی را، بدون قال و مقالهای دست و پاگیر متافیزیک صوفیانه، فراهم می‌سازد.

با وجود این، بازتابهای اسف‌بارتر نیچه‌ای نیز در منظومه اسرار وجود دارد، زیرا اقبال در ادامه بحث خود توضیح می‌دهد که چگونه نفی خود کردن از معتقدات اقوام تحت سلطه‌ای است که برای تضعیف قدرت فاتحان خود توطئه می‌کنند. برای بی‌اعتبار کردن طریقت سنتی صوفیانه که به مقام فنا می‌انجامد، اقبال تمثیلی به کار می‌برد که در آن «شیران تیزدندان» (اعراب) بر گوسفندان (ایرانیان) غلبه یافته‌اند؛ گوسفندان با ذهنیت برده‌واری که دارند در صدد برمی‌آیند تا نیروی حاکمان خود را تحلیل برند. شیران تا زمانی موفقند که هماهنگ با طبیعتشان عمل می‌کنند، یعنی گوسفندان را می‌کشند و آزادی را از آنان سلب می‌کنند، و بدین ترتیب قوت خود را در پیروزمندی و استیلا به نمایش درمی‌آورند. خطر در کمین است؛ آنان به گوسپندی زیرک، «کهنه‌سالی گرگ باران دیده‌ای» گوش فرامی‌دهند که

شکوه‌ها از گردش تقدیر کرد کار خود را محکم از تدبیر کرد

۱. منظور از «مقصد» در اینجا باید همان «آرزو» و «آرمان» باشد.

بهر حفظ خویش مرد ناتوان حيله‌ها جوید ز عقل کاردان (۴۷)

استفاده مکرر آمیز گوسفند از عقل به وجهی منفی با خشونت طبیعی شیران قیاس می‌شود. گوسفند به شیران پند می‌دهند که باید از اعمال زشت خود توبه کنند، از «عظمت و سطوت» دوری جویند و در اندیشه بهشت باشند که «جنت از بهر ضعیفان است و بس».

ای که می‌نازی به ذبح گوسفند ذبح کن خود را که باشی ارجمند
زندگی را می‌کند ناپایدار جبر و قهر و انتقام و اقتدار (۴۸)

وقتی شیرها موعظه گوسفند را می‌پذیرند، از نظر شاعر، تسلیم «خامی» می‌شوند. پیام تمثیل یاد شده برای مسلمانان این است که آنها به سبب راه یافتن اندیشه صوفیانه تسلیم محض و نفی خود، که غیراصیل و ناسازگار با سرشت آنان، بلکه مأخوذ از ملل مغلوب است، تضعیف شده‌اند. جای نگرانی است که شیفتگی اقبال نسبت به نیچه اینجا به نظر می‌رسد بر حس اخلاق اسلامی او غلبه یافته، چون شیران بی‌رحم پیرو سنت پیامبر نیستند، بلکه با آن ابراز وجود تند، مغرورانه و عاری از عاطفه و قدرت - طلبانه آنها، تجسمی از ابرمرد نیچه‌ای هستند.

انتشار اسرار با طوفانی از اعتراض از جانب کسانی روبه‌رو شد که به سبب حمله آن به مفاهیم سستی صوفیانه و خودخواهی ظاهراً غیراخلاقی اقبال سخت به وحشت افتادند. حتی در پایان عمر خود، اقبال لازم دید در مقابل چنین انتقادهایی از اسرار از خود دفاع کند؛ نشانگر این مطلب یادداشتی است که او در تابستان ۱۹۳۷ م تقریر کرده بود (۴۹). در آن موقع می‌خواست حساب خود را از نیچه جدا کند و بگوید که شعرش کاملاً مخالف نظرات نیچه است، مرد برتر او [اقبال]

از منبع ارزشهای اخلاقی و روحانی انسان کامل اسلامی الهام می‌گیرد و محصول ماتریالیسم نیچه‌ای که خودی انسانی را به شکل هیولایی درمی‌آورد، نیست. قصد او تجسم یک خودی انسانی است که به شیوه اخلاقی مثبتی در راه حقیقت، عدالت و وظیفه عرض وجود کند. این خودی به واسطه مقاومت در برابر نیروهای تلاشی و تخریب تقویت می‌شود و به جاودانگی فردی می‌رسد. اقبال علاقه دارد که این مفهوم خودی را در چارچوب تصوف حقیقی اسلامی جای دهد و میراث عرفان دروغین را مضمحل کند:

در محکوم کردن عمل نفی خودی، من آن گونه رفتارهایی را محکوم می‌کنم که به سرکوب «من» به عنوان نیرویی تجربیدی یا ماوراءطبیعی منتهی می‌شود، زیرا نابودی آن به معنای انحلال آن و عدم توانایش برای دستیابی به جاودانگی فردی خواهد بود. آرمان عرفان اسلامی، طبق برداشت من، انهدام «من» نیست. فنا در عرفان اسلامی نه به معنای سرکوب بلکه به معنای تسلیم کامل خودی انسانی به خودی الهی است. آرمان عرفان اسلامی مقامی است فراسوی مقام فنا، و آن مقام بقاست که از دید من عالی‌ترین مرتبه ابراز وجود است (۵۰).

این تفسیری که اقبال از نظراتش درباره معنای خودی می‌کند وی را به راحتی در چارچوب ضوابط و معیارهای قابل دفاع اخلاق اسلامی قرار می‌دهد، اما به نظر می‌رسد چنین تفسیری لااقل با قسمتهایی از اسرار ناسازگار، و احتمالاً معرف مرحله متأخرتری از سرخوردگی او از خردگریزی اروپایی و تلاشی برای واپس رفتن از لبه پرتگاه زندقه به داخل قلمرو بی‌دغدغه‌تر تفکر اسلامی باشد.

به درون آفتاب درخشان صحرای عربستان

اقبال در دوران پس از نشر *اسرار خودی* به مرحله‌ای از ضدیت آشکار نسبت به بعضی از صوفیان سرشناس گذشته و نیز نسبت به آنچه او از تصوف عملاً در پیرامون خود مشاهده می‌کرد، پای نهاد. تا پیش از پایان ۱۹۱۶ م، با ویرایش لوئی ماسینیون از کتاب *الطواسین*، که دو سال قبل‌تر انتشار یافته بود، آشنا شد. در نامه‌ای به تاریخ ۱۷ مه ۱۹۱۷، نوشت که یادداشتهای ماسینیون را بسیار سودمند یافته و اینک نظرات اصلی حلاج را می‌فهمد. اکنون دیگر بر این عقیده بود که قاضیانی که حلاج را به مرگ محکوم کردند کاملاً بر حق بودند (۵۱). همین طور در مورد ابن عربی، اقبال در نامه‌ای به تاریخ ۱۹ ژوئیه ۱۹۱۶، خصومت خود را نسبت به وی آشکارا نشان داد و *فصوص الحکم* وی را به عنوان کتابی ضد اسلامی و کفرآمیز محکوم کرد (۵۲).

یک سال بعد با لحن ضد صوفیانه تندى درباره خطرات ناشی «از عرفانی دروغین» نوشت که «مولود قلب و مغز ایرانیان است»!، و آن را به عنوان نشانه‌ای از انحطاط جاری در میان مسلمانان مورد حمله قرار داد (۵۳).

مسلمان امروزی ترجیح می‌دهد در دوره‌های تیره عرفان یونانی - ایرانی بی‌هدف پرسه‌بزند، عرفانی که به ما می‌آموزد چشمان خود را بر حقایق چون و چراناپذیر پیرامون خود ببندیم و نگاه خود را به آنچه «اشراقات» می‌نامند بدوزیم - حقیقت آبی، سرخ، و زردی که از سلولهای مغزی فرسوده از کار زیاد نشأت می‌گیرد (۵۴).

ناخرسندی اقبال از معاصرانش وقتی ظاهر می‌شود که وی بر ضد تاریک‌اندیشی می‌تازد و اعلام می‌دارد که هیچ چیز مرموز و محرمانه در تعالیم «پیامبر دموکرات منش و بزرگ» [اسلام] وجود ندارد. اقبال عظمت اسلام اولیه را به دموکراسی و آمادگی آن برای رعایت نظامی از قوانین الهی مرتبط می‌داند. اما، گرچه دموکراسی و قانون ستونهای توانمند قوت مسلمانان بود، به تدریج تضعیف گردیدند و سرانجام جای خود را به انحطاط خزانده ناشی از «ایرانی‌گرایی»^۱ و «عرفان یأس‌آور و بدبین» داد، عرفانی که تعالیم سری آن فقط قابل دستیابی برای خاصان اهل راز است. بنابراین، اکثریت مسلمانان به قید اسارت کشیده و ظاهراً بریده از تنویر فکری بودند؛ اینان طبقه پایینی از جامعه، و مشایخ صوفی قشری از اشرافیت روحانی را تشکیل می‌دادند. و این همه برای اسلام اصلی نظامی بیگانه بود. اقبال خطاب به جوانان مسلمان از آنان دعوت می‌کند که به صدر اسلام بازگردند و لگام تصوف از گردن خود بگیرند:

راز تجدید حیات دنیای اسلام در توحید اخلاقی نیرومند و سازش‌ناپذیری نهفته است که سیزده قرن پیش در میان اعراب تبلیغ شد. پس، از ابرهای تیره ایرانی‌گرایی به درآیید و به درون آفتاب درخشان صحرای عربستان خرامید (۵۵).

لحن تحریک‌کننده و مستقیم این حمله به تصوف، به منظور هدایت جوانان مسلمان، با نوشته‌های فلسفی اقبال، چه نظم و چه نثر، و رویکرد بسیار پیچیده‌تر آن به محاسن و معایب تصوف در تضادی آشکار است.

اینکه اقبال تمامی تصوف را کاملاً رد نکرد از دل‌بستگی شخصی وی در سراسر عمر به قادریه و ستایش مستمر او از نوع خاصی از تجربه عرفانی پیداست. با وجود این، کار تفحص در نگرش متحول او نسبت به تصوف، آن گونه که در آثار متأخر او طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م بیان شده، به علت ناهماهنگیهای بارز در آرای وی پیچیده و بغرنج می‌شود. از سویی، اقبال حاضر است ضد‌صوفی سازش‌ناپذیری چون محمد بن عبدالوهاب را ستایش کند و، از دیگر سوی، برای حلاج به عنوان نمونه‌ای از قهرمان روحانی مبارز ارزش قائل شود، با اینکه قبلاً از همین حلاج به بدی یاد کرده بود. با وجودی که عرفان ایرانی را محکوم می‌کند، پیوند معنوی نزدیک خود را با رومی، الهام‌بخش او در سرایش اسرار خودی حفظ می‌کند؛ طی سفر روحانی اقبال در جاویدنامه - مهم‌ترین اثر منظوم وی به فارسی که در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ م تصنیف و به پسرش جاوید اهدا کرد - رومی راهنمای او می‌شود (۵۶). چگونه این قبیل ناهماهنگیها را باید تفسیر کرد و آیا می‌توان آنها را با هم سازش داد؟ اینجا بنا بر آن داریم که به این مسأله با توجه به سخنرانیهای معروف اقبال در ۱۹۲۸-۱۹۲۹ م زیر عنوان *احیای فکر دینی در اسلام*^۱ و مقاله‌ای نگاه کنیم که اقبال در پاسخ به پرسشهای پاندیت جواهر لعل نهرو نوشت و در آن سعی کرد «ناآرامی روحی موجود در دنیای اسلام» را توضیح دهد (۵۷).

در اواخر ۱۹۲۸ م و طی چند هفته آغاز ۱۹۲۹ م، اقبال به درخواست انجمن اسلامی مدرس، در دانشگاه مدرس، حیدرآباد و علیگره، رشته

۱. این عنوانی است که احمد آرام برای ترجمه خود از این مجموعه سخنرانی انتخاب کرد. ترجمه آرام در ۱۳۴۶ ش، به عنوان نشریه شماره ۶۰ «مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی»، به توسط کانون نشر و پژوهشهای اسلامی در ۲۳۵ ص به چاپ رسید.

سخنرانی‌هایی عرضه کرد. این خطابه‌ها که نخست عنوان «شش سخنرانی درباره بازسازی فکر دینی در اسلام» بر آن نهاده شد، به نظر می‌رسد بازتاب آگاهانه‌ای از احیاء علوم الدین غزالی باشد. نویسنده در پیش‌گفتار می‌گوید که هدفش «بازسازی فلسفه دینی اسلامی با توجه شایسته به سنتهای فلسفی اسلام و تحولات جدیدتر در حوزه‌های مختلف دانش بشری است» (۵۸). وی در مورد تصوف چنین می‌گوید:

مکاتب اصیل‌تر تصوف بی‌گمان در جهت شکل‌دهی و هدایت روند تکاملی تجربه دینی در اسلام کارهای خوبی انجام داده‌اند؛ اما نمایندگان متأخرتر آنها به سبب غفلتشان از ذهن امروزی، از دریافت هر گونه الهامی از اندیشه‌ها و تجارب نو مطلقاً عاجز مانده‌اند. آنها به ابقای روشهایی ادامه می‌دهند که برای نسلهای پیشین خلق گردید، نسلهایی که دیدگاه فرهنگی آنها از بعضی جهات مهم با دیدگاه ما تفاوت دارد (۵۹).

مجموع نظر کلی او این است که تصوف هواداران و نمایندگان خودش را در دوران اولیه این حرکت داشته، اما صوفیان زمان خود او به طرز نومیدکننده‌ای تا به حدی از اندیشه‌های امروزی بی‌خبرند که نمی‌توانند هیچ کمکی برای نسلهای جدید باشند. چنین دیدگاهی به وی امکان می‌دهد تا جنبه‌های در خور تقدیری از بعضی صوفیان پیشین را انتخاب کند، و در عین حال به تحولاتی که در حوزه تصوف الگوهای مناسبی برای انسانهای امروزی به دست نمی‌دهند سخت خورده بگیرد.

طبق چه مبنایی اقبال کسانی را که خدمات مثبتی به تجربه دینی اسلامی کرده‌اند انتخاب می‌کند؟ چنانچه صفت واحدی بین این افراد

محترم وجود داشته باشد پویندگی و تحرک آنهاست. به رغم تفاوت‌های مهم دیگرشان، آنها به طرزی کامل در امور زندگی شرکتی فعال و پرنشاط دارند و این به آنان اجازه می‌دهد تا مظهر آن شیوه در خور احترامی شوند که می‌تواند درست در نقطه مخالف جبریتی قرار گیرد که اقبال از آن منزجر است و آن را مسئول مصائب و بدبختیهای عالم اسلام در زمان خود می‌داند. در سخنرانی شماره ۵ از مجموعه احیای فکر دینی... زیر عنوان «روح فرهنگ اسلامی»، اقبال به تفاوت‌های موجود بین نوع پیامبرگونه آگاهی عرفانی و نوع متداول‌تری که در میان اولیای صوفی یافت می‌شود اشاره می‌کند. پیامبران به صورت افرادی ترسیم می‌شوند که «تجربه اتحادی»^۱ در آنان موجب می‌شود به جامعه بازگردند و نقشی فعال بر عهده بگیرند و در پی «فرصتهایی» باشند تا نیروهای «زندگی جمعی» را از نو هدایت کنند و شکلی تازه بخشند. در شخصیت او، مرکز متناهی زندگی در اعماق نامتناهی خود فرو می‌رود و دوباره با نیرو و نشاطی تازه سربرمی‌آورد تا کهنه‌ها را نابود، و جهات جدید زندگی را برملا سازد (۶۰). این فرایند در رسول‌الله به نهایت کمال می‌رسد زیرا، بر طبق نظر اقبال روح وحی در او به برتری علم به دست آمده از طریق روشهای غیرمنطقی ذهن خاتمه می‌دهد. با ظهور اسلام، راه پیشرفت برای انسانها این است که با استفاده از استدلال استقرایی حاکم بر محیط خود شوند. اقبال نمی‌خواهد همه ارزش تجربه عرفانی را که به عقیده وی کاملاً طبیعی و، در کنار عقلانیات، منبعی از علم آیات خداوند است انکار کند. با وجود این، به نظر نمی‌رسد که ارزش آن نوع آگاهی باطن‌گرایانه و

صوفیانه عارفی را درک کند که نمی‌خواهد از کنج «تجربه اتحادی» بیرون آید تا سودی به جامعه برساند، بلکه برای همیشه در آرامش روحانی عالمی جز این عالم واقعی باقی می‌ماند. از نظر اقبال، همین انزواگزینی در خلوت تصوف کاملاً آنجهانی است که موجب شد درخشان‌ترین مغزهای عالم اسلام از راهنمایی دولت اسلامی اعراض کنند و این وظیفه مهم را به افرادی از لحاظ فکری متوسط واگذارند (۶۱).

در سخنرانی ۴ با عنوان «خودی انسانی - آزادی و جاودانگی آن»، اقبال نشان می‌دهد که در عقیده‌اش نسبت به حلاج، که تصوفش اکنون مثبت تلقی می‌شود، تجدید نظری کامل کرده است. عبارت *أنا الحق* او دیگر از منظر همه خدایی^۱ تفسیر نمی‌شود، بلکه اوج یک تجربه دینی حقیقی به شمار می‌رود که منکر تنزیه خداوند نبود. حلاج، برخلاف آنچه سنتاً از مفهوم فنا استنباط می‌شده، نماینده «قطره‌ای که به دریا بیفتد نیست، بلکه در قالب عبارتی فناپذیر شجاعانه تأیید می‌کند که واقعیت و بقای خود انسانی در وجود شخصیتی اصلی‌تر و کامل‌تر تحقق می‌یابد» (۶۲). چنین توجیهی ولی شهید [حلاج] را به «نایب الهی» موصوف در اسرار خودی تبدیل می‌کند، شخصیتی که «خودی او از محبت محکم می‌شود»، و مثل اعلای قهرمان پرتحرک مسلمانی است که برای هدف و مقصدی والا مجاهده می‌کند. همین برداشت مثبت از حلاج سه سال بعد به جاویدنامه منتقل می‌شود؛ البته اقبال همچنان مجذوب رومی است که او نیز نمونه‌ای پویا از عاشق صادق خداوند است.

1. pantheistic

اما در مورد ستایش اقبال از آنهایی که بر تصوف سنتی بسیار خرده می‌گیرند یا حتی کاملاً ضد صوفیند چه؟ او هم در احیای فکر دینی و هم در مقاله ۱۹۳۴ م خود خطاب به پاندیت نهرو، کسانی را که خدمات ارزنده‌ای به پیشرفت جامعه و تقویت هر آنچه به نظر وی روح حقیقی اسلام است کرده‌اند، تأیید می‌کند. نوع خاصی از تصوف آنجهانی محل و موقعیتی در اینجا ندارد. اقبال نوعی از عرفان را که «غرائز طبیعی مسلمانان را از آنان ربوده و در عوض به آنها فقط تاریک‌اندیشی داده» تقبیح می‌کند (۶۳). فعالان اصلاحگر، یعنی صاحبان غرائز سالم، برای آنان که نقشی به عهده می‌گیرند الگوهای شاخصی هستند: ابن تیمیه و شاه ولی الله، ابن عبدالوهاب و افغانی. فهرست این قبیل شخصیتها در زمان خود اقبال شامل چهره‌های تجددخواه خودکامه‌ای چون مصطفی کمال آتاتورک رئیس جمهور ترکیه و رضا پهلوی پادشاه ایران نیز می‌شود؛ اینها مردانی بودند که با اتکا بر غرائز سالم خود، این جرأت را داشتند که به صحنه مبارزه آیند و، حتی با اعمال زور، هر آنچه را که شرایط جدید زندگی اقتضا می‌کرد انجام دهند (۶۴).

اینکه می‌توانیم بفهمیم اقبال چه کسانی را به عنوان قهرمان برمی‌گزیند، شاید به سبب تلاشی است که وی برای دستیابی به یک ایدئولوژی ملی اسلامی از خود نشان می‌دهد. تمامی این شخصیتها را، چه صوفی چه ضدصوفی، می‌توان به این آرمان ملتزم کرد که «من» خودباور و متکی به نفسی را تربیت کنند که در روند خودسازی معنوی و تقویت ذات در میان ملل مسلمان لازم است. اقبال در اواخر عمر حتی سعی می‌کند گفته حلاج، انا الحق، را طی شعری که پس از مرگش منتشر شد، در مورد هدفی ملی‌گرایانه به کار بندد:

اگر فردی گفت «اناالحق، تنبیه را سزاوار است / اگر ملتی چنین گفت، سخنی است مشروع» (۶۵).

اقبال از لحاظ تأکیدش بر این آرمان ملت که می‌کوشد تا شاهدهی باشد بر حقیقت خلّاقه خداوند، به نظر می‌رسد به تصوف ملی‌گرایانه اجتماعی گوکلپ نزدیک است.

او هم مانند گوکلپ، در واپسین سالهای عمر فعالانه تلاش می‌کرد تا بر آرای سیاسی مسلمانان تأثیر گذارد. در اواخر ۱۹۳۰ م ریاست جلسه سالیانه مسلم لیگ را که در الله‌آباد تشکیل شد بر عهده داشت. آن مجلس موقعیتی بود برای ایراد خطابه معروفی که عموماً معتقدند بذری را پاشید که چندی بعد منجر به تأسیس پاکستان به عنوان کشوری جدا برای مسلمانان هند گردید. به قسمتی از خطابه که اقبال در آن اهدافش را بیان داشت کراراً استناد می‌شود: «دوست دارم پنجاب، ایالت مرز شمال غرب، سند و بلوچستان را به صورت یک دولت واحد ادغام شده درهم بینم. خودمختاری در داخل یا خارج از امپراتوری بریتانیا، تشکیل یک حکومت متحد از مسلمانان شمال غربی هند به نظر من سرنوشت نهایی لاقبل مسلمانان سرزمینهای شمال غرب هند است» (۶۶). منطقه شمال شرقی هندوستان که از ۱۹۴۷ تا ۱۹۷۱ م پاکستان شرقی را تشکیل می‌داد و نهایتاً بنگلادش شد به طرزی محسوس [از خطابه اقبال] استثنا شده است. با وجود این، آرزوی بیان شده اقبال در آن زمان هنوز نه دولتی مطلق‌العنان و مستقل که چیزی کمتر، در حد دولت اسلامی خودمختاری در داخل فدراسیونی هندی بود. به علاوه، به نظر می‌رسد تا آخرین سال حیات اقبال، هیچ اشتیاقی از سوی همگان برای تحقق پیشنهادهای او نشان داده نشد؛ تا

آن زمان هم او دیگر غمگینانه از هر نوع ملیت‌گرایی سرخورده شده بود.

مشکلات مالی واپسین سالهای زندگی اقبال را تیره کرد و - همچون مورد ضیا گوکلپ - هزینه‌های دوا و درمان بیماری بر وخامت اوضاع افزود. در پیام سال نوبی اول ژانویه ۱۹۳۸، که از رادیو لاهور پخش شد، اقبال از مسائل سیاسی دهه ۱۹۳۰ م در اسپانیا، اتیوپی، فلسطین و آلمان ابراز تأسف کرد. او خواستار وحدت و برادری انسانها و رفع تفرقه‌های ناشی از اختلاف نژاد، ملیت، رنگ و زبان شد. در مارس ۱۹۳۸، اقبال طی مقاله‌ای انترناسیونالیسم اسلام را تعریف کرد. تا این زمان او دیگر سخت مریض شده بود، و روز ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ بدرود حیات گفت.

اقبال پس از خود به عنوان الهام‌بخش مسلمانان هند در تشکیل دولت پاکستان، به سال ۱۹۴۷ م، شهره شد؛ او شاعر و فیلسوف ملت جدید بود که شعرش روح مسلمانان هند را چنان قوتی بخشیده بود که آرزوی ملیت مستقل کردند. اینکه آیا او از نتیجه کار کاملاً خشنود بود یا نه اصلاً محقق نیست.

یادداشتها

- ۱ تاریخ تولد اقبال دقیقاً معلوم نیست، اما ۱۸۷۶ م سالی است که او خود در مقدمه پایان‌نامه دکترى خویش ذکر کرده است. نک: بحث زیر [در متن کتاب].
- ۲ درباره تبار احتمالاً کردی گوکلپ نک: اوریل هاید
Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp.
(لندن: لوزاک، ۱۹۵۰)، ۱۹-۴۰ و ۲۰-۲۱.
- ۳ گوکلپ نظرات پدرش را در «وصیت پدرم»، Küçük Mecmua، ۱۷ (۱۹۲۳)، مجله‌ای که او در دیار بکر از ژوئن ۱۹۲۲ تا مارس ۱۹۲۳ منتشر کرد، درج کرده است. این مقاله در نیازی برکس،
Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Zia Gökalp.
(لندن: جورج آلن و انونین، ۱۹۵۹)، ۳۵-۳۷.
- ۴ برای اطلاع از این نظرات درباره زمینه‌های تلاش گوکلپ به خودکشی، نک: هاید، Foundations، ۲۶.
- ۵ ضیا گوکلپ این گزارش کوتاه را به صورت مقاله‌ای با عنوان «وصیت آموزگارم»، 18 Küçük Macmua (۱۹۲۳) به چاپ رساند؛ این مقاله در برکس، - Turkish Nationalism، ۳۷-۳۹ ترجمه شد.
- ۶ امیل دورکم، Le Suicide (پاریس، ۱۸۹۷).
- ۷ برکس، Turkish Nationalism، ۳۷.
- ۸ همانجا.
- ۹ همان، ۳۸.
- ۱۰ همان، ۳۸-۳۹.
- ۱۱ همان، ۵۵-۵۰؛ اصلاً با عنوان «محبی‌الدین عربی»، Genç Kalemler ۸ (۱۹۱۱) ذیل نام مستعار توفیق سادات.

- ۱۲ همان، ۵۰.
- ۱۳ همان، ۵۱.
- ۱۴ همانجا
- ۱۵ ضیاگوکلب، The Principles of Turkism، ترجمه از ترکی به توسط رابرت دورو^۱ (لایدن: ای. ج. بریل، ۱۹۶۸)، ۵۱؛ اصلاً به صورت مقاله‌ای با عنوان «ماتریالیسم تاریخی و ایدئالیسم اجتماعی». Yeni Gün (آنکارا، ۸ مارس ۱۹۲۳) چاپ شد؛ تجدید چاپ در Türkçülüğün Esaslar («اصول ترکی‌گرایی») (آنکارا، ۱۹۲۳).
- ۱۶ نک: اِلْتَن ال. دَنِل، «الهیات و عرفان در نوشته‌های ضیاگوکلب» Muslim World ۶۷ (۱۹۷۷): ۱۷۴-۱۸۵ برای آگاهی از نظری در این باره که چراگوکلب، در مقام فردی عمیقاً مذهبی و ملی‌گرایی متمایل به عرفان، جامعه‌شناسی دورکم را به سبب قرابتش با عرفان، در ساخت و پرداخت چارچوبی برای ناسیونالیسم ترکی جالب یافت.
- ۱۷ «نقشهای اجتماعی دین»، Islam Mecmuasi (سوم، شم ۳۴ و ۳۶، استانبول، ۱۹۱۵)؛ ترجمه انگلیسی این مقاله در برکس، Turkish Nationalism، ۱۸۴-۱۹۳، به چاپ رسیده است.
- ۱۸ همان، ۱۸۷.
- ۱۹ همان، ۱۹۱.
- ۲۰ در Kizil Elma (استانبول، ۱۹۱۴-۱۹۱۵). اوریل هاید، Foundations، ۵۶ خطی از این شعر را نقل می‌کند:
در بدن‌ها کثرت / و در قلب‌ها وحدت است
افرادی در میان نیست، (فقط) جامعه وجود دارد / لا اله الا الله
همانجا.
- ۲۱
- ۲۲ این نظر گوکلب در ۱۹۱۷ است که در مقاله‌اش با عنوان «جامعه‌شناسی ملی»، İctimaiyat Mecmuasi (۱ شم ۱، استانبول، ۱۹۱۷) منتشر شد؛ ترجمه این مقاله در برکس، Turkish Nationalism، ۱۷۱-۱۸۳.
- ۲۳ ضیاگوکلب، The Principles of Turkism، ۳۰. مولود شعری بود که در سالروز تولد پیامبر خوانده می‌شد؛ یکی از مولودهای مورد علاقه مردم در ترکیه مولود سلیمان چلبی^۲ (د. ۸۱۳ ق / ۱۴۱۱ م) بود.

1. Robert Devereux

۲. امیرسلیمان چلبی، شاهزاده ترک، پسر بایزید اول. او در ۱۴۰۳ م در قسمت اروپایی

- ۲۴ هاید، Foundations، ۶۶-۶۸ بر این نظر است که گوکلپ به طور غیرمستقیم نظریه فرهنگ و تمدن خود را از جامعه‌شناسی آلمانی، احتمالاً از فردینانت تونس^۱
Gemeinschaft und Gesellschaft
- که نخستین بار در ۱۸۸۷ منتشر شد، گرفته است. فرض هاید این است که گوکلپ متأثر از جامعه‌شناسان فرانسوی است که از آرای تونس استفاده کرده‌اند.
- ۲۵ برکس، Turkish Nationalism، ۱۴۲. برگرفته از خطابه‌ای که در ۱۹۱۸ با عنوان «آیا ترکیه جامعه‌ای نوین است» به توسط گوکلپ عرضه، و در Doğu (شم ۵-۶، ژنگولداک، ۱۹۴۳) چاپ شد.
- ۲۶ گوکلپ، Principles، ۳۱.
- ۲۷ همان، ۴۲-۴۳.
- ۲۸ همان، ۱۱۹.
- ۲۹ همانجا.
- ۳۰ برنارد لوئیس، The Emergence of Modern Turkey (لندن: نشر دانشگاه آکسفورد ۱۹۶۱)، ۴۰۴-۴۰۵.
- ۳۱ او در مقام رئیس «کمیته کشمیر هند» خدمت کرد.
- ۳۲ محمد اقبال، «زندگی‌نامه»، در Thoughts and Reflections of Iqbal، به کوشش سیدعبدالواحد (لاهور: نشر اشرف، ۱۹۶۴)، ۲۸، ۳ ذوالقعدة ۱۲۹۴ که مطابق است با ۹ نوامبر ۱۸۷۷.
- ۳۳ این کتب شامل آناری از سهروردی مقتول، عبدالکریم جیلی و ملاصدرا بود. برای آگاهی از جزئیات پایان‌نامه، نک: آنماری شیمل،
Gabriel's Wing: a study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal،
ویرایش دوم (لاهور: آکادمی اقبال، ۱۹۸۹)، ۳۷-۳۹.
- ۳۴ محمد اقبال، «نظریه وحدت مطلق طبق توضیح عبدالکریم جیلانی»، Indian Antiquary (سپتامبر ۱۹۰۰)؛ تجدیدچاپ در Thoughts، چاپ عبدالواحد، ۳-۲۷. جیلانی را به جیلی بهتر می‌شناسند.
- ۳۵ همان، ۴.

→ خاک عثمانی به مدت ۷ سال با استقلال حکومت کرد، اما در آناتولی گرفتار جنگ با برادر خود محمد چلبی و در عثمانی اروپایی گرفتار برادر دیگرش موسی چلبی گردید و سرانجام به قتل رسید. او در شمار سلاطین عثمانی نمی‌آید.

۲۳۶ صوفیان و ضد صوفیان

- ۳۶ همان، ۲۱.
- ۳۷ همان، ۲۱-۲۲.
- ۳۸ همان، ۲۶.
- ۳۹ محمد اقبال، *Asrār-i Khudī*، ترجمه رینولد ا. نیکلسن، *The Secrets of the Self* (لاهور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۵)، ۱۱.
- ۴۰ همان، ۲۴.
- ۴۱ همان، ۴۳.
- ۴۲ جزو تحقیقاتی که درباره منشأ انسان کامل اقبال شده، نک: عزیز احمد، «خواستگاههای فکر انسان کامل اقبال» در *Studies in Iqbal's Thought and Art* به کوشش م. سعید شیخ (لاهور: بزم اقبال، ۱۹۷۲)، ۱۰۷-۱۳۲. احمد استدلال می‌کند که تأثیر هانری برگسن کاملاً مشهود است.
- ۴۳ اقبال *Secrets*، ۲۵-۲۶.
- ۴۴ همان، ۲۳.
- ۴۵ هانری برگسن *Creative Evolution* (لندن: مکمیلان، ۱۹۵۴)، ۲۸۰-۲۸۱؛ منقول در احمد، «خواستگاهها»، ۱۱۹.
- ۴۶ اقبال، *Secrets*، ۲۷.
- ۴۷ همان، ۴۹-۵۰.
- ۴۸ همان، ۵۲.
- ۴۹ محمد اقبال، «یادداشتی درباره نیچه» در *Thoughts*، ۲۳۸-۲۴۴.
- ۵۰ همان، ۲۴۴ «بقا» حالتی است که در آن عارف پس از گذشتن از مرحله «فنا» همچنان در وجود خداوند به حیات خود ادامه می‌دهد.
- ۵۱ درباره تحول نظرات اقبال نسبت به حلاج، نک: شیمل، *Gabriel's Wing*، ۳۴-۵۲.
- ۵۲ احمد، «خواستگاههای فکر انسان کامل»، ۱۱۵.
- ۵۳ نک: محمد اقبال، «اسلام و عرفان»، *New Era*، ۲۸ ژوئیه ۱۹۱۷؛ تجدیدچاپ در *Thoughts*، ۸۰-۸۳.
- ۵۴ همان، ۸۰.
- ۵۵ همان، ۸۳.
- ۵۶ درباره جاویدنامه و درباره رابطه اقبال با رومی، نک، شیمل، *Gabriel's Wing*، ۵۴-۵۲، ۳۵۳-۳۶۱.

- ۵۷ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam (لاهور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۷۷)، چاپ مجددی است از Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam (لاهور: ۱۹۳۰) و همو، «پاسخ به پرسشهای پاندیت جواهر لعل نهرو» (۱۹۳۴)، تجدید چاپ در Thoughts، ۲۵۷-۲۹۰.
- ۵۸ اقبال، Reconstruction، صفحات پنجم-ششم.
- ۵۹ همان، پنجم.
- ۶۰ همان، ۱۲۵.
- ۶۱ نک: همان، ۱۵۰-۱۵۱.
- ۶۲ همان، ۹۶.
- ۶۳ محمد اقبال، «پاسخ...»، ۲۷۵.
- ۶۴ همان، ۲۸۰.
- ۶۵ منقول در شیمل، Gabriel's Wing، ۳۵۰.
- ۶۶ محمد اقبال، «دولت اسلامی جداگانه‌ای در شبه قاره»، در ج. دانهیو و ج. ال. اسپوزیتو، Islam in Transition، ۹۳.

تصوف و ضدتصوف معاصر

طریقت‌های صوفیانه، دهه‌های ۱۹۵۰-۱۹۶۰: انحطاط و استمرار

تا پیش از دهه ۱۹۵۰ م به تدریج که کشورهای مسلمان در مسیر پیشرفت از الگوهای غربی پیروی می‌کردند و نخبگان تحصیل کرده گونه‌های سنتی تشکلهای دینی را فرو می‌گذاشتند، دیگر چندان نامعمول نبود که صاحب‌نظران غربی طریقت‌ها را به عنوان جنبشهایی به شمار آورند که محکوم به زوال بودند. اظهارنظرهای آرتور جان آربری در ۱۹۵۰ م بیانگر چنین نقطه‌نظری است: «اگرچه طریقه‌های صوفی همچنان علاقه و دلبستگی توده‌ها را در قبضه خود داشتند - و در بسیاری از کشورها این وضعیت هنوز استمرار دارد - هیچ فرد تحصیل کرده‌ای تمایلی به اینکه در حمایت از آنها سخن بگوید ندارد»^(۱). این اظهارنظر با عنایت خاص به مصر و نیز ظاهراً با ملحوظ داشتن خاورمیانه عرب مطرح شد، اما ده سال بعد کلیفورد گیرتس^۱ نظرات بسیار مشابهی را در مورد طریقت‌های جاوه ابراز داشت، و آنها را حوزه اختصاصی پیرمردانی در حاشیه جامعه می‌دید که، با نیرو گرفتن بیش از پیش تجددگراها در آستانه نابودیند^(۲).

1. Clifford Geerts

گرایش دانش‌پژوهیهای جدیدتر بیشتر به این نظر متمایل است که چنین صاحب‌نظرانی مثل اینکه سخت علاقمندند ناقوس مرگ طریقه‌های صوفی را به صدا در آورند، حال آنکه «برعکس، تصوف نه تنها از خطر نابودی جان به در برده بلکه در بسیاری از مناطق رونق گرفته است» (۳). با وجود این، می‌توان استدلال کرد که سخن گفتن دربارهٔ نشاط و سرزندگی تصوف در قسمتهای مختلف جهان طی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ م آسان‌تر است تا اظهارنظر دربارهٔ جنب و جوش آن در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م. در پاره‌ای موارد، آنجا که در اواسط سدهٔ بیستم انحطاط قابل ملاحظه‌ای وجود داشت رونق مجدد زیادی پدید آمده است، و انتظار انحطاط بیشتر، و نه رواج مجدد [در چنین نقاطی] منحصر به محققان غربی نبود. بعضی روشنفکران برجستهٔ مسلمان در چنین استنباطی سهم بودند، زیرا از آبشخور فکری اصلاح‌طلبانی که منتقد طریقه‌ها هستند نوشیده، و در این عقیده راسخ شده بودند که خود ایشان، و نه مشایخ صوفی سنتی، تفکر نسلهای جوان‌تر را شکل خواهند بخشید. این تحصیل‌کردگان که از سخن گفتن در تأیید طریقه‌ها تن می‌زدند، غالباً در حلقه‌های غیردینی بعضی رهبران ملی‌گرا از وجههٔ برجسته‌ای برخوردار بودند و با استقرار استقلال در شماری از کشورهای مسلمان به دنبال جنگ جهانی دوم، شهرتی یافتند.

افزون بر بررسی احیای غیرمنتظرهٔ طریقه‌ها در بعضی کشورها، تحقیقات زیادی نیز دربارهٔ فعالیتهای سازمان یافتهٔ صوفیه صورت پذیرفته، شامل حوزهٔ وسیع‌تری از مناطق و طریقه‌ها، از جمله جاهایی که این گروه‌ها پیوسته در حال گسترش بوده یا لاقلاً حد مناسبی از استمرار را حفظ کرده‌اند. مقدار زیادی از این تحقیقات به توسط جامعه‌شناسان،

مردم‌شناسان و بعضی اوقات متخصصان علم سیاست انجام گرفته است، اما یقیناً آنهایی که تصوف سنتی برایشان اهمیت زیادی داشته بسیار کمتر به این موضوع پرداخته‌اند.

ما بنا داریم که اینجا بررسی کوتاهی دربارهٔ مواردی بکنیم که انحطاط یا استمرار با توجه به تصوف سازمان یافته در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م مورد مطالعه قرار گرفته است. مصر را به عنوان منطقه‌ای که به استناد مدارک فراوان انحطاط در آن به وقوع پیوسته، سودان و سنگال را به عنوان مناطقی که در آن تحرک و سرزندگی بارزی در طریقه‌های خاصی در جریان بوده، انتخاب کرده‌ایم.

انحطاط طریقتها در مصر

اگر طریقه‌های مصری در ۱۹۵۰ م مشرف به مرگ به نظر آمده باشند، انقلاب ۱۹۵۲ ی افسران آزاد هیچ کاری برای بازگرداندن آنها به موقعیت قبلیشان انجام نداد. سالهای به قدرت رسیدن جمال عبدالناصر و دوران ریاست جمهوری او از ۱۹۵۶ تا ۱۹۷۰ م شاهد مرحله‌ای از ضعف و انحطاط طریقتها بود که همگان فرض می‌کردند خاتمه کار آنهاست. از دیدگاه دولت ملی‌گرا و سوسیالیستی عبدالناصر، طریقتها نماینده همه آن چیزهایی بودند که دولت مذکور می‌خواست آنها را پشت‌سر گذارد: جهل، خرافات و تحمل عافیت‌طلبانه در قبال دخالت خارجی در امور مصر. گرچه طریقتها شاید خطر مستقیمی به صورت نیروی مذهبی مخالفی نبودند، ولی با اینهمه به سبب پیوندهای ستیشان با طبقات زمیندار قدیم در نواحی روستایی و استفاده بالقوه از آنها به عنوان ابزاری در دست نیروهای واپس‌گرای سیاسی، دولت با سوءظن به آنان می‌نگریست.

در اواسط دهه ۱۹۶۰ م، مایکل گیلزن^۱ که روی شاخه اصلاح یافته شاذلیه تحقیقاتی مردم‌شناسانه انجام می‌داد، دربارهٔ طریقه‌های مصری این گونه اظهار نظر کرده است:

در واکنش به تجاوزات امپریالیسم غربی و اطلاعات علمی، در ارتباط با شرایط متغیر سیاسی مصر پس از استقلال، از نظر انقلاب ۱۹۵۲ و همهٔ تحولات اجتماعی بعد از آن، طریقه‌ها چیزی جز تصویری از بی‌ربطی فکری، اعتقادات خرافی و رفتار و رسمی که موجب تحقیر اسلام بود در اذهان مجسم نمی‌کرد. (۴)

گیلزن دوام طریقه‌ها را مرهون جاذبهٔ آنها برای روستاییان بی‌سواد و مذهبی محافظه‌کار و طبقهٔ فرودین شهرنشین می‌دانست. ظاهراً آنها نوعی مفر نیز برای کسانی بودند که، با سختگیریهای دولت نسبت به فعالیتهای سیاسی اخوان المسلمین، راههای دیگر بیان منویات دینی بر آنان بسته بود. جمعیت اخوان المسلمین که در ۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۸ م به همت حسن البنا، صوفی سلفی و از یاران نزدیک رشید رضا، بنیان نهاده شد، تا زمان مرگ وی در ۱۹۴۹ م بر دست پلیس مخفی، قریب به نیم میلیون عضو پیدا کرده بود. این جمعیت روز به روز گسترش بیشتر می‌یافت، اما بیش از پیش نگرشی ضدصوفی پیدا می‌کرد و عموماً نسبت به طریقه‌های رو به زوال برخوردی بسیار انتقادآمیز داشت. مع ذلک، برای کسانی که در پی آرامش، آسایش خاطر و امنیت نسبی حاصل از هدایت روحانی و اخوت و برادری بودند، طریقه‌های صوفیانهٔ دههٔ ۱۹۶۰ م ممکن بود دست‌کم پناهگاهی موقت فراهم کند تا از فشارهای ناشی از تحولات شگرف دنیای اطراف خود مدتی در امان باشند.

1. Michael Gilsenan

از سوی دیگر، برای آنهایی که فعالانه در پی تحول و ترقی در جامعه خود بودند، کار چندانی از عهده طریقتها برنمی آمد. آنها فاقد رهبری اندیشمند، زبان آور و پویایی بودند که امکان داشت تحصیل کرده ترها را به خود جلب کند، و به نظر می رسید از آن انسجامی برخوردار نیستند که بتوانند حس هویت مشترکی را پرورش دهند. عضویت چندگانه در طریقتها معمول بود، در نتیجه مریدها خویشتن را منحصرأ پایبند و متعهد یک گروه نمی دیدند. این گرایش بارز نیز وجود داشت که طریقه ها به شماری گروه های فرعی تقسیم می شدند و بین رهبرانشان مجادله و رقابت وجود داشت. در ۱۹۶۰ م، غیر از شماری از طریقه های فرعی ثبت نشده، بیست و یک طریقه موجود بود که در «شورای عالی طریقه های صوفی» نماینده داشتند (۵). گرچه چنین اعدادی ممکن است نشانی از قدرت طریقه ها به نظر آید، آنچه واقعیت داشت ضعف بنیادین و ازدیاد گروه های فاقد شکل بود. اگر جو دینی امکان ظهور طریقه های معدودتر ولی بسیار متشکل تری را داده بود، تصوف در مصر ممکن بود استعداد بیشتری برای اعمال قدرت پیدا کند.

در این دوره، طریقه های ناتوان و تقسیم پذیر مصری در تقابل فاحش بودند با قدرت بارز سنوسیه در کشور همسایه، لیبی؛ سنوسیه ها در این کشور اساس قدرت سیاسی را برای سلطان نشین مستقل آن زمان فراهم می کردند که حاکم شیع طریقت آنها و نواده بنیان گذار آن بود. در ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م سید ادریس اقدامی کرد که برای شیخ صوفی سرشناسی چون او بسیار غیرعادی بود و آن اتخاذ عنوان غیراسلامی سلطان با مساعدت انگلیسیها بود؛ او بر رژیمی که فسادش روزافزون بود حکومت کرد تا زمانی که با کودتای سرهنگ مُعمر قذافی در سپتامبر ۱۹۶۹ سرنگون شد در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م برای شیخ طریقتی مصری

ایفای نقشی معادل نقش شیخ سنوسی غیرقابل تصور می‌بود، اما با وجود این، همان ضعف طریقتها می‌توانست برای آنها مقداری کمک باشد، زیرا نمی‌توانستند چنان خطر نگران‌کننده‌ای بیافرینند که مقتضی تلاشهایی جدی در جهت مهار یا سرکوب آنان باشد. می‌شد آنها را صرفاً به حال خود گذاشت تا احتمالاً با تبدل روزگار و واژگونی و بخت و اقبال رفته‌رفته از بین بروند.

استمرار در سودان و سنگال

در جاهای دیگر آفریقا بعضی طریقتهای قدرتمند الگوهایی برای توفیق بیشتر در صیانت نفس و تطبیق یافتن با وضعیتهای جدید به دست می‌دهند. جان وُل ضمن نوشته‌اش در اوایل دهه ۱۹۷۰ م این طور اظهار می‌کرد که وضعیت در سودان تا حدی غیرعادی است، و این به سبب شور و تحرک مستمر رهبری دینی صوفیه، مخصوصاً رهبری آن شاخه‌ای بود که نماینده‌اش خانواده میرغانی، شعبه‌ای از ختمیه و دنباله سنت ادریسی، بودند؛ با این حال، آنها با رقیبهای مهدی‌گرای خود رودررو قرار گرفتند (۶). به خلاف گروههای مشابه خود در شمال آفریقا، به نظر می‌رسید اینان به وجه مؤثرتری موفق شده بودند که از مرحله دوگانگی میان دیدگاه سنتی دینی و دیدگاه تحصیل‌کرده‌ها به روش غربی - که وُل آنها را «مردان جدید» می‌خواند - بگذرند. در خلال سالهای بین دو جنگ جهانی، رهبر ختمیه، سیدعلی میرغانی، و سید عبدالرحمن المهدی، متعلق به مهدیه، با تلاش تمام پیوندهایی با این مردان جدید برقرار کرده بودند. پس از جنگ جهانی دوم، هر دو دسته ماهرانه اعتبار خود را حفظ کردند و از پشتیبانی محلی برخوردار بودند. ختمیه، به رغم داشتن سوابق ارتباط با بریتانیاییها، به حمایت از یک ملیت‌گرایی تند متمایل به مصر

برخاستند. مهدی‌گراها طرفدار سیر تدریجی‌تری به سوی استقلال بودند و با برنامه‌های بریتانیا برای خودمختاری سودان همکاری می‌کردند، اما سودانی‌هایی را که نسبت به نیات مصریها در مورد سودان ظنین بودند به سوی خود جلب کردند. بنابراین پس از تحصیل استقلال در ۱۹۵۶ م، این سازمانهای دینی سنتی از داشتن اعضای بی‌شمار و نفوذ در میان سیاستمداران ملی‌گرای جدید برخوردار بودند.

آنچه در بالا گفته شد در مورد طریقه‌های سنگال، پس از احراز استقلال از فرانسه در ۱۹۶۰ م نیز صادق است. طبق برآورد یک کتاب راهنمای ارتش ایالات متحده آمریکا، در ۱۹۶۰-۱۹۶۱ م سه طریقه اصلی ۹۷ درصد از کل مسلمانان سنگال را تشکیل می‌داد، و بقیه جمعیت فقط به ۶۰,۰۰۰ از کل ۲,۵۰۰,۰۰۰ مسلمان بالغ می‌شد (۷). مسلمانان ۷۸/۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند و پیروان ادیان سنتی ۱۸ درصد و کاتولیکهای رومی (از جمله اروپاییها و لبنانیها) ۳/۵ درصد جمعیت بودند.

نیرومندترین طریقه از لحاظ تعداد تیجانیه بودند که ۱,۴۰۰,۰۰۰ عضو آن چیزی بیش از نصف تمامی جمعیت سنگال را تشکیل می‌دادند، و به سه شعبه تقسیم می‌شد: تیجانیهای عُمَری، پیرو سلاله مقدس حاج عمر تال که برای نخستین بار در سنگال سده نوزدهم این طریقت را تبلیغ کرد؛ تیجانیهای نیاس که به عنوان شعبه‌ای جدید تحت رهبری شیخ ابراهیم نیاس در دهه ۱۹۲۰ م ظهور کردند؛ و بالاخره تیجانیهای وابسته به تبار سی تیوآنیایی^۱. این شاخه‌های مختلف تا حدی از قدرت تشکیلات طریقه تیجانیه می‌کاست، در صورتی که اگر دستخوش این شعب

۱. تیوآنه (Tivouane) شهری در شمال غربی سنگال.

نمی‌شد بسیار نیرومند بود. قادریه کوچک‌ترین و غیرمنسجم‌ترین و کم‌نفوذترین طریقتها بود و اعضای آن بیشتر دست بیعت به شیوخ محلی خود داده بودند؛ با این حال، ۴۰۰,۰۰۰ عضو این طریقت ۱۷ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند. سومین طریقت، که منحصرأً سنگالی و دارای منسجم‌ترین تشکیلات و روشن‌ترین حس هویت گروهی بود طریقت مریدها بود؛ اینها با ۵۷۵۰۰۰ عضو خود، یعنی ۲۳ درصد جمعیت کشور، پس از تیجانیه قرار داشتند. طریقت مریدها، که به عنوان شعبه‌ای از قادریه به توسط آمدو بامبا مبه‌که^۱ (حدود ۱۸۵۰-۱۹۲۷ م) تأسیس شد، پس از تحمل آزار و اذیت فرانسویها در اوایل کار، توانست نقش مهمی برای خود در اقتصاد سیاسی سنگال دست و پا کند، و در جریان گسترشی پیوسته و منظم به همت مریدان وفادار و ایثارگرش زمینهایی را که قبلاً زیر کشت نرفته بود، برای تولید بادام هندی آماده کند (۸). داستان موفقیت اقتصادی فوق‌العاده در این دوره به صورتهای گوناگون تفسیر شده است؛ بعضی آن را استثمار کشاورزان فقیر روستانشین به نفع رهبران روحانی متمکن دانسته‌اند و بعضی دیگر معامله‌ای عادلانه که به برکت آن به این «بخت‌برگشتگان روی زمین» در ازای خدماتشان امنیت اقتصادی و مذهبی داده شد (۹).

به رغم سیطره این طریقه‌ها در جامعه سنگال، دهه ۱۹۵۰ م، در آستانه استقلال کشور، آنان را با چالشهایی روبه‌رو کرد. نغمه مخالفت از دو نقطه عمده برخاست: از سوی ملی‌گراهای چپ شهری و از جانب ضدصوفیان سلفی. چپ‌گراها مشایخ طریقتها را متهم می‌کردند که اسباب دست‌استعمارگران فرانسوی، بهره‌کشان فئودال و شیادان دینی شده‌اند.

1. Amadu Bamba Mbacké

سلفیها در اطراف «اتحادیه فرهنگی اسلامی» که در ۱۹۵۳ م به همت یکی از فارغ التحصیلان «مؤسسه بن بادیس الجزایر»، شیخ توره برپا شده بود، متشکل شدند. اتهاماتی که این اتحادیه بر صوفیه وارد می‌کرد کلاً مشابه اتهامات گروه اول بود؛ انتقادات مخصوصاً متوجه سابقه طریقه‌ها در نقش همدستان میهن فروش بیگانگان و - اگر به تفصیل بیشتر بگوییم - متوجه فسادهای آنها در دین بود؛ منظور از دین در اینجا اساساً اسلام به اسلوب سلفیهای شمال آفریقا بود.

مع‌ذلک، با ایجاد دولت مستقل جدید تحت ریاست لثوپولد سِنگور از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ م موقعیت طریقتها عموماً دست نخورده باقی ماند و تمامی احزاب سیاسی با چرب‌زبانی حمایت رهبرانشان را جلب کردند. وقتی سِنگور در ۱۹۶۸-۱۹۶۹ م با آشوبهایی در میان کارگران شهری و دانشجویان روبه‌رو شد، به مشایخ صوفی روستایی روی آورد و نجات خویش را در پشتیبانی آنها از رژیم خود دید (۱۰).

قدرت بادوام سازمانهای صوفی در سودان و سنگال در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م شاهی است بر امتیازات چند گروه نیرومند که قادر بودند به اعضای خود خدماتهایی بکنند و بر رویدادها و تحولات سیاسی تأثیر بگذارند، بدون آنکه با رژیم خاصی آن قدر رابطه نزدیک برقرار کنند که نابودی آن ضرورتاً به اضمحلال خود آنها منجر شود، وضعیتی که سنوسیها در لیبی تجربه کردند.

طریقتها و احیای اسلام در عصر حاضر

در جوّ احیای اسلامی که از دهه ۱۹۷۰ م، مخصوصاً به دنبال انقلاب ۱۳۵۷ ش ایران به سراسر جهان کشیده شده، پیشگوییهای قبلی درباره آینده طریقتها اغلب بسیار اشتباه از آب درآمده است. به عناصر

اسلام‌گرا و، از لحاظ سیاسی فعال، در این روند احیاگری توجه زیاد شده است؛ اینان که اغلب ضدصوفیند خواستار نظامی اسلامی هستند که اساسش در قانون‌گرایی خشک و دقیق و توجه به نص ظاهر و غیرتأویلی احکام دین و اخلاق قرار دارد. شاید چنین فرض شود که شاخصیت این روندها تأثیری عمدتاً منفی بر تصوف خواهد داشت، از این لحاظ که طریقتها را با دشواریها و چالشهای سخت‌تری مواجه می‌سازد. گرچه چنین فرضی غالباً موجه بوده، ولی تا آنجا که به تصوف سازمان یافته مربوط می‌شود، این احیاگری جنبه‌های مثبتی نیز داشته است.

احیای تصوف سیاسی

برای صوفیان می‌تواند جای دلگرمی باشد که ببینند نه تمامی مبلغان و هواداران احیای سیاسی اسلام دیدگاهی ضدصوفی داشته‌اند. شاید بارزترین نمونه قابل ذکر شخص آیت‌الله خمینی باشد، که روحانیت صوفیانه مرکز اصلی رؤیای او برای یک حکومت اسلامی به منظور احیای مجدد ایران و امت در ابعاد وسیع‌تر آن، بود (۱۱). علی‌رغم حرفهای عامه‌پسند دربارهٔ مستضعف و مستکبر، دغدغه وی در ایران پس از انقلاب صرفاً نه اصلاح وضع مادی مستمندان، بلکه بازگرداندن احساس سکون روحی به مردمی بود که به عقیده او به علت آفات ماده‌گرایی و خودپرستی غربی بیمار شده‌اند. بنابراین، راه‌حلی که فقط ناظر به نیازهای مادی باشد ناکافی خواهد بود، زیرا کشور خود او قبل از هر چیز نیاز به پالایش از تفکر غیراسلامی و ضداسلامی داشت. چنین دیدگاهی در سلسله مواعظی منعکس است که در اواخر ۱۳۵۱ ش / ۱۹۷۲ م چند سال قبل از انقلاب، در حضور گروهی از طلاب در نجف ایراد کرد. در این مواعظ با عنوان مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، به طلاب گوشزد می‌شود که

مراقب این دنیا و جاذبه‌های آن باشند؛ آیت‌الله نسبت به بیماریهای روح هشدار می‌دهد، بیماریهایی که بدون درد است و حتی ممکن است لذت‌آور باشد، اما به آتش دوزخ منجر می‌شود. به طلاب اکیداً توصیه می‌کند از حبّ دنیا و متاع آن دست بکشند:

اگر رشته محبتی شما را به این دنیا پیوند داده، سعی کنید آن را قطع کنید. این دنیا، به رغم همه شکوه و جذایتش، ارزش دوست داشتن ندارد، علی‌الخصوص اگر فرد از آنچه دنیا برای عرضه کردن دارد، محروم بوده باشد... به فرض هم که این زندگی فانی و به ظاهر شیرین واقعاً به خوشی بگذرد، در مقایسه با عذاب ابدی چه ارزشی دارد؟ چه، عذاب کسانی که به این دنیا دلبسته‌اند فی‌الواقع ابدی است. آنهایی که دلبسته این دنیا هستند، اگر تصور کنند که مالک دنیا و منافع و فواید آنند اشتباه می‌کنند. هر کس به دنیا از دریچه محیط و محل زندگی خود نگاه می‌کند و گمان می‌برد که جهان عبارت از چیزهایی است که وی در تصرف خود دارد. اما این دنیای مادی وسیع‌تر از آن است که شخص بتواند آن را تصور کند، چه رسد اقطار آن را ببیند یا آن را مالک شود. طبق حدیثی، به رغم همه زیب و زیوری که خداوند عالم را بدان آراست، هرگز به دیده رأفت به آن نگاه نکرده است.

پس، باید ببینیم دنیای دیگر چیست که خداوند تبارک و تعالی به چشم رأفت به آن نگریست و «سرچشمه مجد و عظمتی» که انسان را دعوت به آن می‌کند چیست (۱۲).

لحن سخن خمینی با آنچه زاهدان نخستین ایراد کرده‌اند چندان متفاوت نمی‌نماید و کاملاً یادآور حرفهای حسن بصری (د. ۱۱۰ ق / ۷۲۸ م) به

نظرمی‌رسد که خطاب به خلیفهٔ اموی عمر بن عبدالعزیز بیان داشت و ضمن آن این دنیا را به ماری تشبیه کرد که پوستی لطیف، اما زهری قاتل دارد. خمینی در نامه‌ای به گورباچف، رئیس جمهور اتحاد جماهیر شوروی دربارهٔ این اعتقادش که شورویها می‌توانند از مطالعهٔ اسلام ابن عربی و ابن سینا بهره‌برگیرند، امیدوار بود که حتی غیرمسلمانها را به تزکیهٔ نفس فراخواند (۱۳). مع‌ذلک، اگر این دعوت در چنین گوشه‌هایی از جهان سود چندانی نبخشید، در میان بعضی از حامیان مسلمان انقلاب آیت‌الله با استقبال گرم‌تری روبه‌رو شد. مثلاً، در آفریقای غربی بعضی مشایخ صوفی نسبت به برقراری روابط با ایران ابراز علاقه کردند. در نیجریه ادبیات شیعی ایرانی در دههٔ ۱۹۸۰ م به انگلیسی، عربی و هوسایی چاپ و منتشر شد، و وقتی صوفیان نیجریه‌ای آراء و اندیشه‌های خمینی را تصدیق کردند، گردش ادبیات مذکور بعد فرقه‌گرایانه دیگری بر مناقشات محلی بر سر صلاحیت فرقه‌های صوفی افزود. در ۱۹۸۷ م شیخ المشایخی تیجانی به نام دهیره عثمان بوجی برای شرکت در جشنهای هشتمین سالگرد انقلاب ایران به این کشور دعوت شد (۱۴). به علاوه، فعالیت طرفداران خمینی در این دوره منجر شد به بروز شکافهایی در انجمن اسلامی دانشجویان و ظهور دستهٔ جدیدی، در محل، معروف به «یان شیعه»، گرچه این واقعاً به معنای شیعه بودن آنها نبود (۱۵). در غنا تیجانیها چشم به حمایت ایران دوخته‌اند و گفته شده که بعضی از تیجانیه در تمالی و آکرا مسلمان شده‌اند و «مدرسه‌ای شیعی مذهب دارند که با حمایت مالی ایرانیها» در اکرا تأسیس شده است، ظاهراً با این نیت که کار مرکزی آموزشی را در منطقه بکند (۱۶). با اینهمه، اینجا نیز به هیچ روی روشن نیست که شیعی شدن، افزون بر افراطی گردیدن فعالیتهای طریقه‌ها در منطقه، واقعاً مستلزم چیست.

وقتی به جو گسترده‌تر احیای دینی به طور عام‌تر نگاه شود، می‌توان دید که این حرکت باعث شده تا گروه‌های مختلف اسلامی، از جمله متصوفه، ابراز وجود کنند. از آنجا که حرکت مذکور به مسلمانان، با دیدگاه‌های متفاوت حس اعتمادی بخشیده تا از اعتقادات خود قاطعانه دفاع کنند، بسیاری از آنها در طلب رضایت روحی به طریقت‌ها روی کرده‌اند، و این منجر شده به گسترش ناگهانی بعضی از طریقه‌های قدیم از قبیل برهانیه در سودان و مصر تحت نفوذ شیخ سودانی، محمد عثمان عبده البرهانی (د. ۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۳ م) که مدعی بود میلیون‌ها پیرو دارد، از جمله سه میلیون در مصر (۱۷). این احیای دینی به ایجاد سازمانهایی نیز منجر شد که پذیرای تمامی طریقت‌ها بود، از قبیل احباش در لبنان که مخصوصاً از قادریه، رفاعیه و نقشبندیه پشتیبانی می‌کرد (۱۸).

در بعضی موارد، جنبشهای صوفی در واکنش به حمله سازمانهای ضد صوفی به آنها، آگاهانه رنگ سیاسی بیشتری پیدا کردند، مانند مورد نیجریه و غنا که قبلاً بدان اشاره رفت و نیز مورد احباش لبنانی که، مانند نظایر آفریقای غربیشان تا حدی متأثر از روحانیت شیعی بوده‌اند. گروه احباش نام خود را از نام بنیان‌گذار آن، شیخ عبدالله الاحباش می‌گیرد که حبشی‌الاصل ولی از ۱۹۵۰ م به بعد ساکن بیروت بوده است (۱۹). این جنبش به عنوان جایگزین «جمعیت طرحهای انسان دوستانه» که نخست در ۱۹۳۰ م تأسیس شد، از ۱۹۸۳ م بسط و گسترش یافت.

احباش که خود را صوفیان سلفی می‌دانستند، در دفاع از خویش در مقابل انتقاداتی که به آنها می‌شد این طور استدلال می‌کردند که آنان فقط بدعت‌های «خوب» را که مطابق با قرآن و سنت است می‌پذیرند، «از قبیل بیعت کردن با نیاکان درستکار (السلف الصالح)؛ اقامه نام خداوند با ذکر و تهلیل؛ جشن گرفتن زادروز پیامبر؛ زیارت مقابر اولیای درگذشته به منظور

برخورداری از فیض و برکت آنها؛ دعا و ثنا به صدای بلند پس از مراسم مذهبی در مسجد؛ و مراقبت در محراب مساجد» (۲۰). با وجود این، آنها علاقه داشتند که حساب خود را از طریقه‌هایی جدا کنند که به نظر آنها به علت اجرای بدعت‌های «بد» مقصّر بودند؛ احباش همچنین شاذلیه، مولویه و خلوتیه را محکوم می‌کردند، با اینکه دو فرقه اخیر در لبنان، همچون جاهای دیگر در خاورمیانه، به وضوح دستخوش ضعف و انحطاط شده‌اند.

احباش موفق شدند که در طول سالهای جنگ داخلی و پس از آن از هر قشر و طبقه جمعیت مسلمان لبنانی افرادی را به خود جذب کنند، و ترکیب متعادلی از الهیات سنی و شیعی عرضه نمایند و به منظور حفظ جامعه کثرت‌گرای دینی لبنان در مقابل هر تلاشی برای تحمیل نظامی اسلامی، پیامی متضمن لزوم روح تسامح و عزم راسخ اعلام دارند. گرچه آنان به درون شبه نظامیان رخنه کردند و از میان آنان افرادی را به عضویت فرقه خود درآوردند، ولی به مخالفت جدی خود با خشونت ادامه دادند، و این ضامن روابط حسنه پیروانشان با دولتهای عرب بود و به گسترش آرام و صلح‌آمیز آنها تا سوریه و اردن و در دوردستها تا تاجیکستان و استرالیا کمک کرد.

با وجود این، انتقاد تند آنها از آرای سنی و ضدصوفی، از ابن تیمیه گرفته تا سید قطب، و سازمانها از اخوان المسلمین گرفته تا گروههای تندروتر مانند التکفیر والهجره، الجهاد و گروه محلی به نام جماعة الاسلامیه به تنشهای فزاینده‌ای منجر شد. در ۱۹۹۲ م، احباش با جماعة الاسلامیه لبنانی در تعارض آشکار قرار گرفتند، آنها را به عنوان کافر محکوم کردند، و در شهرهای ساحلی صیدون و طرابلس با آنها به نزاع پرداختند. در این زمان احباش رفته‌رفته رنگ غیرسیاسی خود را از دست می‌دادند، کما اینکه

در انتخابات ۱۹۹۲ مجلس شورا نامزدهایی را معرفی کردند؛ تا حدی جای شگفتی است که علی‌رغم انتقادهایشان از حزب‌الله که خواستار نظامی اسلامی تحت نفوذ ایران بودند، با این جنبش شیعی متحد شدند.

احیای تصوف غیرسیاسی

در موارد دیگر نمایندگان تصوف متشکل پیوسته به دور از سیاست به سر برده‌اند، ضمن آنکه از قوت گرفتن هشیاری اسلامی بر اثر گسترده‌تر شدن حرکت احیای دینی برخوردار شده‌اند. بازمی‌گردیم به مصر که ضعف و انحطاط مختصه طریقه‌های آن در خلال دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م بود؛ آنجا شاهد رواج مجدد تصوفی هستیم که عموماً سرشتی غیرسیاسی دارد. نشانه‌ای روشن از افزایش فعالیت طریقه‌ها بالا رفتن شمار صوفیانی بود که در جشنهای سالانه در بزرگداشت روز تولد پیامبر شرکت می‌کردند، و این موقعیتی است که صوفیان سنتاً برای چندین روز در پیرامون مسجد امام‌الحسین در شهر قدیم قاهره، مقدم بر راه‌پیمایی بزرگ اجتماع می‌کنند. به منظور شرکت در این راه‌پیمایی، طریقه‌ها موظف بوده‌اند که نزد «شورای عالی طریقه‌های صوفی» نام‌نویسی کنند. از ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۵ م شمار شرکت‌کنندگان سه برابر شد. بنابه اظهار جامعه‌شناس مصری، سعدالدین ابراهیم:

در اواسط دهه ۱۹۶۰ م راه‌پیمایی به دنبال نماز عصر بیش از دو ساعت طول نمی‌کشید و مدتی قبل از نماز مغرب پایان می‌یافت. در اواسط دهه ۱۹۸۰ م، راه‌پیمایی پس از نماز ظهر آغاز می‌شود و ممکن است تا پس از غروب آفتاب ادامه یابد (۲۱).

با وجود این، به رغم ظهور عظیم و ناگهانی فعالیت‌های صوفیه از دهه

۱۹۷۰م، شکافهای عمیق و ویرانگر پیوسته راه را بر ابراز متشکلی این فعالیتها تنگ کرده است. چنین وضعیتی را می‌توان اثر درازمدت و مشهود تلاشهای اصلاح‌گرایانه سلفیها دانست، که بخشی از میراث محمد عبده و یاران اوست. وضعیت مذکور همچنین بازتاب قابل توجهی است از سیاستهای دولت به قصد حفظ حیثیت ظاهراً قابل احترام تصوف؛ البته تصوف مورد تأیید شورای عالی که بر انطباق آن با شریعت تأکید می‌ورزد و آن را در روند جاری و اصلی تسنن قرار می‌دهد. مع ذلک، این سیاست اصلاح‌گری که رسماً از سوی دولت حمایت شده به بازتر کردن شکاف بین طریقه‌های ثبت شده و بی‌دردسر و آنهایی که بر گونه‌های سنتی تصوف عامّ اصرار می‌ورزند منجر شده است.

آگاهی از این خطر که تصوف مورد تأیید مقامات رسمی تبدیل به هسته‌ای بی‌مغز می‌شود، در داستانی از سال ۱۹۶۱م با عنوان *اللبّص و الکیلاب* ("دزد و سگها") نوشته نجیب محفوظ مشهود است (۲۲). شیخی صوفی به نام علی الجنیدی نقشی اساسی به عنوان الگوی شیخ صوفی عاقل و موقّری که مورد تأیید مقامات است (و مناسبت این نام با الجنید به همین سبب است)^۱ ایفا می‌کند. در اثنای رؤیایی که قهرمان بسیار منفور داستان، دزد و قاتل، سعید مهران می‌بیند، شیخ بر او ظاهر می‌شود و از او برگه شناسایی مطالبه می‌کند:

سعید تعجب کرد و اعتراض کرد که مریدی صوفی به برگه شناسایی نیاز ندارد، و در طریقت درستکار و گناهکار یکسانند. وقتی شیخ پاسخ داد که من درستکار را خوش ندارم و می‌خواهم

۱. ظاهراً منظور این است که ابوالقاسم جنیدی بغدادی، معروف به سیدالطائفه، صوفی معروف قرن سوم هجری نیز از تأیید مقامات دولتی وقت برخوردار بود. بنابراین، نویسنده نام قهرمان داستان خود را «جنید» انتخاب کرده است.

مطمئن شوم که تو [سعید] واقعاً فردی گناهکاری، سعید اسلحه کمری خود را به وی تسلیم کرد و توضیح داد که نبود هر گلوله در آن به معنای یک قتل است، اما شیخ اصرار داشت که برگه شناسایی او را ببیند؛ او می‌گفت دستورهای دولت در این مورد شدید و دقیق است (۲۳).

شیخ همه مشخصات ظاهری مرشدی حقیقی را داشت، زاهد ریاضت‌کشی که دنیای دیگر را روشن‌تر از این دنیا می‌بیند، زبان‌او پیچیده در نمادها و غیرقابل درک برای گوشه‌های نامحرم افراد معمولی است. با وجود این، نباید صورت ظاهر شیخ علی جنیدی را ملاک قرار داد، چون رفتار او و، به طور غیرمستقیم، حالت باطنی وی رفتار و سیرت صوفی حقیقی نیست. روحانیت و جهات معنوی را که انسان به واسطه آن می‌تواند واقعاً به سوی خدا سیر کند، باید آن سوی مرزهای تقوایی که به ثبت دولتی رسیده جستجو کرد.

با پایان دوره ناصری در ۱۹۷۰ م و به قدرت رسیدن رئیس جمهور انور سادات، دولت به فکر چیزی بیش از اعمال نظارت و محدودیت بر گروه‌های مذهبی، و از جمله طریقه‌های صوفی، افتاد. از گونه‌های «بی‌خطر» تصوف به عنوان حفاظی در برابر فعالیت‌های سیاسی چپ‌گراها جداً حمایت می‌شد؛ طرفه آنکه در کنار صوفیه، بدو از اخوان المسلمین هم که بیشتر ضد صوفی بودند و اکنون محترمانه اجازه می‌یافتند در امور اجتماعی توده‌های مصری مجدداً شرکت کنند حمایت می‌شد. اما در پشت این حمایت‌های دولت حتی نظارت‌های بیشتری اعمال می‌شد، و در این راستا اختیارات شورای عالی برای هماهنگ ساختن امور صوفیه در ۱۹۷۶ و ۱۹۷۸ م افزایش یافت.

نمونه‌ای بارز از نوع طریقتی که از چنین حمایت دولتی برخوردار شد حمیدیه شاذلیه بود، طریقتی فرعی که به توسط یکی از کارکنان دولت به نام شیخ سلامه حسن‌الرازی (۱۲۸۴-۱۳۵۸ ق/ ۱۸۶۷-۱۹۳۹ م) تأسیس شد. این طریقه شاخه‌ای از شاذلیه بود که مایکل گیلزن آن را در ۱۹۶۴-۱۹۶۶ م مطالعه کرد و در دهه ۱۹۷۰ م که بار دیگر سراغشان رفت متوجه تغییرات چشمگیری در طریقت آنها شد (۲۴). این سازمان که اول‌بار مورد توجه تهی‌دستان قاهره و دلتای نیل قرار گرفت شمار روزافزونی از طبقه متوسط را گرد خود جمع کرد؛ اینان در درون طریقت نفوذی پیدا کرده، آن را در مسیر اصلاح بیشتر انداختند. آنها بر تواناییهای فکری شیخ بنیان‌گذار و تقدم وی بر علما از لحاظ علم شریعت تأکید می‌کردند، نه بر استعداد کرامات‌آفرینی و قدرت میانجی‌گری او در امور زندگی پیروان خود؛ چه، سنتهای این طریقت معتقد بودند که شیخ با برقرار کردن ارتباط با آنها از فراسوی گور [از آن عالم] آنان را بخت و اقبالی غیرمنتظره می‌آورد و بدین سان از مرگ یا از غرقه شدنشان نجات می‌دهد. سرانجام اختلافات روزافزون اجتماعی در رهبری طریقت تفرقه افکند، و نخبگان بورژوا کاملاً از بقیه بریدند و مسجدی بسیار مجهز و پرخرج، مرکز آموزش، کتابخانه و دیگر تسهیلات وابسته به آن در محله متجدد‌نشین و امروزی زمالک در قاهره برای خود ترتیب دادند. و این درست همان الگوی طریقت مطلوب و مورد تأیید دولت بود، که با هواداران برخاسته از طبقه کارگر که بر تربت شیخ سلامه در بندر بولاق اجتماع می‌کردند بسیار فاصله داشت.

سردرگمیا و معضلات طالبان وابسته به طبقه متوسط نیز قبلاً در خلال دهه ۱۹۶۰ م در داستانهای محفوظ، به ویژه در *السَّحَابُ* و *الخريف* (بلدرچین و پاییز، ۱۹۶۲ م) و *السَّحَابُ* («گدا» ۱۹۶۵) مورد تأکید قرار

گرفته بود (۲۵). قهرمانان داستان که از اطمینان خاطر و دل آسودگی روحانی حاصل از عضویت در طریقه‌های سنتی محروم مانده‌اند، به دانشنامه‌های صوفیه روی می‌آورند یا برای دستیابی به نور معرفت عرفانی از پیش خود تلاشی را آغاز می‌کنند. روش اول [روی کردن به کتاب] نسبتاً بی‌ضرر به نظر می‌رسد و دست‌کم مایهٔ مقداری تسلی و احساس هدفمندی برای سمیر عبدالباقی در السَّمان است؛ سمیر کارمندی است که کار دولتی خود را از دست داده و به عنوان رئیس حسابداری و شریک عمومی خود در بنگاه مبلمان‌فروشی وی شغلی گرفته است. او که نسخه‌ای متضمن مجمل تعلیم و آداب تصوف در سدهٔ پنجم هجری را به نام رسالهٔ قُشیری در اختیار دارد سعی می‌کند فوائد تصوف را به همکار سرخوردهٔ سابقش بقبولاند.

وضعیت پرمسأله‌تر تکاپوی وکیل دعاوی موفق، اما از لحاظ روحی بیمار، عمر الحمزاوی است که روحاگدا و شخصیت اصلی داستان شَحاذ است. او گرفتار زندگی ناشایست هرروزی است که علائق مادی بر آن مستولی شده است؛ غریبی او «غریبی موج به شن فروخته‌ایست که هیچ گاه به دریا باز نمی‌گردد»، روح او در شنهای مادیت گم شده و هرگز قادر به بازگشت به دریای الهی نیست (۲۶). لحظهٔ سرنوشت‌ساز برای او شبی رخ می‌دهد که با اتومبیل به محل اهرام می‌راند و، وقتی طلوع آفتاب ظلمت محض معاصی انسانی را از او می‌زداید و نور شگفت‌انگیزی جانشین آن می‌سازد، حالتی وجدآمیز به وی دست می‌دهد. دیگر هیچ چیزی از مقولهٔ مادیات برای او اهمیتی ندارد و وی کار و خانواده‌اش را رها می‌کند تا در بیرون شهر گوشه‌نشینی پیشه سازد. در آنجا به نحوی بس خطرناک‌تر از سمیر عبدالباقی خود را غرق در کتابهای دانش صوفیانه می‌کند، و امید در می‌بندد که باری دیگر طعم مطبوع خَلسه را بچشد. اما نتیجه، بدون

هدایت شایسته یا حمایت برادران طریقت، اختلال سخت دماغی و غلبه خیالات و توهمات بر حمزاوی است.

با احیای مجدد تصوف در مصر، این قبیل طالبان [معنویت] با سوابق تحصیلی سکولارترگاه موقعیتی مناسب در مراتب جدید حمیدیه شاذلی یا بخشهای مشابهی از طریقه‌های اصلاح یافته پیدا کرده‌اند. بعضی اوقات جایی برای خود در حلقه‌های کوچک‌تر صوفیان روشنفکر به دست آورده‌اند، حلقه‌هایی که تحقیق و کندوکاو در حکمت و عرفان قرون وسطایی را پذیرا هستند و با چیزی که به تصور آنها دین مبتذل و بازاری طریقه‌های عامه‌پسند سنتی است بسیار فاصله دارند.

در حالی که طریقه‌ها مورد انتقاد چنین حلقه‌هایی بودند، هدف انتقاد عبدالحلیم محمود، رئیس الازهر از ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۸ م نیز بودند که خود عالمی شاذلی مذهب بود و بر اصلاحات پای می‌فشرد (۲۷). از نظر محمود، وضعیت جاری طریقه‌های مصری روندی منحط دارد، و لذا مدافع بازگشت به منابع اصیل پیشین بود تا بدین طریق بتوان گونه اصلی و بی‌پیرایه‌ای از تصوف را باز کشف کرد، تصوفی که بر مسئولیت اجتماعی و زندگی همراه با اطاعت از شریعت تأیید می‌ورزد و تلاش می‌کند تا به معانی باطنی آن دست یابد. این کار به اعتقاد او می‌توانست با دمیدن جان تازه‌ای در مسلک شاذلی تحقق پذیرد؛ او طرح خود را برای چنین برنامه‌ای در *المدرسة الشاذلیة الحديث* («مکتب جدید شاذلی») که خدمت بزرگی به نظریه تصوف است، تدوین کرد. بینش او در اساس بینش فردی فکراً و روحاً نخبه است که

سنت حقیقی اسلامی را در محیطی سکولار که بیشتر و بیشتر نسبت به دین عناد می‌ورزد و تصوف را مجموعه پیچیده‌ای از

خرافات و بدعت‌گذاری در دین می‌بیند، مورد تأمل قرار می‌دهد. محمود در توضیح مفهوم نخبه می‌گوید، «سرشت امور بدان گونه است که باید طبقه اشرافی وجود داشته باشد؛ این مفهوم نخبه است - یعنی آن مردمانی که خداوند به آنها موهبت حسی قوی، هوشی موشکاف و استعدادی روحانی عطا فرموده است» (۲۸).

در مقایسه با تصوف اصلاح‌گرا - به درجات مختلف - که توانسته است نظر مساعد دولت را به دست آورد، احیای دینی مورد بررسی شاهد گرایشی نهفته اما پرشور به سوی فعالیت‌های سنتی و عامه‌پسند صوفیانه در طریقت‌هایی نیز بوده که نمی‌توانند متوقع تحسین و تمجیدی از طرف دولت باشند (۲۹). والری هوفمن لدا^۱ که در باب این برداشت‌های عامه‌پسند از تصوف در مصرِ اواخر دهه ۱۹۸۰ م تحقیق کرده، راجع به مصاحبه‌هایش با صوفیان می‌نویسد:

من اغلب مصاحبه‌هایم را با این پرسش از اعضا و وابستگان این طریقت‌های صوفی آغاز می‌کردم که تصوف چیست؟ بعضی اوقات، مخصوصاً در میان صوفیان بی‌سواد، اصطلاح تصوف فهم نمی‌شد، یا به معنای «جزم‌اندیشی و تعصب» گرفته می‌شد. ولی بیشتر پاسخ‌دهندگان تصوف را تصفیه دل، اخلاص در عبادت، و مردود شمردن تعلقات مادی تعریف می‌کردند. رسیدن به این مقاصد عمدتاً با اخلاص و دلبستگی شدید نسبت به پیامبر، خاندان او و شیخ خاص هر صوفی صورت می‌یست (۳۰).

یک وکیل رفاعی که والری با او دیدار کرد تصوف را «محبت اهل بیت

پیامبر» تعریف می‌کرد، و می‌دانیم رفاعیه، که پیش‌تر هدف اصلی حملات انتقادی محمد عبده و سلفیها بود، در میان طریقه‌های شرکت‌کننده در عمل عبادی ذکر و برپای داشتن جشن مولدها در بسیاری از مقابر در سراسر کشور شاخص است. افزون بر زادروز میلاد پیامبر که در نقاطی در سراسر مصر جشن گرفته می‌شود، مولدهای دیگر بر سر ضریحها و مقابر اهل بیت او برگزار می‌شود، از جمله ضریحهای امام حسین و سیده زینب و نیز مساجدی در مصر؛ همان‌گونه که یاد شد این مکانها در نظر اصلاح‌طلبان سده بیستمی صحنه مبتدعایی قبیح است.

در اواسط دهه ۱۹۷۰م برهانیه توجه ناخوشایند وزارت اوقاف را به خود جلب کرد و آن وقتی بود که یکی از انتشارات این گروه مورد اعتراض واقع شد، زیرا شامل تعالیم و آرای ناپذیرفته درباره پیامبر و اهل بیت او بود و لذا مطبوعات مبارزه‌ای را بر ضد نظرات این فرقه که ادعا می‌شد افراطی و الهام گرفته از اندیشه‌های شیعی است به راه انداختند (۳۱). در واقع، این حمله‌ای بود بر ضد چهره‌های عمده سنت قرون وسطایی تصوف، زیرا این کتاب عمدتاً تألیفی بود از قطعاتی برگرفته از نوشته‌های آنان که مدتها قبل جذب تعالیم طریقه‌های مصری شده، و به هیچ وجه منحصر به برهانیه نبود. این برگرفته‌ها شامل آثاری از ابن عربی و عبدالکریم جیلی می‌شد.

ضدتصوف دولتی

در میان نیروهای ضدتصوف در خلال دوران پس از جنگ جهانی دوم، دولتها همچنان نقش مهم‌ترین عوامل را ایفا می‌کردند. هم دولتهای مسلمان هم دولتهای غیرمسلمانی که بخش قابل‌ملاحظه‌ای از جمعیت‌هایشان مسلمان بودند در زمره کشورهای بی‌شمار می‌آمدند که نسبت به خطرات

صوفیان فعال در سیاست دغدغه خاطر داشتند، اگرچه در بیشتر قسمتهای جهان اسلام زمان تهدید جهاد مسلحانه به رهبری صوفیه به سر آمده بود. رویارویی بین هواداران تصوف و دولتهای مخالف با اهداف آن نه تنها ریشه در سیاست بازیهای عملی برای احراز قدرت داشت، بلکه شامل اقسام گوناگون از تضاد ایدئولوژیکی نیز بود. در کشورهای کمونیستی، مخالفت دولت با تصوف معمولاً بخشی از برنامه ضددینی گسترده تری را تشکیل می داد، که در آن با صوفیان به عنوان نمایندگان عناصر واپسگرایی مسلمان و ضددولتیان بالقوه یا بالفعل رفتار می شد.

ضد تصوف شوروی: بازگشت به قفقاز شمالی

طریقه های صوفی در اتحاد شوروی دشمنان اصلی دولت و ملت کمونیست به شمار می رفت، چه در آسیای مرکزی بودند و چه در منطقه قفقاز. در اینجا بنا داریم باز به قفقاز شمالی نظری بیندازیم و آن را به عنوان نمونه ای از حوزه ای بررسی کنیم که سیاستهای ضد صوفی با عزمی راسخ تعقیب شد؛ جای تعجب نیست که این حرکت از زمانی آغاز گردید که طریقتها از اینکه التزام همیشگی خود را نسبت به جهاد رها کنند، تن زدند و قوای خود را بر ضد رژیم ملحد هدایت کردند، همان کاری را که قبلاً طی سلسله شورشهایی از ۱۹۱۷ تا ۱۹۴۳ م بر ضد تزارهای مسیحی کرده بودند (۳۲). در فوریه ۱۹۴۴ استالین فرمان داد کل جمعیت چچن-اینگوش، چیزی حدود ۸۰۰,۰۰۰ نفر، به بازداشتگاههای سبیری و قزاقستان یکجا تبعید شوند. دلیل ادعایی این اقدام حادث این بود که مردم جمهوری چچن-اینگوش با آلمانها بر ضد ارتش سرخ همکاری کرده بودند، با اینکه هیچ نشانی از حضور آلمانها هیچ کجا در داخل یا حوالی

این سرزمین وجود نداشته است. در واقع، رهبری صوفیه محلی کاملاً توانایی آن را داشتند که بدون تحریکات خارجی به ایجاد ناآرامی، حرکت‌های ضدشوروی به راه بیندازند. بعضی از صوفیان حتی توانستند گرفتار تبعید نشوند و، تحت ارشاد شیخی از شاخهٔ بتل حاجی قادریه به جنگی چریکی از فراز کوهستانهای مرتفع ادامه دهند. فرقهٔ بتل حاجی به سختگیری زاهدانه و انحصارگرایی شهره بودند، از هم غذا شدن با غیراهل فرقهٔ خود امتناع، و تنها در میان خودشان ازدواج می‌کردند. یک ناظر شوروی دربارهٔ صوفیان قفقاز در ۱۹۴۷ م چنین گفته است:

اینان به سبب ایمان کورکورانه، نامحدود و غیرمنطقی به خداوند از دیگران متمایزند: اعتقادات دینی خود را فعالانه تبلیغ می‌کنند و آنهایی را که در این اعتقادات سهیم نیستند برنمی‌تابند. می‌کوشند تا مذهب خود را بر خویشاوندان، دوستان و فرزندان خود تحمیل کنند و خود را از زندگی اجتماعی و فرهنگی جمعی جداکنند (۳۳).

تجربهٔ تبعید برای تبعیدیان این سود را داشت که پیوند نزدیک‌تری بین تصوف و ملیت‌گرایی برقرار کنند، چه آنان به این هردو متشبث می‌شدند، ضمن آنکه تصوف را در میان قزاقها، ازبکها و کاراکالپاکهای آسیای مرکزی تبلیغ می‌کردند. به دنبال بازگشت دسته‌جمعی تبعیدیها به زادبوم خود در اواخر دههٔ ۱۹۵۰ م در خلال برنامهٔ استالین‌زدایی خروشچف، حملات لفظی و بدنی شورویها به صوفیه ادامه یافت. وقتی مطبوعات شوروی محاکمهٔ شماری از مشایخ صوفی و مریدان آنها، به ویژه نقشبندیها و بتل حاجیها را گزارش می‌دادند، بر طریقتها برچسب ارتجاعی، متعصب و جنایتکار زده می‌شد. مهم‌ترین محاکمات در ۱۹۵۸ و ۱۹۶۳-۱۹۶۴ م انجام گرفت.

مقامات شوروی طریقه‌های صوفی را همتراز می‌دانستند با تلاش برای ابقای نظام دینی سنتی و خودداری از درآمیختن با شیوه زندگی شورویها. مشاهده می‌شد که طریقه‌ها یادگیریِ روسی را مطرود می‌شمردند، از داشتن ارتباط با حزب کمونیست و نیز خدمت سربازی دوری می‌گزیدند. از منظر شوروی، یکی از خطرناک‌ترین جهات نفوذ طریقه‌ها تلاششان برای جلب جوانان از طریق آموزش غیرقانونی دینی بود، که به آنها اجازه می‌داد جلسات ذکر برگزار کنند، ادبیات صوفی توزیع کنند و کودکان و جوانان را به زیارت مقابر ببرند. اینها شامل مقابر شماری آرامگاههای نقشبندیها و قادریها بود که در جنگهای چریکی ضدروسی و بعداً ضد شوروی کشته شده بودند (۳۴). به عنوان بخشی از مبارزه برای بی‌رونتی کردن این قبیل زیارتها، از علمای وابسته به دستگاه دولت استمداد شد تا با انتشار فتاوی این رسم را محکوم کنند. فتاوی صادره از طرف حاجی کوریانف، مفتی قفقاز شمالی و داغستان در دهه ۱۹۶۰ م توسل جستن بر سر قبور را محکوم می‌کرد:

سؤال: آیا شریعت اجتماع بر سر مزار و دعا کردن را مجاز می‌داند؟
 جواب: نه، مجاز نمی‌داند. پیامبر ما گفت آن مردم (که بر سر مزاری جمع می‌شوند) گناهکارند. او همچنین فرمود که در عصر جاهلیت پیش از اسلام، وقتی کسی می‌مرد، افتخارات فراوان نثار او می‌شد، معبدی ساخته می‌شد و مردم در کنار تندیس او به دعا می‌ایستادند. این بت‌پرستی است و کسانی که به این شیوه عمل کنند باید روز داوری پاسخگوی آن باشند. پیامبر همچنین گفت: «وقتی من بمیرم، بر سر تربت من جمع نشوید.»

سؤال: آیا طلب شفا از مرده جایز است؟

جواب: نه، این یک معصیت، و معصیتی بیهوده، خواهد بود. مردگان گوش نمی دهند... (۳۵).

تعجب آور آنکه این فتویٰ یادآور فتوای ۱۹۰۴ عده بر ضد توسل جستن است، منتها بدان حد ظریف و عالمانه نیست و واقعاً هم دغدغه آن نه اصلاح تصوف، بلکه سیطرهٔ سیاسی صوفیان است.

به هر حال، علی‌رغم اعتراض رسمی دولت، محل‌های مقدس فرصت‌های بسیار ارزنده‌ای برای یکی کردن فعالیت‌های مذهبی صوفیه با احساسات ملی‌گرایانه به دست می‌دادند. شمار ضریح‌ها و زیارات، زیر فشار ضدتصوف شوروی به عوض آنکه کاهش یابد در عمل تا اواخر دههٔ ۱۹۸۰ م افزایش پیدا کرد (۳۶).

تا پیش از سقوط اتحاد شوروی در ۱۹۹۱ م، شکست ضدتصوف شوروی بیشتر و بیشتر نمایان گردید. همان‌طور که کارشناسان روسی اذعان کرده بودند، نشاط و سرزندگی اسلام در منطقه عمدتاً مرهون طریقه‌ها بود. در داغستان به تنهایی شمار مساجد فعال از ۲۷ در ۱۹۷۴ به ۶۰۰ در ۱۹۹۱ م افزایش یافته بود. در چین که بین سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۷۸ م هیچ مسجدی وجود نداشت، افزایشی ناگهانی در کار مرمت و ساخت و ساز آن پدیدار شد (۳۷). و اما، آنجا که ضدتصوف شوروی ناکام مانده، صوفیان قفقاز شمالی وارد دور جدیدی از مقاومت در مقابل روس‌ها شده‌اند.

ترکیه: صوفیه بین سکولاریستها و اسلام‌گراها

در سرزمین‌های اسلامی مشاهده شده که مفهومی سرشت و نقش دولت به نظر صوفیه، در موارد مختلف، با برداشت دولتهای حاکم از این مفاهیم

تفاوت دارد. ترکیه نمونه بارزی از این نوع تضاد است؛ در این کشور تلاشهای دولت کمال آتاتورک طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م برای ایجاد دولت ملی [یا ملت مدار] جدید ترکی در جهت خلاف دولت اسلامی مورد تأیید صوفیان سنتی بود، اما در عین حال با ملیت‌گرایی نوپای گُرد در آناتولی شرقی نیز رقابت می‌کرد. در ۱۹۴۵ م، با پایان یافتن نظام تک حزبی که تحت نظارت حزب خلق جمهوری خواه بود، احزاب سیاسی تمایل پیدا کردند جایی در درون دولت برای اسلام باز کنند. بدین دلیل، حرکت‌هایی برای کاهش ضد تصوف افراطی صورت پذیرفت، که نشان بارز آن در ۱۹۴۹ م بازگشودن قبور مشایخ راحل به روی زائران بود. طریقتها با آنکه رسماً از فعالیت ممنوع بودند همچنان در دل مردم جای داشتند و، در خلال دهه ۱۹۵۰ م، نفوذ خود را به پشت صحنه‌های سیاسی کشاندند (۳۸). این وضعیت مخصوصاً در شرق ترکیه مصداق داشت، جایی که مشایخ صوفیه عملاً آرای حوزه‌های انتخابی خود را به سیاستمداران متحد خویش دادند؛ حزب دموکرات به خصوص در پروراندن این پشتیبانی کوشا بود. قدرت نقشبندیه از این لحاظ چشمگیر بود (۳۹). اما برای جلب حمایت جنبش جدید نورکوها - سازمان مذهبی تجددگرایی که از نقشبندیه نشأت می‌گرفت - نیز حیل‌ها برانگیخته می‌شد (۴۰). بنیان‌گذار این جنبش، بدیع‌الزمان سعید نوری (۱۸۷۶-۱۹۶۰ م) امید داشت بیند ترکیه طبق تفسیر صوفیانه جدیدی از قرآن متناسب با شرایط امروزی، به نور دین و ایمان بازگردد؛ او این اندیشه را از طریق سلسله رساله‌هایی با عنوان رساله نور تبلیغ می‌کرد.

با وجود این، گرچه همکاری صوفیان و هواداران آنها ممکن بود مورد تقاضای سیاستمداران مشتاق باشد، ولی اقدامات ضد صوفی در دهه ۱۹۵۰ م کاملاً به حال تعلیق درنیامد. در تاریخ ۳ فوریه ۱۹۵۴، هفده

نقشبندی پیش‌تاز به جرم حضور در مجلس غیرقانونی ذکر دستگیر شدند. طریقتِ عمدتاً آفریقایی تیجانیه، که پس از جنگ جهانی اول در ترکیه به فعالیت آغاز کرد و در سرکوب همگانی سال ۱۹۲۵ م به دلایل سیاسی، به اقدامات زیرزمینی پرداخت، بار دیگر به رهبری بازرگان و وکیل دعاوی آنکارایی، کمال پیلاؤگلو سربرآورد. مخالفت آشکار و خشونت‌آمیز این طریقت با دولت غیردینی ترکیه، در تخریب مجسمه‌ها و تندیسهای نیم تنه آتاتورک، که به نظر تیجانیها بُتهایی بود که ترکها را به شکل جدیدی از شرک تشویق می‌کرد، تظاهر پیدا کرد. تیجانیها به سرعت سرکوب گردیدند و پیلاؤگلو به پانزده سال زندان محکوم شد. دولت در اینکه سعی کند با تیجانیها به سازش برسد نفعی نمی‌دید. حتی اگر هم این کار عملی می‌بود، آنان صاحب آرای انتخاباتی چندانی نبودند.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ م، نقشبندیها و نورکوه‌های نیرومندتر، همچنان از حزب عدالت، که جانشین حزب دموکرات بود، حمایت می‌کرد، و این برای عدالتیها ارزش داشت. مع‌ذلک، نقشبندیها، با افزایش یافتن شمار اعضایشان موقعیت طریقت خود را استوارتر دیدند؛ طریقه‌های دیگر نیز با مهاجرت انبوه توده‌ها از روستاها و شهرها، در بخشهای زاغه‌نشین و حصیرآبادها رشد کردند (۴۱). اینان نیز از شماری احزاب مذهبی که یکی بعد از دیگری به صحنه سیاست آمدند برخوردار گردیدند: حزب دستور ملی (۱۹۷۰-۱۹۷۲ م)، حزب نجات ملی (۱۹۷۳-۱۹۸۰ م)، و حزب رفاه (۱۹۸۳-۱۹۹۸ م) که همگی به رهبری دکتر نجم‌الدین اربکان که خود پیوندهای نزدیکی با نقشبندیه داشت، اداره می‌شد (۴۲). مشاهده می‌شد که نقشبندیها در میان اعضای عادی سازمان این احزاب صاحب نفوذند و برای تأمین بودجه از طریق شرکتها و مؤسسات تجاری مورد تأیید مقامات مذهبی بسیار اهمیت دارند. آنان

همچنین در حیطه روزنامه‌نگاری فعال بودند، به آشناسازی مردم با روحانیت صوفیانه کمک می‌کردند و آن را در مقابل سکولاریسم مورد حمایت دولت و اسلام رسمی که «هیأت مدیره امور دینی» آن را تأیید می‌کرد، قرار می‌دادند (۴۳).

حزب رفاه در دهه ۱۹۹۰ م به موفقیت‌های روزافزونی دست یافت، که منتهی شد به کسب بخش قابل ملاحظه‌ای از آراء در انتخابات عمومی دسامبر ۱۹۹۵. اربکان به رغم تلاشهای مشترک احزاب سکولار برای مسدود کردن راه رسیدن وی به قدرت، در بهار ۱۹۹۶ م موفق شد به عنوان نخست‌وزیر در رأس دولت ائتلافی متزلزلی قرار گیرد. با وجود این، غیردینیها از جانب ارتش تقویت شدند و اربکان، زیر بار چنین فشاری در ژوئن ۱۹۹۷ از مقام خود کناره گرفت. در ژانویه ۱۹۹۸، حزب رفاه تعطیل، و اربکان به مدت پنج سال از کارهای سیاسی محروم شد.

سیاستمداران و ارتش غیردینی ضدصوفی در ترکیه صرفاً خود را با طریقه‌های متنفذی که خواستار حکومتی اسلامی مطابق با رویه عثمانیها باشد مواجه ندیده‌اند، بلکه با تکنوکراتهای تحصیل کرده امروزی روبه‌رو بوده‌اند که می‌خواهند دستورکاری از سوی فعالان صوفی ارائه و با اسلوب جدیدی از سازماندهی سیاسی، که تحت تأثیر تفکر اسلام‌گرای صوفی و غیرصوفی خارج از ترکیه است، به اجرا درآید. در دهه ۱۹۸۰ م، روابطی با ایران برقرار گردید و این، با توجه به التزام روحانی و همدلی شخص خمینی نسبت به نقشبندیه جای شگفتی نیست. طرفه‌تر آنکه، با عربستان سعودی نیز، که از لحاظ ایدئولوژی متعهدترین دولت ضدصوفی است رشته‌های ارتباطی برای دریافت کمکهای مالی ایجاد شده است؛ این کار از طریق انجمنی به نام «رابطة العالم الاسلامی» که هزینه‌هایش از طرف دولت سعودی تأمین می‌شود و علاقمند به

استقرار دولتی مبتنی بر شریعت به جای دولت غیردینی است، صورت می‌پذیرد.

عربستان سعودی و تأثیرات جدید وهابی

از زمانی که در دهه ۱۹۲۰ م رشیدرضا نسبت به احیای وهابی‌گری در شبه جزیره عربستان به رهبری ابن سعود شوق و حرارتی زایدالوصف از خود نشان می‌داد، تغییرات زیادی در دولت سعودی رخ داد. عبدالعزيز بن سعود (۱۲۹۳-۱۳۷۲ ق/ ۱۸۷۶-۱۹۵۳ م) به منظور گسترش نفوذ و اقتدار خود در عربستان به مبارزه ادامه داد تا اینکه پادشاهی عربستان سعودی را در ۱۹۳۲ م بنیان نهاد (۴۴). به رغم زهد و تقوای ظاهری و تعهدش نسبت به تعالیم وهابی، این طور نبود که همه سعودیها غیرت دینی او را واقعاً کافی بدانند. در میان مسائلی که باعث نگرانی آنها شد، آمادگی مشهود او به سازش کردن بر سر اصول جزمی وهابی بود که نشانه‌اش تمایل وی به معامله با کسانی بود که تفسیر سعودیها را از دین نمی‌پذیرفتند. این تمایل در موارد زیر مشاهده شد: ابن سعود با بریتانیاییها بر سر مرزهای سلطان‌نشین جدید سعودی به توافق رسید، به مهندسان آمریکایی اجازه داد که در داخل خاک این کشور برای یافتن نفت به اکتشاف پردازند، خود را در محاصره مشاوران و مدیران غیروهابی سوری و مصری قرار داد، و بالاخره نتوانست آیین وهابی را در میان شیعه، به ویژه در بخش شرقی کشور، مستقر سازد (۴۵). پس از مرگ ابن سعود در ۱۹۵۳ م، و به خصوص وقتی درآمدهای نفت رفاه و تجمل روزافزونی به جامعه قناعت پیشه و ریاضت‌کشی مثل عربستان آورد، منتقدان احساس می‌کردند انحراف از آیین اصلی وهابی بارزتر شده است.

با اینهمه، هر قدر هم که عربستان سعودی از معیارهای تجویز شده به توسط محمد بن عبدالوهاب فاصله گرفته باشد، باز حمایت رسمی این کشور از موضع ضد صوفی وی همچنان ادامه یافت (۴۶). این در میان خود سعودیها ممکن است که در عصر حاضر موضوع کم‌اهمیتی به نظر بیاید، اما با فراهم آمدن ثروت روزافزون برای تبلیغ پیام وهابیها در خارج از عربستان، یکی از جنبه‌های وهابی‌گری این شد که چنین آیینی را می‌توان به سهولت به جاهایی صادر کرد که تصوف در آن هنوز قوی بود، و همین کمک کرد به تقویت این تصور در خارج که وهابیه نسبت به آرمانهای اصلاح‌گرایانه صادق است؛ از جمله این آرمانها سیاست ضد تصوف وهابیها بود، گویانکه دولت ممکن بود در عمل حاضر باشد آنجا که مصلحتش اقتضا کند از شدت روابط تیره‌اش با صوفیه بکاهد، همان طور که مثلاً در مورد ترکیه، به نظر می‌رسید از دید سیاست‌گذاران سعودی تصوف به نفرت‌انگیزی سکولاریسم نباشد.

تأسیس رابطه العالم الاسلامی در ۱۹۶۲ م که در بالا بدان اشاره رفت اقدامی بسیار مهم در تلاش عالمگیر برای تبلیغ اسلام طبق تفسیر مورد تأیید سعودی بود، اسلامی عاری از بدعت‌های صوفیانه. این انجمن مبالغه‌گفتی را برای آموزش دادن به کسانی اختصاص داده که به کار دعوة اشتغال دارند؛ به علاوه، به تأسیس شوراهایی محلی از قبیل «شورای اروپایی مساجد» و «شورای هماهنگ‌کننده اسلامی شمالی آمریکا» مبادرت ورزیده است.

دفتر مرکزی اروپایی «رابطه» (= مجمع) در بروکسل عهده‌دار طرح‌های معتبر مختلفی بوده است؛ از جمله آنها گشایش «مرکز اسلامی و فرهنگی بلژیک» در ۱۹۶۸ م بود که به هنگام برگزاری آن وزیر دادگستری بلژیک طی مراسم عامّ پر جلوه‌ای کلیدهای مرکز را به فیصل پادشاه

عربستان تقدیم کرد (۴۷). «رابطه» ضمن فعالیت‌هایش در میان اقلیتهای مسلمان در اروپا، از آنهایی پشتیبانی کرده که دشمنانشان اغلب به غلط بر آنها برچسب وهابی زده‌اند؛ به ویژه، دئوبندی‌هایی که اصلاً جنوب آسیایی هستند، اهل حدیث و جماعة اسلامی که سازمان اصلاح‌گرای جدیدتری است (و در ۱۹۴۱ م بنیان گذاشته شد). بریلویها، با التزامی که نسبت به تصوف سنتی دارند، آماج انتقادهای شدیدی بوده‌اند، و فرقه بدعت‌گذار خطرناکی به شمار آمده‌اند. اینان به نوبه خود مؤسسه «دعوت جهانی اسلامی» را در ۱۹۷۳ م به عنوان ابزاری برای مقابله با حملات سعودی به اعتقادات مذهبی آنها، برپا کردند (۴۸). بیزاری آنها از حملات سعودی به مواضع ایشان، در بعضی از تصمیمات اتخاذ شده آنها در همایشی که در ماه مه ۱۹۸۵ در «مرکز کنفرانس وِملی» منعقد شد پیداست:

مقامات سعودی به سبب مصادره و ظاهراً از بین بردن ترجمه‌های احمد رضاخان از قرآن و نیز کتب ادعیه محکوم می‌شوند؛ به اقدامات خسونت‌آمیز در حق مسلمانان به هنگام برگزاری جشن میلاد پیامبر در مکه و مدینه، اعتراض می‌شود؛ تضمین‌هایی مطالبه می‌شود مبنی بر اینکه باقی مانده محلهای مربوط به پیامبر، اهل بیت و صحابه او محترم و محفوظ نگه داشته شود (۴۹).

حدود یک سوم تمامی داعیان مجتمع مذکور در آفریقا کار می‌کنند؛ آنجا اندیشه‌های وهابی را در نقاطی تبلیغ می‌کنند که سنتاً مناطق زیرنفوذ طریقه‌های صوفی بوده است. در نیجریه ساردائونای ایالت سُکوتو^۱ و نخست‌وزیر منطقه شمالی، الحاجی سِر آمدو بلو (د. ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م، از بدو تأسیس رابطه العالم الاسلامی به عنوان نایب رئیس انتخاب شد (۵۰).

۱. سکوتو (Sokoto) کرسی کنفدراسیون اسلامی نیجریه شمالی.

جالب آنکه به رغم پیوندهای شخصی آمد و هم با قادریه هم با تیجانیه و با وجودی که قبور بنیان‌گذاران این طریقت را بارها زیارت کرده بود، بودجه‌های هنگفتی از سوی عربستان سعودی برای کار دعوت در نیجریه و ساختن مسجد جامع لاگوس در اختیار او گذاشته شد. با اینهمه، واسطه اصلی انتقال ایدئولوژی وهابی به نیجریه در این دوره قاضی القضاة نیجریه شمالی، الحاج ابوبکر گومی (د. ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۲ م) بود، مردی که خود را در مبارزه با تصوف بیشتر متعهد می‌دید تا بر ضد سارداثونا. شاید او به سبب آموزشی که در قانون‌گرایی خشک و جزمی عربی دیده بود برای این دست مبارزات مناسب‌تر بود. او در ۱۹۷۸ م «جمعیت ازاله بدعت و استقرار سنت» را، که عموماً به ازاله معروف است تأسیس کرد (۵۱).

دهه ۱۹۶۰ م نیز شاهد رسوخ گسترده نفوذ وهابیه به غنا بود، گرچه حمایت سعودی در اینجا آن اندازه زیاد نبود که در نیجریه (۵۲). نزاع در غنا اساساً با تیجانیه، مخصوصاً شاخه جدید آن که به ابراهیم نیاس سنگالی (د. ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م) مرتبط می‌شد، بود. وهابیه به علت عواملی چند تیجانیهای نیاسی را به افساد دردین متهم می‌کردند، از جمله به سبب حرمت نهادن بیش از حدشان به شیخ ابراهیم به عنوان خاتم خاتم اولیاء، اعتقادشان به اینکه او نجات آنان را در دنیای دیگر تضمین خواهد کرد، و دیگر آنکه هر عضوی از فرقه تیجانی می‌تواند به مرتبه قطیبت، که عالی‌ترین نقطه نورانیت روحانی است، نایل آید.

در میان همسایگان غنا به طرف غرب، آنچه «وهابی‌گری» خوانده می‌شود در ساحل عاج، بورکینافاسو، مالی و گینه از دهه ۱۹۴۰ م تاکنون دستخوش تغییراتی جدی شده است، اما از این همه تنها مقداری معلول نفوذ مستقیم عربستان سعودی است (۵۳). ضد تصوف عنصر قوی در این

وهابی‌گری است، ولی از منابع گوناگون نشأت می‌گیرد: آیین وهابی اصیل که زائران از اوایل دوران به قدرت رسیدن ابن سعود در مکه، طی ایام حج مستقیماً چیزهایی درباره آن فراگرفته‌اند، اصلاح‌گری سلفی عبده و رضا که واسطه انتقال آن طلابی بوده‌اند که از الازهر بازگشته‌اند و نیز نتیجه مراودات با جمعیت‌های مذهبی مصر «جماعة الثبّان المسلمین» (انجمن جوانان مسلمان)، تأسیس در ۱۹۲۷ م (و به همین سبب در محل به این جنبش سُبّانو گویند)، و همچنین تماس با اخوان المسلمین؛ همراه بودن تماس‌های سعودی با کمک‌های مالی. عربستان سعودی تربیت معلمان و داعیان وهابی را به عهده گرفته است، و دیده می‌شود که چنین افرادی این امتیاز را دارند که در عربی فصاحت پیدا می‌کنند و به مرتبه‌ای از تحصیلات اسلامی می‌رسند که دست اکثر غیروهایی‌های محلی بدان نمی‌رسد. رابرت لونه^۱، مردم‌شناسی که در میان مردم دیولا^۲ در شمال ساحل عاج تحقیق می‌کرد، به تأثیری اشاره کرده که موعظه یکی از همین بازگشتگان در ۱۹۸۵ م بر مسلمانان محلی گذاشته بود:

دیولاهای محلی، مخصوصاً آنهایی که در فرانسه تحصیل کرده بودند، تحت تأثیر قرار گرفتند. به من تذکر داده شد که او [سخنران وهابی] می‌توانست عربی را به همان شکلی تلفظ کند که خود اعراب... و نه با تلفظ غلیظ علمایی که در محل تعلیم دیده‌اند. او متون را با فصاحت تمام (و نه از حافظه) بلندبلند می‌خواند و می‌توانست به آسانی درباره معنای کلمات مختلف نظر بدهد، و آنها را - به عقیده مستمعانش - با سهولتی بیش از آنچه از عهده علمای محلی برمی‌آمد - به زبان دیولایی تفسیر کند (۵۴).

با وجود این، برای وهابیهای تعلیم دیده ممکن است این خطر نیز وجود داشته باشد که بعضی اوقات به عنوان عوامل سعودی به دیده تردید به آنها نگاه شود و این ممکن است لزوماً به هدف تصوف ستیزی در منطقه کمکی نکند.

بازاندیشی بنیادی دربارهٔ طریقت

در میان انبوه سروصداهای روزافزون در انتقاد از تصوف، به نظر می‌رسد بعضی به بحثهایی اکتفا می‌کنند که چندان فراتر از بحثهای سلفیها نمی‌رود، بحثهایی که آنان معمولاً به شکل ساده شده‌ای تکرار می‌کنند. به عقیدهٔ بیشتر ضدصوفیان، دیگر به نوع بازاندیشی هیجان‌انگیز امثال گوکلب و اقبال در فاصلهٔ دو جنگ جهانی، به منظور بررسی نقش جدیدی برای تصوف در جامعهٔ اسلامی معاصر نیازی احساس نمی‌شود. کافی است که از فسادهای طریقه‌های سنتی انتقاد کرد و، همراه با سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۶ق/۱۹۰۶-۱۹۶۶م) - مسلمان مصری و عضو اخوان المسلمین - به این نتیجه رسید که مشایخ کاهل و خرافی صوفی و مریدان آنها را باید از دولت یک کشور اسلامی بیرون راند (۵۵). دو نظر تند افراطی که با چنین عقیده‌ای سازگار، اما ضمن آن به بازاندیشی جسورانه‌تری نیز مبادرت شده است، نظرات ابوالعلا مودودی، سنی پاکستانی و علی شریعتی، شیعی ایرانی است. هر دوی اینها در جنبش احیای معاصر اسلامی در هر فرقه و دسته و در میان صوفیان و ضدصوفیان به طرز بارزی تأثیر گذاشته‌اند.

ابوالعلا مودودی (۱۳۲۱-۱۳۹۹ق/۱۹۰۳-۱۹۷۹م)

برجسته‌ترین احیاگر مسلمان معاصر در جنوب آسیا، ابوالعلا مودودی، به نظر می‌رسد همهٔ ارتباطهای صحیح و مناسب را برای ارزیابی مجدد و

حتی یافتن راه‌حلهایی برای مسائلی که تصوف در شبه قاره با آن روبه‌رو بود، داشت (۵۶).

اصل و نسب صوفی خود او خدشه‌بردار نبود زیرا می‌توانست، به واسطهٔ سلسله‌ای از سادات مودودی، خود را از نسل مشایخ معروف طریقت بزرگ چشتیه اعلام کند؛ از جملهٔ این مشایخ نیای همانم او ابوالعلا مودودی (د. ۹۳۳ق / ۱۵۲۷م) بود که گفته می‌شود این طریقت را اول بار از افغانستان به هند آورد. پدرش که حرفهٔ وکالت داشت، به هنگام تولد ابوالعلا در ۱۹۰۳م در مسیر تصوف عمیقاً در کار ریاضت بود به قسمی که خانواده‌اش بر اثر مجذوب شدن وی در عوالم عرفانی دچار فقر و فلاکت بودند. در مورد صلاحیتهای وی برای انجام اصلاحات باید گفت مودودی از هواداران مهم شاه‌ولی‌الله دهلوی بود، از طریق جدّهٔ پدرش به سیداحمدخان متصل بود و با محمد اقبال در ۱۹۳۷-۱۹۳۸م تماسهای مستقیم کاری داشت؛ این مورد آخر مربوط به زمانی است که مودودی برای ادارهٔ دارالعلوم نمونه‌ای که به پیشنهاد اقبال به منظور تربیت نسل جدیدی از رهبران مسلمان، در پُتھنکوٹ پنجاب تأسیس شده بود، انتخاب گردید. به نظر نمی‌رسد که مودودی انتخاب اول اقبال برای این منصب بوده باشد، اما او و جماعت اسلامی - سازمان احیاءگری که وی در ۱۹۴۱م در لاهور بنیان نهاد - می‌خواستند برای مشروعیت بخشیدن به این نهضت اسلامی، بر ارتباطشان با شاعر مورد تکریم جامعه [اقبال] تأکید ورزند (۵۷).

مودودی نه تنها از طریق پدرش بلکه به واسطهٔ تحصیلات رسمیش زیر نظر علمای دثوبندی در حوزهٔ علمیهٔ مسجد فاتح‌پور در دهلی با جهات مختلف نظر و عمل صوفیانه نیک آشنا شد؛ در همین حوزه بود که او در ۱۹۲۶م اجازه‌نامه‌ای دریافت داشت مبنی بر اینکه مطالعهٔ متون

مربوط به «مراتب انجذاب عارفانه» را کامل کرده است (۵۸). او همچنین در جریان اندیشه‌های اصلاح‌گرای دثوبندی که در اعتراض به جلوه‌ها و تظاهرات عامه رواج داشت قرار گرفته بود. اگرچه مودودی طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ م عمدتاً در کار روزنامه‌نگاری بود، ولی اهداف عالمانه‌تری را دنبال می‌کرد، از جمله ترجمه *اسفار اربعه* ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۱ ق / ۱۵۷۱-۱۶۴۱ م) به اردو در ۱۹۳۱ م، متن مهمی در حکمت که آن زمان در هند خوانده می‌شد. به نظر می‌رسد آرای ملاصدرا درباره لزوم شریعت برای ارتقاء انسانی آن زمان تأثیر عمیقی بر مودودی به جای گذارد؛ این تأثیر احتمالاً در معروف‌ترین اثر کوتاهش *رسالة الدینیة* منعکس است، که ظرف پانزده‌روز در ۱۹۳۲ م نوشته شد و با عنوان «در مسیر فهم اسلام»^۱ به انگلیسی درآمد (۵۹). مودودی در بحث تصوف، راجع به صوفیان متأخرتر چنین نوشته است:

آنان چشمه زلال تصوف اسلامی را با مهملاتی که نمی‌توان حتی با استفاده از تخیل دوربرداز آنها را طبق قرآن و حدیث توجیه کرد، آلوده کردند. رفته رفته گروهی از مسلمانها پیدا شدند که در پندار و گفتار وانمود می‌کردند که از الزامات شریعت معافند و فراتر از آنند. این مردم کاملاً بی‌خبر از اسلامند، زیرا اسلام نمی‌تواند تصوفی را اجازه دهد که عنان از شریعت برمی‌تابد و حریم حرمت آن را پاس نمی‌دارد. هیچ صوفی حق ندارد از حدود شریعت تجاوز کند یا فرائضی چون نمازهای روزانه، روزه، زکوة و حج را سبک بگیرد (۶۰).

با توجه به اینکه او آشکارا تحت نفوذ صدرایی بود، درک این مطلب

دشوار نیست که چرا نظرات او در عربستان سعودی و دیگر مراکز ضدصوفی در دنیای عرب با استقبالی پرشور روبه‌رو شد، و در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م اخوان المسلمین به طرز گسترده‌ای به ترویج آن اقدام کردند. این نکته وقتی قابل فهم‌تر می‌شود که ببینیم وی تلاش می‌کند تا در تعریفی مجدد از تصوف آن را چیزی بیش از «عشق الله و محمد (علیه السلام)» نداند، و از مسلمانان بخواهد که «اوامرشان را بدان‌گونه که در کتاب الله و سنت رسول او آمده، دقیقاً گردن بنهند». ردّ تمام عیار کل سنت باطن‌گرایی تصوف بدین صورت موجب می‌شد که بسیاری از اعضای جماعت اسلامی و هواداران مودودی تصور کنند وی عمدتاً از ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب تأثیر پذیرفته است. لذا مریم جمیله، آمریکایی متنفذی که از آیین یهود به اسلام گرویده، می‌گوید، «مولانا [مودودی] در ضدیت انعطاف‌ناپذیر ایشان^۱ نسبت به تصوف در شکل تحول یافته آن سهیم بود، و از تبیین منطقی دین به زبان معاصر به منظور جلب جوانان امروزی حمایت می‌کرد» (۶۱). با وجود این، جمیله از تعریف مجدد تصوف نیز ناخشنود بود و آن را «محدود» و «سطحی» می‌خواند (۶۲).

از سروده‌های مودودی در این دوره برمی‌آید که افکار خصوصی وی آن طور که پیام عمومی او احتمالاً القاء می‌کرد ساده‌انگارانه و خالی از ابهام نبود. این افکار حاکی از تأثیر بس قوی‌تری است که میراث شعر صوفیانه و احتمالاً فلسفه خودی اقبال و دید مثبت او نسبت به زندگی بر مودودی بر جای نهاده است. بنابراین، با دادن پیچشی در صور خیال کهنه درباره فنا – سوختن پروانه در شعله شمع – درباره نیاز عالم به فعل‌گرایی^۲ دینی جدیدی می‌گوید:

۱. ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب

تو آتشی نهفته با خود داری
 پس، نیازت به شمع نیست
 ای میلِ سوزانِ پروانه، خود شعله‌ای فروزان شو (۶۳).

لیکن مودودی شاعر آن مودودی نبود که اندیشه‌هایش به طور گسترده به نسل جدیدی از جوانان احیاگرا برسد. پیام ضد صوفی که در سالهای پیری و پس از مرگ وی در ۱۹۷۹م از خاطرها می‌گذشت و بارها و بارها به چاپ رسید، معمولاً ساده‌تر و معمولی‌تر بود. [به عقیده وی] رشد و تحول روحانی را باید نه ملکِ طلقِ صوفیان سنتی، بلکه قابل دستیابی برای همه انسانها در مقام نایان حق دانست، و البته انسانها نه به عنوان افرادی جدا جدا بلکه به عنوان جوامع و ملتهایی کامل و یکپارچه (۶۴). جسم را نباید در محرومیت نگه داشت و تو آن را به مثابه زندان روح دچار رنج و ریاضت کرد، بلکه باید آن را با دیدی مثبت به مانند کارگاهی دانست که روح در آن می‌تواند با تقبل فرائض و مسئولیتهای دینی رشد و پرورش یابد. اینجا جایی برای اعتزال و گوشه گرفتن از دنیا نیست؛ بدین ترتیب، طریقه روحانی جدید و مؤید زندگی، مؤمنان را به یمن ایمان، اطاعت و تقوایشان به خدا نزدیک و نزدیک‌تر می‌کند تا اینکه به حالتی می‌رسند که در آن خواست انسانی با خواست الهی یکی می‌شود. وقتی به بالاترین نقطه دستیابی حاصل می‌شود که راه به توسط همگان به طور جمعی پیموده شود و در متن کشور اسلامی صالحی تحقق یابد. این قسم طریقت عاری از پیچیدگی و غموض نسلهای جوان‌تر را در دوردستهای مرزهای پاکستان، چه در بریتانیا چه در آسیای مرکزی یا مالزی برانگیخت تا صوفیان را به عنوان نمایندگان باطن‌گرایی منسوخ و بی‌ربط به باد انتقادهای نسبتاً خام و بیش از اندازه ساده‌انگارانه بگیرند.

با همه این احوال، نه مودودی در سنین پیری و نه تمامی اعضای جماعت اسلامی تصوف سنتی را یکباره رها کردند. مودودی در دهه ۱۹۷۰م قریب به پایان عمرش، آمادگی آن را داشت که به اعمال عبادی صوفیانه که قبلاً مردود شمرده بود بازگردد و حتی در مقام شیخی که پیروان را به حلقه چشتیه درمی آورد عمل کند (۶۵). در دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰م جماعت اسلامی حاضر شد به تصوف توده پسند در پاکستان امتیازاتی از قبیل زیارت قبور بدهد. با این حال، در دوردست ترها جهت گیری ضدصوفیانه معمولاً بارزتر بود.

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ش/۱۹۳۳-۱۹۷۷م)

علی شریعتی که سی سال جوان تر از مودودی، و در مشهد، شرق ایران، زیر نظر پدری متعهد به تفسیری نوگرایانه و امروزی از دین پرورش یافته بود، در مقایسه با احیای سنی پاکستانی پیوندهای کمتری با سنت صوفیه داشت. او با پدرش در این دغدغه خاطر سهیم بود که باید جوانان تحصیل کرده امروزی را به اسلام بازگرداند، آنها را از ایدئولوژی هایی که به نیازهای جهان سوم ربطی ندارد آزاد ساخت، و در عین حال راه حل هایی اسلامی در اختیارشان نهاد که بیش از دین ابهام گرا^۱ و تنگ نظر ملایان به درد زندگی در دنیای امروز می خورد. تصوف از نظر او عنصری اصلی در آن تاریک اندیشی و ضدیت با دانش گستری بود که مظهرش واپس نشینی از مبارزه فعال به منظور استقرار نظامی اسلامی است. فهرست کسانی که شریعتی آنها را به عنوان پیشگامانی در راه اصلاحات انقلابی و اسلامی حقیقی طی دو سده اخیر ستایش می کرد شامل اسامی بعضی از

سرشناس‌ترین اصلاح‌گران تصوف و افرادی است که در مورد نقش اجتماعی تصوف بازاندیشی کرده‌اند: عبدالقادر الجزایری، سیداحمدخان، افغانی، عبده و سلفیه، حسن البنا و اقبال (۶۶). با وجود این، وی در مقام یک شیعی، ابن عبدالوهاب را در زمره قهرمانان سرشناس اصلاحات قرار نداد، ولی وهابیه و نیز بایبها و بهائیان را به لحاظ رواج دادن بدعت‌هایی فاسد در اسلام مقصر دانسته است. موضع ضدصوفی اینها و شریعتی کمکی به خلق زمینه مشترکی بین آنها نکرد.

از میان اصلاح‌گرایان، شریعتی بیشترین ستایش را نثار افغانی و اقبال می‌کند و به نظر می‌رسد که این دو تن قوی‌ترین تأثیر را بر طرز تفکر او داشته‌اند. او به لحاظ آنکه افغانی جذب «کشف و شهودهای عرفانی نشد، تن را خوار نشمرد و از مته به خشخاش گذاشتنهای مفرط در فقه، ادبیات، فلسفه و غیره احتراز کرد» از وی به احترام یاد می‌کند (۶۷). اقبال را نیز ستایش می‌کند چون او پس از احراز درجه دکتری، خود را از جامعه‌اش جدا نکرد، غرق در تحقیقات فلسفی و عرفانی نشد و وقت خود را با سقراط، ارسطو، افلاطون، ابن‌سینا، ملاصدرا و جلال‌الدین مولوی گذراند.

او دریافته بود که به رسالتی پیش مردمش گسیل شده است. «فلسفه خودی او نظریه‌ای تخصصی نیست، یک روح انقلابی است» که می‌خواهد در کالبد جامعه بدمد (۶۸).

شریعتی بی‌هیچ ملاحظه‌ای این شاعر فیلسوف را به عنوان الگویی می‌پذیرد و ظاهراً احساس می‌کرده که با او وجوه مشترک زیاد دارد. این اندیشمند ایرانی تجربه تحصیل در اروپا را نیز پیدا کرد و آن زمانی بود که برای مدرک دکتری از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۴ م در دانشگاه پاریس درس

می‌خواند. در آنجا ویرایش و ترجمه‌ای از فضائل بلخ^۱ را که متنی مربوط به سده‌های میانی بود به عنوان پایان‌نامه دکتري خود عرضه کرد، اگرچه می‌توان گفت که مطالعات شخصی وی در جامعه‌شناسی بر او تأثیر قوی‌تری بر جای گذاشت و برای بخش بیشتری از مردم بهتر شناخته شده است. در فرانسه، در مبارزه بر ضد شاه نیز فعالیت‌های سیاسی داشت و کوتاه زمانی پس از ورودش در ۱۹۶۰ م «جنبش آزادی‌بخش ایران در خارج» را بنیان نهاد و به انتشار *ایران آزاد*، روزنامه‌ای که مخاطبانش ایرانیان مقیم اروپا بودند، کمک کرد. تعجب ندارد که به مجرد ورود به ایران دستگیر شد و شش ماه در زندان به سر برد. پس از آزادی، توانست فقط به عنوان دبیر دبیرستانها استخدام شود، ولی بعداً برای مدت کوتاهی در برنامه تربیت معلم دانشگاه مشهود کار کرد. شریعتی مخصوصاً از زمانی شهرت یافت که در اواخر دهه ۱۹۶۰ م به دعوت مؤسسه حسینیۀ ارشاد در تهران سخنرانی‌هایی ایراد کرد؛ اینجا بود که قدرت سخنوری پرشور و حرارت وی رفته رفته مستمعان عظیمی را جلب کرد (۶۹). این مؤسسه چیزی بس بیشتر از یک حسینیۀ سنتی، یعنی یک مرکزی شیعی برای برانگیختن احساسات مردم و یادآوری خاطره شهادت امام حسین در کربلا در ۶۱ ق / ۶۸۰ م بود. بلکه، هدف از آن این بود که نقش مؤسسه‌ای آموزشی و تحقیقی را به منظور تبلیغ تشیع تجددگرا ایفا کند. شریعتی که به صورت درخشان‌ترین ستاره مؤسسه ظاهر شد به طور فزاینده‌ای هم خصومت شاه را برانگیخت که او رژیمش را به جرم

۱. کتابی است به فارسی درباره خصایص بلخ همراه با زندگی‌نامه عده‌ای از مشایخ و فضایل این شهر تا قرن ۷ ق. اصل این کتاب توسط واعظ بلخی به عربی تألیف شد (۶۱۰ ق) و سپس در ۶۷۶ ق عبدالله ابن محمد حسینی بلخی آن را به فارسی برگرداند.

استبداد و فساد به طور غیرمستقیم مورد حمله قرار می‌داد، و هم خصومت محافظه‌کارهای مذهبی را. بخش زیادی از آثار چاپ شده او بر پایه سخنرانیهایش در مؤسسه یاد شده ترتیب یافته که ضمن آنها تصوف مکرر در مکرر در چارچوب انتقاد کلی‌تر او از روحانیت محکوم شده است. سرانجام به دستور شخص شاه مؤسسه در ۱۳۵۱ ش/ ۱۹۷۲ م بسته، و شریعتی بار دیگر زندانی شد. پس از رهایی از زندان، به انگلستان سفر کرد ظاهراً با این امید که شغل تدریسی در یکی از دانشگاه‌های الجزایر دست و پا کند، اما در ۱۹ ژوئن ۱۹۷۷ بر اثر سکته قلبی در ساوئتمن درگذشت، گرچه در میان هوادارانش این سوءظن باقی ماند که ساواک، پلیس مخفی شاه، احتمالاً در مرگ او دست داشته است.

وقتی شریعتی با لحنی منفی از تصوف سخن می‌گفت - و مکرر هم این کار را می‌کرد - این طور نبود که وی کاملاً منکر محاسن تصوف باشد، بلکه او نحوه تحول آن را به روحانیت واپس‌گرا منسوب می‌دانست، یعنی «دین منحط و نشئه‌آوری» که او آن را با «دین مترقی و بیدارکننده» در تضاد می‌دید (۷۰). اگرچه شریعتی قبول داشت که جوامع پیشرفته صنعتی برای مهار کردن محیط ماده‌گرای خود به معنویت و تصوف نیاز دارند، اما معتقد بود چنین حکمی در مورد جهان سوم و جوامع اسلامی مناسب بسیار کمتری دارد و دل‌بستگی بیش از اندازه به این قبیل اشتغالات روحانی می‌تواند بهترین مغزها را از پرداختن فعال به امور اجتماعات خودشان دور کند. وی تراژدی تاریخ را در این می‌دید که جوامع غالباً یا دنیاپرست بوده‌اند یا ریاضت‌کش، در صورتی که به تعادلی میان این دو نیاز داشته‌اند. آدمی‌زادگان، برای آنکه به نیروی بالقوه خود به عنوان نایبان حق دست یابند، باید بتوانند فعالیت‌های مسؤلانه را در این جهان با

بعد روحانی زندگی ترکیب کنند (۷۱). اشتباه صوفیان این است که بخش اول وظیفه انسان، یعنی مسئولانه عمل کردن در این دنیا را انجام نداده و در زندگی اعتزال مطلق را برگزیده‌اند.

در مورد صوفیان خاص، شریعتی احساسات مختلف و آمیخته‌ای ابراز می‌دارد. مسلماً اصلاحگران نواندیشی چون جهادگر الجزایری، عبدالقادر، را تحسین می‌کند، زیرا آنان در هردو جنبه دنیایی و دینی زندگی شرکت می‌کنند. به دیگر شخصیت‌های قدیم‌تر، همچون جلال‌الدین رومی (د. ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۳ م) یا ملاصدرا (د. ۱۰۵۱ ق/ ۱۶۴۱ م)، بعضی اوقات با احترام اشاره‌ای می‌کند و نظراتشان را ارج می‌نهد. بنابراین، او با تفسیر رومی از آیه ۳۳، سوره ۷۲، در مورد سرشت امانتی که خداوند به انسان به عنوان خلیفگان خود در روی زمین داده موافق است^۱، یعنی با این نظر که امانت خداوند عبارت است از استعداد اِعمال اراده و داشتن حق انتخاب به قسمی که انسان قادر است برخلاف طبیعت خود عمل کند (۷۲). و اما در مورد ملاصدرا، شریعتی او را نمونه‌ای از اندیشه و ارزش‌های اصیل اسلامی به شمار می‌آورد (۷۳). در مقابل، شهید محنت رسیده عشق الهی حلاج (د. ۳۰۹ ق/ ۹۲۲ م) را به گونه‌ای منفی به صورت مردی ترسیم می‌کند که در آتش محبت خداوند می‌سوزد، اما هیچ احساسی از مسئولیت اجتماعی در او نیست^۲.

۱. آیه موردنظر، از سوره احزاب، چنین است: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُلًا.
۲. این نظر که حلاج در قبال جامعه خود مسئولیتی احساس نمی‌کرده، جای تردید و تأمل بسیار است. ماجرای زندگی پر بحران وی نشان می‌دهد که یکی از ابعاد رسالت او ضدیت با افراط‌کاریهای سیاسی و استبداد از هر نوع و با هر کیفیتی، و نیز مخالفت با تصوف منفی و تسلیم‌آمیز بوده است. در این خصوص، نک: میسن، هربرت، حلاج، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش، چاپ دوم، فصل ۱.

حلاج پیوسته غرق در نیایش شورانگیز خداوند بود، و این برای او منبعی از وجد و سرور بود. اما تصور کنید اگر جامعه ایرانی مرکب از ۲۵ میلیون حلاج بود چه می شد! چیزی جز تیمارستانی عظیم نبود... (۷۴).

بنابر نتیجه گیری شریعتی، جامعه ای که از حلاج تقلید کند «جز به سوی بدبختی و نابودی» نخواهد رفت.

مع ذلک، با اینکه شریعتی برای جامعه ای که فکر و ذکرش زهد و ریاضت، و مجذوب تجربه وجد و خلسه است خطراتی جدی متصور است، بازگامهایی در مسیر عرفان تجددگرای اسلامی برمی دارد، عرفانی که دوست دارد حسابش را از تصوف جدا نگه دارد (۷۵). برخلاف مودودی، او واقعاً تن را زندان روح می داند و می گوید شخص باید به نیروی عشق، که بنابه ادعای وی، به معنای عشق صوفیانه یا عارفانه نیست، خود را از این واپسین زندان آزاد سازد:

منظورم از عشق نیرویی الهی در اعماق وجود من است که می تواند مرا یاری دهد تا بر ضد نفس خود عصیان کنم (نیرویی که از حد عقل استدلالی و مصلحت بین من بیرون است). از آنجا که زندان در من است، اندرونم را باید به آتش کشید. چگونه؟ چرا آتش؟ چرا نمی توانم با استفاده از قوای عقلانیم خویشتن را از این زندان نجات دهم؟ (۷۶).

اما زبانی که با آن درباره ضرورت آزادسازی «من» از سیاه چال نفس سخن می گوید بسیار صوفیانه، و در واقع حلاج وار به نظر می آید. لحن بیانش یادآور حلاج در واپسین روزهای عمر پیش از شهادتش است؛ شهادتی که، وقتی حلاج بر این سیاه چال تن فائق آمد، باعث شد او و زندان او

هر دو از میانه برخیزند. ولی عجیب است که شریعتی نمی‌تواند خود را راضی سازد که به چنین منبع الهامی اشاره کند، بلکه در عوض در تأیید نظرات خود چشم به مرجعی غیرمسلمان می‌دوزد و می‌گوید انسان «برای آنکه خود را از زندان نفس نجات دهد»، همان طور که رادها کریشنان^۱ بیان می‌کند، «به دین و محبت نیاز دارد» (۷۷).

گونه جدید عرفان اسلامی شریعتی، اگر بتوان آن را عرفان خواند، همان اندازه جمعی است که فردی و اختصاصی. از این لحاظ مقداری با مودودی اشتراک نظر دارد، و شاید به ضیاگوک‌لپ که پنجاه تا شصت سال پیش‌تر زندگی می‌کرد، نزدیک‌تر باشد. این مطلب احتمالاً به روشن‌ترین وجهی در کتاب حج او منعکس است (۷۸). تجربه حج به عنوان تحول اجتماعی تعالی بخشی گزارش می‌شود که در اثنای آن زائران اشتیاق دارند خود را از نیروهای پلیدی که روحهای آنها را در اسارت نگه می‌دارد رها سازند. ایشان در تلاش خود برای رهایی از قید و بندهای مادی، که نماد آن قربانی کردن عزیزترین چیزی است که در اختیار دارند (همسنگ قربانی شدن اسماعیل بر دست پدرش ابراهیم پیامبر) به طور دسته‌جمعی تزکیه می‌شوند و در مقام اعضای جامعه‌ای اسلامی با احساس تشدید یافته‌ای از مسئولیت اجتماعی، به خداوند تقرب بیشتری پیدا می‌کنند. آگاهی عرفانی آنان را به انجام خدمت فعال در جامعه به جلو سوق می‌دهد، نه اینکه موجب شود آنها در طلب حالت وجد و سرور شخصی، غیرمشترک و غیرقابل انتقال به دیگران از جامعه کناره گیرند.

۱. سروپلی رادهاکریشنان، فیلسوف، فرهنگی و دولتمرد هندی و صاحب آثاری چند مانند «فرمانروایی دین در فلسفه معاصر»، «فلسفه اوپانیشادها»، «دین و جامعه» و غیره. او که در سالهای ۱۹۲۹-۱۹۳۰ م مدرس دانشگاه آکسفورد بود، برای مدتی در دهه ۱۹۶۰ م مقام رئیس جمهوری هند را داشت.

برخلاف مودودی، علی شریعتی هیچ تشکیلات اسلامی راه نینداخت، اما کلام او نه تنها در محافل مذهبی مرفقی ایران مخصوصاً در میان جوانان نافذ بود، بلکه مورد استقبال احیاگران سنی و شیعی در دوردست‌ترها، در میان صوفیان تندرو ترکیه و آسیای مرکزی و همچنین در میان فعالان سیاسی مسلمانی که متمایل به سهیم شدن در دیدگاه انتقادی وی درباره تصوفند، قرار گرفت.

یادداشتها

- ۱ ارتور جان آربری، Sufism (۱۹۵۰)، ۱۲۲.
- ۲ کلیفورد گیرتز^۱، The Religion of Java (گلنکو: ایلینوی: نشر آزاد، ۱۹۶۰).
- ۳ جولین بالدیک، Mystical Islam (لندن: توریس، ۱۹۸۹)، ۱۵۳.
- ۴ مایکل دی. گیلزن^۲، «پاره‌ای از عوامل انحطاط طریقه‌های صوفی در مصر امروز»، Muslim World ۵۷ (۱۹۶۷)؛ ۱۷. گیلزن از ۱۹۶۴ تا ۱۹۶۶ م سرگرم بررسی حمیدیه شاذلیه، شاخه‌ای جدید از شاذلیه، بود که برای نخستین بار از سوی شورای عالی طریقه‌های صوفی در ۱۹۲۶ م به رسمیت شناخته شد. گیلزن رشد این شاخه را استثنایی می‌دید بر انحطاط کلی در طریقه‌های مصری و گسترش آن را معلول «تازگی نسبی» و، به همین دلیل، انرژی و سازمان بسیار متمرکز و متشکل آن می‌دانست. برای آگاهی از تفصیل بیشتر، نک: مایکل گیلزن
- Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion, (آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۷۳).
- ۵ نک: سعدالدین ابراهیم، «فعل‌گرایی اسلامی مصر در دهه ۱۹۸۰»، Third World Quarterly ۱۰ (۱۹۸۸): ۶۳۸-۶۳۹، درباره ارقام مربوط به اعضای طریقت از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰.

- ۶ جان‌وُل، «مهدیها، ولیها و مردان جدید در سودان»، در Scholars, Saints and Sufis، به کوشش نیکی کُدی (برکلی، لاس‌انجلس و لندن: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۲)، ۳۶۷-۳۸۴.
- ۷ ارقام نقل شده در دانیل بی. کروز اُبراین،
Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society.
(نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۵)، ۱۵۷، برآوردهایی تقریبی را به دست می‌دهد که در نشریه ارتش ایالات متحده آمریکا، Area Handbook for Senegal (واشنگتن، دی. سی.، ۱۹۶۳)، ۱۸۱، به چاپ رسیده است.
- ۸ برای آگاهی از بررسی مجددی از ظهور مریدها و رابطه آنان با استعمارگران فرانسوی، نک: دیوید رابینسن، «آن سوی مقاومت و همدستی: آمدو بامبا و مریدهای سنگال» Journal of Religion in Africa ۲۱ (۱۹۹۱): ۱۴۹-۱۷۱.
- ۹ نک: دانیل بی. کروز اُبراین^۱، The Mourides of Senegal (آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۷۱) برای نظر اول، و همو، Saints and Politicians برای شکل تجدیدنظر شده آن.
- ۱۰ درباره درگیری صوفیه در امور سیاسی این دوره نک: دانیل کروز اُبراین، «سیاستهای صوفیه در سنگال»، در Islam in the Political Process، به کوشش جیمز بیسکاتوری (کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۳)، ۱۲۲-۱۳۷.
- ۱۱ درباره عرفان آیت‌الله خمینی، نک: محمدجواد گوهری، "Ibn al-ʿArabī and Shiʿism" (پایان‌نامه دکتري، دانشگاه لیدز، ۱۹۹۶)، ۲۴۰-۳۰۶؛ الکزاندر نایش^۲ «بررسی مجدد عرفان: خمینی و میراث عرفانی اسلامی»، Middle East Journal ۴۶ (۱۹۹۲): ۶۳۱-۶۵۳.
- ۱۲ امام خمینی، Islam and Revolution: Writings and Declarations، ترجمه حامد الگار (لندن: کِگان پُل اینترنشنل، ۱۹۸۵)، ۳۵۷-۳۵۸.
- ۱۳ گوهری، "Ibn al-Arabī and Shiʿism"، ۳ و ۲۸۶-۲۸۸. متن این نامه در International Ettela'at شم ۲۶۳، ژوئن ۱۹۹۵ تجدیدچاپ شده است.
- ۱۴ نک: محمد سنی عمر، «هویت متغیر اسلامی در نیجریه از دهه ۱۹۶۰ تا دهه ۱۹۸۰: از تصوف تا ضدتصوف»، در Muslim Identity and Social Change in

- ۱۵ Sufi-Saharan Africa به کوشش لوئیس برنر (لندن: هرست و شرکا، ۱۹۹۳)، ۱۷۲-۱۷۳.
- ۱۶ نک: جان هانویک، «آفریقای جنوب صحرا و جهان گسترده تر اسلام: چشم اندازهای تاریخی و معاصر»، *Journal of Religion in Africa* ۲۶ (۱۹۹۶): ۲۴۰-۲۴۱.
- ۱۷ پتریک ج. راین، «آریادنه در ناکسوس: اسلام و سیاست در جامعه دینی کثرت‌گرای آفریقا» *Journal of Religion in Africa* ۲۶ (۱۹۹۶): ۳۲۳.
- ۱۸ برهانه در سده هفتم/سیزدهم به توسط ابراهیم بن ابی المجد دسوقی (ح ۶۴۲-۶۸۷ق/۱۲۴۶-۱۲۸۸م) تأسیس شد؛ این نام برگرفته از لقب او، برهان‌الدین، است. این طریقت قبلاً به ابراهیمیه و دسوقیه نیز معروف بود.
- ۱۹ درباره ابی‌حاش، نک: ا. نزار حمزه و آر. هریر دکمجیان^۱، «پاسخی صوفیانه به اسلام‌گرایی سیاسی: ابی‌حاش لبنان»، *International Journal of Middle East Studies* ۲۸ (۱۹۹۶): ۲۱۷-۲۲۹.
- ۲۰ همان، ۲۱۹؛ در این صفحه نام شیخ به‌طور کامل این گونه ذکر شده است: عبدالله بن محمد بن یوسف الحراری الشیبی العبّادی، «نیز معروف به الحبشی»، متولد حراره نزدیک سوماتالی در ۱۹۲۰. گفته می‌شود در ۱۹۴۷ پس از آنکه به‌دستور امپراتور هیلا سلاسی، به‌علت تهدیدی که از تعالیمش مشهود بود از اتیوپی اخراج شد، راه حجاز در پیش گرفت. در ۱۹۴۸ به اورشلیم و دمشق منتقل شد و در آنجا همراه صوفیان رفاعی و قادری به تحصیل پرداخت و سرانجام در بیروت رحل اقامت افکند.
- ۲۱ همان: ۲۲۱.
- ۲۲ سعدالدین ابراهیم، «فعل‌گرایی اسلامی مصر»: ۶۳۹.
- ۲۳ نجیب محفوظ، *اللصّ و الکلاب*: ویرایش چهارم (تونس: دارالتونسیه للنشر، ۱۹۹۰)، ترجمه ترور لوگاسیک^۲ و ام. ام. بدوی، تجدیدنظر توسط جان رودنیک، *The Thief and the Dogs* (قاهره: نشر دانشگاه آمریکایی در قاهره، ۱۹۶۱).
- ۲۴ همان، ترجمه، ۵۲.
- ۲۵ نک: مایکل گیلزنن، *Saint and Sufi in Modern Egypt* درباره تحصیلات اولیه او و همو، *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (لندن و نیویورک: ای. بی. توریس و شرکا، ۱۹۹۰)، ۲۲۹-۲۴۳.
- ۲۶ نجیب محفوظ، *السّمانی و الخریف* (قاهره: مکتبه مصر، ۱۹۶۲)، ترجمه راجر

- آلن، Autumn Quail (قاهره: نشر دانشگاه آمریکایی در قاهره، ۱۹۸۵)؛ همو *الشحاذ* (قاهره، مکتبه مصر، ۱۹۶۵)، ترجمه کریستین واکر هنری و نریمان خالص نیلی الوزاکي، The Beggar (قاهره: نشر دانشگاه آمریکایی در قاهره، ۱۹۸۸).
- ۲۶ محفوظ، *الشحاذ*، ۵۶؛ ترجمه هنری و وراکی، ۳۹. محفوظ در اینجا از استعارات کلاسیک صوفیانه، یعنی جذب شدن روح در دریای خداوند اقتباس کرده است.
- ۲۷ درباره نظرات عبدالحلیم محمود درباره تصوف و شاذلیه، نک: ابراهیم م. ابوریع، «تصوف الازهر در مصر جدید: اندیشه‌های صوفیانه عبدالحلیم محمود»، Islamic Quarterly ۳۲ (۱۹۸۸): ۲۰۷-۲۳۵.
- ۲۸ همان، ۲۲۱.
- ۲۹ برای اطلاعات بیشتر درباره این تصوف سنتی معاصر در مصر، نک: والری هوفمن-لد، «دلبستگی به پیامبر و خاندان او در تصوف مصری» International Journal of Middle East Studies ۲۴ (۱۹۹۲): ۶۱۵-۶۳۹.
- ۳۰ همان، ۶۱۸.
- ۳۱ همان، ۶۱۸-۶۱۹ درباره جنجال بر سر *تبرئة الذمه فی نصح الامة* نوشته محمدعثمان برهانی.
- ۳۲ درباره این مقاومت که به هدایت صوفیه بر ضد شورویها پدید آمد، نک: الکساندر بنیخسن، «جنگ چریکی مسلمانان در قفقاز (۱۹۱۸-۱۹۲۸)»، Central Asian Survey ۲ (۱۹۸۳): ۴۵-۵۶؛ ماری بنیخسن بروکسپ^۱، «آخرین غزوات: شورش ۱۹۲۰-۱۹۲۱»، در The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World (لندن: هرست و شرکا، ۱۱۲-۱۴۵)؛ و عبدالرحمن «آوتورخانف»^۲، چچنها و اینگوش در دوره شورویها و سوابق آن» در همان، ۱۴۶-۱۹۴.
- ۳۳ وی. جی. پیووارف^۳ Na Etapakh sotsiologicheskogo Iszledovaniia (گروزنی، ۱۹۴۷)، ۳۵، منقول در شانال لمرسیه-کیلکیه^۴، «جمعیت‌های اخوت در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی: پژوهشی تاریخی»، Central Asian Survey ۲ (۱۹۸۳): ۱۷-۱۸.

1. Marie Bennigsen Broxup

2. Avtorkhanov

3. Pivovarov

4. Chantal Lemerrier-Quelquejay

- ۳۴ دربارهٔ مقابر صوفیه در اتحاد شوروی، از جمله قفقاز شمالی، نک: ماریا اوا ساتلنی، «مراسم پرستش اماکن مقدسه: آیینهای دینی در میان مسلمانان شوروی» Middle East Journal ۴۳ (۱۹۸۹): ۵۹۴-۶۰۴. برای اطلاع از تلاشهای شوروی برای حل مسألهٔ تصوف و ملیت‌گرایی در قفقاز شمالی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، نک: فنی ای. بی. براین، «انترناسیونالیسم، ناسیونالیسم و اسلام» در The North Caucasus Barrier، ۱۹۵-۲۱۸.
- ۳۵ متن فتویٰ در آی. آ. ماکاتف، «پرستش قدیسان در اسلام»، Voprosy Nauchnogo Ateizma ۳ (۱۹۶۷): ۱۷۳-۱۷۴، منقول در الکساندر بنیخسن واس. اِندرس ویمبوش^۱.

Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union

- (برکلی و لاس‌انجلس: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۵)، ۴۱.
- ۳۶ براین، «انترناسیونالیسم»، ۲۰۹-۲۱۰.
- ۳۷ تعداد مساجد شوروی در دههٔ ۱۹۷۰ در این مأخذ آمده است، الکساندر بنیخسن و اس اندرس و ویمبوش، Muslims of the Soviet Empire: A Guide (لندن و بلومینگتن: نشر سی. هرست و دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۶)، ۱۷-۱۸؛ تعداد مربوط به سال ۱۹۹۱ در این اثر ذکر شده است، الکسی وی. مالاشینکو^۲، «اسلام و سیاست در منطقهٔ جنوبی اتحاد شوروی سابق» در Central Asia and Transcaucasia: Ethnicity and Conflict. به کوشش ویتالی وی تائومکین (وِستپورت و لندن: نشر گرین وود، ۱۹۹۴)، ۱۱۱.
- ۳۸ نک: فیروز احمد، «سیاست و اسلام در ترکیهٔ جدید» Middle Eastern Studies ۲۷ (۱۹۹۱): ۲۱-۲۳ دربارهٔ روابط بین احزاب سیاسی و طریقه‌های صوفی.
- ۳۹ دربارهٔ نفوذ طریقت نقشبندی در دولت ترکیه، نک: شریف ماردین، «طریقت نقشبندی در تاریخ ترکیه»، در Islam in Modern Turkey، به کوشش ریچارد تهر (لندن و نیویورک: ای. بی. توریس، ۱۹۹۱)، ۱۲۱-۱۴۲.
- ۴۰ همان، ۱۳۲-۱۳۳؛ احمد، «سیاست و اسلام»، ۱۱-۱۲.
- ۴۱ برای اطلاع از وضعیت متغیر اجتماعی و سیاسی طریقه‌های صوفی ترکیه در

- دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۸۰، نک: اوزای محمیت^۱، Islamic Identity and Development (لندن و نیویورک: روتلج، ۱۹۹۰)، ۱۲۱-۱۲۵.
- ۴۲ دربارهٔ اربکان و حزب نجات ملی، نک: بیناز توپراک^۲، «سیاسی‌سازی اسلام در کشوری سکولار: حزب نجات ملی در ترکیه»، در From Nationalism to Revolutionary Islam، به کوشش سعید امیر ارجمند (لندن و بیزینگستوک^۳: مکملین، ۱۹۸۴)، ۱۱۹-۱۳۳.
- ۴۳ برای اطلاع از بحثی دربارهٔ بعضی موضوعات در این مجلات صوفی، نک: سنجر آیانا، «طریقه‌های صوفی سنتی در حاشیه: اسلام قادری و نقشبندی در قونیه و طرابوزان»، در Islam in Modern Turkey، ۲۲۳-۲۵۳.
- ۴۴ دربارهٔ ایجاد پادشاهی عربستان سعودی، از باب نمونه، نک: ج. کاشتینر، The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftancy to Monarchical State. (آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۹۳)؛ ال. مک‌لاخلین^۴، Ibn Saud, Founder of a Kingdom (بیزینگستوک: مکملین، ۱۹۹۳).
- ۴۵ شیعیان تقریباً ده درصد جمعیت عربستان سعودی را تشکیل می‌دهند، که عمدتاً در منطقهٔ نفتی واحه‌های الاحساء و قطیف در ایالت شرقی متمرکزند؛ شمار اندکی نیز در حجاز و نزدیک مرز یمن ساکنند.
- ۴۶ مثلاً، نک: ویلیام اُگسِنوالد، «عربستان سعودی و تجدید حیات اسلامی»، International Journal of Middle East Studies ۱۳ (۱۹۸۱): ۲۷۱-۲۸۶. دربارهٔ بعضی جنبه‌های تفکر وهابی معاصر در عربستان سعودی. اگسِنوالد (۲۸۳) سخنان دکتر محمد خلیل هراس، مدیر دپارتمان الهیات در کالج شریعت مکه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد؛ هراس می‌گوید «حرکت نظام پادشاهی [عربستان] بر ضد دشمنان روحانی از قبیل صوفیان درست عمل کرده است».
- ۴۷ دربارهٔ مرکز اسلامی و فرهنگی بلژیک و منتقدان مسلمان آن، نک: فیلیچه داسِتو^۵، «سازمان تبلیغ در بلژیک»، در Islamic Presence in Western Europe، به کوشش

1. Ozay Mehmet

2. Binnaz Toprak

3. Basingstoke

4. L. McLoughlin

5. Felice Dassetto

- توماس گرهم^۱ و ینگوه گئورگ لیتمان^۲ (لندن، منیل، ۱۹۸۸)، ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۷۲ یادداشت ۱۶.
- ۴۸ در باب مجمع جهانی اسلام و مخالفت بریلوی با آن در بریتانیا، نک: فیلیپ لويس، *Islamic Britain, Religion, Politics and Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s*. (لندن و نیویورک: آی. بی. توريس، ۱۹۹۴)، ۸۳-۸۵، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۴-۱۶۵.
- ۴۹ همان، ۸۵.
- ۵۰ دربارهٔ پیوندهای عربستان سعودی و رابطهٔ العالم الاسلامی با نیجریه، و نیز با بورکینافاسو، نک: جان هانویک، «آفریقای جنوب صحرا»: ۲۳۸-۲۴۱.
- ۵۱ برای تفصیل بیشتر دربارهٔ ابوبکر گومی و ازاله، نک: محمدسنی عمر، «هویت متغیر اسلامی»، ۱۵۴-۱۷۸.
- ۵۲ نک: پتریک ج. راین، «آریادنه در ناکسوس»، ۳۲۳.
- ۵۳ دربارهٔ «وهاپیهای» سَبَنو^۳ مثلاً نک: لانزینِه کَبَا، *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French west Africa*. (ایوئستن: نشر دانشگاه شمال غربی، ۱۹۷۴)؛ جین -لوپ آمزل، «موردی از بنیادگرایی در آفریقای غربی: وهابی‌گری در باماکو»، در *Studies in Religious Fundamentalism* به کوشش لایونل کپلن^۴ (بیزینگستوک: مکملین، ۱۹۸۷)؛ آر. دبلیو، نیزن^۵، «جمعیت مددکاران سنت»، اصلاحات اسلامی در میان سونگهی‌های گائو (در مالی) *Africa* ۶۰ (۱۹۹۰): ۳۹۹-۴۲۵؛ لوئیس برنر، ۵۹-۷۸؛ رنه اُتایک، «جاذبهٔ اسلامی در بورکینافاسو»، در *Charisma and Brotherhood in African Islam* به کوشش دائل بی. کروز اُبراین و کریستین کولن (آکسفرد: نشر کلرُنْدن، ۱۹۸۸)، ۹۱-۱۱۲.
- ۵۴ رابرت لونی^۶، *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town* (برکلی، لاس‌انجلس و آکسفرد: نشر دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۲)، ۹۴-۹۵.

1. Tomas Gerholm

2. Yngve Georg Lithman

۳. صورت تحریف شده‌ای است از شُبَّان (= جوانان) در تلفظ بومیان مناطقی چون غنا، گینه، بورکینافاسو و غیره.

4. Lionel Caplan

5. R. W. Niezen

6. R. Launay

- ۵۵ نک: یوسف م. شُعیری، Islamic Fundamentalism (لندن: پینتر، ۱۹۹۰)، ۹۹ دربارهٔ نگرش قطب نسبت به صوفیان؛ نیز نک: همان (۱۲۱) در مورد این نگرانی قطب که دشمن خطرناک‌تر از طریقه‌های صوفی برای اسلام دولت سکولار است.
- ۵۶ بسیاری از نوشته‌ها دربارهٔ ابوالعلا مودودی مربوط است به جهات سیاسی زندگی شغلی و اندیشه‌های او دربارهٔ حکومت اسلامی. برای اطلاع از زندگی‌نامه‌ای جدید که رابطهٔ او را با تصوف مدنظر قرار می‌دهد، نک: سیدولی رضا نصر، Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism (نیویورک و آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد، ۱۹۹۶)؛ من اطلاعاتی را که در این شرح مختصر آورده‌ام مدیون همین مأخذ هستم.
- ۵۷ نک: همان، ۳۴-۳۹ دربارهٔ روابط میان مودودی و اقبال و طرح دارالاسلام.^۱
- ۵۸ نک: همان، ۱۸-۱۹ و ۱۴۷، یادداشت ۷۸ دربارهٔ این تحقیقات راجع به دثوبندی
- ۵۹ دربارهٔ تصوف، نک: ابوالعلا مودودی Towards Understanding Islam (لندن: تبلیغات اسلامی بریتانیا، ۱۹۸۰)، ۱۰۴-۱۰۵.
- ۶۰ همان، ۱۰۵.
- ۶۱ مریم جمیله، «ارزیابی بعضی جنبه‌های زندگی و اندیشهٔ مولانا سیدعلا مودودی» Islamic Quarterly ۳۱ (۱۹۸۷): ۱۱۸.
- ۶۲ همان، ۱۲۹.
- ۶۳ تاریخ این شعر ۱۸ ژوئیهٔ ۱۹۳۲، و ترجمهٔ آن در نصر Mawdudi، ۱۴۱ آمده است.
- ۶۴ در باب این درونمایه که چگونه راه فعال سیاسی اسلام‌گرا می‌تواند به معنویت و هدفی روحانی منتهی شود، نک: ابوالعلا مودودی، «نظام روحانی اسلام» در Islamic Way of Life، ترجمهٔ خورشید احمد (دمشق: بنگاه انتشاراتی قرآن کریم، ۱۹۷۷)، ۸۰-۹۲. این متن گفتاری است که اصلاً در تاریخ ۱۶ مارس ۱۹۴۸ از رادیو پاکستان پخش شد.
- ۶۵ نصر، مودودی، ۱۲۸.
- ۶۶ برگرفته از فهرستی منقول در علی شریعتی،
- What is to be done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance.
- به کوشش فرهنگ رجائی (هوستن، تگزاس: موسسهٔ تحقیقات و پژوهشهای اسلامی، ۱۹۸۶)، ۱۴۸-۱۴۹.

۱. اما در متن کتاب (ص ۲۷۰) سخن از «دارالعلوم» در میان است!!

- ۶۷ همان، ۵۸.
- ۶۸ همان، ۵۹.
- ۶۹ درباره مؤسسه حسینیّه ارشاد، از جمله، نک: ح. ا. شهابی،
Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of
Iran under the Shah and Khomeini.
(لندن: ای. بی. نوریس، ۱۹۹۰)، ۲۰۲-۲۱۰.
- ۷۰ شریعتی، What is to be done، ۶۳.
- ۷۱ علی شریعتی، Man and Islam، ترجمه فتح‌الله مرجانی (هوستن، نکزاس: شرکت
ادبیات آزاد اسلامی، ۱۹۸۱)، ۶-۹.
- ۷۲ همان، ۵.
- ۷۳ همان، ۱۱۸.
- ۷۴ علی شریعتی، On the Sociology of Islam، ترجمه حامد الگار (برکلی: نشر میزان،
۱۹۷۹)، ۶۸.
- ۷۵ در مورد گرایش عرفانی در شریعتی، قس. استیون آر. پُسن، «اسلام و تحول
اجتماعی در تألیفات علی شریعتی: کتاب حج او به مثابه دفتر راهنمای عارفانه‌ای
برای انقلابیون»، Muslim World ۸۱ (۱۹۹۱): ۹-۲۶.
- ۷۶ شریعتی، Man and Islam، ۶۰.
- ۷۷ همان، ۶۲.
- ۷۸ همو، Hajj، ترجمه علی ا. بهزادنیا و نجله دنی (هوستن: شرکت ادبیات آزاد
اسلامی، ۱۹۷۴).

خاتمه: راههای متعدد به سوی خدای واحد

وقتی در ۱۷۳۱ م شاه‌ولی‌الله ردای مسئولیتهای پیامبر را به دوش گرفت جهاتی از تصوف که ممکن بود دستخوش اصلاحات قرار گیرد احتمالاً برای دست‌اندرکاران سنت دیرین صوفی قابل تشخیص بوده است. تا سال ۱۹۳۰ م که محمد اقبال کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* خود را منتشر کرد، وضعیت دیگر چنین نبود. گرچه هنوز این احساس وجود داشت که اصلاحات باید ادامه یابد، اما حیطه امکانات برای بازسازی تفکر جامعه درباره عرفان اسلامی به سمت و سوهای ناآشنایی کشیده شده بود، همان طور که موجبات برای ردّ کامل یا نسبی تصوف چنین شده بود. دو‌یست سال فاصله میان دهه‌های ۱۷۳۰ تا ۱۹۳۰ م دوره حساسی است که در آن مسلمانان در صدد برآمدن تا رابطه خود را نسبت به تصوف به عنوان حوزه مهمی از سنت دینیشان مجدداً ارزیابی، و نقش آن را در جوامع خود باز بررسی کنند.

احیای اسلامی عظیم سده‌های دوازدهم و اوایل سیزدهم هجری شالوده‌های اصلی را برای اصلاحات جدید، چه به توسط صوفیان اصلاحگر چه بر دست وهابیهای ثابت قدم و مخلص ضدصوفی، ریخت.

ایشان، علی‌رغم اختلافات نظری درباره‌ی نیاز به ارشاد عرفانی، می‌بینیم که در شماری دغدغه‌ها مشترکند: شوق به ریشه‌کن کردن زواید غیر اسلامی که به دین افزوده شده، و ارتقاء سطح رعایت آیینهای دینی مطابق با شریعت در میان اکثریتی از جامعه فراتر از حلقه‌های علما. این غالباً مستلزم تشکیل جنبشهایی بسیار گسترده با سازمانی متمرکز بود، که بعضی اوقات منجر به خلق دولتهایی اسلامی می‌گردید. تلاشهای اصلاحگرها الگویی برای نسلهای متوالی بعدی شد. صوفیان نمونه‌های پر جاذبه‌ی زیادی پیش روی داشتند که به واسطه‌ی شبکه‌هایی از خرقة‌پوشی، پیوند خود را به آنها می‌رساندند. بنابراین، در آفریقا اعضای طریقت تیجانیه می‌توانستند به احمد تیجانی چشم امید بدوزند، قادریهای نیجریه‌ای به عثمان دن فودیو، سنوسیهای لیبیایی و صوفیان سودانی خاتمیه، رشیدیه و شعبه‌های آن به احمد بن ادریس، که الهام‌بخش تفکر اصلاح‌گرای مهدی سودانی نیز بود. نقشبندیه جهادگران صوفی بزرگ عبدالقادر الجزایری و شامل قفقازی را به سلسله اصلاحگران ولی‌اللهی متصل می‌کردند، و بدین طریق آنها را به طریقه‌های هند پیوند می‌دادند. اما روئے شاه‌ولی‌الله منبع الهامی بود برای انواع نظرات انتقادی و غیرانتقادی نسبت به تصوف در هندوستان اواخر سده‌ی سیزدهم/نوزدهم، و همه‌ی گروهها با دیدگاههای متفاوت و متقابل در مورد اصلاحات، تا زمان حاضر خود را وارث میراث معنوی این تصوف شمرده‌اند. سرمشق منکران آشتی‌ناپذیر تصوف الگوی خشک و بسیار خالی از جذبه‌ی محمد بن عبدالوهاب و نخستین دولت وهابی مسلک سعودی بود که از نظر آنها احترام‌گذاران زیاد از حد به جذبه و نفوذ جادویی صوفیانه مایه‌ی تکفیر بود.

در سرتاسر سده‌ی نوزدهم صوفیان در هر شکل و هیأتی، و نیز

گروههای کوچک‌تری از مسلمانان ضدصوفی، به تن و به فکر با چالش نیروهای طرفدار تجدد اروپایی روبه‌رو شدند. فعالان سیاسی صوفی که با حمله‌های جسمانی یا فیزیکی اروپاییان به مقابله برخاستند عموماً نشان‌دهنده تداوم الگوهای احیاگری‌اند، اما قصور، تسلیم محض یا همکاری با دشمن می‌تواند به وزن و اعتبار آنها برای برنامه‌های آینده لطمه وارد کند. از سوی دیگر، جهاد موفق و جامه عمل پوشاندن به اصلاح اخلاقی، یا گهگاه حمایت استعمارگران اروپایی از فلان طریقت نیز ممکن است به گسترش تصوف منجر شود. وقتی، مانند مورد هند، مدافعان تصوف سنتی و اصلاح‌گرا و ضدصوفیان همه در پی راههایی بودند که فکر یک نظام اسلامی را در کنار واقعیتهای مربوط به حکومت انگلیس حفظ کنند، اندیشه آنها عمدتاً در چارچوبی مشخصاً اسلامی و صوفیانه همچنان باقی ماند.

دگرگونی واقعی، همزمان با تعامل فزاینده بین اندیشه صوفیانه و اندیشه امروزی غربی، از اواخر سده نوزدهم به بعد پدید آمد و این زمانی بود که نوگرایان مسلمان در تلاش برای ترسیم دینی منطقی و مترقی که از متولی‌گری ناقص شیوخ صوفی رها شده باشد، از سیداحمدخان و جمال‌الدین افغانی تبعیت کردند. از نظر همین شیوخ صوفی، نوگرایان نماینده دشمنان واقعی دین بودند که احتمال داشت کفر و الحاد را در میان مردم انتشار دهند. به عقیده رفاعی سرشناس، شیخ ابوالهدی صیادی، به ایجاد جبهه متحدی از طریقه‌ها و گسترش متشکل آنها در امپراتوری عثمانی نیاز مبرم هست تا از آلوده شدن دین و ایمان اصیل صوفیانه به سبب اضافات غیراسلامی ناشی از افکار غربی جلوگیری شود. صدای منتقدان تجددخواه غرب‌گرا بیشتر مورد توجه قرار گرفته تا صدای صوفیانی که مدافع وضع موجود معنویت در جامعه‌اند، اما شاید برای

صوفیه باید اعتبار بیشتری قائل شد، زیرا تعارض بنیادی عرفان خود را با عقل‌گرایی جدید بازشناخته‌اند.

با وجود این، سؤالات دربارهٔ سرشت تصوف حقیقی همچنان باقی ماند، تصوفی که به نظر صوفی و عالم شاذلی مشرب مصری، محمد عبده، بخشی از دین اصلی و خالص اسلام، یعنی دین سلف صالح، بود که کاملاً قابل تطبیق با دنیای جدید به شیوه‌ای روشن‌بینانه و معقول است. تنها اقدام لازم دور ریختن جلوه‌های فاسد تصوف بود که طی قرن‌ها پیرامون آن را گرفته بود. عبده، به رغم آنکه در حرف از [ضرورت] انطباق با شرایط جدید اواخر سدهٔ نوزدهم و اوائل سدهٔ بیستم حمایت می‌کرد، در انتقادهای تند خود از فسادهای مرسوم، از استدلال‌های کاملاً سنتی اسلامی استفاده می‌کرد. مشهورترین شاگرد وی، رشید رضا، و فعالان سیاسی در جنبش سلفی نیز وابستگی محافظه‌کارانه‌ای به شیوه‌های قدیم‌تر نشان می‌دادند، حتی وقتی قرابت این شیوه‌ها به وهابی‌گری ضدصوفی نزدیک‌تر از آن بود که می‌توانست مورد تأیید عبده باشد.

فکر بنیادی و پیشگامانه‌تر دربارهٔ اسلوبی جدید از عرفان اسلامی مربوط می‌شود به ضیاگوک‌لپ در ترکیه و محمد اقبال در هند. اندیشهٔ اینها بیشتر بیانگر بریدن آنها از اندیشه‌های اصلاح‌طلبانهٔ روند کلی اسلامی در مورد تصوف و تلاش در جهت به کارگیری حکمت صوفیانه از سویی و فلسفه و جامعه‌شناسی جدید اروپایی از دیگر سو با این نیت که عرفان را مناسب با ساختار ملتهای جدید اسلامی کنند. با این حال، به نظر می‌رسد این دو تن جانشینان معدودی داشته‌اند. اگرچه هردوی آنها می‌توانستند چندین نسل از جوانان ملی‌گرا را به حرکت درآورند و چنین هم کردند، ممکن است تفکر آنها بیش از حد مخاطره‌آمیز و فاقد آن حس اصالت

اسلامی تصور شود که با پابندی کامل تر به الگوهای بومی [و وطنی] اصلاحات، حاصل می شود. در نتیجه، گوکلپ و اقبال به صورت مظاهر نسبتاً منفردی از امکان بازاندیشی در مورد اسلامی عرفانی، و نه در نقش بسیج کنندگان جنبشهای خلقی ظاهر می شوند. یکی از معدود جانشینان واقعی و با نفوذ ایشان علی شریعتی بود.

به طور کلی، این اندیشه های سنتی تر و عمدتاً بومی موافق یا مخالف تصوف است که ماندنی تر از آب درآمده است، و طریقتها، خواه سنتی و دست نخورده خواه کمتر یا بیشتر تغییر یافته، با سازمانها و جمعیهایی ضد صوفی مواجهند که بابت الگوهای ایدئولوژیک خود بسیار مدیون وهابیه و سلفیه هستند. هم صوفیان هم ضد صوفیان در خلال احیاگری معاصر اسلامی رونقی یافته اند و غالباً درگیر مسائل و مشکلاتی هستند، گرچه هرازگاهی ممکن است این آگاهی را نشان دهند که برای مقابله با تهدید ناشی از خطرات خزنده سکولاریسم و زرق و برقهای فریبنده جهان مادی، باید بر اختلافات فائق آیند.

کتابنامہ (عربی)

- ابن بشر، عثمان، ویراستار، *مجموعۃ الرسائل والمسائل النجدیہ*، ج ۱، قاہرہ، ۱۹۲۹.
- رضا، محمد رشید، *المنار والازھر*، قاہرہ ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴-۱۹۳۵ م
- صیادی، محمد ابوالہدیٰ، *الحق المبین فی ابہات الحاسدین*، قاہرہ، ۱۳۱۰ / ۱۸۹۲-۲.
- ہمو، تنویر الابصار فی طبقات السادات الرفاعیہ الاخیار، قاہرہ، ۱۳۰۶-۱۸۸۸-۹.
- عبدہ، محمد، *الاعمال الکاملہ للامام محمد عبدہ*، بہ کوشش محمد عمارہ، ج دوم، جج ۲ و ۳، بیروت: المؤسسة العربیہ للدراسۃ و النشر، ۱۹۸۰.

کتابنامہ (انگلیسی)

- Abu-Manneh, Butrus. 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Şayyādī.' *Middle Eastern Studies* 15 (1979): 131–53.
- . 'The Naqshabandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century.' *Die Welt des Islams* 12 (1982): 1–36.
- Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . 'The Salafiyya Movement in Morocco: the religious bases of the Moroccan nationalist movement.' In *St. Antony's Papers* 16, ed. Albert Hourani *Middle Eastern Affairs* 3 (1963): 90–105.
- . *The Tijaniyya*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Abu-Rabiʿ, Ibrahim M. 'Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: the Sufi Thought of 'Abd al-Halīm Mahmud.' *Islamic Quarterly* 32 (1988): 207–35.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press, 1933.
- Ahmad, Aziz. 'Sources of Iqbal's Perfect Man.' In *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. M. Saeed Sheikh, 107–32. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1972.
- Ahmad, Feroz. 'Politics and Islam in Modern Turkey.' *Middle Eastern Studies* 27 (1991): 3–21.
- Algar, Hamid. 'Some Notes on the Naqshabandi Tariqat in Bosnia.' *Die Welt des Islams* (1972): 168–203.
- Amselle, Jean-Loup. 'A Case of Fundamentalism in West Africa: Wahabism in Bamako.' In *Studies in Religious Fundamentalism*, ed. Lionel Caplan, 79–93. Basingstoke: Macmillan, 1987.
- Ansari, M. Abdul Haq. 'Ibn Taymiyah's Criticism of Sufism.' *Islam and the Modern Age* (1984): 147–56.
- . 'Shah Waliy Allah's Attempts to Revise *Waḥdat al-Wujūd*.' *Arabica* 35 (1988): 197–213.

- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1950.
- Ayata, Sencer. 'Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon.' In *Islam in Modern Turkey*, ed. Richard Tapper, 223–53. London: and New York: I. B. Tauris, 1991.
- Baddeley, John F. *The Russian Conquest of the Caucasus*. London, 1908. Reprint, New York: Russell and Russell, 1969.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam*. London: I. B. Tauris, 1989.
- Baljon, J. M. S. *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1703–1762*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Bayat, Mangol. *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Bennigsen, Alexandre. 'Muslim Guerrilla Warfare in the Caucasus (1918–1928).' *Central Asian Survey* 2 (1983): 45–56.
- and S. Enders Wimbush. *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. London and Bloomington: C. Hurst and Indiana University Press, 1986.
- . *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Benson, Steven R. 'Islam and Social Change in the Writings of 'Alī Sharī'atī: His Ḥajj as a Mystical Handbook for Revolutionaries.' *Muslim World* 81 (1991): 9–26.
- Berkes, Niyazi. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1959.
- Birge, J. F. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac, 1937. Reprint, Luzac Oriental, 1994.
- Brenner, Louis. 'Concepts of Ṭarīqa in West Africa: The Case of the Qādiriyya.' In *Charisma and Brotherhood in African Islam*, ed. Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon, 33–52. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . ed. *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 1993.
- . 'Muslim Thought in Eighteenth-Century West Africa: The Case of Shaykh Uthman b. Fudī.' In *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion and John Voll, 40–67. New York: Syracuse University Press, 1987.
- Broxup, Marie Bennigsen, ed. *The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World*. London: C. Hurst and Co., 1992.
- Busool, Assad Nimer. 'Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā's Relations with Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muḥammad 'Abduh.' *Muslim World* 66 (1976): 272–86.
- Chehabi, H. E. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*. London: I. B. Tauris,

- 1990.
- Commins, David. 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī and Islamic Reform.' *Muslim World* 78 (1988): 121–31.
- . *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1990.
- . 'Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885–1914.' *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 405–25.
- Cruise O'Brien, Donal B. and Christian Coulon, eds. *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Cruise O'Brien, Donal B. *Saints and Politicians: Essays in the organization of a Senegalese peasant society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . 'Sufi Politics in Senegal.' In *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori, 122–37. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . *The Mourides of Senegal*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Daniel, Elton L. 'Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp.' *Muslim World* 67 (1977): 175–84.
- Dar, Bashir. *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. 2d ed. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971.
- Dassetto, Felice. 'The Tabligh Organization in Belgium.' In *The New Islamic Presence in Western Europe*, ed. Tomas Gerholm and Yngve Georg Lithman, 159–73. London: Mansell, 1988.
- Davison, Roderic H. 'Jamal al-Din Afghani: a note on his nationality and on his burial.' *Middle Eastern Studies* 24 (1988): 110–12.
- de Jong, F. *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Donohue, John J. and John L. Esposito, eds. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Escovitz, Joseph H. "'He was the Muḥammad 'Abduh of Syria': a study of Ṭāhir al-Jazā'irī and his influence.' *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 293–310.
- Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London: Frank Cass and Co. Ltd., 1994.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1960.
- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London and New York: I. B. Tauris, 1990.
- . *Saint and Sufi in Modern Egypt: an Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- . 'Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt.' *Muslim World* 57 (1967): 11–18.
- Gohari, Muhammad Javad. 'Ibn al-ʿArabī and Shiʿism.' Ph.D. diss., University of Leeds, 1996.
- Gökalp, Ziya. *The Principles of Turkism*. Translated by Robert Devereux, Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Hamzeh, A. Nizar and R. Hrair Dekmejian. 'A Sufi Response to Political Islamism: Al-Aḥbāsh of Lebanon.' *International Journal of Middle*

- East Studies* 28 (1996): 217–29.
- Hanisch, Ludmila. 'The Denunciation of Mysticism as a Bulwark against Reason – a contribution to the expansion of Algerian reformism 1925–1939.' *The Maghreb Review* Vol. 11, 5–6 (1986): 102–6.
- Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac, 1950.
- Hiskett, Mervyn. 'Kitāb al-Farq: a work on the Habe kingdoms attributed to 'Uthmān dan Fodio.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960): 559–72.
- . *The Course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- . *The Sword of Truth*. London: Oxford University Press, 1973.
- Hodgson, M. G. S. *The Venture of Islam*. Vol. 3. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Hoffman-Ladd, Valerie J. 'Devotion to the Prophet and His Family in Egyptian Sufism.' *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 615–39.
- Holt, P. M. *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. London: Oxford University Press, 1962.
- . 'Sufism and Modern Islam: Mawlāna Khālid and the Naqshbandi Order.' In *The Emergence of the Modern Middle East*. London: Macmillan, 1981.
- . 'Sufism and Modern Islam: Rashid Riḍa.' In *The Emergence of the Modern Middle East*. London: Macmillan, 1981.
- Hunwick, John. 'Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives.' *Journal of Religion in Africa* 26 (1996): 230–57.
- Ibrahim, Saad Eddin. 'Egypt's Islamic Activism in the 1980s.' *Third World Quarterly* 10 (1988): 632–57.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, 1930. Reprint, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1977.
- . *The Secrets of the Self*. Translated by Reynold A. Nicholson. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1955.
- Jameelah, Maryam. 'An Appraisal of Some Aspects of Maulana Sayyid Ala Maudoodi's Life and Thought.' *Islamic Quarterly* 31 (1987): 116–30.
- Kaba, Lansine. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Karrar, Ali Salih. *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: Hurst and Co., 1992.
- Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-din al-Afghani*. 2d ed. Berkeley: University of California Press, 1983.
- . *Sayyid Jamal al-din "al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1972.

- Kedourie, Elie. *Afghani and 'Abduh: an essay on religious unbelief and political activism in modern Islam*. London: Frank Cass and Co., 1966.
- Khomeini, Imam. *Islam and Revolution: Writings and Declarations*. Translated by Hamid Algar. London: Kegan Paul International, 1985.
- Knysh, Alexander. 'Irfān Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mysticism.' *Middle East Journal* 46 (1992): 631–53.
- Kostiner, J. *The Making of Saudi Arabia 1916–1936: From Chieftancy to Monarchical State*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert. 'Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani.' *Muslim World* 61 (1971): 1–12.
- Lane, E. W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London, 1836; reprint, London: J. M. Dent and Sons, 1936.
- Launay, Robert. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1992.
- Lee, J. L. 'Bektashiyya Sufism of Turkey and the Balkans.' Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christianity Papers, No. 11, 1994.
- Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1961.
- Lewis, Philip. *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s*. London and New York: I. B. Tauris, 1994.
- McLoughlin, L. *Ibn Saud, Founder of a Kingdom*. Basingstoke: Macmillan, 1993.
- Mahfūz, Najīb. *Al-Liṣṣ wa'l-Kilāb*. 4th ed. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li'l-Nashr, 1990. Translated by Trevor Le Gassick and M. M. Badawi, revised by John Rodenbeck. *The Thief and the Dogs*. Cairo: American University in Cairo Press, 1961.
- . *Al-Shahhādah*. Cairo: Maktabat Miṣr, 1965. Translated by Kristin Walker Henry and Nariman Khaled Naili al-Warraki. *The Beggar*. Cairo: American University in Cairo Press, 1988.
- . *Al-Summān wa'l-Kharīf*. Cairo: Maktabat Miṣr, 1962. Translated by Roger Allen. *Autumn Quail*. Cairo: American University in Cairo Press, 1985.
- Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire and Vermont: Variorum, 1991.
- Malashenko, Alexei V. 'Islam and Politics in the Southern Zone of the Former USSR.' In *Central Asia and Transcaucasia: Ethnicity and Conflict*, ed. Vitaly V. Naumkin, 109–26. Westport and London: Greenwood Press, 1994.
- Mardin, Şerif. 'The Nakşibendi Order in Turkish History.' In *Islam in Modern Turkey*, ed. Richard Tapper, 121–42. London and New York:

- I. B. Tauris, 1991.
- Martin, B. G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Maududi, Abu'l-A'la. *Islamic Way of Life*. Translated by Khurshid Ahmad. Damascus: The Holy Koran Publishing House, 1977.
- . *Towards Understanding Islam*. London: U.K. Islamic Mission, 1980.
- Mehmet, Ozay. *Islamic Identity and Development*. London and New York: Routledge, 1990.
- Meier, Fritz. 'Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya.' *Saeculum* 32 (1981): 74–89.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India, Deoband 1860–1900*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- Milson, Menahem. 'The Elusive Jamāl al-dīn al-Afghānī.' *Muslim World* 58 (1968): 295–307.
- Morsy, Magali. *North Africa 1800–1900: a Survey from the Nile Valley to the Atlantic*. Harlow: Longman, 1984.
- Mortimer, Edward. *Faith and Power: the Politics of Islam*. New York: Vintage Books, 1982.
- Nasr, Sayyid Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Niezen, R. W. 'The "Community of Helpers of the Sunna": Islamic Reform among the Songhay of Gao (Mali).' *Africa* 60 (1990): 399–423.
- Norris, H. T. *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. London: Hurst and Co., 1993.
- Ochsenwald, William. 'Saudi Arabia and the Islamic Revival.' *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981): 271–86.
- O'Fahey, R. S. *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. London: Hurst and Co., 1990.
- and Bernd Radtke. 'Neo-Sufism Reconsidered.' *Der Islam* 70 (1993): 52–87.
- Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism*. The Hague: Mouton, 1979.
- Piscatori, James P. ed. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Quelquejaye, Chantal Lemerrier. 'Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey.' *Central Asian Survey* 2 (1983): 1–35.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1966. 2d ed., 1979.
- Reid, Donald M. *The Odyssey of Farah Antun*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica Inc., 1975.
- Renard, John. 'Al-Jihād al-Akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality.' *Muslim World* 78 (1988): 225–42.
- Robinson, David. 'Beyond Resistance and Collaboration: Amadu Bamba and the Murids of Senegal.' *Journal of Religion in Africa* 21 (1991): 149–71.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. London: I. B. Tauris, 1988.

- Ryan, Patrick J. 'Ariadne auf Naxos: Islam and Politics in a Religiously Pluralistic African Society.' *Journal of Religion in Africa* 26 (1996): 308–29.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
- . *Gabriel's Wing: a study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. 2d ed. Lahore: Iqbal Academy, 1989.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Sharīfātī, ʿAlī. *Hajj*. Translated by ʿAlī A. Behrznadnia and Najla Denny. Houston: Free Islamic Literatures Inc., 1974.
- . *Man and Islam*. Translated by Fatollah Marjani. Houston: Free Islamic Literatures Inc., 1981.
- . *On the Sociology of Islam*. Translated by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- . *What Is to be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Edited by Farhang Rajaei. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
- Subtelny, Maria Eva. 'The Cult of Holy Places: Religious Practices among Soviet Muslims.' *Middle East Journal* 43 (1989): 594–604.
- al-Suhrawardī, Abū'l-Najīb. *A Sufi Rule for Novices (K. Ādāb al-Murīdīn)*. Translated by Menahem Milson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- Thanawi, Ashraf ʿAlī. *Perfecting Women. (Bihishti Zewar)*. Translated by Barbara Daly Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Thomassen, Einar and Bernd Radtke. *The Letters of Ahmad Ibn Idris*. London: Hurst and Co. 1993.
- Toprak, Binnaz. 'Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey.' In *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. Said Amir Arjomand, 119–33. London and Basingstoke: Macmillan, 1984.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas, 1978.
- Umar, Muhammad Sani. 'Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to Anti-Sufism.' In *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, ed. Louis Brenner, 154–78. London: Hurst and Co., 1993.
- Vahid, Syed Abdul, ed. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Lahore: Ashraf Press, 1964.
- Voll, John. 'Hadith Scholars and Tariqahs: an ulama group in the eighteenth century haramayn.' *Journal of Asian and African Studies* 15 (1989): 264–73.
- . 'Mahdis, Walis and New Men in the Sudan.' In *Scholars, Saints and Sufis*, ed. Nikki Keddie, 367–84. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1972.

- . 'Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madīna.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975): 32–9.

فهرست نامها و جایها

- آتاتورک، [مصطفی کمال]، ۱۹۷، ۲۰۶،
 ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۰، ۲۶۴، ۲۶۵
 آربری، آرتور جان، ۱۷، ۱۸، ۲۳۸
 آرنولد، [سیرتامس]، ۲۱۲
 آسیا، ۲۱، ۴۸، ۵۸، ۵۹، ۲۷۲
 آسیای مرکزی، ۱۶، ۶۷، ۷۵، ۲۶۱، ۲۷۶،
 ۲۸۴
 آفریقا، ۲۱، ۳۰، ۳۶، ۴۰-۴۵، ۴۷، ۴۸،
 ۵۸، ۱۷۵، ۱۸۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۶۹،
 ۲۹۴
 آفریقای شمالی، ۱۱
 آفریقای غربی، ۱۱
 آلبانی، ۱۳۴
 آلمان، ۲۳۲
 آناتولی، ۶۰، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۹،
 ۲۱۰
 آنتا، ۷۰
 ابراهیم (ص)، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۸۳
 ابراهیم الرشید، ۲۷
 ابن ادریس، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۴۹، ۵۰،
 ۵۲، ۶۶، ۷۴ ← احمد بن ادریس
 ابن بادیس، ۱۸۳
 ابن تیمیه، ۹، ۲۴، ۴۹، ۵۱، ۱۷۵، ۱۸۰،
 ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۷۵
 ابن رشد، ۱۸۸، ۱۹۴
 ابن سعود، ۱۷۵-۱۷۸، ۲۶۷، ۲۷۱ ←
 عبدالعزیز
 ابن سینا، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۹۴، ۲۴۹، ۲۷۸
 ابن عبدالوهاب، ۴۹-۵۱، ۷۳، ۲۳۰،
 ۲۷۵، ۲۷۸
 ابن عربی [محبی الدین]، ۲۳، ۲۵، ۲۹،
 ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۶۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹،
 ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۴۹، ۲۵۹
 ابوالنجیب سهروردی، ۸۷
 ابوحنیفه، ۲۰۸
 ابوطاهر محمد، ۲۲، ۴۹
 اتحاد [جماهير] شوروی، ۵۷، ۲۴۹،
 ۲۶۰، ۲۶۳
 اتیوپی، ۲۳۲
 احباش، ۲۵۰، ۲۵۱
 احسائی، شیخ احمد، ۱۲۰
 احمد بن ادریس، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۲۹

٣٠٨ صوفيان و ضد صوفيان

- ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٢، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٨،
٢٩٣، ٢٩٦
آكرا، ٢٤٩
الازهر، ١٢٥، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٤،
٢٥٧، ٢٧١ ← جامع الازهر
الاحرام، ١٨٨
الجزاير، ١١، ٤٠، ٦٢-٦٤، ٧٥، ١١٢،
١٧٥، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ٢٨٠
الجهاد، ٢٥١
الرفاعي، احمد، ١٣٨
الزبيدي، ٦٦
الصيدى، احمد، ١٣٨
الله آباد، ٢٣١
المؤيد، ١٨٨
آمدو بامبما مبيكه، ٢٤٥
آمدو بلو، الحاجى سير، ٢٦٩
اميرشيرعلى، ١٢٣
اندونزى، ١٧١
انطون، فرح، ١٦٥
انگلستان، ١١٢، ٢٨٠
انگليس ← انگلستان
انورسادات، ٢٥٤
اوريل هايد، ٢٠٥
اوسومان دن فوديو، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩
اهل حديث، ٩٤، ٩٥
ايات مرز شمال غرب، ٢٣١
ايتاليا، ٦٠
ايران، ١٥، ٦٠، ١١٩، ١٢٧، ١٣٩، ١٩٣،
٢٣٠، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٧،
٢٧٩، ٢٨٤
باب، ١٢٠، ١٢١
بابيه، ١٢٠، ١٢١
باركلى، ٢٠٠
- ٤٥، ٤٦، ٢٩٤ ← ابن ادريس
احمد رضا خان، ٩٣، ١٤٢
اخوان المسلمين، ٢٤١، ٢٥١، ٢٥٤
٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٥
إدرنه، ٢٠١
إريكان [نجم الدين]، ٢٦٥، ٢٦٦
اردن، ٢٥١
ارسطو، ٢٧٨
ارمولف، ٧٧، ٧٨
اروپا، ٥٧، ٨٥، ١١١، ١٩٤، ٢١٠، ٢١٢،
٢١٥، ٢٦٩، ٢٧٨
ازمير، ٢١٠
اسپانيا، ٦٠، ١٨٥، ٢٣٢
اسپنسر [هربرت]، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨
استالين، ٢٦٠
استانبول، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٩،
١٥٥، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠١،
٢٠٣
استراليا، ٢٥١
اسلاونيا، ٥٩
اسماعيل (ص)، ٢٨٣
اسماعيل، خديو، ٧١، ١٥٩
اشعري، ١٦٥
افغانستان، ٦٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،
٢٧٣
افغانى [سيدجمال الدين]، ١١٦، ١١٩،
١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧،
١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٢، ١٥١،
١٥٣، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٣، ١٩٥، ٢٣٠،
٢٧٨
افلاطون، ٢٠٨، ٢٧٨
اقبال [محمد]، ١٢، ١٩٢، ٢١١-٢١٢،
٢١٤، ٢١٩ - ٢٢١، ٢٢٥ - ٢٢٦

فهرست نامها و جایها ۳۰۹

پاکستان، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۷۶، ۲۷۷	بالکان، ۲۰۱، ۲۱۵
پاکستان شرقی، ۲۳۱	بَتل حاجی، ۲۶۱
پنجاب، ۱۹۲، ۲۱۱، ۲۳۱، ۲۷۳	بحرین، ۵۱، ۱۳۹
پهلوی، رضا، ۲۳۰	بخارا، ۷۵
پیامبر، ۳۸	بدر حجازی، ۱۷، ۱۸
پیلاؤگلو، کمال، ۲۶۵	بدوی، ۱۴۱
تاجیکستان، ۲۵۱	بدیع الزمان سعید نورسی، ۲۶۴
تال، حاج عمر، ۴۱، ۲۴۴	برگسن، هانری، ۲۱۸-۲۲۰
تراکیا، ۱۹۷، ۲۰۱	بُرنو، ۳۵
ترانسیلوانی، ۵۹	بروکسل، ۲۶۸
ترکستان، ۱۳۹	برهانی، محمد عثمان عبده، ۲۵۰
ترکیه، ۱۲، ۸۲، ۸۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱	برهانیه، ۲۵۰، ۲۵۹
۲۳۰، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۴، ۲۹۶	بریتانیا، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۰، ۷۲، ۱۱۲
ترمذی، ۱۶۶	۱۲۱، ۱۳۴، ۱۵۹، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۷۶
تریمینگام، ج. اس.، ۳۱	بریلوی، احمد رضا خان، ۹۲
تمالی، ۲۴۹	بریلوی، سید احمد، ۳۴، ۶۱، ۶۹
توفیق، خدیو، ۱۲۵	۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۱۹
تونس، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵	بغداد، ۸۱، ۱۳۸، ۱۵۲
تونیس، فردینانت، ۲۳۵	بکناشیه، ۸۴
تهران، ۲۷۹	بلژیک، ۲۶۸
تیجانی، احمد، ۲۱، ۳۱، ۴۰، ۴۲-۴۶	بنگال، ۳۳، ۵۹، ۶۲
۶۳، ۱۲۰، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۹۴	بنگلادش، ۲۳۱
تیجانیه، ۴۰، ۴۱، ۴۳-۴۵، ۶۳، ۱۷۵	بنو هاشم، ۶۳
۱۸۳، ۱۸۵، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۷۰	بَوجی، دهیره عثمان، ۲۴۹
۲۹۴	بورقیه، حبیب، ۱۸۲
ثعالبی، عبدالعزیز، ۱۸۲	بورکینافاسو، ۲۷۰
ثنوی، اشرف علی، ۹۰	بوژو، ژنرال، ۶۴، ۶۵
جامع الازهر، ۱۲۵ ← الازهر	بوسنی، ۸۵، ۱۳۴
جامی، عبدالرحمن، ۲۵، ۱۲۴	بوصیری، ۳۶
جاوه، ۲۳۸	بولاق، ۲۵۵
جاوید (پسر اقبال لاهوری)، ۲۲۶	بهاء الله، ۱۲۱
جزایری، طاهر، ۱۸۰	بیروت، ۱۵۹، ۱۶۳
	پاریس، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۲۷۸

- جماعة اسلامی، ۲۶۹
جمال عبدالناصر، ۲۴۰
جمعیة العلماء المسلم الجزائریه، ۱۸۳
جنید، ۱۴۱، ۲۵۳
جواهر لعل نهرو، ۲۲۶
جودت، عبدالله، ۱۹۴
جیلانی، ۱۴۱
جیلی، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱
جیمز، ویلیام، ۲۰۰
چچن، ۷۵، ۷۷، ۲۶۳
چچن - اینگوش، ۸۲، ۲۶۰
چشتیه، ۲۴، ۲۶، ۸۷، ۸۸، ۹۹، ۲۷۳
۲۷۷
چین، ۱۶
حجاز، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹
۱۷۵، ۱۴۹
حزب استقلال، ۱۸۶
حزب الاصلاح، ۱۸۵
حزب الله، ۲۵۲
حسن (ع)، ۲۲
حسن البنا، ۲۷۸: ۲۴۱
حسن الراضی، سلامه، ۲۵۵
حسن بصری، ۲۴۸
حسین (ع)، ۲۲، ۵۱، ۱۶۰، ۲۵۹، ۲۷۹
حسینیة ارشاد، ۲۷۹
حضر موت، ۱۳۵، ۱۴۹
حلاج، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۸۱
۲۸۲
حلب، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۱
حمیدیه شاذلیه، ۲۵۵
حیدرآباد، ۲۲۶
خاتمیه، ۲۹۴
خالدی، ۸۵
خالدیه، ۶۷
خاورمیانه، ۱۱، ۴۸، ۵۹
ختمیه، ۴۵، ۲۴۳
خراسان، ۱۳۹
خرطوم، ۷۳
خروشچف، ۲۶۱
خلفای راشدین، ۱۶۵
خلوتیه، ۴۰، ۹۷، ۲۵۱
خلیفه عبداللہی، ۷۳
خمینی، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۶
دثوبند، ۸۸
داروین، چارلز، ۱۰۵، ۱۰۷
داغستان، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۲۶۲، ۲۶۳
درعہ، ۵۰
درقاویہ، ۶۸، ۹۶، ۱۸۵، ۱۸۷
دسوقی، ۱۴۱
دلاصی، محمد، ۱۶۷
دلتای نیل، ۲۵۵
دمشق، ۳۳، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۷، ۱۷۸
۱۷۹، ۱۸۰
دورکم، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۷
دهلی، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۱۰۹، ۲۷۳
دیاریکر، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۵
۲۰۶، ۲۱۰
دیولا، ۲۷۱
رابطۃ العالم الاسلامی، ۲۶۶، ۲۶۹
رادھا کریشنان، ۲۸۳
رحمانیہ، ۶۹، ۹۷
رحمن، ۳۱
رسول الله، ۱۶۶، ۲۱۸، ۲۲۸
رشید رضا، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۴۱
۲۶۷، ۲۹۶ ← رضا
رشیدیہ، ۲۷، ۲۹۴

فهرست نامها و جایها ۳۱۱

- سوریه، ۱۲، ۲۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹،
۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱،
۱۹۳، ۲۵۱
سومالی، ۲۷
سونزا، ۷۶
سهروردی، ۱۴۱
سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۱۹
سهروردیه، ۸۸
سهل‌تستری، ۱۰۵
سیالکوت، ۱۹۲
سیبری، ۲۶۰
سیداحمدخان، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۶۳،
۲۷۳، ۲۷۸، ۲۹۵
سیدادریس، ۲۴۲
سیدالمهدی، ۶۹
سیدجمال افغانی ← افغانی
سیدعبدالرحمن المهدی، ۲۴۳
سیدعلی محمد، ۱۲۰
سیدقطب، ۲۵۱، ۲۷۲
سیده زینب، ۱۶۰، ۲۵۹
سیدی مختار، ۴۴، ۴۵
شاذلی، ابوالحسن، ۱۴۱، ۱۷۰
شاذلیه، ۴۶، ۱۷۰، ۲۴۱، ۲۵۱
شاذلیه - مدینه، ۱۳۵، ۱۵۵
شارل دهم، ۶۴
شامل [امام]، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۱۲۰،
۲۹۴
شاه اسماعیل، ۱۱۲
شاه عبدالعزیز، ۱۰۹
شاه ولی‌الله دهلوی، ۲۱-۲۷، ۳۲، ۳۴،
۴۹، ۶۱، ۶۶، ۸۸، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۸،
۲۳۰، ۲۷۳، ۲۹۳، ۲۹۴
شحو اوسومان دَن فودیو، ۳۵، ۳۹
- رضا [محمدرشید]، ۱۷۱-۱۷۶، ۱۷۸،
۱۷۹، ۱۹۲، ۲۷۱
رفاعی، احمد، ۱۴۰، ۱۴۱
رفاعیه، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۲،
۱۶۰، ۲۵۹
رُنان، ارنست، ۱۰۳، ۱۰۴
رواس [محمد مهدی]، ۱۳۸-۱۴۰
روزیهان بقلی، ۹
روسیه، ۶۰، ۷۰، ۷۵، ۱۳۴
روم، ۲۰۷
روم شرقی، ۲۰۷
رومی، جلال‌الدین، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۶،
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۸۱
ریف، ۱۸۵
زَبید، ۲۸، ۳۳
زهراوی، ۱۷۷-۱۷۹
ساحل عاج، ۲۷۰، ۲۷۱
سارایوو، ۸۶، ۹۹
سالونیک، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۸
ساواک، ۲۸۰
سعدالدین ابراهیم، ۲۵۲
سعدیه، ۱۶۳، ۱۸۸
سقراط، ۲۷۸
سکوتو، ۲۶۹
سلامه، ۲۵۵
سلفیه، ۱۲
سمانیه، ۴۰، ۷۰، ۷۴، ۹۷
سند، ۲۳۱
سنگال، ۳۳، ۴۱، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶
سنگور، ۲۴۶
سنوسیّه، ۲۷، ۴۵، ۷۰، ۲۴۲
سودان، ۱۱، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۴۵، ۷۱، ۷۲،
۷۴، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰

- شريعتى، على، ١٢، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠-٢٨٤، ٢٩٧
شريف غالب، ٢٨
شعرانى، عبدالوهاب، ١٧٠
شوپنهاور، ٢١٨، ٢٢٠
شهرزورى، شيخ خالد، ٦٦، ٧٦
شيخ اكبر، ٢٤ ← ابن عربى
شيخ بهاء الدين، ١٣٧
شيخ توره، ٢٤٦
شيخ درويش، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٠
شيخ سعيد، ٢١٠
شيخ عبدالله، ١٩، ٢٠
شيخ عبدالله الاحباش، ٢٥٠
شيخ فضل، ١٣٥
شيخيه، ١٢٠
صبح ازل، ١٢١
صحرا، ٤٤
صيادى، شيخ ابوالهدى، ١١٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩
١٤١، ١٤٢، ١٥١، ١٥٥، ١٧٩، ٢٩٥
صيادى، على بن خيراله، ١٣٨
صيدون، ٢٥١
طرابلس، ١٥٤، ١٥٥، ١٧١، ١٧٣، ٢٥١
طريقه محمديه، ٦١
طنطا، ١٥١-١٥٣، ١٥٦
طيبه، ٦٦، ٦٨، ٩٧، ١٨٥
عباسى، محمد مهدى، ١٦٠
عبدالباقي، سمير، ٢٥٦
عبدالحليم محمود، ٢٥٧، ٢٥٨
عبدالحميد الزهراوى، ١٧٧
عبدالحميد بن باديس، ١٨٣ ← ابن باديس
عبدالحميد دوم، سلطان، ١٣٠، ١٣١
- ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٥
١٧٩، ١٩٢، ١٩٨
عبدالعزیز بن سعود، ٢٦٧
عبدالعزیز، سلطان، ١٣٤
عبدالقادر، امير، ٦٦، ٧٦، ١١٢
عبدالقادر جيلانى، ٣٦، ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٧٥
٨١، ٢٧٨، ٢٩٤
عبدالكريم السمان، ٤٠
عبدالكريم جيلى، ٢١٣، ٢٥٩
عبداللهى، ٣٦، ٣٧، ٧٣
عبدالوهاب، محمد بن، ١٨، ٢٩، ٤٩، ٥٠، ٥٢
٧٠، ٢٢٦، ٢٦٨، ٢٩٤
عبد، ١٢٩، ١٥٢-١٦٠، ١٦٤-١٧١
١٧٤، ١٧٥-١٨٤، ١٨٦، ١٩٢، ١٩٤
١٩٥، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٧٨
عثمان بن فودى، ٣٥
عثمان دن فوديو، ٢٩٤
عراق، ٥١، ١١٩، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٠
١٤٢، ١٥٥، ١٩٣
عريستان سعودى، ١٢، ١٦، ١٨، ٢٤، ٢٨، ٢٩
٤٥، ٥١، ٥٢، ٦٠، ٨٠، ١٣٥
١٣٨، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ٢٢٥
٢٦٦-٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٥
علال القاسى، ١٨٦
علويه، ١٣٥، ١٤٩
على السنوسى، محمد بن، ٢٧، ٤٥
عليگره، ٢٢٦
عمر بن عبدالعزيز، ٢٤٩
عين مهدى، ٤٠
غريس، ٦٣
غزالى، ١٥٧، ١٧١، ١٧٣، ١٩٥
غنا، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٧٠
فارابى، ١٩٤

- کنگره سالونیک، ۱۹۸
کونتاجی، ۸۲
گابریل آنتونو، ۱۸۸، ۱۶۵
گرجستان، ۷۷
گورباچف، ۲۴۹
گوردن، چارلز جرج، ۷۲
گوکلب، ضیا، ۱۲، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۹۸، ۱۹۶
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۷۲، ۲۸۳، ۲۹۶
گومی، الحاج ابوبکر، ۲۷۰
گیب، همیلتن، ۳۱
گیرش، کلیفورد، ۲۳۸
گینه، ۴۱، ۲۷۰
لئوپولد سینگور، ۲۴۶
لاگوس، ۲۷۰
لامارک، ژان، ۱۴۵
لاهور، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۲، ۲۷۳
لبنان، ۲۵۰، ۲۵۱
لندن، ۲۱۳
لیبی، ۲۷، ۴۵، ۷۰، ۱۴۹، ۱۵۴، ۲۴۲، ۲۴۶
لیدز، دانشگاه، ۱۲
لین، ای. دبلیو، ۱۶۱
ماتریدی، ۱۶۵
ماسکارا، ۶۳
ماسینیون، لوئی، ۲۲۴
مالزی، ۲۷۶
مالی، ۴۱، ۲۷۰
ماوراء قفقاز، ۱۲
مایکل گیلزن، ۲۴۱، ۲۵۵
مجارستان، ۵۹
محفوظ، نجیب، ۲۵۳، ۲۵۵
- فاس، ۲۱، ۲۸، ۳۳، ۴۰، ۴۵، ۱۸۴، ۱۸۵
فرانسه، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۱۱۲، ۱۳۴
۱۵۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۴۴، ۲۷۱، ۲۷۹
فضل الرحمن، ۳۱
فلسطین، ۲۳۲
فلور، گوستاو، ۱۰۳
فولانی، قبیلہ، ۳۶
فولیه، ۳۵
فویه، ۲۰۰
فیصل، ۲۶۸
قادریه، ۲۶، ۳۳، ۳۷، ۳۹-۴۱، ۶۳، ۸۱
۸۲، ۹۳، ۱۸۱، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۷۰
قاسمی، جمال الدین، ۱۸۰
قاضی محمد، ۷۸، ۷۹
قاهره، ۳۳، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۵۲، ۲۵۵
قذافی، مُعَمَّر، ۲۴۲
قزوین، ۲۸، ۱۸۴
قزاقستان، ۲۶۰
قسنطینه، ۶۶
قفقاز، ۱۶، ۶۷، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲
قفقاز شمالی، ۱۱، ۲۶۳
کارلوویتس، پیمان، ۵۹
کانت، ۲۰۰
کتانیه، ۱۸۵
کریلا، ۵۱
کردستان، ۱۳۹
کُردُفان، ۷۲
کروآسی، ۵۹
کریمه، ۵۹
کشمیر، ۲۱۱

۳۱۴ صوفیان و ضد صوفیان

- محمد (ص)، ۱۱۷، ۳۱، ۱۱۷
 محمد احمد بن عبد الله، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷
 محمد بن سعود (امیر درعیه)، ۵۰
 محمد بن عبد الكريم، ۱۸۵
 محمد پنجم، ۱۸۶
 محمد حیاء السندی، ۴۹
 رضا، محمد رشید، ۱۱، ۱۶۶، ۱۷۱
 محمد ظافر، شیخ، ۱۳۵، ۱۵۵
 محمد عبده، ۱۱، ۱۲۴، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۹۶
 محمد ندیم پاشا، ۱۵۵
 محمود الكردی، ۴۰
 محمود دوم، سلطان، ۸۴، ۸۵
 مدرس، ۲۲۶
 مدنی، سید محمد، ۱۵۴
 مدینه، ۱۴۹
 مدینه، ۲۲، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۸۱، ۱۳۸، ۲۶۹
 مراکش، ۲۸، ۴۰، ۶۳، ۶۶، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
 مرسا، پیمان، ۱۸۲
 مریم جمیل، ۲۷۵
 مسجد الازهر، ۱۳۸
 مسجد امام الحسین، ۲۵۲
 مسجد امیه، ۱۷۸
 مسجد زیتون، ۱۸۲
 مسلم لیگ، ۲۳۱
 مشهد، ۲۷۷
 مصر، ۱۷، ۴۰، ۴۶، ۵۹، ۶۶، ۷۲، ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹
 مقدونیه، ۱۷۹
 مک تگرت، ۲۱۳
 مک، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۴۰، ۵۱، ۶۱، ۱۳۸، ۲۶۹، ۲۷۱
 ملا صدرا، ۱۱۹، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۱
 ملتا، ۲۰۵
 منصور اوشورمه، شیخ، ۷۵-۷۶
 مینن، ۲۱۰
 مودودی، ابوالعلا، ۱۲، ۲۷۲ - ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴
 مولای سلیمان، ۴۰
 مولوی، جلال الدین، ۲۷۸ ← رومی، جلال الدین
 مولویه، ۸۵، ۱۷۳، ۲۵۱
 مونیخ، ۲۱۳
 مهدی سودانی، ۳۵، ۷۲-۷۴، ۱۲۰
 مهدیه، ۲۶، ۷۳، ۷۴، ۱۳۴
 میرغانی، سید علی، ۲۴۳
 میرغانی، محمد عثمان، ۲۷
 میسور، ۲۸
 ناپلئون بناپارت، ۵۹
 ناصرالدین شاه، ۱۲۰، ۱۳۰
 نجد، ۵۰، ۵۲، ۱۳۹
 نجف، ۱۱۹، ۲۴۷
 نصیرالدین طوسی، ۱۲۵
 نصیریه، ۴۶
 نقشبندی، ۲۶، ۴۸، ۶۷، ۷۵، ۸۲، ۸۵، ۸۸، ۱۸۱، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۶۵
 نقشبندی - خالیدی، ۷۶، ۷۸
 نهر، ۲۳۰ و ← جواهر لعل نهر
 نیاس سنگالی، ابراهیم، ۲۷۰، ۲۴۴
 نیجریه، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۹، ۲۷۰
 نیجه، ۲۰۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲

فهرست نامها و جایها ۳۱۵

هند، ۱۱، ۱۵، ۲۲-۲۴، ۲۶، ۳۴، ۶۷،
 ۶۹، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲-۹۵،
 ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۱،
 ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۹۲،
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۴-۲۹۶
 هوسا، قبیله، ۳۵
 هوسالند، ۳۵
 هوفمن لَد، والری، ۲۵۸
 یَشروطیه، ۱۴۹
 یمن، ۲۸، ۳۳، ۱۳۹
 یونان، ۲۰۷

نیل ابیض، ۷۰
 وُل، جان، ۲۴۳
 ولی الله، ۲۵، ۱۱۱ ← شاه ولی الله دهلوی
 وهابییه، ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۵۰-۵۱، ۷۳،
 ۱۶۷، ۱۷۵، ۲۶۸، ۲۷۰
 ویکتوریا، [ملکه]، ۸۸، ۱۱۳
 هاجسن، مارشال، ۱۵
 هایدلبرگ، ۲۱۳
 هرات، ۱۲۲، ۱۲۴
 هلند، ۶۰
 همدان، ۱۱۹

از همین مترجم

حلاج هربرت و. میسن

خواجه عبدالله انصاری عبدالغفور روان فرهادی

روزبهان بقلی کارل ارنست

سهروردی و مکتب اشراق مهدی امین رضوی

شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پیتر دوبروین

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی برنردولف راتکه و جان اوکین

عزیز نسفی لوید ریجون

شیخ محمود شبستری لئونارد لویزن

از کتابهای نشرمرکز در زمینه دین

دین یهود دان کوهن شریوک / حسن افشار
دین، جامعه و عرفی شدن علی رضا شجاعی زند
مانی و تعلیمات اوگتو ویدن گرن / نزهت صفای اصفهانی
بر بامهای آسمان مجید محمدی
سه گام کیهانی مسعود جلالی مقدم
مسیح و اساطیر رودلف بولتمان / مسعود علیا
روایت امید آشوهیشتان نزهت صفای اصفهانی
دانشنامه مزدیسنا دکتر جهانگیر اوشیدری

از کتابهای نشرمرکز در زمینه متون

(ویرایش جعفر مدرس صادقی)

سیرت رسول الله
تاریخ بیهقی
عجایب نامه
ترجمه تفسیر طبری - قصه ها
مقالات شمس
مقالات مولانا
تاریخ سیستان
قصه های شیخ اشراق

