

## آسیب شناسی مفهوم وحدت اسلامی در قالب دوگانه فرقه گرایی و سکیولاریسم

محمد صدرا<sup>۱</sup>

استادیار گروه معارف دانشکده علوم انسانی دانشگاه زنجان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۴ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۲/۱)

### چکیده

مفهوم وحدت اسلامی، در تاریخ معاصر از شبه قاره هند برخاست و در نهایت، از طریق سید جمال در جهان اسلام گسترش یافت. این مفهوم همواره در چهارچوب دوگانه‌ی مفهومی فرقه‌گرایی و سکیولاریسم مورد خوانش و توجه قرار گرفته است. همین امر باعث شده است تا این مفهوم درست عکس کارکرد خود که ایجاد وحدت در بین فرق اسلامی برای غلبه بر عقب ماندگی ناشی از استعمار و استبداد بوده، عمل نماید. در این مقاله سعی بر آن است تا زمینه‌های تاریخی و سیاسی-اجتماعی ایجاد و تطور و گسترش این مفهوم در قالب دوگانه مفهومی فوق، مورد بررسی قرار گیرد

### واژه‌های کلیدی

آسیب شناسی، سیدجمال، سکیولاریسم، فرقه گرایی، وحدت اسلامی.

## مقدمه

مفهوم وحدت اسلامی در عصر جدید در واکنش به نوعی آگاهی دینی ایجاد گردید. چنین آگاهی دینی‌ای نیز در پاسخ به شرایط جهان اسلام در مواجهه با آنچه بعدها در قالب مفهوم «غرب» مفصل‌بندی<sup>۱</sup> گردید، ایجاد شد. نابسامانی اوضاع سیاسی-اجتماعی مسلمانان، استعمار، استبداد و مهم‌تر از همه، احساس «عقب‌ماندگی» در مواجهه با کشورهای اروپایی، عامل اصلی این خودآگاهی دینی و مذهبی بود.

مکان جغرافیایی ایجاد این آگاهی دینی، بیشتر در نقاط تلاقی مسلمانان با غرب و در سه نقطه جغرافیایی ایجاد شد. ایران در منطقه قفقاز با روسیه تزاری، عثمانی در منطقه بالکان به ویژه با آلمان و شبه‌قاره هند با انگلستان بود. عمق، گستره و شدت و به تبع آن، تأثیر این تلاقی از لحاظ اندیشه‌ای در شبه قاره بیشتر از سایر نقاط بود. دلیل این امر نیز نوع مواجهه مستقیم مسلمانان شبه قاره هند به عنوان یک «مستعمره» با دولت «استعمارگر» انگلستان بود. از طرف دیگر وجود تنوع دینی و مذهبی در شبه قاره، در تسریع و تعمیق چنین خودآگاهی مؤثر بود.

علل و عوامل فوق که تفصیل آن در کنار سایر عوامل می‌بایست مستقلاً مورد بحث قرار گیرد، سبب گردیده بود که شبه قاره در قرن نوزده، محل تلاقی افکار و عقاید دینی، سیاسی و اجتماعی گوناگون در ارائه راهکاری مناسب در برون رفت از انسداد به وجود آمده در کشورهای شرقی و به ویژه مسلمان گردد. این تلاش‌ها بیشتر حول مفهوم بنیادین «عقب‌ماندگی» و «انحطاط» در حال شکل‌گیری بود. و البته یکی از عمده‌ترین و مهم‌ترین این پاسخ‌ها در ارائه راه حل، حول مفهوم «وحدت اسلامی» شکل گرفت و با نام سید جمال الدین اسدآبادی معروف گردید.

آنچه در این نوشته سعی خواهد شد تا نشان داده شود، زمینه‌های سیاسی - اجتماعی طرح این مفهوم در قالب دوگانه سکیولاریسم و فرقه‌گرایی است. دوگانه‌ای که سیر تحول و تطور مفهوم وحدت اسلامی را در مسیری قرار داد که کارایی خود را از دست داد و خود مایه اختلاف در بین مسلمانان گردید.

توجه و بررسی مفهوم وحدت اسلامی از زاویه دیدگاه دوگانه انگارانه سکیولاریسم و فرقه‌گرایی از آن روهایز اهمیت است که بدانیم ما قسمت عمده دانش و فهم خود را از امور و پدیده‌ها در قالب همین دوگانه انگارایی‌ها بدست می‌آوریم (کسب می‌کنیم). از مهم‌ترین و مؤثرترین این دوگانه‌انگاری‌ها شاید بتوان به دوگانه دکارتی عین و ذهن اشاره نمود. گرچه

## 1. Articulation

سبقت تاریخی این دوگانه‌سازی و انگاری در فهم جهان را می‌توان تا عصر پیشاسقراطیان نیز امتداد داد.<sup>۱</sup>

آنچه در بررسی و بازخوانی مفاهیم و پدیده‌ها از راه و دریچه توجه به این دوگانه‌انگاری‌ها به ویژه در عرصه سیاست مهم و ضروری می‌نماید، روشنگری و افشاگری در منطق تحمیلی این مفاهیم دوگانه بر سیر تحول و تطور مفاهیم و اعمال سیاسی و تبعات ناشی از آن می‌باشد. مفهوم وحدت اسلامی نیز که در ارتباط و در پاسخ به مفهوم انحطاط که در نتیجه تماس با مدرنیته و تجدد اروپایی در جهان اسلام پدید آمد؛ با توجه به شرایط سیاسی - اجتماعی و تاریخی از ابتدای شکل‌گیری در چهارچوب دوگانه سکیولاریسم و فرقه‌گرایی (سلفی‌گرایی) قرار داشت. همین امر باعث گردید که مفهوم وحدت اسلامی در قالب منطق ایجاد شده از این دوگانه مفهومی در مسیری خاص در تعامل با شرایط و زمینه تاریخی - فکری در جهان اسلام به حرکت درآید و در نهایت، کارایی و عملکردی عکس آنچه از آن برمی‌آمد را داشته باشد. شاید نزدیک‌ترین اندیشه‌ها از لحاظ تاریخی و محتوایی به مفهوم وحدت اسلامی را بتوان در افرادی چون شاه ولی الله دهلوی (درگذشت ۱۷۶ق) آخرین شخصیت مهم سلسله طریقه نقشبندی در شبه قاره و در مواجهه با تجدد در چهره استعمارگرایانه آن در شبه قاره هند پیگیری کرد.

### شبه قاره هند و وحدت اسلامی: پیشینه تاریخی

از اوایل حکومت اسلامی در هندوستان علاوه بر نقشبندی، بسیاری از فقها و متشرعان بودند که با سیاست مساهله و اغماض نسبت به مشرکان و بت‌پرستان، مخالف بودند. سیاست دینی اکبرشاه (۱۰۱۴-۹۶۳ق) و رفتار او با پیروان ادیان دیگر و به ویژه نظریه صلح کل و دین الهی که تلفیقی از اسلام صوفی و آیین هندو بود، (رک: عزیز، ۱۳۶۷، ۴۶-۴۴) بیش از پیش حساسیت و مخالفت جامعه دینی آن زمان را در پی داشت.

از سوی حکومت مرکزی هم‌زیستی با اکثریت هندو مذهب را لازمه دوام و بقای خود می‌دانست و از سوی دیگر، علمای سنت‌گرا با هرگونه مسامحه در امور دینی شدیداً مخالف بودند. لذا مخالفت صریح کسانی چون عبدالقادر بدائونی، مورخ و دانشمند مشهور و شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ق)، معروف به مجدد الف ثانی، عارف، متکلم و مؤسس طریقه مجددیه یا احمدیه در سلسله نقشبندی را به شدت برانگیخت (عزیز، ۱۳۶۷، ۱۷۳-۱۶۹).

۱. برای نمونه ن.ک: گئورک گادامر، هانس، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۳، صص ۱۴۸-۱۴۷.

نکته مهم در شیخ احمد از دیدگاه نوشته حاضر، علاوه بر نقد و انتقاد او درباره برخی اعمال و آرای صوفیانه، مخالفت او با تسامح ابن عربی در مورد ادیان دیگر بود. وی مخالف شیعه بود و کتابی نیز با نام «رساله‌ای بر رد روافض» تألیف نمود (ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۷، ۴۸۵۹؛ دانشنامه ادب فارسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۱۶ و ۱۱۹؛ تحقیقاتی درباره هند، بی تا، ج ۶، ۵۱۰). با همه این مخالفت‌ها، حرکتی که در دوره اکبرشاه برای ایجاد محیط تفاهم مشترک و همزیستی آغاز شده بود، در زمان جانشینان او، جهانگیر (۱۰۳۶-۱۰۱۴ق) و شاه جهان (۱۰۶۸-۱۰۳۷ق) نیز ادامه داشت و فرزند شاه جهان، محمد داراشکوه (۱۰۶۹-۱۰۲۴ق)، در این راه جد و جهد تمام نمود.<sup>۱</sup>

این دو جریان مخالف و متضاد، با غلبه اورنگ زیب (عالمگیر) (۱۱۱۸-۱۰۶۸ق)، فرزند دیگر شاه جهان، بر برادر خود، دارا شکوه و کشته شدن او به دست اورنگ زیب، به هم نزدیک شدند. اورنگ زیب در مقابل روش مسالمت‌آمیز داراشکوه با جناح سنت‌گرا و سختگیر جامعه مسلمانان همراه و هم‌آواز شد، سیاست آزار هندوان را در پیش گرفت. بدبینی و وحشتی که از این طریق میان دو بخش بزرگ اجتماع پدید آمده بود، موجب تضعیف حکومت اسلامی شد و بعد از اورنگ زیب، امپراتوری مغول تجزیه و هر منطقه مستقل گردید و تحت حکومت نواب‌ها درآمد.

### شاه ولی الله دهلوی و وحدت اسلامی

بعد از زمان اورنگ زیب، در وضعیتی که انحطاط و زوال، جامعه و دولت مسلمانان هند را فرا گرفته بود، شاه ولی الله دهلوی جنبشی اصلاحی به راه انداخت و سعی نمود که بر مبنای اصول فقه مالکی، اختلافات میان مکاتب و مذاهب اسلامی را بر طرف کند و خود را «قائم الزمان» خواند.

وی معاصر محمد بن عبدالوهاب مؤسس «وهابیت» بود و همزمان با وی در مدینه تحصیل کرده بود. همین همزمانی، باعث شده تصور شود که جنبش وی و بالتبع جنبش سید احمد بارلی، متأثر از جنبش وهابیت است، اما هیچ مدرکی دال بر اینکه آنان همدیگر را ملاقات کرده یا تحت تأثیر یکدیگر باشند، وجود ندارد (ر.ک: عزیز، ۱۳۶۷، ۱۵-۱۷).

شاه ولی الله اجتهاد را در تمام ازمه جایز و آن را مبتنی بر انطباق احکام با احوال و شرایط جاری زمان می‌دانست. او در فقه به تلفیق احکام مذاهب اربعه معتقد بود و به وحدت

۱. برای نمونه داراشکوه باربری، آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، مترجم و گردآوری داریوش شایگان، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۲. همچنین داریوش شایگان، محمد داراشکوه بنیانگذار عرفان تطبیقی، مجله بخارا، مهر ۱۳۸۸، قابل دسترس در: <http://bukharamag.com/1388.07.2619.html>

مسلمانان اهل سنت می‌اندیشید. وی امامیه، اسماعیلیه و معتزله را خارج از اسلام می‌دانست با این حال، به اهل بیت ارادت خاصی داشت (عزیز، ۱۳۶۷، ۲۰۵-۲۰۱؛ صاحبی، ۱۳۸۱، ۴۴۹-۴۵۷).  
 دوران شاه ولی الله همزمان با گسترش سلطه نظامی - سیاسی کمپانی هند شرقی است. ولی با این حال شاه ولی الله در مقابل حاکمیت استعمار و بیگانه‌اقدامی نکرد و بیشتر هم خود را صرف مبارزه با هندوها و سیک‌ها نمود. وی امرا و فرمانروایان مسلمان نواحی مختلف را به اتحاد باهم و جهاد در مقابل قدرت‌های بومی هندو مذهب، دعوت می‌کرد (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۸، ۵۷۷). به نظر می‌رسد یکی از دلایل این اقدام وی، عدم دخالت کمپانی هند شرقی در حوزه شریعت اسلامی در دعاوی مربوط به مسلمانان بود که هنوز در دادگستری‌ها بر اساس اسلام حکم صادر می‌شد (هاردی، ۱۳۶۹، ۷۶).

افکار و آرای شاه ولی الله در دوره‌های بعد، در افکار متفکران مسلمان هند و پاکستان، چون: سید احمد خان، شبلی نعمانی و محمد اقبال تأثیر گذاشت. به همین دلیل، او را می‌توان سرچشمه بسیاری از حرکت‌های بنیادگرا، اهل حدیث، نوگرا و اصلاحی در هند دانست (موتقی، ۱۳۷۴، ۱۸۸-۲۱۴؛ دانشنامه ادب فارسی، ۱۳۸۰، ج ۴، ۲۶۷۷-۲۶۷۳؛ تحقیقاتی درباره هند، بی‌تا، ج ۶، ۱۶-۲۱؛ عزیز، ۱۳۶۷، ۲۰۴-۲۰۵).

بعد از شاه ولی الله، پسرش، شاه عبدالعزیز به خاطر اینکه کمپانی هند شرقی در کلیه دعاوی تعاریف خود را جایگزین شریعت نموده بود، هند را سرزمین کفار و دارالحراب اعلام کرد، ولی همکاری با انگلیسی‌ها را به شرط اینکه به گناه کبیره نینجامد جایز دانست (هاردی، ۱۳۶۹، ۷۶). ادامه دهنده راه عبدالعزیز، شاگرد وفادار و مریدش سید احمد بارلی یا بریلوی (د ۱۲۴۷ق) بود که در مبارزه با استعمار انگستان بسیار کوشا بود (دانشنامه ادب فارسی، ۱۳۸۰، ج ۴، ۱۷۰۶-۱۷۰۹).

### وحدت اسلامی در عصر جدید: سید احمد بریلوی

افکار صوفیانه سید احمد، تا حدودی اصلاح‌طلبانه بود و همین افکار، وی را از جهتی به وهابیت نزدیک و از جهتی دور می‌ساخت. او اصلاحات خود را بر پایه اعتقاد به وحدانیت خدا و محو شرک و بدعت در قالب تصوف خانقاهی، نفی اعمال عبادی و عرفانی معمول مسلمین هند، بر مبنای ایمان حقیقی به قرآن و سنت، بنا نهاد و در پی اعاده اسلام راستین و قائل به پیروی از سنت محض و «طریقت سلف» بود.

وی آمیزش با هندوان را دلیل ورود بدعت‌ها به اسلام می‌دانست (هاردی، ۱۳۶۹، ۷۸). او و همفکرانش که به «مجاهدین» معروف شدند، هندوستان را «مدینه ناقصه» یا «دارالحراب» می‌دانستند، هم از آن روی که قدرت بیگانه بریتانیا بر آن استیلا یافته بود و هم از آن جهت که

در آن کافران و مشرکان با مسلمانان در آب و خاک سهیم بودند؛ رساندن این مدینه ناقصه به «مدینه تامه» یا «دارالاسلام» تنها از طریق «جهاد» امکان پذیر بود (عزیز، ۱۳۶۷، ۲۱۵-۲۱۳).

سید احمد، شدیداً با حاکمیت سیک‌ها و بیگانگان مخالف بود لذا به رغم مخالفت‌های بسیار سرداران افغانی، افراد قبایل پشتون‌ها در پاکستان و افغانستان را وحدت بخشید و در سال ۱۸۲۷م با لقب «امام» و «امیرالمؤمنین» به حاکمان آسیای مرکزی نامه نوشت که خلافت وی را بپذیرند و در این زمان به جنگ با سیک‌ها وارد شد. وی در سال ۱۲۴۶ق در جنگ بالاکوت، ناحیه‌ای در نزدیکی مرز افغانستان و کشمیر، کشته شد و به «سید احمد شهید» نیز معروف گشت.

بعد از این قیام، حکومت انگلستان که اکنون دیگر بر اوضاع شبه قاره تسلط کامل یافته بود و اسلام را به هر شکل آن، بزرگ‌ترین دشمن و معارض خود می‌دانست، می‌کوشید با اقدامات مختلف، اکثریت هندو مذهب را از لحاظ فرهنگی و اقتصادی تقویت کند و اقلیت مسلمان را زیر دست آنان قرار دهد (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۸، ۵۷۸).

با همه حمایت‌های دولت انگلستان از هندوها و سیک‌ها، مردم هند - از مسلمان و هندو و سیک - در سال ۱۸۵۷م در یک قیام عمومی، به پا خاستند که به وسیله انگلیسی‌ها شدیداً سرکوب گردید (هاردی، ۱۳۶۹، ۱۳۳-۹۳). این شکست برای جامعه مسلمانان و سایر جوامع هندی تأثیر عمیقی در پی داشت.

### استعمار، سنت‌گرایان و وحدت اسلامی

تأثیر شکست قیام سال ۱۸۵۷م بر جامعه هندو مذهب، بیداری احساسات ملی‌گرایی و آزادی طلبی و تجدد خواهی بود. واکنش جامعه مسلمانان نیز در مقابل این شکست، ایجاد دو گرایش عمده در بین آنان بود:

گرایش اول متعلق به علمای پیرو شاه ولی الله دهلوی و شاگرد او شیخ احمد بریلوی بود. از اقدامات مهم آنان در واکنش به وضعیت پیش آمده، تأسیس مدرسه بنیادگرایانه به پیروی از شاه ولی الله و سید احمد بریلوی در دیوبند به دست مولانا محمد قاسم نانوتوی در سال ۱۲۸۳ق بود. دیوبند با نظام منظم درسی، انتشارات وسیع، شبکه گسترده مدارس وابسته و پشتیبانی سراسری، در پی اصلاح و نظام‌مند کردن اعتقادات و اعمال اسلامی برآمد.

دیوبند بسیار سریع حمایت اکثریت جامعه مسلمانان هند را به دست آورد (ام. لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۲، ۲۲۲-۲۲۰؛ عزیز، ۱۳۶۷، ۲۰). گرایش سیاسی علمای دیوبند نیز با توجه به مسأله وحدت و مرکزیت جهان اسلام حمایت از خلافت عثمانی بود (عزیز، ۱۳۶۷، ۶۳).

البته تأسیس مدرسه دیوبند از سوی علمای دیوبند بیش از آنکه در واکنش به شکست از انگلیس باشد، بیشتر در واکنش به مقابله با گرایش دوم در میان نواندیشان مسلمان بود که به علوم جدید توجه داشت و در رأس آن، اصلاح‌طلبی همچون سرسید احمدخان (۱۳۱۶-۱۳۳۲ق) قرار گرفته بود.

### استعمار و نوگرایی سرسید احمد خان

سید احمدخان از روشنفکران مسلمان، آشکارا با موضوع خلافت مخالف بود و متابعت از امپراتوری انگلیس را تبلیغ می‌کرد. او از یک طرف ضعف و نابسامانی دستگاه خلافت عثمانی و مشکلات سیاسی خارجی و داخلی آن را می‌دید و حمایت از خلافت عثمانی برای ایجاد وحدت اسلامی در بین مسلمانان را با واقعیات جاری زمان سازگار نمی‌دید. وی از سوی دیگر، با توجه به رشد و قوت روز افزون جامعه هندو معتقد بود که اگر حکومت انگلیس در آن احوال از هند بیرون رود، جامعه ناتوان مسلمان، زیردست و محکوم اراده اکثریت متخاصم و نیرو گرفته هندو مذهب قرار گرفته، زبون و تباه خواهد شد.

سرسید احمدخان با گروهی از همفکران خود حرکتی را آغاز کرد که به نهضت علیگره معروف شد. او در احادیث کهن تشکیک می‌کرد، اجماع را به عنوان مستند شرعی رد می‌نمود و معجزه و تأثیر دعا را انکار می‌کرد. او سعی در تطبیق و تفسیر اصول و مبانی دین، کتاب و سنت با شیوه تعقل جدید مبتنی بر یافته‌های علوم طبیعی در وجه پوزیتیویستی رایج در آن زمان را داشت و با همین رویکرد نیز قرآن را تفسیر می‌نمود.<sup>۱</sup>

وی معتقد بود، یگانه راه اعاده حیثیت مسلمانان تجهیز به سلاح دانش غرب است. لذا فرا گرفتن علوم و فنون جدید و آشنایی با روش‌های کار و زندگی نو و شیوه‌های تفکر عقلانی جدید را برای جوانان مسلمان ضرورتی حیاتی می‌دانست. از این روی در ۱۸۷۵م اقدام به تأسیس دانشکده‌ای به شکل مدارس جدید به نام کالج اسلامی انگلیسی شرقی<sup>۲</sup> برای مسلمانان نمود و با اینکه برنامه دروس کلاً علوم و فنون جدید بود، علوم اسلامی نیز در آن تدریس می‌شد. این کالج بعدها گسترش یافت و در ۱۹۲۱ م دانشگاه اسلامی علیگره شد.

علمای سنت‌گرا در انتقاد و اعتراض به نگرش پوزیتیویستی او در دین، به او و همفکرانش لقب نیچری یعنی طبیعی یا طبیعت پرست دادند (صاحبی، ۱۳۸۱، ۷۴۳-۷۴۲). لذا همان گونه که بیان گردید، ایجاد دارالعلم دیوبند و در پی آن تأسیس مدارس دینی دیگر در شهرهای بزرگ و

۱. سر سید احمد خان برای ارائه تفسیری نو از قرآن با رویکرد علمی کتاب تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان را نگاشت:

سرسید احمد خان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: آفتاب، ۱۳۳۴.

2. Mohammedan Anglo Oriental College

ترویج علوم قدیمه به روش سنتی از یک سو و پشتیبانی از نظریه خلافت از سوی دیگر واکنش این جناح بود که طبعاً در میان عامه مردم نیز طرفداران بسیار داشت.<sup>۱</sup>

در همین زمان، فردی به نام احمد رضا خان بریلوی نیز ظهور کرد که او هم اهل بریلی - بانس بریلی و نه رای بریلی - بود و بریلویه را که فرقه‌ای از سلسله قادریه است، بنیانگذاری نمود. وی نیز تلاش نمود تا در بین دو گرایش موجود، راه سوم و مستقلى ایجاد نماید که البته با تفاوت‌هایی که در اندیشه خود اظهار می‌نمود، با این حال از نظر نوشته حاضر در گرایش سنت گرایان قرار داشت (هاردی، ۱۳۶۹، ۸۳-۸۶).

وی پس از تحصیل در حجاز و پیوستن به طریقه قادریه، به هند بازگشت و از سویی به مخالفت با سرسید احمد خان نوگرا پرداخت و از طرف دیگر با وهابیان و علمای دیوبند که کم‌کم به وهابیان نزدیک شده بودند و ندویان، بنای مخالفت نهاد. او سریع دیگران را تکفیر می‌کرد (عزیز، ۱۳۶۷، ۶۱-۶۲). البته همان گونه که بریلویها، وهابیان و دیوبندیه را کافر می‌دانستند، دیوبندیه نیز بریلویها را کافر می‌شمردند.

احمد رضاخان، برخلاف شاه عبدالعزیز، هند را دارالاسلام می‌دانست و نه دارالحرب، لذا با اتحاد هندوها برای مبارزه با انگلیس - برخلاف دیوبند- مخالف بود. از سوی دیگر، او با انگلیسی‌ها رفتاری خصومت آمیز داشت، ولی برای مبارزه با انگلیس وارد هیچ دسته و گروهی نشد.

بدین ترتیب در یک جمع‌بندی کلی جریان‌ها و اندیشه‌های فکری و سیاسی شکل گرفته در واکنش به استعمار و سلطه بیگانه و تفرقه و اختلافات دینی و فرقه‌ای داخلی، از سوی جامعه مسلمین شبه قاره را می‌توان به دو گرایش سنت گرایی و سلفی‌گری بریلوی‌ها، دیوبندی‌ها و سایر افراد و گروه‌های سنتی، و نوگرایی افراد و جریان شاخصی چون سرسید احمد خان تقسیم بندی نمود.<sup>۲</sup>

هر دوی این گرایش‌ها درصدد اتحاد مسلمانان و وحدت اسلامی بودند. سنت‌گرایان با بازگشت به سلف و مرجعیت مذهب تسنن درصدد چنین کاری بودند. احیای خلافت اسلامی

۱. گرچه کسانی چون محمود الحسن - که از نسل دوم استادان دیوبند بود و دیوبند در دوران او اعتبار بین المللی یافت و بعد از الازهر در مرتبه دوم قرار گرفت - می‌کوشید شکاف بین دیوبند و دانشگاه علیگره را کم نماید. ولی با این حال اختلافات اساسی و بنیادین به ویژه در حوزه نوشته حاضر یعنی مفهوم وحدت اسلامی و خروج از انحطاط، همچنان بین دو گرایش باقی ماند.

۲. بدیهی است که این دسته بندی کلی به معنای نادیده گرفتن اختلاف این گروه‌ها با یکدیگر نیست؛ بلکه با توجه به موضوع و زاویه نگاه نوشته حاضر که ناظر بر قرار داشتن مفهوم وحدت اسلامی در چهارچوب دوگانه مفهومی سکولاریسم و فرقه گرایی، چنین کاری صورت گرفته است.



با مرجعیت خلافت به نام خود (در انتساب القاب و مناصبی چون امیرالمومنین و قائم الزمان به خود از سوی سید احمد بریلوی و شاه ولی الله دهلوی) یا خلافت عثمانی. در این راه البته مبارزه علیه استعمار و سایر ادیان، همچنین مبارزه با فرقه‌گرایی داخلی از طریق تکفیر سایر مذاهب نیز اقداماتی بودند تا بدین وسیله مرهمی بر درد و زخم انحطاط مسلمین نهند.

نوگرایانی همچون سرسید احمدخان نیز با واقع‌گرایی و عمل‌گرایی، با توجه به وضعیت سیاسی اجتماعی شبه قاره در واکنش به فرقه‌گرایی و استعمار، سعی نمودند تا با استفاده از قدرت استعمار در حمایت جامعه مسلمین از تهدید سایر ادیان، با محوریت عقل پوزیتیویستی رایج در آن زمان، با اصلاح‌گرایی و نوگرایی، جامعه مسلمین را به اتحاد و وحدت برسانند و آنان را از انحطاط نجات بخشند.

این دو واکنش فکری و سیاسی از نگاه نوشته حاضر از آن جهت اهمیت می‌یابند که با ورود و قرار گرفتن سیدجمال‌الدین اسدآبادی در متن این وضعیت فکری و سیاسی در شبه قاره، عناصر همین اندیشه‌ها و اعمال سیاسی در دو گرایش فوق، در قالب مفهوم وحدت اسلامی از طریق سید جمال در سراسر جهان اسلام آن روز گسترش یافت.

### سید جمال، شبه قاره و وحدت اسلامی

سید جمال بیش از این که یک متفکر باشد، یک سیاستمدار و مرد عمل است و از همین رو یکی از عوامل مهم شهرت او فعالیت‌ها و ارتباطات وسیع طی سفرهای مداومش بود. تأثیرگذاری او نیز بیش از آنکه مرهون سواد و اطلاعات علمی او باشد، آنچنان که سیدجواد طباطبایی در مقاله دایره‌المعارف خویش آن را اندکی بدبینانه ولی به درستی برجسته نموده است (ر.ک: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ۴۰۱)، به قول مرحوم عنایت، به خاطر شخصیت شبه کاریزماتیک او بوده است (عنایت، ۱۳۷۶، ۷۸).

اقامت پنج ساله سید جمال در شبه قاره هند (۱۳۰۱-۱۲۹۶ق) برای او با توجه زندگی غیر مستقر سید، شاید یکی از طولانی‌ترین دوره‌های اقامت او در یک جا باشد.

در همین دوره بود که او توانست مهم‌ترین و منسجم‌ترین اثر خود در نقد افکار سرسید احمد خان یعنی «رساله نیچریه» را به رشته تحریر درآورد. خود همین واکنش می‌تواند دلیلی بر این مدعا باشد که فکر و ایده وحدت اسلامی در این دوره برای سید به صورتی جدی مورد توجه قرار گرفت به گونه‌ای که اقدامات و افکار بعدی او تحت تأثیر همین دوره زندگی او در شبه قاره بوده است.

نقد آثار سرسید احمد خان توسط سید جمال، این مجال و فرصت را برای افکار و اندیشه‌های سرسید احمدخان و حتی مخالفان سنت‌گرا و سلفی‌گرای او ایجاد نمود تا از طریق

سید جمال در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی گسترش یابند. بررسی رساله نیچریه، به خوبی می‌تواند ردپای افکار و عقاید سرسید احمد خان و مخالفین سنت‌گرای او و انعکاس آن‌ها در ذهن سید جمال را در قالب نقد افکار سرسید احمد نشان دهد.

### سید جمال، وحدت اسلامی و نقد سرسید احمدخان

سید جمال به خوبی دریافته بود که افکار و اندیشه‌های نوگرایانه سرسید احمدخان برای افکار عمومی مسلمانان شبه قاره و سایر کشورهای مسلمان به ویژه همراهی او با استعمار، قابل درک و قبول نیست. از سویی دیگر ارتباطات وسیع سید جمال با افراد و اندیشمندان در طیف‌های مختلف فکری و سیاسی و سفرهای او به کشورهای مختلف نیز به خوبی می‌توانست نشان دهد که راه حل‌ها و نقدها و واکنش‌های سنت‌گرایانه و سلفی‌گرایانه مخالفان نوگرایی سرسید احمد خان نیز چندان عمل‌گرایانه نمی‌نماید. بدین ترتیب سید جمال در نقد نوگرایی سرسید احمد، سعی می‌نماید تا راه میانه را در پیش گیرد.

راه میانه در اینجا به معنای میانه روی در نقد افکار سیر سید احمدخان از سوی سید جمال نیست بلکه منظور آن است که سید جمال سعی دارد تا با وام گرفتن مفاهیم و عناصر موجود در افکار و اندیشه‌های سرسید احمد و منتقدان سنت‌گرای او، به عنوان محل تلاقی و نتایج و برآیند مفهوم وحدت اسلامی در طول تاریخ اندیشه و عمل سیاسی - اجتماعی جامعه مسلمین در شبه قاره هند، مجموعه‌ای عمل‌گرایانه از اندیشه و تفکر را در ارائه راه حل برای مشکل «انحطاط» با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن روز جهان اسلام ارائه نماید. او این کار را از طریق ارائه تفسیر جدیدی از مفهوم «وحدت اسلامی» با گنجانیدن عناصر مفهومی مختلف در آن می‌نماید.

پیش فرض سید جمال در نقد افکار سرسید احمد، همان پیش فرض منتقدان سنت‌گرای اوست که در قالب مفهوم «نیچری» یا طبیعت‌گرا(مادی‌گرا) بودن سرسید احمد، با طرد او از حیطة اسلام و مسلمانی شکل گرفته است. عنوان رساله سید جمال نیز خود گویای چنین نگرش و دیدگاهی است.

شاید اگر بخواهیم محتوای اصلی کل رساله نیچریه را - فارغ از اطلاعات نادرست و مغشوش آن به ویژه در حوزه تاریخ و فلسفه و همچنین روح خود شیفتگی مندرج در قالب برخی جملات و کلمات خودستایانه در مورد مؤلف (اسدآبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۱۳) در یک جمله کلیدی خلاصه کنیم، بتوانیم به جمله خود سیدجمال در خطوط و سطور ابتدایی رساله اشاره کنیم به این که: «بلا ریب که دین، مطلقاً سلسله انتظام هیأت اجتماعی است و

بدون دین، هرگز اساس مدنیت محکم نخواهد شد و اول تعلیم این طایفه برانداختن ادیان است» (اسدآبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۱۳-۱۲).

با چنین بیانی در ابتدای رساله، سید جمال با ایجاد یک دوگانه<sup>۱</sup> مفهومی، خود را در جبهه حامیان دین و دینداران و رقیب را در جبهه مقابل قرار می‌دهد و سعی در ارائه چهره‌ای به ظاهر رادیکال از خود، در نقد سرسید احمد می‌نماید. با این کار به نظر می‌رسد سید به صورتی خواسته یا شاید ناخواسته، سعی دارد تا تأثیر پذیری خود را از افکار به ویژه سرسید احمد پوشش داده و از نظرها دور نماید. کما آنکه از نظر سید جمال امثال سرسید احمد خان، «پهلوان پنبه» ای بیش نیستند (اسدآبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۲۳).

منظور سید از دین در عبارت فوق، همه ادیان است. زیرا از نظر او به «نحو اوضح ظاهر شد که دین اگر چه باطل و اخص ادیان بوده باشد،... از طریقه مادیین و نیچری‌ها بهتر است در عالم مدنیت و هیأت اجتماعی و انتظام امور معاملات در جمیع اجتماعات انسانی و در همه ترقیات بشریه در این دار دنیا» (اسدآبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۵۹).

بدین ترتیب سید جمال با استناد به جملات فوق، علاوه بر این که می‌تواند به وحدت کلیه ادیان بیان‌دیشد، به راحتی می‌تواند جهان و جوامع بشری را به دو قسمت عمده جوامع دینی و الهی و جوامع غیر دینی و به تبع آن جوامع انسانی و مدنی و غیر انسانی و غیر متمدن تقسیم نماید.

او این کار را با تقسیم فیلسوفان و متفکران از ابتدای تاریخ تفکر در یونان تاکنون، به دو گروه متألهین و مادیین انجام می‌دهد (اسدآبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۱۵-۱۴ و ۲۳-۲۲). نکته قابل توجه در این تقسیم بندی این است که او این تقسیم بندی را از حالت سنتی آن، یعنی تقسیم جغرافیایی جهان به دارالکفر و دارالاسلام در آورده و سعی در قطع رابطه کفر و الحاد و اسلام با جغرافیای خاصی می‌نماید.

سید جمال با نقد نوگرایی غیر اصیل سرسید احمد خان، علل ناکامی متجددین اصلاح‌طلبی چون او را نبود یک «روح فلسفی» در میان آنان می‌داند و علت پی ریزی تمدن اسلامی در قرون اولیه را وجود همان روح فلسفی می‌داند و بدون آن هر نوع تلاشی را محکوم به شکست می‌داند. حتی اگر از سوی قدرت به ظاهر مقتدری چون خدیو مصر باشد.<sup>۲</sup>

## 1. Dichotomy

۲. دولت عثمانی و خدیویت مصر، مدت شصت سال است که مدارس از برای تعلیم علوم جدید گشوده اند و تا هنوز فایده از آن علوم حاصل نکرده اند. سبب این است که تعلیم علوم فلسفه در آن مدارس نمی‌شود و به سبب نبودن روح فلسفه، از این علومی که چون اعضاست، ثمره ای ایشان را حاصل نیامده است و بلاشک اگر روح فلسفه در آن مدارس می‌بود، در این مدت شصت سال از بلاد فرنگ مستغنی می‌شدند، خود آنها در اصلاح ممالک خویش بر قدم علم سعی می‌کردند و اولاد

علی رغم ارج نهادن سید جمال به عقل، از نظر او علم را توان بی نیاز ساختن انسان از آن نیست علاوه بر قدرت اجتماعی و سیاسی دین، از نظر او، دین بر خلاف فلسفه، قدرت رخنه کننده در قلوب عامه مردم را دارد و این مزیت و امتیازی است که فلسفه فاقد آن است. دلیل این امر آن است که از نظر سید، «اول تربیتی که برای انسان حاصل می‌شود، تربیت دینی است؛ زیرا تربیت فلسفی حاصل نمی‌شود، مگر از برای جماعتی که اندکی از علم خوانده، قادر بر فهم براهین و ادله بوده باشند» (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره تعلیم و تربیت، بی‌تا، ۱۳۴).

در ادامه این بیان، سید نتیجه می‌گیرد که: «از این رو می‌توانیم بگوییم که هرگز اصلاح از برای مسلمانان حاصل نمی‌شود، مگر آن که روسای دین ما ابتدا خود را اصلاح کنند و از علوم و معارف خویش ثمره‌ای بردارند و حقیقتاً چون نظر شود، دانسته می‌شود که خرابی و تباهی که از برای ما حاصل شده، نخست در علما و روسای دین ما به وجود آمده، پس از آن در سایر امت سرایت کرده است» (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره تعلیم و تربیت، بی‌تا، ۱۳۴).

نقد علما و علوم سنتی (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره تعلیم و تربیت، بی‌تا، ۱۳۳-۱۳۲) از سوی سید تنها نتیجه‌ای نیست که او از برتری دین بر فلسفه می‌گیرد، مهم‌تر و اساسی‌تر از آن، قدرت دین در پیشبرد جوامع به سوی علم، تمدن و ترقی است. او بر همین اساس استدلال می‌کند که: «مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود، لکن به واسطه دیانت اسلامی در آن‌ها یک روح فلسفی پیدا شده بود و به واسطه آن روح فلسفی از امور کلیه عالم و لوازم انسانی بحث کردن گرفتند و این سبب شد که آن‌ها جمیع آن علوم را که موضوع آن‌ها خاص بود، در زمان منصور دوانیقی از سریانی، پارسی و یونانی به زبان عربی ترجمه کرده، در اندک زمانی استحصال کردند» (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره تعلیم و تربیت، بی‌تا، ۱۳۱).

او برای آنکه دین و به ویژه اصلی‌ترین منبع آن یعنی قرآن را همچون سرسید احمد در معرض تفسیر و تطبیق علوم جدید و تجدد در دوره محدود تاریخی قرار ندهد، تفسیری فراتاریخی و کلی‌تر و البته متجددانه‌تر از قرآن ارائه می‌دهد. او این کار را از بنیادی‌ترین کلمات آغاز می‌نماید و از قرآن به عنوان «گرامی نامه» یاد نموده، نام می‌برد (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۸).

با این نام گذاری، او از تلقی و تفاسیر سنتی از قرآن، فاصله می‌گیرد و گویی آن را به عنوان یک برنامه و مانیفیست عملی توسعه و تجدد از سوی خداوند برای مسلمانان و البته جهانیان در نظر می‌گیرد و با پیوند زدن محتوای کلی آن با مفهوم «روح فلسفی» که قبلاً آن را با «علم» و «تجدد» مرتبط نموده بود، تمام توان و انرژی کلمات آن را در جهت تجدد فعال، و

خود را هر ساله از برای تعلیم به بلاد فرنگ نمی‌فرستادند و استادها از آنجا برای مدارس خود طلب نمی‌کردند. (اسدآبادی، رسائل و مقالات فارسی (درباره تعلیم و تربیت)، بی‌تا، ۱۳۱)

بیان می‌کند که: این «گرامی نامه مسلمانان را نخستین معلم حکمت بود» (اسد آبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۹) و این حکمت و «فلسفه خروج از مضیق مدارک حیوانیت است به سوی فضای واسع مشاعر انسانیت و ازاله ظلمات اوهام بهیمه است به انوار خرد غریزی و تبدیل عمی و عمش است به بصیرت و بینایی و نجات است از توحش و تبربر جهل و نادانی به دخول در مدینه فاضل و دانش و کاردانی و بالجمله صیوروت انسان و حیات اوست به حیات مقدسه عقلیه و غایت آن، کمال انسانی است و کمال در معیشت و رفاهیت در زیست، شرط اعظم است کمال عقلی و نفسی را...» (اسد آبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۴ و اسد آبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۸-۱۰۹).

پس اگر گرامی نامه حداقل یک بار در تاریخ مسلمین اثر در جهت ایجاد پیشرفت و تمدن تأثیرگذار بوده است، اکنون نیز می‌بایست ما را بعد از تأثیرپذیری از فلسفه یونانی به کسب فلسفه و علم جدید که کامل‌تر از فلسفه یونانی است، برانگیزد و ما را به «حیات مقدسه عقلیه و غایت آن» [که] کمال انسانی است و کمال در معیشت و رفاهیت در زیست، شرط اعظم است کمال عقلی و نفسی را...» (اسد آبادی، رسائل و مقالات فارسی، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۴) برساند.

بدین ترتیب و در یک جمع بندی کلی، سید جمال با این استدلال که: دین اگرچه احسن ادیان باشد با توجه به روح فلسفی که دارد باعث ایجاد تمدن و مدنیت و کمال انسانی و به تبع آن رفاه در زندگی می‌گردد (اسد آبادی، رسائل و مقالات، درباره دین و فلسفه، بی‌تا، ۱۰۹)؛ همچنین می‌تواند ادعا کند که اگر جهان غرب به رشد و توسعه دست یافته در اثر عمل به آموزه‌های دینی بوده که البته در رأس این ادیان به عنوان دین کامل اسلام قرار دارد و اگر مسلمانان و جامعه اسلامی رو به انحطاط نهاده در اثر عدم عمل به آموزه‌های اصیل آن بوده است (اسد آبادی رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی‌تا، ۴۷-۴۵).

همچنین با همین ملاک او می‌تواند اسلام موجود و علوم اسلامی را نیز نقد نماید و همزمان پروژه اصلاح‌گری دینی خود را در کمال نوگرایی پیش برد بدون آنکه محکوم به غرب‌گرایی شود. درست به همین دلایل و با استفاده از یکی دانستن منطق و عقلانیت سنتی و مدرن، او برای اصلاح جامعه مسلمین می‌تواند - برای مثال در مبارزه با استبداد داخلی (ناصرالدین شاه) - همزمان هم از آیت الله شیرازی یا سایر علمای اسلام مدد خواهد (اسد آبادی مجموعه آثار ۴، بی‌تا، ۱۷۵-۱۵۷) و هم از افکار عمومی و ملکه انگستان (اسد آبادی مجموعه آثار ۴، بی‌تا، ۱۰۶-۹۲).

همچنین او سعی می‌نماید تا با یکی دانستن اصول مشترک همه ادیان و مخرج مشترک گرفتن از همه آن‌ها با استفاده اصول شش گانه خود (اسد آبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی‌تا، ۳۳-۲۴) به نوعی وحدت ادیان دست یابد و از سویی دیگر با مرجعیت دین اسلام می‌تواند در

عین تحریفی و ناخالص دانستن اجزای غیر مشترک سایر ادیان (اسد آبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۶۱-۶۳) در عین فاصله گرفتن از آن‌ها و عدم خروج از دایره دین اسلام و متهم شدن به بدعت‌گذاری‌های رایج در شبه قاره همچون دین الهی احمد شاه و تقابل با سنت گرایان، نوعی عدم تخصص با سایر ادیان را ترویج نماید و از مزیت نسبی عدم درگیری و جدال با آن‌ها به نفع دین اسلام سود جوید.

در نهایت رساله نیز با همه ابتکاراتی که سید در ارائه توضیحی منطقی و عقلانی از اصول شش گانه خود ارائه می دهد، با معرفی اسلام به عنوان اکمل و اتم ادیان (اسد آبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۶۰ و ۶۲)، سعی می‌نماید تا تلاش خود را از در جهت تعریف و تفسیر جدید از مفهوم وحدت اسلامی از تلاش کسانی چون اکبرشاه در راستای مفهوم دین الهی جدا نماید.

و البته برای این که این طرفداری در جهت مرجعیت مذهبی خاص، خدشه‌ای به مفهوم وحدت اسلامی مطرح شده از سوی او، در توسعه مفهوم دین وارد ننماید، با استفاده از مفهوم «سلفی‌گری»، نتیجه همه مباحث خود را در وحدت و اصلاح‌گری دینی، در بازگشت به دو مفهوم بنیادین همه ادیان یعنی مبدأ و معاد (توحید و معاد)، خلاصه می‌نماید (اسد آبادی، رسائل و مقالات، رساله نیچریه، بی تا، ۵۷-۵۸).

### وحدت اسلامی و دوگانه سلفی‌گری و سکیولاریسم

سید جمال تلاش داشت تا معضله و مشکله مفهوم «وحدت اسلامی» و ارتباط آن با مفهوم «مرجعیت» و نکته اتکای چنین وحدتی را حل نماید. این ارتباط به لحاظ منطقی بدین لحاظ بود که در این اندیشه هر نوع وحدتی بین فرقه‌ها و مذاهب و حتی ادیان، در نهایت می‌بایست در ارجاع به یک «مرجع» و اصل یا اصول مشترک خاصی صورت گیرد. ولی علی‌رغم تلاش سید جمال برای حل این مشکل، اندیشه‌ها و به تبع آن، منطق عمل پس از او را در جهت ایجاد دوگانه سلفی‌گرایی و سکیولاریسم در رابطه با مفهوم وحدت اسلامی پیش برد.

افکار و عقاید سید جمال بیش از هند و ایران، بر روی متفکران و اندیشمندان مصر تأثیر گذاشت (حلبی، ۱۳۸۳، ۵) و بی تردید یکی از شاخص‌ترین آن‌ها به عنوان بزرگترین شاگرد مستقیم او شیخ محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) بود که بعدها با او همراه شد و به نشر افکار اصلاحی او پرداخت<sup>۱</sup> (جمال حوزه‌ها، ۱۳۷۵، ۱۸۶).

۱. سید جمال از اول محرم ۱۲۸۸-۱۲۹۶ ه. ق، به مدت هشت سال، در مصر اقامت گزید. او در این سال‌ها در مصر، جلسات علمی و دروس رسمی را آغاز کرد که با شرکت شخصیت‌هایی همچون شیخ محمد عبده، شیخ عبدالکریم سلیمان، شیخ

پس از عبده شاگردانش به دو جریان عمده تقسیم شدند: جریانی که بر ایجاد جامعه‌ای سکیولار که ضمن تکریم و احترام به اسلام، خواهان عدم دخالت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی بود، تاکید داشت و جریان دیگر که بر دفاع از اسلام و ارزش‌های آن در برابر نفوذ اندیشه‌های سکیولار برآمده از غرب اصرار می‌ورزید.

با این که محمد عبده آثار مفصلی از خود به جا نگذاشت تا عقاید و اندیشه‌هایش را به روشنی بیان نماید اما نقد تند او نسبت به تقلید و ارج گذاشتن به عقل به ویژه در مسائلی چون حقوق زن و جداسازی قدرت دینی از دنیوی، دلیل موجهی بود تا سکیولارها از باورهای او پشتیبانی نمایند و برای پیشبرد اهداف خود در جامعه مملو از سنت و ارزش‌های دینی از آرای او یاری گیرند؛ به ویژه آن بخش که در ارتباط با عقل و جداسازی حاکمیت دنیوی از دینی بود<sup>۱</sup> (کامل‌ضاهر، ۱۹۹۴، ۱۹۱).

اما در سویه دیگر این جریان، جریان اصلاح‌گرای دینی قرار داشت. جریانی که با سلفی‌گرایی جدید راه برون رفت از رکود و جمود را بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین و ایمان راستین می‌دانست. رهبری این جریان را رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ م) عهده‌دار بود که در جنبش اصلاح‌گرای اسلامی رویکردی سنتی داشت (عنایت، ۱۳۶۲، ص ۳۲).

آنچه این دو تفسیر را از اندیشه‌های سید جمال و عبده از دیدگاه نوشته حاضر با اهمیت می‌نماید، ایجاد دوگانه سلفی‌گرایی و سکیولاریسم در رابطه با مفهوم وحدت اسلامی و حل معضل و مشکل عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی است. بدین معنا که منادیان وحدت اسلامی در این گفتمان و پارادایم ایجاد شده، دو را پیش رو داشتند: یکی ارجاع به مفاهیم و عناصر داخل سنت دینی و دیگری ارجاع به مفاهیم و عقلانیت جدید و خارج آن و اساساً به خاطر پسوند اسلامی وحدت و این که قرار است بین مسلمین چنین وحدتی ایجاد شود، لذا در هر صورت چنین مرجعی می‌بایست همواره از درون سنت و مفاهیم آن به صورت مستقیم و یا با بازتفسیر مفاهیم سایر سنت‌ها<sup>۲</sup> در رابطه با آن، صورت گیرد. در غیر این صورت، منادیان چنین وحدتی همواره در معرض ارتداد و خروج از دین و یا فاصله گرفتن از مذهب و

ابراهیم اللقانی، شیخ سعید زغلول و شیخ ابراهیم الهلباوی برگزار می‌شد. البته این افراد منحصر به جامعه مسلمانان نبودند، بلکه برخی چون یعقوب صنوع یهودی و لوئی صابونچی و ادیب اسحاق و شبلی شمیل مسیحی نیز حضور می‌یافتند. (حلبی، ۱۳۸۳، ۸-۵ و جمال حوزه‌ها، ۱۳۷۵، ۱۸۶).

۱. برجسته‌ترین رهبران سکولار در این دوره، فرح انطون، شبلی شمیل، عبدالعزیز جاویش، احمد فتیحی زغلول، احمد لطفی السید، سلامه موسی، نقولاحداد و مصطفی حسنین المنصوری همچنین جریان قاسم امین، احمدلطفی السید، محمدحسین هیکل و یاران‌شان در حزب امت بودند.

۲. منظور از سنت در اینجا، مفهوم اصطلاحی آن نزد جماعت گرایان می‌باشد که در اینجا به صورت خاص منظور سنت مارکسیستی و لیبرالیستی است.

سنت اندیشه دینی خودی و دگراندیشی قرار می‌گرفته‌اند و نظریه و عمل وحدت‌گرایانه آن‌ها نیز با مشکل طرد و ناکارآمدی مواجه می‌گردید.<sup>۱</sup>

گرچه کسانی که از این مهالک جان سالم بدر برده و سالم می‌ماندند مجبور بودند تا در مقابل قبول اصول مشترک برای وحدت اسلامی مذاهب اسلامی با عنوانین و مفاهیمی چون تقریب مذاهب، پایبندی به اصول مذهب خود را نشان دهند و گاهاً حتی با تأکید بر برخی مفاهیم و عناصر فکری مذهب خودی که در تناقض با سایر مذاهب قرار دارد، به صورتی افراطی، در جهت خلاف وحدت اسلامی نیز حرکت کنند. نکته‌ای که شاید به نوعی بتوان از آن به «باج عقیدتی» تعبیر نمود. به گونه‌ای که حتی اشخاصی چون سید جمال نیز در نهایت با مرجعیت مذهب تشیع برای وحدت اسلامی، دست بدان می‌یازد (اسدآبادی، رسائل و مقالات، بی تا).

بدین ترتیب تنها راه مشروع در بازگشت به گذشته برای دستیابی به اصولی مشترک برای وحدت اسلامی، این مفهوم را با مفاهیمی چون: سلفی‌گری، تکفیر، رادیکالیسم، فرقه‌گرایی، جهاد و خشونت و... قرین نموده و از لحاظ منطق فکری و عملی، مفهوم وحدت اسلامی را در جهتی عکس پیش برده است.

### نتیجه

به طور خلاصه و در یک نتیجه‌گیری کلی، از دیدگاه نوشته حاضر، با ایجاد و توسعه این دو تفسیر در رابطه با مفهوم وحدت اسلامی در حوزه اندیشه و عمل اندیشمندان مسلمان، دو تصویر رایج در دانش اجتماعی و سیاسی از رابطه دین و جامعه متکثر، توسعه و تعمیق یافت به گونه‌ای که برای اجتناب از افتادن در دام فرقه‌گرایی و خشونت‌های مذهبی، یا می‌بایست دین و عقاید دینی و مذهبی را از عرصه عمومی جامعه دور نمود و در حوزه فردی و خصوصی منحصر و محصور کرد و یا با تکیه و تأکید بیش از حد بر عقاید مذهبی و دینی با مرجعیت بازگشت به گذشته و سلف، در نهایت به نوعی خشونت مشروع و خطرناکتر رسید که البته در اولی اثری از اسلام نمی‌ماند و در دومی اثری از وحدت و در هر صورت هر دو گروه که محل انتزاع آنها رسیدن به وحدت اسلامی برای حل معضل انحطاط و عقب ماندگی جامعه اسلامی بود، از رسیدن به آن محروم و در جهتی عکس حرکت می‌کنند.

۱. برای نمونه رک: حائری یزدی، مهدی، خاطرات، به کوشش حبیب لاجوردی، نشر کتاب نادر، ۱۳۸۱، صص ۱۰۵-۱۰۴. مرحوم حائری در خاطره ای نقل می‌کند که چگونه برخی از علمای حوزه از ایشان درخواست می‌کنند تا به امام خمینی (ره) تذکر دهند که شهید بهشتی و مفتاح به دلیل افکار وحدت‌گرایانه از سوی آنان متهم به سنی‌گرایی هستند در ادامه حائری بیان می‌کند که هنگام ابلاغ این پیام علما به امام (ره)، ایشان مرحوم طالقانی را جزو افرادی که در معرض چنین اتهامی قرار دارند، نام می‌برد.



از دیدگاه نوشته حاضر دلیل چنین امری سایه سنگین دوگانه فرقه‌گرایی و رادیکالیسم و سکیولاریسم بر مباحث مربوط و مرتبط با وحدت اسلامی بود. دوگانه‌ای که از زمان طرح این مباحث از سوی کسانی چون شاه ولی‌الله دهلوی آغاز و در مباحث مربوط به سرسید احمد خان و منتقدان او تحکیم و تثبیت شده و از طریق سیدجمال در جهان اسلام گسترش یافته بود و این مباحث را هر روز بیش از پیش ناکارآمد می‌نمود و نیاز روز افزون به الگوها و روش‌های اسلامی کارآمدتری را برای خروج از این چهارچوب و انسداد در بحث مربوط به وحدت ادیان و مذاهب را نمایان می‌ساخت.

ماهیت کلامی مباحث مربوط به وحدت اسلامی از سویی و از سویی دیگر، ماهیت جهان بین‌الملل و به تبع آن جهان اسلام، در پیدایش مفهوم کشورهای اسلامی در عصر جدید و ملازم آن، مفهوم اساسی و بنیادین «منافع ملی»، در ارتباط با مفهوم «وحدت اسلامی»، ابعاد پیچیده و بعضاً متناقضی را به آن داده است.

## منابع و مأخذ

۱. اسدآبادی، سید جمال الدین، مجموعه آثار ۴، نامه‌ها و اسناد سیاسی و تاریخی، تهیه، تنظیم، تحقیق و ترجمه سید هادی خسروشاهی، بی تا، نسخه پی دی اف. قابل دسترس در: <http://www.khosroshahi.org>.
۲. اسدآبادی، سید جمال الدین، رسائل و مقالات فارسی، تهیه، تنظیم، تحقیق سید هادی خسروشاهی، بی تا، نسخه پی دی اف، قابل دسترس در: <http://www.khosroshahi.org>.
۳. انوشه، حسن، (۱۳۸۰)، دانشنامه ادب فارسی، جلد ۴، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. خسروشاهی، سیدهادی، احوال و افکار سیدجمال در گفت‌وگو باحجت‌الاسلام خسروشاهی، ۱۳۹۲/۸/۱۱ قابل دسترسی در: <http://www.cgie.org.ir/fa/news/9104>.
۵. داراشکوه باربری، (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، ترجمه و گردآوری داریوش شایگان، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
۶. ریخته‌گران، محمدرضا، تحقیقاتی درباره هند، جلد ششم، مقاله «جنبش وهابگری در هند»، دهلی نو: رایزنی فرهنگی ایران در هند، بی تا.
۷. سرسید احمد خان هندی، (۱۳۳۴)، تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: آفتاب.
۸. شایگان، داریوش، محمد داراشکوه بنیانگذار عرفان تطبیقی، مجله بخارا، مهر ۱۳۸۸، قابل دسترس در: <http://www.khabaronline.ir/detail/343190/culture/religion>.
۹. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱)، خاطرات، به کوشش حبیب لاجوردی، نشر کتاب نادر.
۱۰. صاحبی، محمدجواد (۱۳۸۱)، سرچشمه‌های نواندیشی دینی درآمدی بر تاریخ کلام جدید، قم: احیایگران.
۱۱. طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۹)، مدخل سید جمال الدین اسدآبادی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۸، ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. کامل زاهر، محمد، (۱۹۹۴)، الصراع بین التیارین الدینی و العلمانی، دارالبیرونی، بیروت.
۱۳. گنورک گادامر، هانس، (۱۳۹۳)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: انتشارات هرمس، صص ۱۴۸-۱۴۷.
۱۴. عزیز، احمد، (۱۳۶۷)، تاریخ تفکر اسلامی در هند، مترجمان نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۵. عنایت، حمید، (۱۳۷۶)، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: امیرکبیر.

۱۶. ماروین لاپیدوس، ایرا، (۱۳۷۶)، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه محمود رمضانزاده و محسن مدیرشانه‌چی، جلد دوم (قرون نوزدهم و بیستم)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۷. مجتبیایی، فتح‌الله، (۱۳۸۹)، مدخل احمد سرهنندی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۷، ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۸. مجتبیایی، فتح‌الله، (۱۳۸۹)، مدخل اسلام: اسلام در شبه قاره هند، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۸، ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. مجتهدی، کریم، (۱۳۹۲)، سید جمال‌الدین اسدآبادی عالمی زمان شناس بود، دین و اندیشه، خبرگزاری مهر، یکشنبه ۱۸، قابل دسترس در: <http://www.khabaronline.ir/detail/343190/culture/religion>.
۲۰. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۵)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران..
۲۱. موثقی، احمد، (۱۳۷۴)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سمت
۲۲. هاردی، پی، (۱۳۶۹)، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.