

دنیای اسلام

نوشته: مالیس روت ون

ترجمه واقتباس: مرتضی مدنی نژاد

بخش سوم (فصلهای پنجم و ششم) آماده شده برای
کتابخانه مجازی آشیان

<http://Books.ashian.com>



www.ashian.ir

برنامه سازی اینترنت - میزبانی وب

خدمات فناوری اطلاعات و ارتباطات آشیان

<http://www.ashian.IR>

شرکت خدمات فناوری اطلاعات آشیان تخفیف ۱۰ درصدی برای خوانندگان این کتاب ، در استفاده از سرویسهای میزبانی وب و طراحی سایت خود ارایه می دهد.

پس از ثبت درخواست از [طریق لینک موجود برای ما email ارسال کنید](#) و مشخصات سرویس درخواستی را بفرستید

فصل پنجم

«فرقه های مذهبی و همبستگی»

برخلاف مسیحیت، ریشه ی تقسیم بندی های موجود در اسلام را باید در سیاست جستجو کرد تا اصول عقاید مذهبی. البته، این بدان معنی نیست که عقاید مذهبی و موضوعات وابسته به علم دین در تشکیل این تقسیم بندی بدون تأثیر بوده است. در هر حال، میتوان قبول کرد که موضوع های تبلور یافته ی اولی ی اسلام موضوعهائی از نوع سیاسی بوده، زیرا که به رهبری اجتماع مسلمین وابسته و مرتبط بوده است. با داشتن یک ایدئولوژی مذهبی ساخته شده و منسجم بر پایه های زندگی قبیله ئی، مسلمانان آن عصر اشتیاق و آرزوهای خود را ابتدا در قالب صداقت گروهی و سپس، بمنزله ی بهم پیوستگی های عقیدتی و مذهبی، در حول و حوش همان صداقت و وفاداری گروهی، جلوه گر می ساختند.

بنابراین، اصل عصبيت، و یا همبستگی گروهی، هم بعد مذهبی و هم، بعد سیاسی داشت. در دوره ی شکل گیری اسلام اولیه، تا قرن دهم میلادی، بیعت های حاصله از تنازع برای کسب قدرت اولیه در جوامع مسلمان، از اهمیتی مشایخی برخوردار بود. برای اعقاب و آیندگان، تاریخ با آنچه در پس پرده ی تاریخ چنان اندوده شد که به وقایع حقیقی تاریخ کمتر از بهم پیوستگی افسانه های اساطیری و عواطفی که بر آنها سایه افکنده بود اهمیت داده می شد. در این برهه از زمان، مطالبی استثنائی از اسلام در دست نیست و در حقیقت، تمام ادیان تاریخی، حاوی حقایق مشابهی است که به وسیله ی ابرهائی که در پس پرده ی تاریخ است محاصره گردیده اند. چیزی که این دورا از یکدیگر متمایز می نماید (تاریخ با آنچه درواری آن است)، قابل اهمیت است زیرا چه بسا با حقیقت تطبیق نمی نماید. اگر بتوان دین را بمنزله ی مجموعه ئی از حالات سمبولیک که بشر را به شرایط زیست وی مرتبط می سازد تصور نمود، در آن موقع است که دین تاریخی، دینی خواهد بود که از بعضی از وقایع تاریخ، شالوده ئی از معانی بوجود می آورد تا براندیشه، یا احساس آنی واقعه، تفوق یافته و موجب شود تا آنها به صورت حالات دائمی و سمبولیک انسان بحساب آید.

از همان اوائل نشانه های مخالفت، و به دنبال جریانات حاکم بر جو موجود در اسلام، بر روی شخص «علی»، پسر عمو و همسر دختر پیغمبر، فاطمه (ع) متمرکز گردیده بود. د کترین شیعه بر آن باور بود که پیامبر، منجزاوی را بعنوان جانشین خود (در محلی که به غدیر خم مشهور است در بازگشت از سفر حجة الوداع) معین نموده است. نویسندگان سنی چنین استدلال می کنند که در این محل پیامبر فقط از مؤمنین خواسته بود تا لیلقت علی (ع) استفاده نمایند. گویانکه پس از رحلت پیامبر ماست بعضی از انصار از جانشینی علی (ع) حمایت نموده باشند، با این وجود، هیچ گروه یا دسته ی با اهمیتی را نمی شناسیم که از ادعای خلافت علی (ع) در مقابل ابوبکر، حمایت نموده باشد. جوانی قابل مقایسه ی وی (سن علی ع) در آن موقع بین ۳۳ و ۳۶ بوده است) ظاهرا در اجتماعي که رهبری توسط پیر مردان انجام می شد، به ضروری عمل نموده است. بهر حال، گفته شده است که علی (ع) پس از انتخاب ابوبکر به خلافت کناره گیری نموده و از ادای احترام خودداری نموده است. همچنین گفته شده است که حضرت فاطمه (ع) ادعاهائی بر زمینهای که در اختیار پدرش بوده داشته است که توسط ابوبکر بدلیل آنکه «پیامبران را وارثی نیست» رد شده

بوده است.

بهر حال، در دوره سه خلیفه ی اول، بعضی فاکتورهای موجود، به علی (ع) کمک نمود تا وی بعنوان رهبر دسته ی مخالف شناخته شود. مهم ترین آیین فاکتورها، غیر قابل مصالحه بودن شخص وی بوده است. طبق اطلاعاتی که از منابع مختلف بدست آمده است، علی (ع) شخصی بوده است سرطاس، پهن هیکل، خشن و تنومند با بدنی پرمو و ریشی طویل که هر چه برسن وی افزوده می شد رنگ آن به سفیدی می گرائید. با احاطه ی غیر قابل رقابت و غیر قابل منازعی که بر قرآن داشت چنان در امور مربوط به نماز و شعائر مذهبی دقیق و باریک بین بود که بعضی از، سطح جلا یافته ی پیشانی تقریباً مشهور وی را، که اینان به سرزانی شتر تشبیه نموده بودند، ناشی از تکرار سجود در برابر خداوند دانسته اند. در مدت خلافت ابوبکر و عمر، حسب الظاهر، وی خود را کنار کشیده بود و از روش و خط مشی آنان انتقاد می نمود. چنین بنظر میرسد که وی شخصیتی بوده است غیر قابل مصالحه و ایدآلیستی ساده و بی ریا. به ما گفته شده است که وی ناموفقانه به عمر اصرار ورزیده بود تا بدون آنکه حصه ئی از غنائم جنگی را برای خزانه ی عمومی (بیت المال) نگاه دارد، آن را بین جنگاوران قسمت نماید. از این مهمتر رفتار وی در شورائی بوده است که از طرف عمر، خلیفه ی محتضر، برای انتخاب جانشین خود تعیین شده بود. طبق احادیث مختلف، در این شورا، از طرف همتایان علی (ع)، به وی پیشنهاد خلافت شده بود مشروط بر اینکه وی طبق موازین قرآن و سنت حکمرانی کند و بدعت هائی را که توسط دو خلیفه ی پیشین پایه گذاری شده است محترم شمارد. علی (ع) منجزاً شرط اخیر را بدلیل آنکه خودش با بعضی از روشهای ابوبکر و عمر مخالف بوده است، رد نموده است. بار د علی (ع) بشرح فوق، ناگزیر به عثمان همان شرایط پیشنهاد شد و وی آنها را پذیرفت.

در دوره ی خلافت عثمان، تخم شقاق، جوانه زد و علی (ع) بعضی از عوامل مخالف را، منجمله بعضی از سربازان که سهمی از تقسیم بندی های زمین نصیب آنان نشده بود، و بعضی از قاریان قرآن که در برابر عثمان به آن علت که سران قبایل بنی امیه و منسوب به خود را در رأس مشاغل دولتی قرار داده بود، ایستادگی مینمودند، بخود جلب نموده بود. یکی از منتقدین رک گو، و بی پرده ی رژیم عثمان ابوذر غفاری بود. شخصیتی که اغلب جنبش های جناح چپ اسلامی از وی استمداد می طلبیدند. زمانی که عثمان ابوذر را تبعید نمود علی (ع) اصرار بر آن داشت تا وی را با جمعیتی از مردم، صرف نظر از منعی که از طرف خلیفه در این مورد بعمل آمده بود، بخارج از دینه اسکورت نماید. هنگامی که سربازان یاغی و متمرد مصری به شورشیان متحد و یکپارچه ی کوفی و مصری پیوستند، علی (ع) کوشش نمود تا در این راه واسطه شود. اگر چه از اینکه خود را بطور در بست، در اختیار آنان قرار دهد امتناع نمود، ولی رفتارش با شورشیان خالی از لطف نبود و چه بسا با تقاضاهای آنان مبنی بر استعفای خلیفه موافقت نموده بود. در هر حال، وی قادر نبود مانع شود تا رشته ی امور از کف خارج شود و سرانجام عثمان به قتل رسید.

گوا اینکه علی (ع) قتل عثمان را بعنوان یک عمل جاهلیت محکوم نمود، با این وجود قصور وی در معرفی متهمان قتل، مشارالیه را از داشتن صلاحیت برای تصدی خلافت حداقل برای آن دسته از امت (منجمله سربازان سوری و قبایل بنی امیه ئی که از منسوبان عثمان بودند) که به پسر عمومی خلیفه ی مقتول هنوز وفادار مانده بودند، محروم می نمود. علاوه بر این، اگر چه بنحو حیرت آوری از طرف قوم مدینه بعنوان تنها رهبری که قادر به اعاده ی نظم باشد شناخته می شد، معهذاً، خیلی زود

مواجهه با مخالفت عمومی از طرف هر دو جناح شد.

دو یار متحد بنام طلحه و زبیر، بیعت خود را با وی پس گرفتند و با کمک عایشه، تهنمودند که رابطه ی وی را با حامیان عاقی اش قطع خواهند نمایند. به مجرد شکست دادن اینان در جنگ صفین، مواجهه با قشون حاکم سوریه، یعنی معاویه یافت. تصمیم نهائی وی برای تحصیل یک مصالحه با معاویه منجر به شورش هواداران جنگجوی وی که بیشتر از قبیله ی تمیم و تعداد بسیار زیادی از آنان قاریان قرآن بودند، گردید. حین متار که جنگ و پس از موافقت نامه ی صفین، یک گروه چند صد نفری از این به اصطلاح «کناره گیرندگان» و یا خوارج یعنی آنانکه خارج شده بودند، کمپ علی (ع) در کوفه را ترک نموده و خود در کنار کانال نهروان نزدیک محلی که امروزه بنام بغداد خوانده می شود تأسیساتی برقرار نمودند. اگرچه علی (ع) در تاریخ ژوئیه سال ۶۵۸ میلادی شکست فاحشیر آنان وارد ساخت، بیشتر آنان برجای ماندند تا به جنبش های تجزیه طلبانه ی خود ادامه دهند و سرانجام یکی از آنان بنام ابن ملجم، انتقام یاران خود را با کشتن علی (ع) در سه سال بعد، یعنی در سال ۶۶۱ میلادی گرفت.

خوارج، اولین، از دسته ی اصلاح طلبان بودند که خود را از جریان اصلی اسلام در طول دورانی که شکل می گرفت کنار کشیده بودند. مانند سایر فرق و دسته ها، افکار و عقاید آنان مخلوطی از سیاست و مذهب بود. از نقطه نظر سیاسی، مخالفت آنان با عثمان و علی (ع) بعنوان خلیفه، تا آنجا آنان را پیش برد که ادعا می نمودند هر مسلمان خوب حتی برده ی قدیمی، مادام که از صمیم قلب، اعتماد عمومی را به همراه داشته باشد میتواند رهبری اجتماع را بعهده گیرد. با تکرار هوشیارانه ی جنبش های محمدی، گروه خوارج، هجرت به کمپ های خود در بیابان را شروع کردند و از آنجا جنگ علیه بقیه ی مسلمانان را که از نقطه نظر آنان وفاداری به اسلام را از دست داده بودند، آغاز نمودند. از نقطه نظر قانون، آنان قرآن و سنت را بدون شعائر ظاهری و سخت گیریهای زیاد رعایت می کردند و هر کسی را که مرتکب جنایت می شد ملحد و از دین برگشته قلمداد می نمودند. مانند سایر گروه های مبارزه جوئی که پس از آنان بوجود آمد، منجمله اسمعیلی های نظری (حشاشین)، طرفداران مهدی سودانی در قرن نوزدهم و گروه تکفیر و الهجره که اخیراً در مصر فعالیت داشتند بر آن بودند که در اعمال خود به مبحث قرآنی آخرت، واقعیت بخشند. اینان بهشتی بودند و بقیه ی مسلمین منجمله «گناهکاران کبیره» در بین آنان، جهنمی و لازم بود که بمنظور اجرای عدالت الهی، خوارج، شخصاً این گروه ها را تنبیه کنند. امروزه، در اجتماعات بقایای این گروه، گناهکاران معلوم و مشخص، هنوز طبق مجازات های مذهبی، فی المثل محرومیت از مراسم کفن و دفن، به کیفر می رسند.

خوارج، در مورد مسائل جنسی شدت باطنی بودند. یکی از فرق آنها، حتی تا آنجا به پیش رفت که به عنوان کلمات بدون ارزش خداوند، داستان اغوای یوسف را (سوره ۱۲ آیه های ۲۳-۳۵) که طی آنها طرز تفکر مثبتی نسبت به جنسیت بشر ارائه شده است، از قرآن حذف نمود. در هر حال بعنوان یک جنبش بزرگ اسلامی، افراد این فرقه از یک نقطه ضعف مهلک رنج برده اند. هیچگاه نتوانستند یکپارچگی و همبستگی خود را از سطح ابتدائی قبیله ئی بخارج از آن سوق داده و کنترل مراکز عمده ی شهری را در اختیار خود بگیرند. تنها در عراق، آنها برای مدتی کوتاه موفق

شدند حمایت دهقانان را در مقابل فاتحان عرب خود مقاومت نشان داده بودند جلب نمایند. مع هذا، هیچوقت حمایت کافی از پادگان های مستقر در شهرها دریافت نکرده بودند و سرانجام هم بوسیله ی لشکریان خلیفه، طومار آنان درهم نوردیده شد. با وجود این شکست های مکرر، دکنترین های خوارج، الهام بخش گروه مستضعفین و حاشیه نشینان در سرتا سر ممالک اسلامی بود. در قرن نهم میلادی، گروهی از بردگان سیاهی که از شرق آفریقا برای کار در معادن نیتزات پتاسیم در عراق سفلی، وارد شده بودند، شورش نمودند و اربابان خود را به زنجیر کشیدند. رهبران، علی بن محمد برای آنکه کشتار خود را توجیه کند، دکنترین خوارج را پذیرفت و افرادی را که از پیوستن به وی و شورشش امتناع می نمودند از دم تیغ گذرانید. در یک مرحله از شورش که ۱۳ سال به طول انجامید، شورشیان، کلیه ی زندانیان خود را سر بر سندن و سرآنان را در کانالی انداختند که به طرف بصره جریان داشت و اولیاء دم می توانستند کشتگان را شناسائی کنند.

اگرچه شورش ازرقی ها و سایر فرق سرانجام فرونشاندن شد مع الوصف نوعی تعدیل شده از دکنترین خوارج، بین پیروان عبدالله بن عباد، ریشه دوانیده بود. و چون میدانستند که اکثریت مسلمین آنان را حمایت نخواهند کرد، ابن عباد برآن شد تا حداقل با آن قسمت از عقیده ی خوارج که عدم وفاداری را مستوجب مجازات میدانست، بطور موقت مصالحه نماید. استقطاب دقیق جهان، بین بهشتیان و دوزخیان، تبدیل به نوعی برزخ، یعنی «محیطی پر از ترس احتیاط آمیز» شد و امام بهشتیان، عجالتاً درباره ی شرب خمر، نزدیکی با زنان، بدکاره وزنا، و نیز از دین برگشتگی و ارتداد، تعدیل شد و چنین توجیه شد که به این امور در روز آخرت دقیقاً رسیدگی خواهد شد.

عبادی ها، دولتی رشد کننده و آباد، بین بربرهای مغرب الجزیره تنمودند که پاینخت ان، طاهره ۷ بسیاری از گروه های خوارج مهاجر از سایر قسمتهای دنیای اسلامی را بخود جلب نمود. وقایع نگار معروف، ابن صغیر، که جزء فرقه ی خوارج نبود چکامه ی شیوائی از این ژنوا سلامی ترسیم نموده است: «غریبه ئی نبود که به شهر قدک گذارد، فریفته ی آن نگردد و در قلب آن اقامت نگزیند. مزایائی داشت که افراد را بخود جلب مینمود. رفتار با عدالت امام شهر و نحوه ی سلوک وی با زیردستان امنیتی که مردم از آن برخوردار بودند» (۱).

طاهره، در قرن دهم میلادی بوسیله ی خلفای فاطمی منهدم شد. شورش دیگری توسط خوارجوبه سرکردگی ابویزید، محقق و واعظ، نزدیک به چهل سال به طول انجامید و تقریباً منجر به زوال قدرت فاطمی ها در مراکش قبل از آنکه شورشیان در جنگ خونین مهدیه سال ۹۴۶ میلادی شکست یابند گردید. اگرچه در این جنگ ابویزید فرار اختیار کرد مع هذا سال بعد بعثت جراحات وارده در جنگ در گذشته بودن وی مظفرانه به پیشگاه خلیفه تقدیم شد. ابن خلدون نوشته است که «لاشه وی» راپوست کنند و پس از آنکه ان را پراز گاه نمودند، بعنوان اسباب بازی، در قفس دو میمونی که برای این کار تربیت شده بودند قرار دادند. (۲)

عبادی ها بطور واقعی در مغرب ریشه کن شدند و همه آنها ئی که نجات یافتند گروه های کوچکی هستند که در وادی مذاب، ویا جزیره جبرازندگی میکنند. در سرزمین مقابل دنیای عرب، اینان، زندگی بهتر و آرامتری دارند. مسلک عبادیسم، در عمان، هنوز بعنوان مذهبی رسمی شناخته می

۱- نقل قول از ابن صغیر و مذکور در تاریخ شمال آفریقا نوشته Charles- Andre Julien (لندن ۱۹۷۰)

شود و در سالهای دهه ۱۹۵۰ یکی از امامان عبادی بنام غالب بن علی، موجد حرکتی موجی دردژ نظامی و باستانی «نزوه» در جبل اکبر شد. قبل از آنکه به کمک نیروهای انگلستان در سال ۱۹۵۴ توسط سلطان به زیر کشانده شود (با کمک سعودی ها)، نقشی کلاسیک از یک رهبر عبادی را بعهدہ داشت. وبه عنوان قیم خوارج پیورتان (۱)، علیه فساد نفوذ های خارجی که بوسیله ی سلطان و متحدین انگلیسی وی اعمال و اجرا می شد مبارزه مینمود. دردنیای امروزی اسلام، اقلیت بسیار کوچکی از بنیاد گرایان مدرن، مانند اخوان المسلمین وجود دارند که طرز کار آنان شباهت بسیار زیادی به خوارج داشته و عقیده مندند که مسلمانان گناهکار را نمی توان وفادار به دین تلقی نمود.

در اولین جنبش های تجزیه طلبانه، و همینطور در اقدامات و شورشهای بعدی خود، خوارج رسم و آئینی را بر پایه ی آنچه در زمان پیامبر مرسوم و معمول بود پایه گذاری نمودند و آن عبارت بود از درک دیدگاه اسلامی از طریق یک عمل سیاسی سنجیده و حساب شده. کشش و کوشش خوارج، در قالب کلاسیک و خلدونی خود متجلی شد و در اتصاق اجتماعی، یعنی عصیبت قبیله بارئیس منتخبش نقش بسزائی داشت. W. Montgomery Watt بر آن عقیده است که این یکی از مظاهر «اجتماع مشایخی» است و بوضوح برای احتیاجات جوامع شهر نشین، مانند مصر و بین النهرین که قبیله نشینی، نقش بسیار عمده ئی در نمونه های متنوع زندگی قبیله ئی آنها دارد نامناسب بوده است. یک اجتماع قبیله ئی با حس پیوستگی گروهی موجود در آن و خصومت آن نسبت به نوآوری ها، ممکن است که با موفقیت کامل به یک دولت شهر نشین کوچک مانند طاهره، و حتی نزو، تغییر شکل دهد ولی به سختی میتوان از آن انتظار داشت که بدون آنکه تغییرات اساسی در کلیه ی شئون طبیعی آن بوجود آید از یک سطح فرهنگ عالی شهری برخوردار گردد. در یک اجتماع بیشتر پیچیده بهم، مستقر بر درجات بیشتری از تخصص و کارائی و تقسیمات کارگری، عصیبت «اجتماع مشایخی» کافی به مقصود نیست و گروه، به چیزی قابل دوام ترین نیازمند است تا با آن مؤتلف گردد. شیوه ی حکومت های متمرکز مصر و بین النهرین همچنین، حاوی آثار باستانی و عتیقه ئی بود که ریشه در فرهنگی باستانی و آداب و رسوم بیس دیرین داشت که اسلام می توانست آنها را تغییر داده و یا جرح و تعدیل دهد ولی هیچگاه قادر به ریشه کن کردن آنها نبود. این رسوم و عادات، همراه با خود جوشی قبیله ئی و قدمت خویشاوندی خدادادی، قادر به یافتن راهی برای تجلی خود در عبارات اسلامی بودند. عناصر خود جوش، در ارتباطی که رفتار اجتماعی و متمدن با چهره ی پیامبر عربی بوجود آورده بود دوباره ظاهر شد. حقوقدانان به اندازه ی کافی بر آن تأکید ورزیده و آن را به صورتی سیستماتیک در آوردند و سرانجام بصورتی کلاسیک و تبلور یافته از فقه درآمد که در فصل آخر کتاب به آن اشاره خواهد شد.

ولی هر چه قدر چهره ی پیامبر خلقی، و نورم های مربوط به گفته های وی جهان شمول باشد، به سختی میتواند قطب یا وسیله ئی کافی برای حق الامتياز گروه شهر نشین در تحول و گردش به این طرف و آن طرف باشد. موفقیت چشم گیر فقه بعنوان معیاری از سیستم اجتماعی، در هوشیاری توده ها به هنگامی که سیستم جهان شمولی اسلام پیروز مندان به جلومیرفت، خلأ ئی بوجود آورد. دین داری خصوصی ممکن است در دقت و باریک بینی رعایت شعائر مذهبی مؤثر بوده باشد ولی علاقه

عمومی را که قادر به تحکم و نفوذ در وفاداری جمعی است، به حرکت و انداخته است. در بسیاری از سرزمینهای مربوط به جوامع اسلامی، خلأ موجود با اخلاص و صمیمیت شخصی نسبت به چهره های سرشناس دینی مملو از پرستیز و اعتبار مشایخی، پرمی شد. در دوره ی شکل گیری این چهره های سرشناس، مقدم بر هر چیز، اعضای اهل بیت، بویژه خاندان پیامبر و قیافه های محزون علی (ع) و پسرش حسین (ع)، نوه ی مقتولی پیامبر بودند.

این اشتباه محض است اگر تصور شود که این سرسپردگی و اخلاص، خاص شیعه بوده است. در هر حال، این مکتب شیعه بود که به صفت اختصاصی فرقه ی خود شکل بخشید.

كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورًا وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا

برای شیعه، بویژه، «پارتیزان» های (علی) که از ۱۲ درصد کل اجتماعات مسلمین تشکیل گردیده اند، مصیبت فجیع وارده بر خاندان علی (ع) به صورت یک فستیوال بزرگ مذهبی درآمده است. کربلا، از نقطه نظر زیارتگاه بودن، رقیمکه گردیده است. روز عاشورا (دهم ماه محرم که در آن روز حسین (ع) شهید شده است) قابل مقایسه با Kippur یا Good Friday در سالنامه های یهودیت و مسیحیت است. در مراسم سنتی عاشورا دسته های سینه زنوزنجیرزن، از خیابانها عبور میکنند و با شلاقی زنجیری که بر پشت خود می نوازند پوست را از پشت خود می کنند تا به این وسیله با رنج و عذاب وارد بر خود، کفاره ی رنج و تعب امام حسین (ع) و دسته ی کوچک یاران وی در روز عاشورا داده باشند. این مراسم عزاداری دسته جمعی چندان غیرمشابه با مراسم Good Friday در بسیاری از کشورهای لاتین نیست. در این مراسم، صورت عیسی نصب شده بر روی صلیب را از وسط خیابانها عبور داده و به دنبال آن تمثالی از مریم مقدس و باکره، پیچیده در پارچه ی سیاه را همراه با دسته ی صنج و دهل نواز که سرود عزامی خوانند با خود حمل مینمایند. چه از نقطه نظر مذهبی، رنج بردن به نیابت مورد قبول واقع شده باشد و چه از نقطه نظر علم بدایع این عمل به تراژدی و حزن، تعبیر گردد، این نوع مراسم، از کاربرد ی فوق العاده برخوردار است. در فکرو ذکر آدمی رسوخ میکند و با تهییجی که به افراد دست میدهد، آنان را وادار دارد تا در همان راهی که تمرینات بدنی عمل مینماید گام بردارند.

در ایرن که شیعه گری به صورت شعائر ملی درآمده است، شهادت امام حسین (ع) مرتباً در قالب تعزیه در محل های مخصوص و در مجالس هفتگی و مذهبی خانوادگی با شرکت دسته های از همسایگان، که در این مجالس گویندگان حرفه ای بنام روضه خوانان در حد فصاحت و بلاغت به ذکر مصیبت های کربلا اشتغال دارند، برگزار می شود. مسافرت سخت و مشقت بار خانواده ی قدس دریابان، همراه با دسته ی کوچکی از پیروان، بی رحمی و شقاوت ابن زیاد، فرمانده ی بنی امیه، که تنها محل تأمین آب آنان را بر آنان بسته بود، آخرین حرکت قطعی برای شهادت توسط امام به هنگامی که ردای مقدس پدر بزرگ خود را برتن کرده بود، زدن گلاب بر چهره و سوزاندن راسب سفید خود، حمل کوچکترین فرزند خود را با خود، همه ی اینها، موقرانه و با مراسم دینی خاص، مانند اندوه و عذاب عیسی از زمان شام و اسپین خود تا زمان مرگ، یکی یکی بر شمرده می شوند.

در حالی که پسر بچه ی شش ماهه خود علی اصغر را در بازوان خود داشت، امام، خطاب به دشمنان خود فریاد برآورد: با این طفلی گناه و معصوم که تا کنون به کسی ظلم نکرده است حداقل

کمی آب دهید تا از رنج تشنگی در امان ماند». ولی جواب وی تیری بود که از چله ی کمان گذشت و گردن کودک را به بازوی پدر دوخت. پس از قتل بیرحمانه ی طفل و عودت دادن وی به بازوان مادر داغدارش (که پس از آن نوحه ی حزین و مادرانه ی خود را بر روی پیکر کودک آغاز کرد)، امام مراجعت نمود تا با پرداخت آخرین قربانی و خون خود به جنگ پایان بخشد. یکی، پس از دیگری، تیرها از چله ی کمان می گذشت و در بدن اما منفوذ میگرد و آن را تبدیل به غریال مینمود تا اینکه سرانجام بدن امام پیر، از اسب بزیز افتاد و لی بر زمین نیفتاد زیرا تیرهای خلیده در بدن وی مانع از قرار گرفتن پیکر امام بر روی زمین می شد. شمر (یکی از سربازان بنی امیه) که برای خود طعن و لعن ابدی خریده است، پس از به مسخره گرفتن شجاع بخاک افتاده، سرازتن وی جدا نمود. رقیه، دختر جوان حسین (ع)، رمرگ پدرش می کند و پس از آنکه سرمقتول بطرف وی آورده می شود بر روی آن می افتد و چنان شکوه و ناله سر میدهد تا اینکه او نیز در حالی که در مقابل سر پدر زانو زده است، از شدت غم، قالب تهی میکند (۱).

در هریک از این شرح جزئیات واقعه که شخص ناظر بر روضه انرا به کتابت درآورده است، عمق علاقه ی افراد به این خاندان بخوبی منعکس است..... مستمعین حاضر در مجلس با شنیدن شرح حادثه فریاد می کشند، گریه و ناله سر میدهند و با کف دست بر پیشانی خود می زنند و بر سینه های خود می کوبند. کلمات..... با کمال دقت توسط روضه خوانان انتخاب شده است تا عواطف و احساسات وابسته به فرزندان و عشق پدری را که به شدت توسط هریک از شرکت کنندگان در محفل محسوس گردیده است، تهییج نمایند (۲).

واقعه کربلا، یعنی رویداد ضمنی و نامیمون در تاریخ طولانی و بعضی اوقات خونین اسلام، در سطح نمونه ی اصلی آن یعنی رنج بردن انسان، ارتقاء می یابد و این رنجی است که اگر آن را در دنیائی وسیع تر و مالا سودمند تر، ترکیب کنیم، قابل تحمل تر است.

اگر اسلام اهل سنت با دقت فریسی وارش (خشکه مقدسانه) نسبت به جزئیات رعایت از قانون و پروژهای دینی، همچون جهود معتقد به کتاب مقدس، همواره براگاهی عمومی و تقدس و تقوی در زندگی روزمره که در آن، انجام بعضی از کارهای معمولی روزمره از قبیل، خوردن، دفع، شستشو و امثالهم را در چارچوب قوانین الهی قرار داده و بر آن تأکید ورزیده و بر آن باور است که به این طریق فرد با نظام کیهانی موجود مرتبط می شود، مکتب شیعه نیز مانند کلیسای کاتولیک رم، تأکیدات مشخص خود را بر دست آوردهائی که از رنج بردن، حاصل می شود و نیز مشکلات ناشیه از پیروی شیطان قرار داده است. تحمل رنج و مرگ مشکل ترین موضوعاتی است که افراد معمولی و اجتماعات بشری لازم است آنرا درک نمایند. چرا افراد رنج می برند؟ چرا شیطان در جهان است؟ چرا بیعدالتی کامیاب و موفق بنظر می رسد در حالی که درستکاران و ضعفا اغلب در بندند؟ بسیاری از جامعه شناسان بر آن بوده اند که از طریق عقاید مذهبی و آداب و رسوم اجتماعی این مشکلات سمبولیک را از طریق مکانیسم های دفاعی فرهنگی حل و فصل نمایند. همانطور که Clifford Geertz مینویسد:

بعنوان یک مشکل و درد سردینی، مشکل تحمل رنج این نیست که بنحوی ضد و نقیض انسان

از رنج بردن اجتناب نماید، بلکه این است که چه کند تا رنج و آلم را پذیرا گردد. بچه طریق آلام بدنی، ضرر شخصی، شکست دنیوی، و یا دراندیش و دین بیهوده برای درد و رنج دیگران را برای خود فراهم آورد. مشکل تحمل رنج به سهولت از مشکل مرحله‌ی مواجهه با شیطان قابل عبور است زیرا چنانچه تحمل رنج به اندازه‌ی کافی حاد و مطلوب باشد معمولاً، و نه همیشه، از نقطه نظر اخلاقی، نا شایست نیز می باشد. و بهر حال (هر دوی این مشکلات) این شک ناراحت کننده را در ذهن آدمی بر می انگیزاند که دنیا، و احتمال، زندگی انسان در این دنیای خاکی اصولاً واقعیتی ندارد و جواب مذهب به این شک در هر دو مورد یکی است. فورمول بندی چنین تصویری از طریق علامات ذهنی نسبت به جهانی که در آن بسر میبریم، بیان علت، حتی بزرگداشت ادراکات مبهم، پیچیده، پُر ضد و نقیض، در تجارب بشری است (۱).

اسلام تشیع، و مسیحیت، بخلاف تسنن و یهودیت، بر تجارب تاریخی و شهادت تکیه میکند و بردفاع سمبولیک علیه ماهیت تحمل رنج تأکید میگذارد. هر دوی این جنبش ها از بطن شکست و محرومیت زاده شده اند. همان چیزاند که از ریشه های تاریخی مسیحیت آموخته ایم، نمایان گر آن است که مسیحیت نتیجه‌ی نهضت یک یهودی نسب بود که ارتباط با جنبش ملی هواخواهان غیورش داشته است. شکست نهضت مسیح که در حد رسوا کننده‌ی نجر به اعدام وی بوسیله‌ی رومی ها شد هواداران وی را مواجه با دو مشکل عمده نمود. شکست را پذیرند که این پذیرش منجر به تفرقه نهضت و تسلیم نمودن یهوده‌ی بانی آن میشد. یا اینکه آنرا با علوطع پذیرا گردند. دومین راه حل بوسیله‌ی ح. اریون انتخاب شد و نداد در دادند که مسیح در حقیقت نمرده است و قریباً در کسوت مسیا، ظهور خواهد نمود. این گفته به نهضت، هم فوریت و هم نیروی جنبش. گشتاور بخشید: لازم بود خود را برای ظهور مجدد که بسیاری از مسیحیان متقدم آن را محتمل الوقوع می دانستند، آماده ساخت.

مانند مسیحیان متقدم، هواداران حسین (ع) تأکید ورزیده اند همان فلسفه‌ی رادنبال نموده اند که مسیحیت در باره‌ی مسیح. بجای آنکه در سرزمین حجاز حامیانی نظامی برای خود دست و پا کند، نوه‌ی پیامبر، با پنجاه نفر از همراهان خود، راه کوفه را در پیش گرفت. «قلب عراقی ها برای وی می ظپید ولی شمشیرشان در اختیارینی امیه بود. اگر بکوفه می رفت، خود و یارانش مطمئناً از دم تیغ بیدریغ می گذشتند. حسین (ع) بر نقشه‌ی خود اصرار ورزید و به اعتراضات دوستانه‌ی که به وی میشد وقعی ننهاد. داوطلبانه در راه شهادتی گام نهاد که خود میدانست از آن طریق نیروی تازه‌ی به خاندان پیامبر خواهد بخشید. تصمیم وی کاملاً منطقی بنظر می رسید. در نسلهای بعدی، کلیه‌ی اجتماعات مسلمینونه فقط مبارزه طلبان شیعه، با وحسن به شناع و ستمگری کربلائیان نظر می افکنند و در می یابند که نوه‌ی پیامبر یعنی سر کرده‌ی اهل بیت، همراه با دسته‌ی کوچکی از پیروان خود بوسیله‌ی نیروهای به اصطلاح مسلمان و دلال های مظلومه و فساد خلیفه‌ی اموی یعنی یزید بن معاویه قربانی گردیده است.

در صدر اسلام، مانند مسیحیت، تاریخ و آنچه در پس پرده‌ی تاریخ است بطور مداوم در یکدیگر تداخل یافته است. وقایع حقیقی تاریخ، بصورت افسانه های اساطیری در آمده و چه بسا در تصورات

ذهنی افراد بویژه جوامع بی سواد رخنه نموده و بمثابه منبعی از افکار آنان درآمده است تا آنان را بنوعب مشخص و معین از پیوستگی های اجتماعی و سیاسی نوین سوق دهد. ممکن است فردی از نتایج بدست آمده، نوع جدیدی از عصبیت را استنباط نماید که در آن حس اجتماع قبیله ئی که قبلاً در راه تحول و تغییر جامعه روستائی به اجتماع شهری از دست رفته بود، این بار در قالب فرهنگی - مذهبی خود قدم بعرصه ی وجود نهاده است. در دوره ی قرون وسطی، تنها سازمانی که توانسته بود خلأء موجود بین فرد مسلمان مهجور، و قرار گرفت در مقابل هیبت وحدانیت قرآن را پر نماید، طریقت صوفیه بود که نسبت به آن در فصل دیگر اشاره خواهد شد. در قرن هائیکه اسلام مشغول شکلگرفتنبود، همان کارها توسط گروهی که با اهل بیت و نمایندگان عدیده ی آن بیعت نموده بودند انجام میگرفت.

میدانیم که بسیاری از هواداران اولیه ی علی (ع) راقاریان قرآن تشکیل میدادند که در تقوی و دین داری بلند آوازه بودند. اگر چه بعضی از آنان بعلت ایراد هائی که بزعم خود نسبت به رهبری علی (ع) داشتند به خوارج پیوسته بودند، بسیاری دیگر از آنان تحت نفوذ و دیکتاتوری بنی امیه باقی ماندند و النهایه دسته ی مخالفی را تشکیل دادند که از کارها و روش آنها انتقاد مینمود. پس از شهادت علی (ع) و وقایع کربلا، عناصر پرهیز کار تمایا یافتند تا متدرجا خود را به اهل بیت وابسته نمایند. و در این راه به هواخواهی افراد خاندان پیامبر، عباسیان، زیدی ها، جعفری ها، اسماعیلی ها، فاطمی ها، و نظری ها، برخاستند. نه از آن جهت که بین «بانیان مذهب» و نسل های بعدی پیروان که این اجتماعات را پایه گذاری کرده بودند یک رشته ی دائمی و ناگسسته موجود بود، بل، بدان جهت که همه ی آنان نماینده ی دیدگاهی مذهبی سیاسی بودند که بطور مشروع، خود را یکی از این چهره های عالی نسب مرتبط می ساخت.

اولین جوابی که به شهادت حسین (ع) داده شد عملی بود در حد خود مذهبی که در شکل گیری جهت های آینده شیعه مؤثر واقع گردید. در حدود ۳۰۰۰ نفر از کوفیان به سرکردگی بعضی از قاریان مشهور زمان، کوشیدند تا انتقام حسین (ع) را از ابن زیاد، حاکم بنی امیه که مسئول قتل شناخته شده بود بگیرند. بانفی حمایت خلیفه، شورشیه که در آن زمان بر بسیاری از سرزمینهای قسمت شمالی و مرکزی عربستان نظارت داشت، در ابتدا به زیارت مزار حسین (ع) شتافتند و قبل از آنکه به نیروی بنی امیه که از نقطه نظر تعداد، حد اقل سه برابر آنان بود حمله نمایند، بنحوی دیوانوار مراتب تأثر خود را بر مزار حسین (ع) جلوه گر ساختند. یک اعلامیه صادره از این به اصطلاح توأیین وجود دارد که مشخص میسازد اینان بر آن بوده اند که یا خلافت را دوباره به خاندان پیامبر برگردانند و یا بر سر مقصود خود سربازند و به این طریق علاقه داشته اند کفاره ی روی گردانی خود از نوه ی پیامبر را داده باشند. چندان غیر مترقبه نخواهد بود اگر گفته شود تیروهای ابن زیاد گروه توأیین را قطعه قطعه نمودند و فقط تنی چند از آنان برجای ماندند. گروه مبارز و جنگ طلب دیگری به رهبری مختار الثقفی به حمایت از ادعاهای محمد بن حنیفه یکی از پسران علی (ع) از همسر حنفی خود که از اعقاب محمد (ص) نبود برخاست.

در پیام های تبلیغاتی مختار بود که آهنگ ملایم دیگری از صفات اختصاصی شیعه (و البته آهنگی است که در سایر قسمت های اجتماعی اسلام نیز حضور دارد) برای اولین بار بگوش رسید. و این آهنگ، عقیده و اینان به مهدی موعود (که از نقطه نظر ادبی به المنتظر تعبیر گردیده

است) و یا مسیحائی بود که صلح و عدالت را به جهانی که بوسیله ی ستیزه جوئی و استضعاف از هم گسسته شده است، باز میگرداند.

عقیده به مهدی، به صور مختلف به نفوذ ایرانیان، یهودیان، و مسیحیان، نسبت داده شده است و به تعبیری دیگر آترانشی از پیشرفتی مستقل، در رسوم و عادات عرب مسلمان میدانند.

است) و یا مسیحائی بود که صلح و عدالت را به جهانی که بوسیله ی ستیزه جوئی و استضعاف از هم گسسته شده است، باز میگرداند.

عقیده به مهدی، به صورت مختلف به نفوذ ایرانیان، یهودیان، و مسیحیان، نسبت داده شده است و به تعبیری دیگر آنرا ناشی از پیشرفتی مستقل، در رسوم و عادات عرب مسلمان میدانند. احتمال دارد که ایمان به مهدی، کلیه این نوع تأثیرات از اجتماع جدید امپراطوری عرب را در خود جذب نموده باشد. سلطنت الهی، قبل از ظهور اسلام بین اعراب جنوب شبه جزیره و ایرانیان، وجود داشته است. در بحرانی که پس از وفات محمد (ص) بوجود آمد، بعضی از انصار (که نیاکان آنان از جنوب شبه جزیره مهاجرت نموده بودند) ممکن است از ادای احترام به ابوبکر امتناع نموده باشند و تنها از علی (ع) به دلیل آنکه رسالت محمد (ص) ممکن است بنحوی از انحاء در خانواده ی وی موروثی بماند دفاع نموده باشند. جمعیت عرب - ایرانی و درهم آمیخته ی کوفه، یعنی مرکز قیام مختار، تعداد بسیار زیادی از قبایل مسیحی - عرب را در خود جای داده بود، و حال آن که اعراب جنوبی از حیث شماره با اعراب شمالی نسبت سه به دو را داشت. این شهر عراقی حسب الظاهر، خاکی پر بار و حاصلخیز برای ایده های رهبری های ناشی از موهبت الهی داشت. عناصر ایرانی موجود در شهر عبارت بودند از اسرای قبلی که اکنون اسلام آورده بودند، روستائیان و سایر مهاجرین، تجار و صاحبان حرف و صنایعی که احساس میکردند قربانی تبعیضات اخلاقی و اجتماعی موجود در محل شده اند. از احادیث نقلی ایرانیان یکی این بوده است که «طبق عقیده ی هندواروپائی، خانواده نی منتخب و مولودی خداوندی خواهد آمد که مأمور نشر جلال و عظمت الهی از نسلی به نسل دیگر و سرانجام موجب بروز و ظهور ساتوشیان^۱ (۱) مسیحیای موعود خواهد بود (۲).

بهر حال برعکس توأیین، نهضت مختار، ابتدا محدود به اعتراض های سیاسی و اجتماعی بود. و این بیشتر از حقیقت معلوم می شود که فرزند امام حسین (ع)، یعنی زین العابدین (ع) که از حمایت جنبش مختار امتناع ورزیده بود توسط مختار کنار گذاشته شد و بوسیله ی محمد بن حنفیه، که ظاهراً به مختار اجازه داده بود از نامش در جریان شورش که در سال ۶۸۷ میلادی مهار شده بود استفاده نماید، جایگزین شده بود. فعالان، تنها به دنبال داوطلبی می گشتند که آماده برای پذیرش خلافت باشد و لوائیکه از ضلرب پیامبر نباشد.

پیروان معتدل تر علی (ع) و حسین (ع)، خط درویش منشی و تسلیم زین العابدین (ع) را دنبال کردند و بدون آنکه حکومت بنی امیه را سلطه و اقتداری قانونی و عادل شناخته باشند، آنرا به صورت دوفالکتو، قبول نموده بودند. امام زین العابدین (ع) بویژه به احادیث شیعه کمک های ذیقیمتی نموده است. قبل از آنکه به سال ۷۱۲ و یا ۷۱۳ میلادی رخت از جهان بریندد، گفته شده است که مسن ترین فرزند خود محمد باقر (ع) را به جانشینی خود و وارث بر میراث روحانی خود، اعلام نموده بوده است. فعال ترین گروه های شیعه، در هر حال، با پسر دیگرش ابو هاشم دست بیعت فشرده و دیگران، که ممکن است تحت تأثیر این حقیقت قرار گرفته باشند که نه محمد بن حنفیه، و نه ابو هاشم، در خط پیامبر بوده اند، از زید، برادر ناتنی و جوانتر محمد باقر (ع) حمایت مینمودند که در سر، نقشه ی برانداختن حکومت بنی امیه و باز گرداندن میراث پیامبر را می پرورانیدند. بنا بر این

۱- مسیح موعود زردشتیان ۲- Origin of Islamism نوشته Bernard Lewis
(آکسفورد ۱۹۴۰) صفحه ۲۵

دراوائل قرن هشتم، حداقل، سه گروه از وفاداران علی (ع) به فعالیت مشغول بودند که دودسته از آنان از طرفداران مختارویه اصطلاح مرد عمل بودند و دیگری، «خواهان خلافت مشروع و موروئی» که دنباله رؤی زین العابدین (ع) و خلق و خوی معتدل او بودند.

اولین، از این سه دسته گروه که کوشش هائی جدی در امور سیاسی بخرج داد، پیروان زید بن علی بود. درحالی که محمد بن باقر (ع) و پسر و جانشینش، جعفر صادق به زندگی پر صلح و صفای خود به امور مذهبی، مورد احترام زهاد و مؤمنین بودند، زید بر آن اصرار می ورزید که وظیفه ی امام در کسوت خلیفه ی مسلمین «امر به معروف و نهی از منکر است» حتی اگر لازم باشد این کار از طریق زور اعمال گردد. در این سودا، وی حمایت بعضی از پیروان امام باقر (ع) و بیشتر پیروان محمد بن حنیفه و ابوهاشم را بخود جلب نموده بود. برنامه وی هم چنین، مورد حمایت گروه معتزله یعنی الهیون فعال در کوفه و بصره قرار گرفت. به عنوان مدافعین د کترین قدر، یا اختیار فردی، منطقی بود اگر اینان از جنبش های سیاسی پشتیبانی نمایند. در هر حال زید، خود را در دل فعالان مبارز شیعه نیز جای داد و آماده برای مصالحه یی گردید که از طریق آن بتواند حداکثر حمایت برای جنبش خود را بدست آورد. وی در این راه ابوبکر و عمر را (ولی نه عثمانی را که رقیب بود) بعنوان خلفای مشروع و قانونی صرف نظر از «کهنتری» آنان در مقام مقایسه با علی (ع) اعلام نموده بود.

اگر چه شورش زید در سال ۷۴۰ میلادی به شکست انجامید و خود، همراه با بسیاری از پیروانش در این سودا سربا ختند، پسرش یحیی، مبارزه ی دیگری را در خراسان شروع نمود و حمایت دسته هائی را که به علی (ع) وفادار بودند، قبل از آنکه به سال ۷۴۳ میلادی به سرنوشت پدر گرفتار آید بخود جلب نموده بود. بهر حال، نهضت اینان در دو منطقه ی دور افتاده و کوهستانی پابرجای مانده و نصبح گرفت. در اواخر قرن نهم میلادی، حکومتی زیدی مسلک در طبرستان، واقع در جنوب بحر خزر تأسیس شد و حکومتی دیگر به همان سیاق در سعه، در مناطق کوهستانی یمن، د کترین امامیه زیدیه که به وسیله ی تنور سین مشهور آنان قاسم الرئسی (متوفی به سال ۸۶۰) توسعه یافت چیزی بینا بین د کترین شیعه و خوارج بود. امام حقیقی (مانند زید)، باید از اعقاب علی (ع) و قاطمه باشد و لازم است مدارج عالی مذهبی (علم) و ذکاوت سیاسی را که لازمه ی حفظ و بقای حکومت در قبال هر نوع شورش است، هر دو را با هم داشته باشد. لزومی ندارد که وی امامزاده و یا اگر کاندیدای واجد صلاحیتی موجود نبود، حتما امام بوده باشد. زیدیه نیز مانند خوارج، بر آن بودند تا نمونه یی از حکومت اولیه ی اسلام را بر پایه ی روابط شخصی و احساس مسئولیت بین خلیفه و اجتماعش پی ریزی و بنیان نهند. مانند خوارج، بر آن عقیده بودند که لزومی ندارد که به دنبال جامعه یی در حد وسیع بین المللی که در آن به وجود سازمانهای عدیده ی اجتماعی-سیاسی نیاز است باشیم. وجه بهتر که دور از مراکز قدرت و در نواحی دور افتاده کوهستانی بود تا بتوان دوام و بقای بیشتری کسب نمود. با همین طرز تفکر، امام نشین یمن پابرجا ماند و بطور واقعی بدون آنکه خارجیان در آن رخنه کنند دست نخورده باقی ماند و تا این قرن، زیر نظر حکامی بالنسبه لایق و بعضی اوقات جدی اداره می شد. اگر چه یک امام ضعیف و نالایق آن پس از مرگ پدر در سال ۱۹۶۳، در عمل ثابت نمود که قادر به حفظ تمامیت ارضی کشورش نیست، با وجود این، قبیله ی مردان «سلطنت طلب» در جنگ داخلی هفت ساله یی که «جمهوری خواهان در طرف دیگر آن بودند و از طرف نیروهای مصری تقویت می شدند و اسلحه و هواپیما در اختیار آنان گذاشته می شد» پیروز از آب درآمدند، امام نشین،

دوباره رونق سابق خود را زیر نظر کاندیدای واجد صلاحیتی، بازیافت و هنوز معلوم نیست دست تقدیر، آینده ی آن را چگونه رقم زده است.

کوشش دوم مجاهدین شیعه، کمی موفقیت آمیز تر بود. پاره یی از اغتشاشات و شورش ها که از خراسان نشأت گرفته و مورد حمایت قاطعانه وی در یغ علمای مذهبی شهرهای عمده واقع گردیده بود سرانجام، در سال ۷۵۰ میلادی منجر به سقوط خلیفه ی بنی امیه گردید. سرکردگی این شورش با ابو مسلم، برده ی قدیمی ابراهیم، امام هاشم بود که وارث نهضت های مختار و ابن الحنفیه گردیده بود. ابراهیم مدعی بود که نسب وی به عباس، عموی پیامبر میرسد که در سالهای آخر به اسلام گرویده بود و برای آنکه حمایت وفاداران علی (ع) را بخود جلب کند ادعای دیگری هم بر ادعای اولیه خود افزوده و اظهار میداشت از سازمان های هواخواه علی (ع) که به وسیله ی مختاری ریزی گردیده بود استفاده نماید. بسیاری از طرفداران شیعه بدون شک اگر بر این امر واقف می شدند، راضی و خشنود نمی شدند. نه فقط عباسیان (که بعدا بهمین نام خوانده شدند) از اعقاب پیامبر نبودند، از اعقاب علی (ع) هم نبودند که حالا خود ادعاهای مخصوص بخود را داشتند. عباسیان تنها می توانستند ادعا کنند که در زمینه های اعقاب پدری (این چیزی بود که اجتماعات مسلمین بر آن تاکید می ورزیدند) در همان درجه از قرابت با خانواده ی پیامبر قرار میگیرند که شخص علی (ع)، بعلاوه، در تبلیغات خود، ابو مسلم بی نهایت دقت و ظرافت این حقیقت را که شورش و قیام وی به نیابت از طرف عباسیان صورت گرفته است مخفی نگاهداشته و فقط اعلام داشته بود که بنی امیه بوسیله ی یکی از افراد اهل بیت جایگزین خواهد شد. بنابراین عباسیان، با حمایت شیعه بر مسندی قرار گرفتند که اگر این حمایت وجود نداشت نفی ادعای آنان حتمی بود.

اگر بنی امیه از این مطلب بوئی برده بود، محققا امام ابراهیم، زندانی گردیده و به قتل می رسید. طبق بعضی از اسناد موجود، رهبر محلی جنبش در عراق، ابو سلمان خود را موظف به اطاعت از جانشین معرفی شده ی ابراهیم یعنی برادر جوان ترش ابو العباس نمیدانست و بجای وی خلافت را به امام جعفر صادق (ع) که البته ادعایش نسبت به خلافت حجت بیشتری داشت پیشنهاد نمود. گفته شده است که امام جعفر صادق (ع) این پیشنهاد را نپذیرفته بود. اگر این گفته مقرون به صحت باشد، دلالت بر آن دارد که امام جعفر صادق (ع) و حامیانش در این برهه از زمان قطعا تصمیمی اتخاذ نموده بودند که آنان را مالا از اجتماع مسلمین، هم از نقطه نظر مذهبی و هم سیاسی، در انزوا قرار میداد. بانفی ادعای قدرت سیاسی، جعفر، دقیقا صدای مسیح را منعکس نموده بود:

«سلطنت روحانی من از این دنیا نیست». البته ممکن است گفته شود که وی نسبت به موضوع بی توجهی نموده است ولی این نوع طرز رفتار محققا شایسته ی نواده ی حسین (ع) نبوده است. بهر حال، پس از آنکه قیام ابو مسلم به نتیجه رسید، قدرت سیاسی به خاندان عباس واگذار گردید و اینان خلافت را بیش از یک قرن افتخارا، برای خود نگاه داشتند تا اینکه در سال ۱۲۵۸ میلادی با تاخت و تاز مغول دوره ی آنان نیز به سر آمد.

پس از پیروزی، عباسیان، بویژه افراتیون این قوم، مانند بسیاری از ظفرمندان انقلابی، بعد از خود، از حامیان گذشته خود روی برگرداندند. بطور کلی، تغییر حکومت، مورد اقبال عناصر دینی قرار گرفت. این حقیقت که حکام جدید از بطن خانواده ی پیامبر برخاسته بودند کمتر از آن

اهمیت داشت که آنان موافقت نموده بودند دقیقاً طبق قرآن و نورم های محمدی که در حال توسعه و پیشرفت بود (و در فصل قبل به آن اشاره شد) حکومت نمایند. علی ایحال، اینان نیز مانند سایر حکام موفق، پس از کسب قدرت چنین تشخیص دادند که حرارت و اشتیاق انقلابی را با رضایت بیشتر مردم مبادله نمایند. با واگذار نمودن درخواستهای اصلی «مخالفین مذهبی» قبلی، یعنی فرصت دادن مساوی به اعراب و موالی، انتخاب و نصب قضات از بین علماء بطور کلی، حکومت در لفافه قرآن و سنت، در این کار توفیق نصیبشان شد. در عین حال، چاره ئی جز آن نداشتند که عناصر فعال در میان شیعه را که امید های عالی آنان در آمدن عباسیان بعنوان دمیدن فجر یک سال پراز برابری، راستی، پرهیز کاری و عدالت خلاصه شده بود، مأیوس و ناامید نمایند. اهل تسلیم و رضا و یا عناصر روحانی موجود در حلقه ی امام جعفر صادق (ع)، دست نخورده و آزار نشده باقی مانده بودند، اگر چه از احادیث شیعه چنان بر می آید که امام و کلیه ی جانشینان وی در خط دوازده امامی، جز نفر آخره و البته جز علی (ع) و حسین (ع)، همه، بوسیله ی خلفای عباسی مسموم گردیده اند. دیدگاه جعفر از امامت و مهدی موعود، بنظر نمیرسد که برای چند مدتی، مخل نظم اجتماعی جدید بوده باشد.

بهر حال، عقیده به وجود مهدی باید تا کنون به حد لزوم پراکنده شده باشد. آرزو داشتن برای عدالت جهانی بطوری ثابت با اضمحلال و درهم گسستگی حکومت های غیر مردمی ملازمه ئی نزدیک دارد. جنبش های مردمی که بعضی از انقلابیون معتدل آن را به قیمت فدا کردن خود بدست آورده اند، بندرت در طلب تغییر حکومت و قدرت نبوده است. در یک جامعه مذهبی، آرزوهای عدالت باید آلی مستضعفین در زیان آخرت پنهان و خلاصه می شود. روز تشخیص و جزا، وعده داده شده در کتاب مقدس، که گناه کیفر می یابد و تقوی پاداش، نزدیک تر بنظر می رسد. به هنگام بروز آشفته گی های اجتماعی و فشارهای اقتصادی، این، ثروتمندان و دولتمردان هستند که دیدگاه عمومی گناهکار، و تهی دستان و مستضعفین، با تقوی یا حداقل بی گناه تشخیص داده می شوند. امکانات اجتماعی - سیاسی آخرین روز در قرآن، بارز تر از آنچه در کتاب وحی و مکاشفات یوحنا آمده توصیف گردیده زیرا به صراحت در بعضی از آیه هاب آن اشاره شده است که حکام قریش جزو گروه لعنت شدگان اند. بنی امیه، به حقیقت و مجاز، علاقمند و مشتاق بازرگانان آریستوکراتی بودند که در مقابل پیام های قرآن از خود مقاومت نشان می دادند. برای نجات جان خود، همانطور که می دانیم اینان در آخرین لحظات، اسلام آوردند و سپس بر آن شدند که نهضت را در اختیار خود گرفته و آن را از درون آلوده و فاسد ساخته و پیام جهانی آنرا تحریف و از اثریندازند.

در جامعه ئی که خط خویشاوندی از اهمیت خاص برخوردار است، طبیعی بود که ادعاهای مهدیت باید از طرف رهبرانی که به خانواده ی داخلی پیامبر نزدیک ترند (اگر چه در بسیاری از احادیث، مسیحای موعود با دومین ظهور عیسی معرفی شده بود) صورت گیرد. از بین همین گروه، و از میان همین قریشیان بود که خداوند، رسول خود را با چنان نتایج چشم گیر و جذاب انتخاب نمود. به عنوان مدعیان بدون حق در خط محمد بن الحنفیه، عباسیان، از بعضی جهات، از انتظارات مربوط به مبعث آخرت که بر جامعه سایه افکنده بود منتفع گردیدند.

برعکس، شکست شورش زید در بعضی جهات، به آن علت بوده است که وی اجازه نداده بود به نیابت وی ادعای مهدیت شود. خلفای عباسی، این انتظارات را با بخشیدن عنوان های غلبه و مطنطن به خود مانند السفاح (خونریز ۷۵۰-۷۵۴ میلادی) و پیرادرش المنصور (۷۵۴-۷۷۵

میلادی)، و از همه مناسب تر، المهدی (۷۷۵-۷۸۵ میلادی)، بدرالشید (۷۸۶-۸۰۹ میلادی) تشویق مینمودند. المهدی که نام کامل او محمد ابن عبدالله بود در زمانی که یکی از احادیث معروف نبوی ورد زبانها شده بود این کتیبه را پدرش به وی ارزانی داشته بود:-

«حتی اگر یک روز به آخر دنیا مانده باشد، خدا آن را تمدید میکند تا اینکه مردی را از اهل بیت من برانگیزاند. نام این شخص نام من و نام پدرش نام پدر من است. وی زمین را با مساوات و عدالت همانطور که اکنون مالا مال از ظلم و جور است، پُر میکند» (۱).

طرف مدتی قریب به یک نسل، عباسیان، خلافت را در خط استبداد سوق دادند و بسیاری از رسوم و عادات ساسانی را اقتباس نمودند. حکومت امپراطوری، با خلیفه‌ئی که عنوان سایه‌ی خدا بر روی زمین را داشت، مجهز شد و تصمیم گرفته شد برای این خلیفه پایتختی در بغداد، یعنی در جوار پایتخت ساسانیان در تیسفون بنا گردد. در اوج جلال و جبروت عباسیان، یعنی در زمان خلافت رشید، عباسیان، کنترل سرزمین‌هایی را بعهده داشتند که قسمت اعظم غرب آسیا، تمام عربستان (جز عمان) و زمینهای واقع در جنوب دریای مدیترانه را شامل میشد. تنها ممالک مستقل آسیائی دیگر، در مراکش بربرنشین، و اسپانیا بود که یک شاهزاده‌ی اموی که از کشتار عمومی خانواده فرار نموده بود در آن سرزمینها حکومتی سلطنتی و مستقل تشکیل داده بود. در این دوره بازرگانی توسعه و رونق فراوان یافته بود. کشتیهای عربی اقیانوس پیما بوسیله‌ی بادهای موسمی عازم چین و مشرق می‌شد و امپراطوری، به بازرگانان مسلمان مزایای خاص بخشیده بود. در شرق افریقا مستعمراتی بازرگانی دست و پا شده بود و حتی تا موزامبیک، دورترین نقطه‌ی جنوبی افریقا به پیش رفته بودند. و حدث و یکی سازی اقیانوس هند پیشرفت و موقعیت‌های شایانی برای امپراطوری به ارمغان آورد. خلفای عباسی بیشتر ثروت خود را از مالیات‌های اخذ شده بدست آورده بودند و بطور دلخواه میلی، آن را هر آنگاه که سیاست و دین داری درهم می‌آمیخت، دوباره به مصرف می‌رساندند. عباسیان، آداب و رسوم حکومت مطلقه ایران را اقتباس و آنها را با بعضی از دستورات بارز و مشخص اسلام درهم آمیختند. دوری و عدم تقرب به خلفای محصور شده در دربار‌های تشریفاتی و مقتبس از نمونه‌های ساسانی، بر علو جای آنان، تاکید میگذاشت. بعنوان نایب مناب خداوند بر روی زمین، آنان به احترام و ستایش فوق العاده‌ئی دست یافتند که مورد انزجار و تنفر دین دارانی بود که از نقطه نظر آنان این کارها دلالت بر شرک داشت «همقطار شدن موجودات حقیر با پروردگار».

خلیفه بوسیله یک بوروکراسی قابل اعتماداگرچه از ریشه آریستوکرات بود، حمایت میشد. و این درحالی بود که کلیه‌ی قدرتها از این مرجع سلب گردیده بود. خانواده‌ی معروف برمکی که قبلاً از کاهنان بودائی بلغ بودند، این موضوع را به قیمت از دست دادن جان خود کشف نمودند و این هنگامی بود که رشید، هوشیار و مراقب از قدرت فوق العاده‌ئی که اینان در دستگاه خلافت بعنوان وزیر خلیفه و جانشینان وی کسب کرده بودند تقریباً یکشبه کار آنان را ساخت؛ یکی را گردن زد و پدر و برادرش هم کمی بعد در زندان درگذشتند.

در سطحی عامه پسند، مساوات و برابری اسلامی در شکستن سدهای اجتماعی و اخلاقی سهم بسزائی داشته است. در یک جامعه اقتصادی در حال پیشرفت که دامنه‌ی خود را در حدی وسیع به اطراف و اکناف جهان تعمیم داده بود، امپراطوری عباسیان در جاتی از تحرک بریک پایه و اساس

کشاورزی به ظاهر کوچک ولی منظم و دقیق استوار شده بود که در آن به ولادت، کمتر از مکنت و تشخیص اهمیت میدادند و با قرب احتمال در چنین جامعه‌ی هر کس که سلول های مغزی خود را بکار می انداخت قادر بود ثروت کافی بیندوزد و یا اینکه بالاترین مشاغل را بدو آنکه سنوالت شود در کجا بوده و از کجا آمده و یا مربوط به کدام خانواده است، تحصیل نماید (۱). با تزیین نسبی مردم و رعایانی که به اسلام می پیوستند، اسلام، دیگر به عنوان دین اعراب فاتح تداعی نمی شد و از قید این صفت رهایی یافت. مؤمنین جدید، مسلمانان ساده‌نمی بودند که در کفّه‌ی برابر با سایر مسلمین قرار می گرفتند و دیگر لازم نبود مانند زمان بنی امیه بعنوان «ارباب رجوع» قبایل عرب شناخته شوند. زبان عربی در این دوره به صورت زبانی مخلوط از فرانسه، اسپانیولی، یونانی و ایرانی در یک جامعه وسیع بین المللی درآمد و اسلام بعنوان نشان یا علامتی، نه برای طبقه‌ی حاکم، بل برای یک توده‌ی آشنا به مدّنیّت و فارغ از تعصب میهنی یا حدودی که اخلاق و ضوابط اجتماعی را مراعات می نمود درآمد.

از نقطه نظر تاریخی، اگر چه عُمر خلافت عباسیان کوتاه بود، دستاوردی نیز به همراه نداشت. بدون شک انتظارات پرهیز کاران و مبارزین انقلابی که در سرنگون کردن بنی امیه نقش به سزائی ایفا نموده و در اندیشه اعاده خلوص اسلامی مدینه‌نمی (که در این برهه از زمان می رفت که تابش و تعالی گذشته‌ی خود را باز یابد) بودند، بر آورده نداشت، رهایی از شیفتگی، به فوریت عملی شده بود. یک شورش شیعه در حجاز به سال ۷۶۳ میلادی که از ادعای مهدویت شخصی بنام محمد النفس الزکیه، که از نواده های امام حسین (ع) شهید، برادر بزرگتر امام حسن (ع) حمایت مینمود، مورد اقبال بسیاری از افراد دیگر منجمله قضات بزرگی چون مالک و ابوحنیفه قرار گرفت. با فرو نشاندن شورش، منصور، مالک را شلاق زد و ابوحنیفه رهسپار زندان شد. شورش های بعدی شیعه، که همواره در حجاز و شهرهای مقدس واقع در آن حمایت می شد در سال ۷۸۶ میلادی، (زمانی که یکی از رهبران شورش بنام ادریس بن عبدالله، به مراکش فرار کرد و در آن دیار، فاس، پایه های حکومت سلطنتی خود را استوار نمود) و در سالهای ۸۱۴-۸۱۵ میلادی اتفاق افتاده است. در این دوره اکثر علما رابطه‌ی خود با اهل بیت، و به ندرت با سیاسیون را حفظ می نمودند. اگر پذیرفته شود که امور عقلی، میتواند جانشینی برای عمل یا انجام کار عرضه نماید، شاید بسط و توسعه‌ی یک علم فقه منطقی بر پایه‌ی احادیث محمدی، راهی را که خطر آن کمتر از راه سیاست است برای دین داران باز گذارد. حاصل این طرز تفکر بهر حال، روئیدن یک «خلأ فرهنگی» بین متفکرین حاضر بخدمت در حلقه‌ی دربار و جنبش های مردمی به رهبری حدیثیون و یا اهل الحدیث بود. مباحثات فلسفی و عقلی صدر اسلام در مذاکرات متفکرین مذهبی، در عصر بنی امیه وارد گردید و نقطه‌ی عطف موضوع نیز فقط سیاسی بود. حامیان بنی امیه استدلال می نمودند که قانون اینان، هر چه قدری عدالتی در آن گنجانده شده باشد، تأیید خداوند است. جبهه‌ی مخالف، بر آن اصرار می ورزیدند که بشر، و نه خداوند، مسئول اعمال شیطانی است. از بین این مباحث، سؤال بیشتر کلی دیگری مطرح شد و آن «جبر»، در برابر «اختیار» بود. آیا گناهکاران را ازل گناهکار خلق شده است زیرا خداوند قادر مطلق است؟ و یا اینکه وی مسئول اعمال شیطانی خود است؟ که در این صورت تا اندازه‌ی قدرت خداوند را محدود نموده است زیرا خداوند چاره‌نمی جز تنبیه

خطا کار ندارد؟ چون مدافعان هر دو طرف، برای بکرسی نشاندن حرف خودشان از قرآن کمک می گرفتند، بحث آنان بر سر متون قرآن مبدل به جدل و مشاجره شد که در فصل سوم به آن اشاره شده است. طرفداران تقدیر استدلال مینمودند که قرآن، کلاً «غیر مخلوق» خداوند است زیرا به بعضی از وقایع مخصوصی اشاره می نماید که خدا، خود با قدرت و دانش مطلق که دارد باید بر آن وقایع اطلاع و احاطه ی کامل داشته باشد. طرفداران اختیار جواب میدادند که قرآن به وضوح بر مسئولیت های خود، همانطور که درد کترین روز جزا به آن اشاره شده است، اصرار میورزد. بنا بر این قرآن کلام خداوند است که تحت اوضاع و احوال زمان به صورت «مخلوق» متجلی گردیده است. این دیدگاه بر آن دلالت دارد که اگر اوضاع و احوال زمان تغییر می یافت خداوند میتوانست قرآن دیگری خلق کند.

طرفداران قرآن «مخلوق» تأکید بر اشارات به یک قرآن «عربی» مینمودند که در متون قرآن از آن یاد شده است و مخالفین خود را به نوعی شرک و یا ثنویت، یعنی اینکه اجازه میدهند که یک مخلوق ازلی - یعنی قرآن - با خداوند همزیست و قرین باشد متهم میکردند. دامنه ی بحث و جدال درباره ی تفسیر قرآن و شأن و مقام آن بالا گرفت. یک قرآن «غیر مخلوق» بهمان نحوی که بود، جنبه ی خدائی داشت و مطلقاً غیر قابل تغییر بود. از طرفی، عقاید مربوط به «مخلوق» بودن قرآن، حسب الظاهر بستگی به موقعیت زمان و مکان داشته و چه بسا که یک امام مُلهم از طرف خداوند و یا یک خلیفه میتواند است بر بطلان آن حکم دهد. مدافعین اختیار، و «پیدایش» که مآلاً به معتزله مشهور گردیده اند، بر صفت اختصاصی و قطعی و خدائیت خداوند «توحید»، تأکید می ورزیدند. برداشت و تصور اینان از وحدانیت خداوند، نه اینکه تحت تأثیر فلسفه افلاطونی آمیخته با تصوف شرقی قرار نگرفته باشد، مهجور و مجرد تر از اهل حدیث بود. اینان بر این باور بودند که اصطلاحات شبیه به انسانی قرآن مانند دست «خدا» یا «چهره» خدا، لازمست بارمز و کنایه درک شود و بر این منوال شیوه نی را مرسوم و متداول ساختند که در آن خداوند را با نفی، تعریف میکردند: او جسم نیست، قالب نیست، گوشت و خون و غیره نیز نمی باشد (۱). بر همین قیاس، اصطلاح «کلام الله» که در قرآن به آن اشاره شده است باید از طریق مجاز و کنایه درک شود زیرا سخن گفتن عملی است انسانی و به «مخلوقات» متعلق است نه خالق. مخالفین آنان جواب داده و اصرار می ورزیدند که چون در قرآن به اعضا و جوارح خداوند اشاره شده است لازم است آنها را بطور تحت اللفظی درک نمود و سرانجام مدافعین قرآن «غیر مخلوق» در مسابقه پیروز شدند ولی این پیروزی بدون تلاش و تقلان بود. در عصر خلیفه ی عباسی، مأمون (۸۱۳-۸۳۳ میلادی)، به متفکرین معتزله طرفدار دربار خلافت اجازه داده شده بود تا نوعی تحقیق و رسیدگی قضائی بنام «محنت» که قبل از آن اهل حدیث مجبور بودند هواخواهی خود را به د کترین قرآن «مخلوق» اعلام نمایند پایه گذاری کنند. بسیاری از آنان منجمله احمد بن حنبل، صرف نظر از شکنجه، زندان و تهدید هائی که به حیات وی میشد، از قبول این ایده سرباز زدند. در سال ۸۴۹ میلادی، مقررات غیر قابل اجرای فوق کنار گذاشته شد و دولت موقعیت خود را در قبال علما که بیشتر آنان از اهل حدیث حمایت نموده و در امور مربوط به د کترین، تفوق آن را بر رسمیت می شناختند، تحکیم بخشید. قول مُسلمی که دلالت بر آن داشت «قرآن کلام کلام خداوند و غیر مخلوق» است، محک درست اعتقادی اهل سنت شد و الهیات معتزله در ردیف های د کترین شیعه قرار گرفت تا آنکه برای بار دیگر، در قرن بیستم، حلول تازه نی بوسیله ی اصلاح

طلبان سنی در آن بوجود آمد.

از نقطه نظر اجتماعی، پیروزی دکنین قرآن «غیر مخلوق»، موضع و موقعیت علما را بعنوان مفسرین کلام الهی، تحکیم بخشید و بدین طریق اینان پاسداران اجماع توده ی مردم در مقابل استبداد حکام زمان شدند و البته در این ماجرا، اینان از اقتدار سیاسی و اجتماعی بیش از حد انتظار، برخوردار شدند. از نقطه نظر تئوری، قرآن در اختیار کلیه افراد بود. در عمل، تنها میتوانست بوسیله ی افرادی که دانش کافی از عربی و دسترسی به ریزه کاری های تفسیری و محققین تفسیر داشتند، قرائت و درک شود. این متکلمین که از بین کلیه ی طبقات اجتماعی گلچین شده بودند بنحوی مؤثر تعادل نفوذ بوروکراتها و وزرا (الکاتب والوزیر) را که در حاشیه ی دربار خلافت پرسیه میزدند، حفظ مینمودند. این اعمال نفوذ ها اغلب محافظه کارانه بود و باعث میشد که حکام وقت در انجام تغییرات با مشکل مواجه شوند ولی بهر حال نمی توان جنبه ی مثبت خشنی سازی نابرابری ها و چینه بندی طبقات اجتماعی را که همواره در زمان تصدی یک حاکم نخبه که فرهنگ و قدرت، هر دورا در انحصار خود در آورده است، از نظر دور داشت.

نوع حکومتی که حاصل مصالحه بین خلفا و علما شد، بنام «سلطنت خداوندی» بجای «حکومت الهی» نامیده شد و این بدان جهت بود که کار برد این سلطنت در اجتماعی بود که شالوده ی آن بر قوانین الهی نهاده شده بود و نه حاکمی دولتی که ادعا مینمود نماینده ی همان خدا در روی زمین است.

از نقطه نظر فرهنگی، پیروزی دینی علما سبب شد تا گرایش های معمول و متعارف به یهودیت و بعضی از کلیساهای شرق قوت بگیرد. با وجود آنکه بنی امیه هنرمندان حکومت بیزانس را به استخدام خود در آورده بودند تا مساجد، کاخها و لژهای شکار آنان را با نمونه هائی از مرغان، گیاهان، و حیوانات متنوع و دلپسند آرایش دهند، لازم بود هنر اسلامی در جریان اصلی فرهنگ سنی و در جهتی مفرد و مقدس به پیش رود. فقط اجازه برای خوشنویسی صادر شده بود تا کلمات وحی را شکلی دیدنی بخشد. تهیه ی تندیس و نگاره از اشیاء خلق شده، اجازه داده نشده بود تا اینکه فکر، اغوا نشود و از تفکر روحانی و جذب کلمات الهی، غافل نماند و مغز افراد از نیروهای محفل و زایل کننده مصون و محفوظ بماند. با تنوع فراوان در سبک ها و تباینی که در وقت هندسی و آهنگ یکنواخت و مطبوع آن وجود داشت، خوشنویسی عربی، بنحوی استادانه و مجلل متون کتاب الهی را بر صفحاتی ساده رقم می زد و علاوه بر لذت بصری که از تماشای آن به افراد دست می داد، ملودی ملایم و یکنواخت کلمات را در گوش به صدا در میآورد تا به لذتی سمعی نیز نائل آیند.

بی بندی الهیات اسلام سنتی بوسیله ی ابوالحسن اشعری (۸۷۳-۹۳۵) که موقعیت معتدلی در حقوق، در مقام مقایسه با شافعی داشت تکمیل شد. پس از اهل حدیث، اشعری به دنبال دکنین قرآن «غیر مخلوق» رفت و جهدی بلیغ نمود تا از تز قادر مطلق بودن خداوند دفاع نماید. اشعری، در اصل، از معتزله بود و پس از آنکه خوابهای متعددی در ماه رمضان دیده بود به حدیثون پیوسته بود. در خوابی دیده بود که پیامبر محمد (ص) بروی ظاهر شد و به او تکلیف نمود تا از آنچه به خودش مربوط می شود «یعنی حدیث»، حمایت نماید. اشعری از آن پس، کمپ معتزله را ترک گفت و به طرف دیگر خط افراط، یعنی حنبلی ها، روی آورد. بهر حال، در خواب دیگری که پیامبر بروی ظاهر شده بود به وی با عدم رضایت نگریسته و به اشعری گفته بود: من بتو نگفتم که مباحثات عقلی را کنار بگذار. فقط گفتیم از احادیث صحیح حمایت نما. (مذکور در کتاب جبر و اختیار در اسلام نوشته W.M. Watt)

بنا بر گفته ی فوق، اشعری قبلی والهام یافته ی جدید نوعی از وضعیت تدافعی دینی بخود گرفت که منجر به حمایت فلسفی از قرآن و سنت، برپایه ی مباحثات منطقی گردید. اختیار در سیستم اشعری، بعد اقل ممکن تخفیف داده شد و در سطح مسئولیت فردی در روز جزا تنزل داده شد. قدرت مطلق خداوند در داستان مشهور سه برادر توصیف شد. برادر اول که مقامی عالی در بهشت نصیبش گردیده بود عمری طولانی داشته و کار نیک فراوان نموده بود. برادر دوم که در خردی مرده بود خود را در یرزخ و در کناره ی بهشت یافته بود و سومین برادر، که فردی تبه کار و شریر بود، در جهنم مقام یافته بود. در داستان اشعری آمده است که برادر دوم شکایت به خدا برد که چون وی را زود از دنیا برده بوده است به فرصت های لازم برای آنکه خود را با انجام کارهای نیکو بهشتی سازد بدست نیاورده است. و خدا بوی چنین پاسخ داده است: که من خود می دانستم که توجه خواهی شد. اگر بتو فرصت ادامه حیات می دادم گناهکاری می شدی که موقعیت تو بدتر از این بود که هست و با شنیدن این جواب نفروسم، از جهنم فریادی غضبناک سر داد و از خدا سوال کرد که چرا قبل از آنکه وی مرتکب گناهانی که او را به این محل کشانده است گردد، وی را بدیار عدم نفرستاده است؟ و البته اشعری برای این سوال جوابی نیافته است.

نکته ثی که اشعری به آن اشاره نموده است، شباهت زیادی به الکساندر بوب دارد که گفته است «بخود جرأت نگاه کردن به خدا را راه مده! قدرت مطلق و دانش مطلق خداوند نمی تواند سازگار با منطق معمولی بشری باشد. و بنا بر این همان استدلال قرآن، یعنی وحی الهی نمیتواند موضوعی برای توضیحات منطقی باشد؛ عقیده به اینکه خداوند جسم انسانی است و مباحث مربوط به مرگ و رستاخیز و دوزخ و بهشت، بهمان نحو صوری خود و نه مجازاً باید مورد قبول واقع شود بدون آنکه چگونگی آنها تأکید شود (یعنی بلا کیف). خداوند، بعنوان خالق، ممکن است که مالا مسئول خلق شیطان در این جهان شناخته شود ولی این مسئله نه از مهربانی وی و نه از مسئولیتش در قبال ابناء بشر برای اعمالشان چیزی میکاهد. استدلال عقلی اشعری از قدرت مطلقه خداوند در قالب یک تئوری هسته ثی خلقت اینست که طبق این تئوری، دنیا و مافیها، از ماده های مجرد و مطلق موجود در فضا و زمان بوجود آمده است و تنها رابطه ثی که بین این ذرات مادی وجود دارد، همان اراده ی خداوندی است که بر خلقت آنها در هر لحظه تعلق گرفته است. برای خلقت چنین دنیائی، البته معجزه را از نظر نباید دور داشت. زیرا اگر قوانین طبیعی جدا از «سیره خداوندی» نیست، مع الوصف هیچ چیز مانع از آن نمیشود که خالق این قوانین را بنا بر اراده و برخلاف سیره عادی خود در خلقت برهم زند. اشاره ثی که در قرآن به معجزات پیامبران شده است میتواند بنا بر همین اصل تحت اللفظی تلقی گردد و حال آنکه هدف کلی از این اشارات جلب نمودن توجه افراد به متن پیام الهی بوده است. از نظر فلسفی سیستم شافعی، خود، ضد فلسفه بود بنحوی که نظریه های قضائی و فتاوی وی را غیر منطقی میساخت. هر دو متفکر به اقامه ی دفاعیات متقن و متین عقلانی پرداختند تا از طریق آن اجماع سنی را بنفع تفوق وحی، یعنی تهاجم منحصر بفرد و غیر قابل قابل تکرار ایزدی به محدوده تاریخ بشری که بوسیله ی قرآن و سنت متجلی گردیده بود پابرجا و استوار نگاه دارند. معتزله و فیلسوفان متأخر آنان بر تفوق عقل، جنگها نمودند و بر آن باور بودند که خداوند، که همه ی نیکوئی هادر او جمع است عملی غیر منطقی مرتکب نخواهد شد. گوا اینکه در میان آنان متفکرینی مانند فارابی، ابن سینا، ابن رشد برخاسته اند. مع الوصف اصحاب اصالت عقل هیچگاه نتوانستند مریدانی بین علمای شهروند، برای خود دست و پا کنند اگر چه مورد لطف و مروت مهربان شیعه نیز

بوده اند. برای خلفای عباسی و پس از آنان اکثریت قریب به اتفاق حکام وقت، پیروی تحت اللفظی از قرآن و تقلید، بهائی بود عقلی که بمنظور ادامه ی وفاداری و وظیفه شناسی جمعیت شهرنشین باید پرداخت میشد.

فلاسفه اصولی و سیستماتیک مانند فارابی و ابن سینا جهدی بلیغ نمودند تا شکاف بین فلسفه و اصول دین را بپایان رسانند. در چهارچوب فلسفه ی توحید دنبال نمایند. بهر حال، کوشش برای ترکیب و یکپارچگی خدای منفرد و دور از دسترس فلاسفه، بادر همه جا حضور داشتن و در همه جا انتشار داشتن الوهیت قرآن، هیچگاه در سطحی که مقبولیت عام یابد، با موفقیت روبرو نشد. فلاسفه، بر آن بودند تا اصل لغزش ناپذیری قرآن را حفظ نمایند و چنین استدلال میکردند که در آن، فقط یک پیام موجود است که باید آنرا درک نمود. انبیا به توده ها آنرا از طریق تحت اللفظی در می یابند و نخبگانی که قدرت تفکر فلسفی دارند و از استعدادی ما فوق طبیعی برخوردارند رموز و راز متون را یافته و قادر به تفسیر آن خواهند بود. این نوع نخبه گری، مورد قبول واقع نشد و جامعه ی شهرنشین سنی مذهب با آن مخالفت نمود و بر این تقدیر، پذیرش سیستم فلاسفه محدود به گروه های شیعی مسلک شد، تغییر قیافه داد، و به صورت محصولی عرفانی درآمد که نمونه های آن را در نوشته های بزرگان تصوف میتوان یافت.

راه حل دیگری نیز برای امحاء تفسیر منطقی متون وجود داشت و آن این بود که احساسات عمومی مردم را در هیأتی مبدل، بعنوان دفاع از آیات وحی، علیه حملات دلیل و برهان بکار گرفت. این راهی بود که بوسیله ی رهبران روحانی و روشنفکر شیعه انتخاب شد. بخلاف اهل سنت، شیعه درد کترین امامت و سیله یی یافت که آنان را قادر ساخت تا بنائی بر پایه ی قاضی-روحانی، در چهارچوب اسلامی احداث نمایند. به علمای شیعه اقتدارات کشیش مآبانه رسمی اعطا نشده بود؛ در اسلام، شعیره ی دینی مانند آنچه درد کترین قرون وسطانی کاتولیک وجود داشت که طبق آن بعضی از تشریفات مذهبی بطور اتوماتیک حتی در حالتی که بوسیله ی کشیشانی فاسد و تبه کار انجام شده باشد نافع و مؤثر است، وجود ندارد. در هر حال تصور شیعه از کلمه ی «نص» حاوی نظریه ی روحانی جانشینی و وراثت است که بگونه یی عام، قابل مقایسه با اصول جانشینی حواریون مسیحی در جامعه روحانیت کاتولیک است. و این بنوبه ی خود انعطاف پذیری در تفسیر متون کتاب الهی را در آنچه مربوط به امامان و جانشینان آنان که فرض بر این است واجد صلاحیت برای درک و کشف بطن متون هستند میسر میسازد.

عقیده به نص، ارتباط نزدیک با نظریه ی دیگر شیعه دارد که میگوید قرآن حاوی معانی باطن است که فقط در صلاحیت امامان اهل بیت است تا از معانی، تفسیری صحیح به دست آورند و در متن قرآن نیز به این موضوع اشاره شده است.

«او کسی است که بر تو کتاب فرو فرستاد. (پاره یی) از آن، آیه های محکم است، آنها مادر کتاب اند و بعضی دیگر متشابهاست.....» (۱)

از نقطه نظر شیعه، تفسیر باطنی قرآن (تاویل)، راه را برای نخبگان روحانیت که قادر به اعمال و اجرای قدرت اجتماعی خود بودند، باز نمود. در یکی از متون مدرن شیعه چنین آمده است: -
«..... تاویل یا بعبارتی دیگر، تعبیر و تفسیر قرآن مجید، تنها دموکراسیون کلمات نیست. این

کار، بیشتر، وابسته به بعضی حقایق و واقعیات است که بر فهم و ادراک معمولی بشر تفوق دارد. معهذابه علت همین حقایق و واقعیات است که اصول دگرترین و امریه‌های عملی قرآن، صادر گردیده است.

تمام قرآن حاوی این تأویلات و معانی باطنی است که افکار بشری مستقیماً و به تنهایی قادر به درک آن نمی‌باشد. تنها پیامبران و پاکیزگانی که در سلک قدسین خداوند و عاری از آلودگی‌های عیوب بشری هستند قادر به تفکر روحانی و استخراج معانی آن در این رویه هموار بقا هستند. در روز رستاخیز، تأویل قرآن بر همه کس آشکار خواهد شد (۱).

در اولین دوره‌های شیعه، تنها امامان معصوم اهل بیت واجد صلاحیت برای تفسیر متون قرآن بودند. حتی در این دوره نیز شیعه اثنی عشری، تنها تفسیراتی را می‌پذیرد که از صافی پیامبر و اعضاء خانواده‌ی او گذشته باشد.

جنبه‌ی روحانی و معنوی این طرز تفکر شیعه، متصور از گذشته و ملهم از امامان اهل بیت است که گفته شده است همه‌ی آنان (جز علی (ع) و جعفر (ع)) بنا بر دستور خلفای اموی و عباسی مسموم گردیده‌اند. صرف نظر از صحت و سقم این احادیث، نفس گفته، شارح، و از بعضی جهات دلیلی محکم بر دمدمی مزاجی حاکم بر جو اسلام شیعی مسلک در قبال اعمال قدرت‌های سیاسی بوده است.

حرمت و تقدس امامان شیعه، همراه با اقتدار روحانی آنان، با فاصله‌ی کمی که از موضع‌های قدرت بخود می‌گرفتند افزون شد. هسته‌ی مرکزی شیعه اثنی عشری، بحقیقت دریافته بود که اعمال قدرت سیاسی، تنها از اقتدار معنوی آنان میکاهد. بنا بر این به برهانی قاطع و دو حذی دست یافتند و اعلام نمودند که آخرین امام زنده‌ی آنان محمد المنتظر، بالاخره در سال ۹۴۰ میلادی غایب شد و دوباره در پایان جهان بعنوان مهدی موعود ظهور خواهد کرد تا زمین را که از ظلم و جور اشباع شده است با برابری و عدل پر نماید. این دگرترین غیبت به شیعیان میانه رو فرصت داد تا اقتدار سیاسی عباسیان را به طریق دوقطبی‌دوگانه‌ی آنکه خلافت را حق مشروع و قانونی آنان بدانند، برسمیت بشناسند. این راه حل چندان باراه حل متخذه از طرف علمای اهل سنت تفاوتی نداشت زیرا آنان نیز سلطنت را بطریق دوقطبی‌دوگانه‌ی آنکه بودند و بعنوان راه حل، آنرا بر هرج و مرج ترجیح داده بودند. تنها تفاوتی که این موضوع برای شیعه داشت این بود که علماء به نیابت از طرف امام (in absentia) بر این اقتدار سیاسی مهر تأیید زده بودند- و این حقیقتی بود که همراه با تصریحات بیشتری که بر معانی باطنی کتاب مقدس شده بود، به اینان اقتدارات روحانی و عقلانی بیشتری اعطا مینمود.

تأثیر مصالحه شیعیان دوازده امامی ظرف یک دهه یا بیشتر، پس از غیبت آخرین امام آشکار شد. در اواسط قرن دهم میلادی، اقتدار دنیوی خلفای عباسی بنحوی بارز تزلزل یافت. در حالی که جنبش‌های شیعه بمنظور تحت کنترل درآوردن آشکار امور با شکست مواجه شد، حاکمان محلی استقلال و دودمان‌های موروثی خود را دوباره باز پس گرفتند و رهبران قبیله‌ی قبلی نیز قدرت دیرین را قبضه نمودند. برای خلیفه‌ی وقت در این ماجرا، تنها چیزی که باقی مانده بود یعنی بود که به طریق اسمی اینان باوی نموده بودند. در سال ۹۵۴ میلادی، دودمان شیعه مسلک آل بویه، در بغداد بخود سازمان بخشید و رهبران آن که خود را امیرالامرا مینامید، نفوذ تئوری مآبانه خلیفه‌ی عباسی

۱- اسلام شیعه نوشته سید محمد حسین طباطبائی - ترجمه سید حسن نصر به انگلیسی (یوستون ۱۹۷۹) صفحه ۹۹

بر خود را اعلام داشت و به خود، حتی زحمت آنرا هم نداد تا علما را مجبور نماید تا طرز تفکر مذهبی شیعه را اختیار نمایند و یا اینکه اقتدار «امام غایب»، یا نمایندگان وی را به رسمیت شناخته و آن را اعلام نمایند. هنوز فرصت باقی بود تا پنج قرن پس از این دوره، بار دیگر یک سازمان شیعه اثنی عشری در ایران اعلام وجود کند، دولت تشکیل دهد، و دکنترین رسمی خود را بر معتقدات مذهبی این فرقه استوار نماید.

صرف نظر از مصالحه های اولیه ای که با قدرت های دنیوی بعمل آورد، اسلام شیعه همواره نیروی پتانسیل خود را در تجهیز انقلاب بکار گرفته است و برای آنکه این گفته دقیق تر باشد بجاست گفته شود که همواره مشغول چینه بندی ایدئولوژی برای جنبش های انقلابی برای مدتی افزون بر یک هزار سال یعنی از اوایل قرن دهم میلادی تا به امروز بوده است. به کرات، اعتقاد به دکنترین های یک هزار ساله در رابطه با مهدی تجربه های بسیار جالب و درخشانی در تهییج و تجهیز ناراضانی های عمومی داشته است. یکی از مدعیان که ادعای نسب از اهل بیت را داشته است و خود را بعنوان مسیحای موعود معرفی نموده بود، بطور اتوماتیک از حمایت بی دریغ اجتماعی بنحوی چشمگیر برخوردار گردیده بود. جای تعجب نیست که شیعه، در قالب اصلاح طلب خود، نیروی جاذب برای گروه های قبیله ای و دیگر همبستگی هائی که در طلب تعویض قطب های قدرت بوده اند، بوده است.

قبل از تأسیس شیعه در قالب ملی ایرانیان، در قرن شانزدهم میلادی بیشتر نهضت های موفق از این قبیله آنهائی بود که منجر به تشکیل دودمان فاطمی ها، در شمال آفریقا شد. مانند سایر گروه های اصلاح طلب شیعه، فاطمی ها، دنباله روی اسمعیل بن جعفر، فرزند ارشد امام ششم (ع) بودند که قبل از پدر بیدرود حیات گفته بود. اسمعیلیه بر آن باورند که قبل از مرگ اسمعیل، امام جعفر (ع)، قبلا وی را بعنوان جانشین خود از طریق نص، انتخاب نموده بود و قبل از مرگ خود، اسمعیل نیز بنوبه فرزند خود محمد را بعنوان جانشین خودش تعیین نموده بوده است. به اسمعیلیه، بعضا، هفت امامی لقب داده اند زیرا طبق نظراینان، اسمعیل باید امام هفتمین بوده باشد.

اثنی عشریان، و یا امامیه، که بعنوان پیکره ی اصلی شیعه شناخته شده اند این گفته را انکار میکنند و ادعای نمایندگی که جعفر به علت آنکه اسمعیل مرتکب گناه شرب خمر شد، از اعلام نامزدی وی به جانشینی خود انصراف حاصل نموده است. بنابراین از نقطه نظر اینان هفتمین امام از دوازده امام، دومین پسر وی، موسی کاظم (ع) بوده است که به دستور هارون الرشید در سال ۷۹۹ میلادی مسموم گردیده و در گذشته است.

اختلافاتی که بین دوازده امامی ها و هفت امامی ها موجود است بیش از بحث وجدلی است که بر سر جانشینی دارند. اسمعیلی های اولیه وابسته به گروه عقیدتی باطنی ها بودند که بیشتر تأکیدات آنان بر معانی باطنی قرآن بوده است. طرز تفکر این گروه، منحصر بفرد، و همواره بر پایه ی دسیسه و توطئه بوده است. مستحضر از خطری که همیشه آنان را تهدید مینمود همواره با تقیه ای که مینمودند خود را از اتهامات وارده بر خود بنام مرتد حفظ مینمودند و مراقبت مینمودند از چشمان کنجکاو و فضول نادانان به دور و حتی المقدور آن دانش مخفی که در خود سراغ دارند برای خود نگاهدارند.

معادلی دقیق و اسلامی از نظریه ی ارتداد نمیتوان یافت. این اصطلاح دلالت بر وجود یک درست

اعتقادی (آموزش صحیح) که از آن عدول شده باشد دارد. چون دانش (علم) اسلام همه از یک منبع یعنی خدا و پیامبرش سرچشمه گرفته و از طریق قرآن و حدیث ابلاغ گردیده است، لذا از نقطه نظر تئوری، دردسترس کلیه افراد اجتماع قرار گرفته است. بنا براین اختلافات عقیدتی تنها متمرکز و معطوف به تفسیر این متون است و نه محتوای آنها. (بسیاری از احادیثی که از طرف اهل تشیع به اما نشان نسبت داده شده است، دارای همان خمیرمایه‌ی نی است که در مجموعه‌های صاحب نظران سنی موجود است و بهمین علت است که شیعه بیشتر از نقطه نظر تئوری و نه عمل، با سنی در اختلاف است). نزدیک ترین معادلی که در اسلام برای این ایده از طریق صحیح رسیده، اجماع است. چه اجماع مردم باشد و چه اجماع علماء. تفسیرات بعمل آمده از متون، ممکن است به دو طریق از ضوابط و نمونه‌های پذیرفته شده عدول نماید. یا بطور بوالهوسانه (بی ثبات بودن)، و یا به طریق دلخواه و استبدادی و این هر دو طریق، معمولاً یا از طریق «احوط» بمارسیده است و یا از راه گزافه‌گویی «غلو». این هر دو اصطلاح، آزادانه و در حد شیاع توسط علما بمنظور گوشمالی دادن مخالفان خود مورد استفاده قرار گرفته است. اصطلاح «غلو»، اغلب در مواردی بکار رفته است که توسعه و پیشرفت عقاید مذهبی مورد نظر بوده است و چنین توجیه شده است که چون اکثریت جامعه اسلامی بر یک دکتربین خاص زیاده از حد تاکید گذارده است، لذا اجماع حاصل گردیده است. حال آنکه کل پایه‌های عقیدتی ابراز شده توسط اجماع سنی به زیر سؤال کشیده شده است. به طور کلی شیعه‌ی امامیه، اغراق‌گویی‌ها «غلو» را کمبود داشته است. اگرچه در قرن نوزدهم میلادی، از بطن اینان گروهی افراطی اشتقاق یافت که مآلاً منجر به تشکیل یک دین کاملاً جدید بنام بهائی شد (۱).

دکترین امام غایب، یا عامل بالقوه‌ی نی که برای خلق دسته‌بندی‌های سیاسی و مذهبی داشت، به راحتی وبدون دردسر مشکل امامت را پشت سر گذاشت. گروهی از افراد اجتماع همواره بر آن باور بودند که پذیرش قدرت‌های سیاسی وقت به صورت دوقاکتو، و تن در دادن به یک نظم غیراجتماعی و انسانی، به منزله‌ی خیانت به پیام‌ها و دستاورد‌های مجاهدین اسلامی است. پیامبر، کلام الهی را ابلاغ و بر محور آن جامعه‌ی صدر اسلام را بنا نمود. اعمال وی بعنوان دولتمرد و رهبر، ملهم و حتی کنترل شده بوسیله‌ی خداوند بود و اگر یک قدم دیگر برداشته میشد، مردم در چهره‌ی وی تجلی نقش خداوند را بازمی‌شناختند. و این، از نمونه‌ی قدم‌هایی بود که مسیحیت درباره‌ی تجسم مسیح برداشته بود. کسانی که مؤمن و معتقد به این طرز تفکر بودند طبیعتاً، اصلیت این عقیده را از طریق نص، به کل اهل بیت تسری داده و وارد در خط امامان نیز میگردیدند. در حقیقت افراطیون اینان (غلات)، علی (ع) را اگر برتر نشناسند، حداقل مساوی و معادل با پیامبر میدانند.

ارتقاء علی (ع) تا سطح و مقام خداوندی در مراحل تدریجی و مختلف انجام شد. ابتدا تأکیدات بیشتری بر تفسیرات باطنی قرآن بعمل آمد و اگرچه فرض بر این بود که در حقیقت پیامبر دارای علم مخصوص و یا اطلاعات لازم برای کشف معانی متون کتاب مقدس است، با این وجود، بعنوان یک شیخ المشایخ، چنان در اخبار و احادیث سنی ظاهر شده است که گزافه‌گویان باطنی در جهت مخالف را تشویق نموده است تا بیشتر بر علی و اعقاب وی تأکید گذارند، و این، دومین مرحله‌ی کار بوده است. مرحله‌ی سوم ارتقاء، تنها بوسیله‌ی اجتماعات به شدت افراطی از قبیل عسویان،

۱- وظیفه‌ی نی که مترجم کتاب بمده داشته است تنها ترجمه کتاب بوده است و به خود اجازه نمیدهد که در قبول یا رد اظهارات نویسنده سخن گوید. داوری درباره‌ی مطالب کتاب، بر خوانندگان ارجمند کتاب و اهل علم است.

ودروزی‌های سوریه، علی‌اللهی‌های ایران و اسمعیلی‌های نزاری (آقاخانی)، یا خوجه‌های هندی، به دست آمده و متضمن ارتقاء علی (ع)، و امامان در مقامی است که چندان با مقام الوهیت فاصله‌نی ندارند و این عقیده‌نی است که از طرف اهل تسنن و اغلب شیعیان دیگر، با وحشت به آن نظر افکنده می‌شود. بهر حال، چون اعتقادات مربوط به «غلو» شامل نوعی انعطاف پذیری در تفسیر متون است که از طرف اهل ظاهر، و اجماع اهل سنت، نفی گردیده است اینان متابعت از آن را برای اصلاح و تطبیق تناقضات قوانین، افکار انقلابی و تمایلات عقلی و منطقی تجویز نموده‌اند. امامان و نمایندگان آنان دریافتند که فعال نمودن انتقادات عامه، در رابطه با اصل مسئولیت آن جهانی بشر میسر است. نهایتاً به لازم بود که اینان نیز در انتظار بودن خود برای ظهور مهدی راه مردم اعلام نمایند. حداقل در یک مورد هم که شده باشد، اینان پای خود را از این مرحله فراتر نهاده بر خود هموار نمودند تا شریعت را منسوخ و اعلام نمایند که از نقطه نظر روحانی، روز رستاخیز فرارسیده است. این اعلام، معنای اینان را از قید در انحصار داشتن دانش مکتسبه (قابل تطبیق با دکنترین وحی)، رها ساخت تا در جهتی آزاد از تفکر و اندیشه‌ی نظری، به فلسفه و متافیزیک روی آوردند. با وجود عزلت مذهبی که اختیار نموده بودند، با این وجود، بر فرهنگ عقلی اسلامی تأثیرات بسیار زیادی برجای گذاشته‌اند. در سطح متداول و توده پسند، اینان اصلاح و تطبیق را در چهارچوب وسیع اسلامی در مورد بعضی مراسم مذهبی و کهن غرب آسیا و شبه قاره‌ی هندوستان بویژه مراسم معمول به یهودیان قبل از «یونانیّت»، و یا «فرق» فرهنگ یونان پذیرفته‌ی سوریه باستان (منجمله علوی‌ها و دروزی‌ها)، عرفان زردشتیان ایران و هند و مراسم مربوط به هبوط و نزول، که در بین ایرانیان و هندوان شمالی معمول بود، تجویز نمودند.

افراط، یا تناقض حالات و موضع‌های مذهبی ممکن است اغلب مربوط به فاکتورهای اجتماعی-اقتصادی زمان باشد، اگرچه رسوم و آدابی که به آنها تعالی و ارتقاء می‌بخشد ممکن است سرانجام، بقائی جاودان یابد. ایده‌ها و افکار-چه از طریق مذهبی و چه غیر از آن اقامه شده باشد-بعضی اوقات مانند بمب‌های ساعتی هستند که منتظر انفجار در یک لحظه‌ی معین از زمانند. بعنوان یک عامل نفوذکننده در اسلام قرون وسطائی، مکتب باطنی (باطنیسم) همان کاری را انجام می‌داد که مارکسیست‌های امروز. یعنی تعریف و یا صحنه‌گذاران برشورش‌ها و انقلاب‌ها از طریق استدلال عقلی و در بعضی اوقات هدایت رهبری نهضت‌های توده‌نی و مؤسسين اصلاح طلب دودمان‌های جدید. و چون این نهضت‌ها در هر جامعه‌نی بروز کرد که در آن روستائی گری یا دهقان پروری نقش بسیار عمده‌نی در زیربنای اجتماعی آن داشته و بر پایه‌ی خانواده و پدرشاهی اداره می‌شده است، لذا اصطلاحاً آن را بیعت با چهره‌هائی که از نقطه نظر نژاد به اهل بیت ختم میشد و امامان از اعقاب آنان بودند توصیف می‌نمودند، نه اینکه در معنا و قالب تعبیراتی که از عقیده‌های مخصوص-یا افرادی که آن را منتشر مینمودند گرفته شده باشد. بنا بر این شقاق، رقابت‌های فکری و اختلافات ایدئولوژیک، معمولاً به صورت بحث و جدل در مسئله‌ی جانشینی مطرح می‌شد. در این راه، صفت اختصاصی اتحاد‌های گروهی عربستان صدر اسلام، از تجلی و ظهور فرهنگ سیاسی اسلامی در جامعه‌نی شهری و شدت گسترده تری را نوید میداد. در عصر مسیح، پس از وی

به گروه هائی از قبیل آریائی، نسطوری، دوناتوسی (۱)، مانوی، مارتین لوتری، کالوینیست (۲) و غیره، تا برسد به مارکسیست، لنینیست و تروتسکیست های دوره ی خودمان برمیخوریم که همه، هواخواه نهضت هائی هستند که با برچسب نام مؤسسين آن مشخص شده باشد.

به خلاف گفته ی فوق، بیشتر دسته های متشکل در قرون اولیه ی اسلام (بطور تخمین تا قرن دهم میلادی) منجمله علویان، فاطمیان، اسمعیلیه، مستعلیه (۳)، طیبی ها، نزاری ها و امثالهم که همه ی آنان پیوستگی با اهل بیت را مدعی بوده اند، بطوری که تعریف شده است، درست در نقطه ئیکه به جامع نسب آنان در شجره ی خانوادگی می رسیده است بدو شعبه منقسم گردیده و بار دیگر به صورت قطعات و اجزائی از جامعه ی عشیره ئی درآمده اند. مرکزیت رسوم و عقاید موروثی نزد باطنی ها را باید در اسمعیلیه جستجو کرد. اغلب گروه های شکافته شده و منشعبی که با اینان مشارکت داشتند، از قبیل قرامطه، دروزیان، نزاریان (خوجه ها و آقاخانیه ها) و مستعلیه، همه ی اینان، در دین و عقاید عرفانی که آنان را از جریان اصلی اسلام مجزا و ممتاز مینمود، میراثی مشترک دارند. بعضی از این عقاید و نظرات در سالهای بعد به صورت تعلیمات اکابر صوفیه ظاهر گردیده و دوباره به مرکزیت اصلی خود راه یافته است. مفهوم اصلی و مرکزی در این مقام، همانگونه که در قرآن به آن اشاره شده است، توحید، یعنی یگانگی خداوند است. متفکرین باطنیه، هر نوع عدم قبول معتزله در مورد قائل شدن جنبه های انسانی برای خداوند را تا نتیجه ی نهائی آن شرک میدانند. الله، در بارگاه شاهانه و منحصر به فرد خود، برتر و با فاصله ئی بس دور از رشته زنجیرهای کیهانی و موجودات روحانی قرار گرفته است.... هیچیک از تجارب حسی ما قابل اسناد به الله نیست و کوشش های بشری از مجموعه ی تصوراتش هر اندازه بارور تر و مؤثر تر باشد نمیتواند به طبیعت منفرد و یکسای وی دست یابد و هیچ نوع قیاس یا شباهتی بین او و مخلوقاتش به چشم نمیخورد. به حقیقت میتوان ادعا کرد که الله، در ماورای مباحث مربوط به بود و نبود از ابدیت و نیستی است (۴).

نظام عالم وجود وابسته به قوه ی تعقل کائنات (عقل الكل) و نمایانگر آخرین اصل منطقی از نظام و علت است. این موضوع بنویه ی خود، به صدور اصل دیگری منتج می شود که به آن، اصل جان بخشی یا جنبش (نفس الكل) گویند که با درهم آمیختن عناصر (خاک، با، آتش، و آب مذکور در علوم قرون وسطی) موجب تشکیل معادن، سبزیجات و حیوانات در این دنیای خاکی و محسوس گردیده است. حرکت عکس کلیه ی این اجزاء مرکب در عالم هستی از طریق سلسله مراتب موجود در جهان همه منتهی به «عقل الكل» میشود. باز گشت به مبدأ نهائی وجود که صوفیه از طریق رموز و راز در طلب آن بودند، برای اسمعیلیه، از طریق عقلانی و معنوی میسر بود. آنان، در خود بعنوان پیوندگان و پرستندگان که در طلب حقایق معنوی حتی در سطوح بسیار بالا، یعنی سلسله مراتبی که به امامان، و یا شاید به اجداد آنان علی (ع) بعنوان نفس الكل منتهی می شود مینگریستند

۱-۱- دوناتوس در سال ۳۱۱ بعد از میلاد در افریقای شمالی متولد شد و ادعای کرد که عقاید وی عقاید کلیسای مسیحی است و به تعمیم عقیده نداشت.

۲- کالوین، معتقد بود که آرمزش گناهان مخصوص کشیشان کاتولیک نیست و هر فرد میتواند، خود با خدای خود مرتبط شود.

۳- در هندوستان به این فرقه بازرگانان گفته می شود (Boharas).

۴- Hsmaili ns to Culture - (تهران ۱۹۷۷) صفحه ۲۴۴

یعنی، به اصل جان بخشی و هیجان که کل اجتماع بشری را به حرکت و جنبش رهنمون می گردد.

این سیستم که نمونه ی واقعی فرد گرایی و وابسته به شیخ المشایخی بود، بر بسیاری از عقاید بطلمیوسی و نوافلاطونی، سایه افکنده و میرفت که در آینده، بسیاری از مراتب نفوذ زردشتی، و دانتائی رانیز در خود جای دهد. در حالی که اسمعیلیه آیات وحی را بعنوان هستی اصلی معرفت شناسی می دانستند (زیرا دانش اسمعیلیه از طریق عرفان و از طریق روحانی اندوخته شده بود) در عین حال، آنرا مافوق طبیعی نیز می دانستند:-

عالم وجود یک نظم و پیوستگی خارق العاده یی دارد که از عقل کل مایه گرفته است. سیستم اینان مانند عرفان تصوف که بالاخص نظری و مخالف با تعصب مذهبی بود و بعداً این دو بهم آمیخت، کمتر نسبت به دانش جوئی و تحقیق در علوم، خصوصت نشان میداد تا اهل تسنن، که معتقد به نص، و اجرای دقیق احکام بودند. در زمان خود، مکتب باطنیه، بویژه ریاضیات را بعنوان ابزاری برآزاد سازی مغز از وابستگی های جسمی تشویق مینمود و بهمین منظور بوده است که نمونه های پیچیده یی از علم اعداد، بنحوی ماهرانه به دور عدد یک بوجود آورده بود ولی در عین حال، بخلاف بیشتر علوم امروزی، اینان پارا از خلاء اطلاعات مربوط به علم هستی و متافیزیک، فراتر نگذاشتند: تجسس در علوم به مثابه اندیشه و تفکر در طبیعت بود یعنی پذیرش حقایق و فرضیات اساسی که از طریق پیام های الهی پذیرفته شده بود. در چنین دیدی جهانی، خبر گیری علمی، نوعی از تفسیر یعنی شرح و بسط درباره ی کشفیات حقایقی که قبلاً داده شده بود بحساب می آمد.

نویسندگان مدرن اسلامی از قبیل سید احمد خان، محمد اقبال، که کوشش بر آن داشته اند تا حقایق مذهبی را با اکتشافات علمی جدید هم آهنگ سازند، از نوشته های اخوان الصفا، گروهی از نویسندگان متفکری که تحت نفوذ افکار اسمعیلیه بوده و در اوائل قرن دهم میلادی در بصره میزیسته اند، بسیار الهام گرفته اند. اسماعیلیان متقدم، همچنین نفوذ خود را بر توسعه و پیشرفت فلسفه ی اسلامی بکار برده اند. پدر این سینا، خود یکی از تازه کیشان اسمعیلیه بود. یکی دیگر از مریدان اسمعیلیه، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی بسال ۱۲۷۴ میلادی)، مدل و نمونه ی جدیدی از حرکت سیارات ارائه داد که «کوپرنیک» ممکن است از طریق منابع بیزانس و یونان، به آن دست یافته باشد. طوسی، خود، یک رصد خانه در مراغه برپا نمود که بعنوان مدل و نمونه، مورد استفاده ی ستاره شناسان متقدم اروپائی، همچون «تیکو براهه» و «کپلر» قرار گرفته است.

سیستم های باطنیه حاوی بعضی از اصول ابتکاری برای پیوند فلسفه ی اینان، یعنی نظام گیتی با تاریخ انسان بود. با مطالعه و گرایش به اخبار مربوط به فیثاغورثیون، بابلی ها و کلدانی ها، اینان مسحور تشابه اعداد و علائم و حروف اسرار آمیزیکه آنها را با تاریخ مقدس و کهن خود در آمیخته بود، گردیدند. برای هر عصری از اعصار، پیامبری در نظر گرفته شده بود که به وسیله ی نفر دیگر، عس (نفر ساکت) که معانی آیات وحی را بخوبی میدانست همراهی می شد (موسی، هارون را داشت و عیسی، پطرا و محمد (ص)، علی (ع) را). مشکل نیست تصور شود که اگر بر معانی باطنی قرآن تأکید و به ظاهری ها تحمیل می شد، اینان چاره جوئی جز این نداشتند که ادعا کنند علی (ع) به حيله جانشین پیامبر گردیده است.

فرق منشعب شده از شیعه، منجمله نصیری های (علوی ها) سوریه و جامعه ی دروزی (که

در حال حاضر، بین سوریه، اسرائیل و لبنان قسمت شده اند) هر یک بنوبه، نوع مشخص و متمایز خود از این سلسله مراتب روحانیت را انتخاب نموده بودند. نصیری ها، دکترین تثلیث از صدور را، تجلی یافته در شخصیت محمد (ص، علی (ع) و سلمان فارسی (بنده ی آزاد شده ی ایرانی که در سلک اصحاب پیامبر جای گرفت و بعنوان چهره یی سرشناس در اخبار و احادیث شیعه درآمده، و بدون شک اولین مسلمانی بوده است که از طریق وی موالی، هویت خود را باز یافته بودند) دانسته و آنرا توسعه و تعمیم داده بودند. طبق نظر نصیری ها، تجلی خداوند، در زمان های کهن، در شخصیت سقراط، افلاطون و ارسطو نیز ظاهر گردیده است.

مرکزیت دکترین های شیعه افراطی، نقش امام است که معمولاً آن را میتوان از طریق خط امامت تا اسمعیل بن جعفر دنبال نمود. (و به هر حال این اظهار جنبه ی عمومیت ندارد زیرا بعضی از نصیری ها خط مذهبی خود را به امام علی نقی (ع)، دهمین امام شیعیان متصل مینمایند). اگرچه نصیری ها مانند دوازده امامی ها بر آن باورند که امام آنان در اختفا به سر میبرد مع هذا دو قفره از جنبش (نهضت) های اسمعیلیه را بیاد داریم که با حضور امام زنده ی آنان صورت گرفته و آنان در حد قدرت گروه و فسادار و مؤمن بخود را برای نیل به منظور های سیستمی و اجتماعی خود تجهیز نموده بودند. یکی از این فرق، موفق به تأسیس سلسله ی فاطمی گردید که بر مصر در حدود دو قرن تسلط و فرمانروائی داشت و فرقه ی دیگر، هنوز در زمان ما، به نحوی فوق العاده و استثنائی به رهبری آقاخان به حیات خود ادامه میدهد.

آئین پرستش و روش عبادی یک فرد مقدس، بنحوی از انحاء همان قدر برای تشیع قابل اهمیت و مرکزیت است که برای مسیحیت. در حالی که برابری و مساوات سنی از مردم دعوت مینمود تا حداقل از مقررات و دستورات آیات وحی منحصر به فرد و غیر قابل تکرار قرآن و دوره ی حیات پیامبر را بپذیرند، در همان حال، مکتب شیعه مردم را به درجانی در سلسله مراتب روحانی و نیز مدارجی که هر یک از آنان در کسب دانش روحانی یافته بودند تقسیم بندی نموده بود. در سیستم اجتماعی قرون وسطائی و در بطن امور مادی جوامع روستائی ساده و متوسط، تشکیل چنین سیستمی با سلسله مراتب اداری یا روحانی آن، نمایانگر حد کمال ایدئولوژی و پذیرش نظام اجتماعی حاکم بر زمان بوده است. اگر ایدآل های سنی و برابری های اجتماعی آن تشخیص داده نشده باقیمانده بود، در عوض، ثابت شد که نخبه گری شیعه، ابزاری پر قدرت و توانا برای دگرگونی های اجتماعی و سیاسی است.

امام، مظهر کائنات در روی زمین و مردم عیار و کاملی بود که در وجودش نبوغ الهی متجلی گردیده بود. عقیده به یک اتحاد ذاتی بین بشر و خالقش لازم نیست به نفوذ مسیحیت نسبت داده شود. در فرهنگ های کهن جوامع بشری در جهان تصور این اتحاد و نقش آن گنجانده شده است. در مراکز مهم دنیای اسلام، این موضوع جزئی از رسوم و عادات مصر، جنوب عربستان و ایران شد. Hodgson، این موضوع را چنین بیان مینماید:-

امام، مصون از خطا و معصوم، آنقدر برای مردمش سخت گیر نبود که نتوان وی را اندیشه کرد. چنان مینمود که به وی دانشی بی حد، از ازل اعطا شده بود و نه این که خود آنها را از طریق تجربه و ممارست به دست آورده باشد. بنظر میرسد که غیر ممکن نباشد اگر کسی از طریق وراثت یا

طبیعت ذاتی خود بتواند به کلیه ی حقایق دست یابد (۱).

امامت ممکن است یا به طریق مستقیم از طرف یک مدعی از میان اهل بیت صورت گیرد و یا اینکه از طرف شخصی که ادعای نیابت وی را دارد، در هر دو صورت منبع قدرت سیاسی وی در شبکه دعاء یا میسیونر هائی است که از طرف وی انجام وظیفه مینمایند.

دعاء، در حد قابل ملاحظه و بسیار، در علوم سَری و محرمانه دانش اندوزی نموده بودند. مانند «ژوژنیست» های ضد اصلاح طلب. به آنان آموخته شده بود تا قبل از آنکه خود را معرفی نمایند، درباره ی هدفهای خود با دقت و امعان نظر کامل بررسی و تحقیق نمایند. به ندرت اینان بحث و جدل را آزاد میگذاشتند و یا اینکه مخالفان را به استخدام خود در می آوردند. در حقیقت میتوان گفت خطی موازی بین شبکه های دعاء مختلف و د کترین های رمزی که مورد ستایش آنان بوده است وجود دارد. اینان، روش تقی، یعنی دراختفا نگاه داشتن عقاید دینی بمنظور حمایت خود از گزند آزار و اذیت و چه بسا اعدام را، برای خود برگزیدند. در نتیجه، لازم دانستند مراسم مذهبی خود را با احتیاط کامل، در خفا و نه عربان آنها از طریق نوعی «رمز» یا «کد» انجام دهند. چنین تمریناتی اجباراً به تقویت عقیده ی زبده پروری کمک می نمود زیرا «حقیقت» فقط برای داخلی ترین اعضای نهضت یعنی دعاء که نزدیک ترین افراد به امام غایب بودند، شناخته شده بود. آن دسته از فرق افراطی شیعه که سرانجام در اجتماعات نزدیک به خود تبلور یافتند، یعنی علویان و دروزی ها، به آداب و شعائری ماهرانه دست یافتند تا از این حقیقت «سری» و مخفی محافظت نمایند. به همین علت اینان چنان در اذهان خارجی القاء شبهه نموده بودند که در زمره ی خطرناک ترین افراد جامعه جای گرفته بودند و طبیعتاً مخالفین این نوع نهضت ها، از اینان تصویری بدتر از این داشتند. تهمت های شرک، و آمیزش جنسی علیه قرامطه، نصیری ها و دروزیان اوج گرفت. جالب تر از همه روش و عادت آنان به ارتباطات سری بود که تأثیر بسیار زیادی بر روی توسعه و پیشرفت د کترین حقیقی آنان گذاشت و این موضوع بما کمک میکند تا توضیح دهیم که چگونه به طریقی ضد و نقیض، هر چه بیشتر بر کارهای سَری و رمزی آنان افزوده می شد، بهمان نسبت مدرنیزه کردن فکری آنان نیز گسترش می یافت.

..... حتی بانی و مؤسس کائنات درباره ی امور دقیق و حسّاس با رمز و کنایه صحبت می راند، چه در کتاب هایش و چه از زبان قوانین طبیعت. حال اگر کسی عنوان کند که خداوند ممکن است رمزی صحبت کند، کما اینکه نموده است، چندان نامعقول نیست اگر وی به دنبال کشف حقیقت رود و اگر در این کار توفیق یافت و کلید رمز خداوندی را یافت می توان به اظهار روی اطمینان کامل یافت. و این، به تحقیق همان است که اسمعیلیه در «تأویل» خود داشت و آن را آزادانه در مورد کتاب الهی و طبیعت به کار می گرفت.

اولین جنبش اسمعیلیه که تأثیر کلی بر جامعه ی اسلامی داشته است توسط «حمدان قرمط» در اواخر قرن نهم میلادی آغاز گردیده است. بنظر می رسد که وی «دعوت» خود را در دهه ۸۶۰ میلادی به عنوان قسمتی از نهضت وسیعتر علیه خلیفه ی عباسی و رهبری شده بنام محمد بن اسمعیل از کوفه شروع کرده باشد. در قرن دهم میلادی قرامطه، دودمانی در بحرین بوجود آوردند و در سال ۹۶۹، یعنی در زمانی که رهبرشان مکه را اشغال نمود و حجر الاسود را از محل خود به درآورد و با خود

برد به شهرت لازم دست یافتند. گفته شده است که قرامطه (قرمطیان)، نوعی خاص از مرام کمونیستی را دنبال می نمودند که در آن کلیه ی اموال شخصی افراد، منجمله حیوانات، جواهرات، واثا نه منزل مشترک بوده است و حتی ادعا شده است که از زنان نیز به گونه یی اشتراکی استفاده می نموده اند. در هر حال، بیشترین گزارش ها از طرف دشمنان آنان منتشر شده است و لازم است با دیده احتیاط به آنها نگریست. نویسنده و شاعر شهیر ایرانی، ناصر خسرو، به شدت تحت تأثیر عدالت عمومی، نظام داخلی و رفاهی که در بحرین وجود داشته است قرار گرفته است. گویا اینکه متذکر می شود که نماز جماعت و روزه داری، در آن دیار حذف شده بوده است. دولت قرامطه تا سال ۱۰۷۷ میلادی در بحرین وجود داشت و از آن پس توسط قبایل محلی منقرض شد.

طولانی ترین سلسله یی که توسط اسمعیلیه بوجود آمد فاطمیه بود (اینان بگونه یی مشروع خود را از نژاد علی (ع) و فاطمه (ع) میدانستند) که در سال ۹۰۹ میلادی در شمال آفریقا استقرار یافته و ۶۰ سال بعد، مصر را متصرف شدند. در شمال فسطاط، نزدیک ممفیس باستانی، برای خود پایتختی مملو از باغ ها و کاخ های زیبا احداث نموده و آن را قاهره نامیدند، یعنی پیروزند. در زمانی که دولت فاطمی در ارج بود، قدرتشان از کوه های اطلس تا نواحی سند، اعمال می شد. فاطمی ها بر آفریقیه «تونس»، مصر، سوریه، حجاز، یمن، و عمان، در زمانی که زیر نظر اربابان آل بویه بود و خلیفه عباسی قدرتش عملاً محدود به ناحیه ی بین النهرین و فلات ایران گردیده بود حکومت می نمودند. پایه ی اصلی قدرت فاطمیه در قیروان یعنی محلی که امروزه از آن بنام تونس یاد میکنند بود. در این محل، یک داعی اسمعیلی بنام عبیدالله، در سال ۹۰۹ میلادی خود را که به وسیله ی بربرهای مغرب الجزیره حمایت میشد، مهدی موعود خواند. اگر چه ادعاهای این شخص به وسیله دعا و فاداریه حمدان قرمط، در سوریه و خراسان مردود شناخته شد، پس از فتح مصر در سال ۹۶۹ میلادی، در زمان حکومت چهارمین حکمران فاطمی، المعز، بیشتر دعا در ایران، سند، سوریه، و یمن، بر به رسمیت شناختن خلیفه ی جدید متفق و همدستان شدند. جرأت و جسارت اسمعیلیه، سرانجام روزی با قصور آنان خاتمه می یافت. هیچگاه اینان به یکپارچه نمودن جامعه ی اسلامی در تحت لوای یک خلیفه ی جدید فاطمی موفق نشدند. با این وجود، بعنوان امام، موقئانه بیش از یک قرن حکومت نمودند و سرانجام، مانند عباسیان، تسلیم سربازان خود گردیده و منقرض شدند. نفوذ سیاسی اینان بوسیله ی شبکه یی که از دعا که در همه جا جز اسپانیا و مراکز قدرت عباسیان رخنه نموده بود، گسترش یافته بود. در یک برهه از زمان، دوشهر مقدس مکه و مدینه اینان را به رسمیت شناخت که این کار، به اعتبارشان افزود زیرا کنترل حج را نیز به دنبال داشت. در سالی شکوهمند، یعنی ۱۵۰۸ میلادی، حتی قوانین فاطمی در بغداد بمورد اجرا گذاشته شد و این هنگامی بود که یک ژنرال ترک و مخالف با رژیم خلیفه، بر آن شد تا خلیفه ی قاهره را به رسمیت بشناسد ولی هیچگاه بدنبال آن نگشته بودند که آل بویه ی شیعه مسلک را به عنوان اعقاب مشروع علی (ع)، به رسمیت بشناسند. چندان دیر نپائید که بهر حال، سرزمین های باقیمانده در دست عباسیان و بیشتر خاک سوریه، به وسیله ترکان سلجوق که وفاداری خود را به اهل سنت حفظ مینمودند اشغال شد و اینان نیز بر آن شدند تا بارگاه خلیفه ی بغداد را برای خود به صورت موجود حفظ نمایند. فاطمی ها، با بسط و توسعه ی قاهره بعنوان بندر گاهی معتبر بین مدیترانه و اقیانوس هند قدرت دریائی خود را به منظور کنترل بازار گانی بین اروپا و هندوستان تثبیت نموده و پایتخت مصر را به

صورت مرکزی بزرگ، برای تعمیم دانش و فرهنگ در آوردند. دانشگاه الازهر را تأسیس نمودند (معروف است که نام این دانشگاه مأخوذ از نام فاطمه ی زهرا است) و آن را بعنوان مرکز آموزش برای دعاة اسمعیلی در آوردند.

گفته شده است که این دانشگاه قدیمی ترین دانشگاه جهان و هنوز بعنوان مؤسسه ی پیشرو برای تعلیمات مذهبی در دنیای اسلام شناخته می شود اگرچه مدت درازی است که به صورت سنگر، یا باستیون اهل سنت درآمده است. طاق نماهای زیبایی که بر روی ستونهای ظریف حیاط اصلی الازهر بکار برده شده است هنوز یادآور معماری ممتاز دوره ی فاطمی ها در مصر است.

افول حکومت فاطمی ها هنگامی آغاز شد که بین سربازان ترک و سودانی آنان نزاع در گرفت و با حمله های مجاهدین و قیام قدرت سلجوق در خاور، خاتمه یافت. در سال ۱۱۷۱ میلادی صلاح الدین ایوبی (که در غرب به «Saladin» مشهور گردیده است)، ژنرالی کرد تبار که در آن زمان که در خدمت سلجوقیان بود قیام نموده بود و در کشورهای سوریه و مصر پس از فتح اورشلیم و چیره شدن بفرانک ها و دوباره برقرار نمودن اجتماع اهل سنت بعنوان دکتربین مقبول و پذیرفته شده در خاور میانه، قدرت را به دست گرفته بود.

کوشش اسمعیلیه برای فتح تمام دارالاسلام برای امامان خود با وجود آنکه سرانجام مواجه با شکست گردید با وجود این میراثی در سه فرقه ی مذهبی که تا امروز به حیات خود ادامه می دهند، یعنی دروزی ها، بُهاری ها (مستعلیه)، و خوجه ها، برجای گذاشت.

دروزی ها، گروهی هستند که از جریان اصلی اسلام، زیاده از حد به دور افتاده اند. اینان عقاید خود را در امامیت الهی تا آنجا تعمیم داده اند که ممکن است گفته شود اینان دینی تازه و التقاطی بنیان نهاده بودند. آئین مذهبی مرسوم و معمول در دوره ی حکومت سوتین خلیفه ی فاطمی، حکیم، (۹۹۶-۱۰۲۱ میلادی) شارح بر این موضوع است. خلیفه، به عنوان امام اسمعیلیه، در اجتماع خود مقامی معادل و مساوی با قوه ی تعقل کائنات یعنی عقل الکل داشته است. حکیم، شخصاً ثابت نمود که فردی غیر عادی و عجیب و غریب، و بموقع خود، در حد افراط، حاکم مطلق العنان و سنگدلی است. زمانی که میرفت محبوبیت خود را در بین مردم از دست دهد، نارضایی بین مردم ریشه دوانید. بویژه زمانی که وی دستور داده بود در مساجد، سه خلیفه ی اول از خلفای راشدین را طعن و لعن نمایند، این عدم رضایت اوج گرفت.

دسته ی کوچکی از اطرافیان خلیفه، در پی قاعدگی و بوالهوسی های اخیر وی مظهری الهی یافتند. با تشویق و فرد روحانی، یکی ترک، بنام درازی، و نفر دیگری ایرانی، بنام حمزه، به نشر دکتربینی پرداختند که حکیم، تنها امام نیست، بلکه در حقیقت وی مظهری از عقل الکل در نظام کیهانی و عبارت دیگر شخص خداوند است. پس از مرگ درازی، و بعد از غیبت ناگهانی حکیم در تحت اوضاع و احوال حاکم بر زمانه که این فکر را تقویت نموده بود که ممکن است بقتل رسیده باشد. گویا اینکه جنازه وی هیچگاه پیدا نشده بود. حمزه اعلام نمود که حکیم بعنوان تنها فرد موجود و منحصر بفرد بالاترین اصل کیهانی، بمنظور آزمایش هواخواهان خود غایب گردیده است. متعاقب این امر، حمزه خود غیبت نمود و اعلام نمود که وی امامی بوده است که بعداً در قالب مهدی در پایان کار جهان در معیت حکیم باز خواهد گشت. در مدت غیبتش حمزه، دائماً با پیروان خود از طریق بهاء الدین مغتنم، در تماس بوده است.

گویانکه ممکن است پیروان اولیه ی آئین مذهبی حکیم با افزودن عناصری متناقض در مسلک خود در انتظار حذف هر دو مذهب قدیمی باطنی و ظاهری بوده اند، با این وجود، اطلاعات بسیار کمی از اینان در دست است. دیری نپائید که آئین اینان از مصر رخت برپست ولی در سوریه سرانجام منجر به ظهور ایدئولوژی یک شورش روستائی شد. پیروان حمزه و درازی، (که پس از وی آنان را دروژی نامیدند) کنترل بعضی از نواحی کوهستانی را بدست آوردند که گفته می شود اینان مساجد موجود در این نواحی را منهدم و بجای آنها تأسیسات قانونی و مشخص خود را بنا نهادند و خود را از قید مالکان قبلی زمین ها رها کردند. بعد ها، نوشته های مغتنم و حمزه و بعضی دیگر از نوشته هائی را که به حکیم نسبت داده شده است، در مجموعه ئی بنام رسائل الحکمة جای دادند. پس از قرن ها فعالیت، دروژی ها خود را در جامعه ی سرپسته ئی فرو بردند و د کترین آنان که هنوز فرض بر محرمانه بودن آن است آخرین شکل گیری خود را در قرن پانزدهم میلادی بدست آورد.

دستورات اصلی، طوری طرح ریزی شده است تا پیوستگی گروهی را تسهیل و تجهیز نماید. پیروان مؤمن مکعب باید بین خود حقیقت را بر زبان رانند ولی دروغ گفتن به غیر، جایز شناخته شده است. همواره باید از یکدیگر دفاع نمایند چنانچه لازم باشد از سلاح نیز استفاده نمایند. لازم است که از کلیه ی مذاهب و ادیان دیگر، حتی قانون اسلامی اعراض نمایند اگر چه تقیه ی گروه های شیعه تجویز گردیده است. دروژی ها، ماه رمضان و حج را رعایت نمی نمایند مع هذا تقیه، به آنان اجازه داده بود که نوعی تعدیل شده از فقه حنفی که مذهب رسمی امپراطوری عثمانی بود اختیار نمایند. اینان به آداب و رسوم ازدواج عشیره ئی و وصلت با خودی مؤمن بودند، بر تساوی مرد و زن و رفتار برابر یکدیگر باید به این دو در ازدواج داده می شد اصرار می ورزیدند و در بعضی موارد استثنا آنرا پذیرش نو کیشان امتناع می ورزیدند.

در نوع تازه ئی از سلسله مراتب اسمعیلی، بین رهبری روشن فکرانه امام و اطرافیان و توده های دیگری که کشف حقیقت برای آنان خطرناک است وجه تمایزی قائل گردیده و دروژی ها را به دو دسته ی متمایز تقسیم نموده اند. گروه عاقل و گروه جاهل. عاقلان که امکان دارند زنان نیز جزو آنان باشند، پس از گذراندن آزمایش های سخت و دقیق روحانی برای ورود به حلقه های داخلی و محرمانه ی فرقه در نظر گرفته می شوند. از آنان خواسته می شود که بنحوی متین و موقر زندگی نمایند، پارسا و دین دار باشند و از دسترنج خود ارتزاق کنند. لازم است از مصرف داروهای محرک و مهیج و شرکت در حمله و یا جنگ و نزاع، اجتناب نمایند. محترم ترین فرد در شیخوخیت خود را از طریق رهبری و ریاست بر جمع اعمال مینمود. به جاهلان اجازه داده شده بود تا از اعتبارات شخصی بیشتری در مقام مقایسه با عاقلان استفاده نمایند ولی رشد روحانی آنان همواره انکار می شد. البته این امکان وجود داشت که دسته ی اخیر قادر گردد در زندگی آینده ی خود از فرصت های لازم استفاده نمایند زیرا مانند هندوان و بعضی از عرفای یونانی، دروژی ها به تناسخ روح معتقد و مؤمن بودند - جاهل بر آن باور است که تعدادی محدود از این ارواح همواره در اجتماع موجود است و روح مرده در طفل دیگری که در شرف تولد است حلول خواهد نمود. در حالی که این عقیده ی مردم پسند به وضوح به عصییت دروژی برای تجهیز آنان کمک مینماید، بنظر می رسد که عاقل در بند الهیات پیشرفته و به غایت مشکل دیگری، به اضافه عقاید مربوط به صدور، که از منابع نوافلاطونی و ودانتائی گرفته شده است، همچنین بعضی از د کترین های مبنی بر وحدت وجود

که متداول و معمول بین ابن العربی و سایر نویسندگان متصوف است گرفتار است. مانند سایر اقلیت های مذهبی که در کوهستان های لبنان پناهندگی اختیار نموده بودند، دروزی ها هم اربابانی فتودال در قبال حمایتی که از آنان بعمل می آوردند برای خود دست و پا نمودند و در عوض آنان نیز تشویق گردیده بودند که دین اربابان رجوع خود را بپذیرند... چشمگیرترین اینان خانواده ی معالی بود که زیر نظر امیر فخرالدین دوم (۱۵۹۰-۱۶۳۵) سراسر کوهستان های لبنان، شوف، حوران، و بسیاری از قسمت های جلیله ی شمالی را تحت کنترل خود داشت.

اگرچه در قرن هجدهم قدرت به شهاب ها رسید- خانواده ی سنی مذهب که ادعای نسب به قریش را داشتند و بعضی از رهبران آنها مسیحیت مارونی را برگزیده بودند- مع الوصف دروزی ها به کمک های خود به امیر لبنان منجمله تأمین زیربنائی سپاهیان وی، ادامه می دادند. از قرن هجدهم میلادی، ارسلان ها و جمیلاط ها (خانواده یی که ریشه یی کردی داشت) رهبری اربابان دروزی را برعهده داشتند.

افول استیلای دروزی ها بر لبنان با هجرت روستائیان مسیحی مارونی از شمال برای کار نزد اربابان دروزی خود در ناحیه ی شوف، آغاز گردید. اگرچه در ابتدا اینان بعنوان کارگران ارزان قیمت پذیرفته شدند، ولی مارونی ها هر روز بیش از روز قبل به خرج دروزی ها افزون گردیدند و بسیاری از آنان مهاجرت به حروان، در ناحیه ی جنوبی را آغاز نمودند (این ناحیه که نزدیک به ارتفاعات جولان است، در حال حاضر وضع سردرگمی دارد و آن را «جبل دروز»، یعنی نامی که در اصل به شوف داده شده بود می نامند). اگرچه بین دروزی های بزرگ و خانواده های مارونی نزاع های قومی و حتی بعضی اوقات خونین وجود داشته است با این وجود، هیچ نوع شواهدی که دلالت بر رقابت های فرقه یی بین آنان تا اواسط قرن نوزدهم میلادی داشته باشد، در دست نیست. خارجیان، بطور کلی این دو فرقه را نمی توانستند از یکدیگر تمیز دهند، اگرچه Volney که در آخرین دهه قرن هجدهم از آن سرزمین بازدید نموده است به تحمل بسیار زیادی که توسط دروزی ها بعمل می آمده است، اشاره نموده است. اولین مشکل فرقه یی، زمانی آغاز شد که در دهه آخر سالهای ۱۸۳۰، دروزی ها شکست سختی بر قشون محمد علی، فاتح مصری سوریه وارد آوردند. امیر بشیر شهاب دوم، و در زمان خود عروسکی مصری، بوسیله ی فرمانده ی مصری، ابراهیم پاشا، دستور یافته بود تا چند صد نفری مسیحی را علیه «فرقه ی خائن و بیوفای دروز» تجهیز نماید.

پس از آنکه با حمایت انگلستان در سالهای ۱۸۴۰-۱۸۴۱ حکومت عثمانی برای بار دیگر قوام خود را بازیافت، دروزی ها بر آن شدند تا قدرت شهاب ها را بعنوان حاکم مطلق العنان ناحیه درهم شکنند. کوهستان های لبنان به دو ناحیه ی اداری شمال و جنوب تقسیم گردیده بود که معاونان مسیحی و دروزی آن نواحی زیر نظر فرماندار ترک ناحیه ی صیدون انجام وظیفه می نمودند. خط مرزی تقسیم بین این دو فرقه، جاده ی بیروت- دمشق بود که هنوز خط مقدم بین مسیحیان شمالی و دروزی های تحت کنترل مسلمانان جنوب است. سیستم جدید، مصیبتی غیر قابل تخفیف بود که در رسمی نمودن و یا اصولی ساختن فرقه بندی مؤثر واقع شد و به ضدیت هر دو جامعه علیه یکدیگر کمک نمود. آتش احساسات هر دو طرف، هنگامی که فتنه گری های فرانسویان در طرف مارونی ها و انگلیسی ها و ترکان در طرف دروزی ها به اوج رسید مشتعل تر گردید. در سال ۱۸۶۰ مملکت در یک جنگ خونین داخلی که فتنه ی آن با جرقه ی آتش یک دهقان مارونی شورشی از

ناحیه ی شمال شروع شده بود، فرورفت. به خلاف کشیشان مارونی که در این دعوا جانب کشاورزان را گرفته بودند، عاقلان دروزی با اربابان فتودال خود نفع مشترک را بر گزیدند. بعبارت دیگر، کلیه ی رسوم و عادات همبستگی دروزی ملهم از آموزش های مذهبی رازیرپانهاند تا خصوصیت طبقاتی را مهم تر جلوه دهند. دروزی ها قانع شده بودند که مارونی ها نقشه ی اخراج آنان از مرزها را در سر می پروراندند. بهمین علت به تعدادی از دژهای نظامی و ساخلوهای مسیحی حمله بردند و در حدود ۱۱۰۰۰ نفر از مسیحیان را طی مدت چهار هفته به قتل رساندند. شورش به دمشق نیز کشیده شد و در قتل عام دمشق نیز ۵۰۰۰ نفر جان خود را از دست دادند.

تا پس از جنگ بین الملل اول، یک حکومت جدید مسیحی که بوسیله ی قدرت های بزرگ تحمیل شده بود، وظیفه ی صلح در لبنان را به عهده گرفته بود. تا این زمان فرقه گرانی به اندازه ی کافی در لبنان ریشه دوانیده بود. در حالی که دروزی ها و بعضی از مسیحیان ارتودوکس، راضی و متقاعد شده بودند که نوعی ملی گرانی معتدل که استقلال لبنان را تضمین نماید در داخل منطقه نی که از نقطه نظر قدرت و نفوذ، تفوق با عرب مسلمان بود به وجود آورند، یک شعبه از مارونی های بانفوذ و بلند آوازه از صمیم قلب فرانسوی پرست از آب درآمد و جامعه ی خود را منسحب از تمدن غرب دانست. در سال ۱۹۵۸ به امریکائی ها متوسل شدند تا یک شورش چپی اسلامی را که ملهم از جمال عبدالناصر و به رهبری کمال جمیلاط بود سرکوب نمایند و در دهه ۱۹۷۰، که مواجه با اتحادی بین چریک های فلسطینی، دروزی ها و عناصر مسلمان گردیدند، برای حفظ دوام و بقای خود به شدت به اسرائیل روی آوردند.

در تابستان ۱۹۸۲، اسرائیل بمنظور درهم کوبیدن تأسیسات نظامی فلسطینی ها و به منظور اطمینان یافتن از اینکه یک مارونی سخت گیر، یعنی بشیر جمیل به ریاست جمهوری لبنان دست خواهد یافت و به امید آن که بتوان با وی قرار دادی به امضا رساند، به لبنان حمله نمود. اکثر فلسطینی ها در جنوب تارومار گردیده و مجبور به ترک بیروت گردیدند. نقشه با شکست مواجه شد و اسرائیل مجبور شد تحت فشارهای داخلی و بین المللی نیروهای خود را از لبنان فراخواند. مارونی ها به نوبه خود مجبور به تخلیه و عقب نشینی از سرزمین هائی که امید بر تصرف دائمی آن با کمک متحدین خود اسرائیل را داشتند گردیدند. اسرائیل، در خلع سلاح جنگجویان دروزی اکراه داشت زیرا اینان از طرف دروزی هائی که در ارتش اسرائیل خدمت میکردند تهدید گردیده بودند. سال بعد، دروزی های لبنان که حالا جزو متحدین سوریه درآمدند موضع های خود را در شوف، با وجود حضور نیروهای امریکا که فعالانه دولت مارونی لبنان را حمایت میکرد، تحکیم بخشیدند. در آشوب های ناحیه نی لبنان، همبستگی دروزی ها دوباره مؤثر واقع شد. اگرچه اینان اقلیت کوچکی از لبنان را با جمعیت تقریبی ۱۶۰۰۰۰ نفری و یا، هفت درصد از کل جمعیت آن کشورند مع الوصف خصلت جنگجویی آنان همراه با پیوستگی اجتماعیشان مانع از آن می شود که آنان بنحوی موفقیت آمیز با بزرگترین قدرت موجود در روی کره ی زمین دست و پنجه نرم کنند.

شاید بتوان گفت که برجسته ترین و استثنائی ترین اثر باقیمانده از اسمعیلیه، جماعت خوجه در هندوستان است که معروفیت آنان از طریق امامشان، آقاخان است که ادعای نسب از «نزاز» یعنی یک مدعی بدون حق فاطمی که پس از زیر کشیدنش در زندان وفات یافت دارد. مانند سایر گروه های کوچک اسمعیلی، منجمله مستعلیه که در جامعه بازرگانان (Boharas) هندی جذب گردیده اند، دعا و نزاری خلیفه فاطمی را در سالهای افولش ترک نموده و خود طرح دعوت مستقل را پایه

ریزی نمودند که از طریق آن فرصت حیات و مآلا دسترسی به یک جامعه، پراز سعادت و موفقیت نصیب آنان گشت. نزاری های اسمعیلیه که پیروان آن در حال حاضر در هندوستان، پاکستان، سوریه، انگلستان، شرق افریقا و کانادا، زندگی میکنند بصورت یک فرقه ی مذهبی ثروتمند و مستطیع درآمده اند. امام آنان، آقاخان چهارم، بریک امپراطوری عظیم بازرگانی مرکب از بیش از هفتاد مؤسسه ی بازرگانی در آسیا، افریقا، روزنامه هائی در شرق افریقا، هتل ها، سوپرمارکت ها و مزرعه های پرورش اسب در اروپا و سرمایه گذاری های ناگفته در شرکت های بین المللی، نظارت و کنترل دارد. بسی جای تعجب است که همین جامعه ی والا مقام و قابل احترام بازرگانی امروز، زمانی ضرب المثل برای ترورهای سیاسی زمان بود که در هر گوشه از جهان به اعضای آن آدم کش خطاب می نمودند و این خود شارح تا کتیکهای اصولی آنان بود.

«حشاشین» از قلاع خود در ایران و سوریه به نیروهای سلجوقی حمله می بردند. اینان خبره، و متبحر در قتل فرماندهان گردیده بودند و چون قوام دولت سلجوقی بر پایه ی وفاداری های شخصی بود بهترین روش برای درهم ریختن آن، قتل سردمدارانی بود که منفردا وارد خدمت سلجوق گردیده بودند. اگر چه معروفترین دژ نظامی و قلعه ی آنان در الموت توسط مغول در دهه ۱۲۵۰ میلادی منهدم شد معذلک نزاری ها فعالیت زیرزمینی خود را در ایران و سوریه ادامه دادند و در هندوستان فعالیت های آنان شکوفائی خاص یافت زیرا بعضی از دعاة آنان گروه بسیار زیادی از هندوان، و طبقات پائین اجتماع را در سلک پیروان خود در آورده بودند. احیای این فرقه بگونه ی مدرن، در نتیجه ی تصمیم دادگاه عالی بمبئی در سال ۱۸۶۶ بود. در این سال دادگاه رأی داده بود که لازم است از این پس جوامع مرقه و ثروتمند محل، یک دهم از درآمد خود را به امام نزاری، آقاخان اول که پس از نزاع خود با پادشاه ایران اخیرا به بمبئی وارد شده بود پرداخت نمایند. آقاخان و جانشینانش ثروتی را که به این طریق اندوخته بودند نه تنها به انباشته شدن بیشتر آن کمک نمودند بلکه برای اجتماع خود «مکانی در آفتاب» در امپراطوری بریتانیا نیز کسب نمودند. قدرت روحانی آقاخان آنچنان بود که وی را قادر می ساخت تعهداتی مذهبی و حقوقی بر پیروان خود که در آن روزها بدون آنکه ذره یی از اعتقادات مذهبی آنان کاسته شود به زندگی مدرن دست یافته بودند تحمیل نماید و این چیزی بود که اسلام سنی، با تمام ید و بیضای خود وصول به آن ها برایش بس مشکل بود. در هر حال، اسمعیلی ها در این دوره، به عنوان سعادت مند ترین جامعه ی اسلامی در خارج از کشورهای نفت خیز شناخته شده اند.

ناگفته نباید گذاشت که موفقیت این جامعه فقط و فقط مرهون کوشش های مداوم افراد خود تحت نظر و رهبری امامان لایق و زنده ی خود بوده است.

انجمن دیگری که از شیعیان برجای مانده و نوعی اعتبار برای خود کسب نموده است - و همینطور شهرت - در حال حاضر جامعه ی نصیری هاست که مقر آن در سوریه است. نصیری ها (که معمولا به آنان علوی می گویند) خود را منتسب به ابن نصیر، یکی از چهره های سرشناس بصره که در سال ۸۵۹ میلادی خود را به امام دهم شیعیان، علی النقی (ع)، به عنوان «باب» شناساند، می دانند. در قرن دهم میلادی، جنبش وی در قسمت شمالی سوریه و در بین مردمی که بوسیله ی متکلمین فنیقی نژاد تعلیم یافته بودند طرفدارانی پیدا نمود. بنظر می رسد که این جنبش تحت تاثیر عقاید قرامطه که در این مدت در آن محل پر سه می زدند نیز قرار گرفته بوده است. مانند دروژی ها، که از نقطه نظر عقاید مذهبی مشابه یکدیگر اند، علویان، نخستین فرقه یی هستند که در حفظ

اسرار خود کو شا هستند. تا سال ۱۸۶۳ میلادی، تقریباً اطلاعی از آنان در دست نبود. تا اینکه در این سال، یک سلیمان افندی، اهل ادنه، مسیحی مذهب شد و از آن پس بعضی از متون این فرقه را به چاپ رساند.

علویان بر آن باورند که تجلی خداوند همواره به نحوی حلقوی و دایره وار در سه شخصیت حلول میکند. در تاریخ اسلام، این تثلیث، مرکب بوده است از علی، محمد، و سلمان فارسی و تجلی های قبلی عبارت بوده است از ارسطو، افلاطون و سقراط. نظامی کیهانی و ماهرانه که حاصل از تجلیات مزبور است همواره بین کرات آسمانی موجود است. مانند دروزی ها، علویان نیز معتقد به تناسخ روح اند و فکر میکنند که روح آدمی سرانجام روزی به عنوان یک ستاره به حالت نخستین خود باز میگردد. د. کترین علویان، به وضوح حاوی بسیاری از نشانه های عقیدتی قبل از اسلام منجمله مسیحیان، نوافلاطونی، یهودی و ستاره پرستی سوری - فینیقی باستان است.

در درون اجتماع، پیشرفت تدریجی خلایق که تنها به قامت مردان برانده است، احساسی قوی در دلها نسبت به وفاداری به مذهب برمی انگیزاند. کسانی که اسرار آن را فاش نمایند به لعن ابدی گرفتار خواهند شد. در خارج از اجتماع خودشان، بهم پیوستگی علویان، با اعدام دیگران تجهیز می شد. اگر چه اینان در معدودی از شورش ها علیه استعمار فرانسویان در دوره ی قیمومیت اینان شرکت کردند مع هذا فرانسویان بر آن شدند تا مانند سایر اقلیت ها، اینان را جزو سربازان خود نموده و به خدمت خود در آورند. خط مشی کلاسیک و معروف «تفرقه بینداز و حکومت کن»، و نیز مفهوم نظریه ی خلدونی و قدیمی برگرداندن «گروگان» از نقاط پرت و دور افتاده به داخل «سگان گله»، را فرانسویان دوباره تحقق بخشیده بودند. علویان مردمی روستائی و سخت کوش با سابقه پس طولانی در حیانت نفس بودند و عجب نیست که از نوع بهترین سربازان درآمدند که مشتاق و قادر بودند تا، با تزیید اعتبار، و وزنه ی پایگاه ملی گرانی اهل سنت در شهرها مقابله نمایند. در سایه ی حمایت حزب بعث، تعدادی از خانواده ی علویان، مقام های شامخی را در ارتش سوریه به دست آورده اند که از آن جمله میتوان رئیس جمهور سابق، حافظ اسد را که در سال ۱۹۷۰ به قدرت رسید، و برادرش رفعت اسد که در سمت فرمانده ی «نیروهای مخصوص» انجام وظیفه می کرد نام برد. تفوق علوی ها، هم پیمان با سایر فاکتورهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی منجر به حالتی از جنگ واقعی داخلی در سوریه بین سالهای ۱۹۷۹ و ۱۹۸۲ گردید که منجر به شورش بی نتیجه اخوان المسلمین گردید که به اقرب احتمال، این شورش ۱۰۰۰۰ نفر کشته برجای گذاشت.

برجسته ترین تجلی و یا نمونه ی از رادیکالیسم شیعه در سال های اخیر در پیکره ی اصلی دوازده امامی ها، زمانی صورت گرفت که سلطنت پهلوی در سال ۱۹۷۹ ساقط و بجای آن حکومتی مبارزه رهبری آیت الله خمینی به وجود آمد و پس از آن این حکومت چنان تغییرات شدید و مؤثری در روابط بین المللی بوجود آورده است که نظیر آن را از جنگ بین الملل دوم ببعد در تاریخ ملل نمیتوان پیدا نمود و محققا بسیار زود است که نسبت به اثرات این انقلاب صحبت نمود و باید منتظر آینده بود. در هر حال، خط اصلی بسط و توسعه ی این انقلاب را باید در قرن شانزدهم میلادی جستجو کرد.

در حدود ده درصد از کل جمعیت مسلمان بر روی کره زمین، امامیه (اثنی عشری) هستند. بیشتر آنان در ایران و یا سرزمین هائی که محیط بر آنست از قبیل پاکستان، افغانستان در طرف شرق، ترکمنستان و آذربایجان در شمال، ترکیه، عراق، بحرین و ناحیه ی حسا در حجاز در طرف مغرب، زندگی می کنند. یک جامعه ی شیعه مسلک و تقریباً مستقل دیگری نیز هست که در ناحیه ی

متنازع فیه جنوب لبنان قرار گرفته است و باید به این جمع اضافه گردد. تقسیم شیعه در حول و حوش فلات ایران و سرزمین هائی مانند بحرین که زمانی خراج گذار ایران بود، اتفاقی نبوده است. از قرن شانزدهم میلادی ببعده، تشیع، ایدئولوژی مذهبی رژیم هائی بوده است که قدرت را در ایران در دست داشته اند و همین سرزمین ها بوده است که غنائم جنگی را به ایران سرازیر می نموده است. از همان آغاز، عناصری در این فرقه وجود داشته اند که عملاً لباس تشیع را بر قامت ایرانیان استوار نموده اند. محروم نمودن علی (ع) و خاندانش از حقوق موروثی خود توسط بنی امیه یکی از عللی بوده است که غیر عرب به فوریت آنرا شناسائی می نماید. چه بسیار از موالی ایرانی که انقلاب عباسیان را حمایت می نمودند تا بلکه جهان شمولی اسلامی را علیه عصبیت عشیره نبی بنی امیه که رفتار و کردارشان شباهت زیادی به اجداد قریشی شان داشت تحقق بخشند. د کترین امامیه کاملاً جوابگوی احتیاجات مسلمانان غیر عرب بود بدون آنکه اینان نیاز داشته باشند تا از طریق رسانه های معمول زمان یعنی اخبار شفاهی و کتبی، به قرآن دسترسی مستقیم پیدا نمایند. در حالی که هر عرب بدوی بی سواد می توانست کلام الهی را، هم از طریق گوش استماع نماید و هم، آن را بخاطر بسپارد، فارسی زبانان مسلمان احتیاج داشتند تا آیات وحی را از طریق واسطه هائی که در آینده خود را نمایندگی امام غایب می نامیدند درک و جذب نمایند. بعلاوه، تعلق خاطر به امامیه، قادر بود که در نقش حاملی اسلامی، ملیت ایرانی و اعتبارات فرهنگی آنان را به آنان عودت دهد. زمانی که بیزانس، فاتحان اسلامی را به مدت هشت قرن تحمل نمود و به عنوان نشانی از امید برای مسیحیت شکست خورده باقی ماند، ایران ساسانی کاملاً منهدم گردیده بود. عبادتگاه ها بعنوان نواحی حفاظت شده، پابرجا مانده بود ولی زردشتی گرانی اگر چه در کتاب مقدس به رسمیت شناخته شده بود، ولی یکشبه نیست و نابود شد. بعنوان یک «جبهه مخالف» در اسلام، تشیع راه حلی ایدئولوژیک بر سنی گری بود که با تأکیدات همه جانبه نبی که بر عربی بودن متون مینمود، بر آن بود تا این زبان را بعنوان سمبولیک از ایدئولوژی رسمی فاتحان عرب، بر همگان تحمیل نماید. اهل تشیع بدون آنکه فرهنگ مکتسبه جدید خود در چهار چوب اسلامی را نفی نموده باشند به حکام فاتح کشورشان همواره به عنوان غاصب می نگریستند.

چهره های تاریخی دیگری نیز بودند که سمبول پیوند بین تشیع و هویت ملی ایرانیت بوده اند. چنانچه قبلاً به آن اشاره شد، سلمان فارسی، برده مرد ایرانی که به مسلمانان دستور داد خندق مدینه را حفر نمایند و بدین طریق شهر مدینه را از شر اسواران قریش نجات بخشید، در فرهنگ باطنیه از وی به عظمت نام برده شده است و شاید این بزرگداشت به علت نژاد غیر عرب وی و موضعی بوده است که وی در بین صحابه پیامبر به عنوان فردی غیر عرب داشته است. (بهمان علی مشابه، بلال حبشی، بعد ها، بعنوان چهره ی سرشناس مذهبی بین سیاه پوستان مسلمان آمریکائی درآمد). چهارمین امام شیعه، زین العابدین (ع) که به امام سجاد نیز معروف است پسر امام حسین شهید (ع) بود که مادرش دختر یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی بوده است. بنا بر این بیشتر امامان شیعه، خون سلاطین ساسانی در رگ هایشان جریان داشته است. همراه با سایر فاکتورها، انتظار مسیحی گری از یک مهدی در خط امامان، این امید را در دلها بوجود می آورد که ایران سرانجام از قید عرب فاتح نجات خواهد یافت (و این تقریباً شباهت زیادی به مسیحیای یهودی نسب داشت که در انتظارش بودند تا از قصر سلطنتی داود ظهور کند).

فاکتورهای عقلی و معنوی موضوع را نیز از نظر نباید دور داشت. عامل بالقوه منطق گرانی که

در آداب و رسوم باطنیه موجود بوده است، بنظرمی رسد که ریشه در متفکرین ایران باستان داشته است. ابن سینا، فرزند یک نوکیش اسمعیلی بود و گویانکه از باطنی ها تعلقات خود را گسسته بود، بسیاری از شیوه ها و برداشت های کلی خود را از آنان آموخته بود. جنبه روحانیت شیعه، که با خشکه مقدسی رسمی و عمومی اعراب در تباین است، با بعضی از آداب و رسوم دیرین ایرانیان رابطه ی نزدیک دارد. مانند مسیحیت فرقه ی قدیس اوگوستین، تشیع نیز بنحوی عمیق تحت تأثیر مانویت به دو قسمت مادی و روحانی تقسیم گردیده بود. بنا بر این شیعه ی امامیه، مآلا حامل مناسبی از اعتبارات فرهنگی ایرانی و اتخاذ آن در چهار چوب اسلام شد و بهر حال شیعه سازی نهائی ایران بدون اعمال زور میسر شد.

دودمان صفوی که بین سال های ۱۵۰۱-۱۷۲۲ میلادی در ایران سلطنت می نمود اولین دولت در تاریخ اسلام است که تشیع را بعنوان مذهب رسمی کشور برگزید. قبل از این تاریخ، حکام شیعه از قبیل آل بویه و فاطمیان برای حفظ قدرت خود تنها از اینکه ادعای مشروعیت شیعه را داشته باشند سرخوش بودند و بر این تقدیر بیشتر مردم خود را راها نموده بودند تا در سلک پیروان اهل سنت در آیند. شبکه ی دعا اسمعیلی که در اوج قدرت فاطمی ها از مصدر ستور می گرفت بنظرمی رسید که هدفش بیشتر تعمیم اسلام در سرزمین های بسیار دور افتاده، و یا حمله به دشمنان عباسی خود بوده است تا یکپارچه نمودن اسمعیلیه در مصر. و این، خود یکی از دلائلی بوده است که صلاح الدین، در زمانی که کل قدرت را در قاهره تصاحب کرد با هیچ نوع مخالفتی مواجه نشد.

صفویه، در اصل سنی آذری، و موطن آنان در ارتفاعات آذربایجان در شمال غربی ایران بوده است. وجه تسمیه ی آنان به صفویه به آن علت است که جد آنان شیخ صفی الدین اسحق (متوفی بسال ۱۳۳۴ میلادی) به رهبری گروه صوفی مسلک موجود در محل منصوب شد و از آن پس اقتدار خود را به ترکمانان روستا نشین و خانه بدوش که سرانجام بعنوان نیروهای زبده و جنگاور صفویه در سلک سربازانش درآوردند تسری داد. بنظرمی رسد که جنبش مزبور نتوانسته بوده است صفت ذاتی و اختصاصی شیعه را حداقل طی مدت یک قرن کسب نماید. و سرانجام این صفت را باز یافت. شاید بدان علت که خود را از نیروی عثمانی که در غرب سر بر آورده بود متمایز سازد و از نیروی عناصر شیعه کمال استفاده رانه فقط در ایران بلکه در سوریه و آناتولی نیز بعمل آورد. مؤسس دودمان، شاه اسمعیل اول، در سال ۱۵۰۱ میلادی قدرت را در تبریز بدست آورد و آن را ظرف یک دهه تقریبا به تمام قسمت هائی که امروز بنام ایران خوانده می شود تسری داد. شاه اسمعیل اول، طبق یک شجره نامه ی جعلی، نسب خود را به امام هفتم، امام موسی کاظم (ع)، از دوازده امام میرسانده است. شیعه، به عنوان مذهب رسمی کشور شناخته شد و شاه، مستقیما به نمایندگی از طرف امام غایب اعمال قدرت مینمود. روستائیان ترکمن که پشتیبان قدرت اسمعیلیه بودند عمامه های مخصوص دوازده ترکه، که هر یک از ترکه ها، نماینده ی یکی از امامان بود بر سر می گذاشتند. ترکان عثمانی بمنظور تخفیف و ترذیلشان، آنان را قزلباشان، یا (کلاه قرمزان) می نامیدند و بهر حال این گروه بنحوی متعصبانه دنباله روی رهبر خود که احتمال داشت وی را خدا نیز بنامند بودند. اگر ایدئولوژی شیعه وجود نداشت تا برای خود حکامی جز ترکان عثمانی برگزینند، چه بسا ایران در بطن همسایه ی قدرتمندش جذب شده بود. صفویه علمای شیعه را برای پی ریزی ایدئولوژی حکومت خود به کشور وارد نمودند. بسیاری از آنان ممکن است دعا اسمعیلی سوری و یا بحرینی بوده باشند که علاقمند به تغییر تبعیت خود بمنظور تقویت و اعتلای واجبات فرقه ی

باطنیه بوده اند. حکام صفوی، همچنین گروهی مأمور اداری از نوع کمیسر که به آنان «صدر» گفته می شد بخدمت گرفتند تا بر بیعت علما با حکومت نظارت داشته و بر آن اطمینان یابند. هر نوع مقاومتی در این راه سرکوب می شد. علمای جدید شیعه که بوسیله حکومت حمایت میشدند، موقعیت مستحکمی برای اعمال و تطابق قواعد دینی، با موارد را داشتند. در آینده، یکپارچگی ایدئولوژی به تحکیم و تمامیت ارضی کشور کمک می کرد و بدین طریق نطفه ی ایران مدرن بسته شد.

توسعه و پیشرفتهای واقعی و مؤثر بر ایران مدرن شیعه مسلک در قرن هجدهم میلادی و به دنبال آشوب و اضطراب ناشی از زوال صفویه بظهور پیوست. بمحض قبضه نمودن قدرت، صفویه نیز مانند عباسیان و فاطمیه انتظارات مسیحان و مردم را بکار گرفتند و برای آنکه موقعیت خودشان را بیشتر مستحکم کنند خود را بعنوان نایب امام غائب به مردم معرفی نمودند. امید های مربوط به مسئولیت های آن جهانی افراد که در دوره ی تحول، فعال گردیده بود و ایمان به تساوی و برابری این جهانی، بمحض اینکه قدرت قبضه شد، برای بار دیگر دریو ته ی اجمال باقی ماند. در هر حال، پس از آنکه صفویه به مرحله ی کلاسیک و خَلْدُونِی افول خود نزدیک گردیدند (اوج قدرت اینان در دوره ی پادشاهی عباس کبیر ۱۵۸۷-۱۶۲۹ بوده است)، علمای شیعه شروع به بسط نفوذ و اقتدار خود نموده و مستقلاً اعمال قدرت مینمودند. در دوره ی قمرت طولانی (۱۷۲۲-۱۷۷۹) که پس از زوال صفویه بطول انجامید، بحث و جدل بین دودسته از علماء-اصولیین و اخباریون- بشدت در گرفت و این جنگ و دعوا از بعضی جهات رونوشت مصدقی بود از جنگ و دعوی اهل الکلام و اهل الحدیث در دوره ی عباسیان.

اخباریون استدلال می نمودند که در غیبت امام، عالم متکلم حق ندارد اجتهاد کند و یا اینکه دلیلی بر تشخیص قانون اقامه نماید. یا بالعکس، لازم است منحصر ابر اخباری که (اخبار، «گزارشات»-اصلاح دیگری است برای حدیث) شیعه از متون قرآن، شخص پیامبر و دوازده امام بدست آورده است اعتماد نماید. اصولیون (از اصول، ریشه ها و یا مبادی) را عقیده بر آن بود که چون قدرت ایشان منبعت از امام غائب است لذا اینان محق و حتی موظف اند که بجای امام اجتهاد فردی نمایند. در بحث و جدل های اینان با هم، هم بعد دینی و هم بعد سیاسی بچشم می خورد. اصولیون، مکتب معتزله را به ارث برده بودند که در عرف اسمعیلیه نیز مقام شامخی داشته است. بشر آزاد خلق شده و باید آزاد زندگی کند. عدالت الهی هم منطقی و عقلی است، و هم قابل درک؛ او مجبور است که نیکی را پاداش و بدی را کیفر دهد. بعبارت دیگر خداوند، خود شخصا، مشمول قانون طبیعت است. و این می رساند که علم و آگاهی به هدفهای خلقت نه تنها باید دردسترس امام غایب باشد بلکه لازم است در اختیار مردان با تقوائی که از منبع عقل و استدلال، یعنی اجتهاد استفاده می نمایند نیز باشد.

بحث و جدل به قرن نوزدهم میلادی کشانده شد و سرانجام پیروزی نصیب اصولیون شد. و این بدان جهت بود که حکام و فرمانروایان ایران پس از آنکه در دوره ی زوال صفویه قدرت روحانی خود را از کف دادند، دیگر موفق به اعاده ی وضع بحال سابق نگشتند. شاهان قاجار که از سالهای ۱۷۸۵-۱۹۲۴ قدرت را در دست داشتند، هیچگاه موفق به ایجاد حکومتی بپرو کراسی مرکزی و قابل مقایسه با امپراطوری عثمانی پس از اصلاحات اداری (تنظیمات) که در آن کشور به عمل آمد، و یا مشابه با حکومت محمد علی در مصر، نگردیدند. د کترین های اصولیون بیش از اخباریون به

مجتهدین، قدرت روحانی و طبیعتاً، قدرت اجتماعی می بخشید.

پس از آنکه پیروزی نصیب آنان شد، اصولیون فرصت یافتند تا انجمن ها و مؤسسات خاص شیعه مدرن را بنیان نهند. عالی ترین و بالاترین سمنی که در تشکیلات اداری آنان وجود داشت مقام علما بود. بین سنی ها، اجماع اجتماعی، گرچه به وسیله ی علما بعمل می آمد مع الوصف همواره بصورت اختفا انجام می شد. در مسلک شیعه اجماع منحصر بوسیله ی مجتهدین بعمل می آید و گرچه این عمل لازم نیست در محلی مانند کلیسا (مسجد) و یا در الگوی کاتولیک خود بعمل آید، با این وجود تابع تشریفات و سلسله مراتبی است که دسترسی به دانش دینی را میسر میسازد. مؤمنین معمولی و حتی حکام لازم است از یک نفر مجتهد و اجد شرایط بنا بر انتخاب خود که به وی مرجع تقلید گفته می شود راهنمایی و دستورات دینی خود را دریافت نمایند. مجتهدین عالی قدر، که به آنان آیت الله اطلاق می شود، خود مرجع تقلید خود را که در حقیقت ریاست فائقه ی مذهبی بر کلیه ی آیات عظام دارند انتخاب مینمایند. بسیاری از آیات عظام (منجمله رهبرانقلاب ایران آیت الله خمینی) بطور موروثی از طبقه ی سادات هستند و ادعای نسب از پیامبر دارند.

مجتهدین، تعلیمات بسیار دقیق و سخت خود در علوم دینی، منجمله تعلیمات فقهی را که ریشه در مکتب فقه امام جعفر صادق (ع) دارد فرا میگیرند. فقه جعفری، در قرن نوزدهم میلادی بحد کمال خود رسید و مآلاً بوسیله ی بیشتر علمای سنی بعنوان پنجمین مذهب در مقام مقایسه با مکاتب فقهی حنبلی، حنفی، مالکی، شافعی شناخته شد. اگرچه منابع فقه جعفری مختلف است و هم تعلیمات امامان و هم تعلیمات شخص پیامبر را دربر دارد، مع هذا محتوای آنها از نقطه نظر کلی چندان با مذاهب سنی اختلاف ندارد. معروف ترین مبحث حقوقی شیعه «متعه» یا قرارداد خارج از ازدواج موقت است که برای یک مدت معلوم از سال، ماه، و یا حتی روز منعقد میشود. پس از خاتمه ی مدت، زن فقط ملزم به رعایت نصف مدت عده از دواج معمولی است. حتی از این مدت هم میتوان صرف نظر نمود و آن در صورتی است که هر دو نفر بلافاصله قرارداد دیگری در خاتمه ی مدت با یکدیگر برای همان منظور منعقد نمایند. بنظر می رسد که از دواج موقت در عربستان زمان پیامبر متداول و معمول بوده است. اگر نکاح موقت بوسیله عمر، که از طرف شیعه اثنی عشری برسمیت شناخته نمی شود ممنوع اعلام گردیده است شاید به این علت بوده است که این فرقه از آن استفاده مینموده اند.

منتقدین غربی منجمله بعضی از مسلمانان، متعه را نوعی از فحشاء قانونی می شناسند. این حقیقت که قسمتی از مهر، که توسط مرد به زن پرداخت گردید، اگر وی قرارداد متعه را بعنوان اعمال حق خود بطور دائم فسخ نماید قابل برگشت به مرد است.، از آن دستاویزی درست شده است که زن، خود را منحصر برای ارضای تمایلات جنسی، به «اجاره» مرد در آورده بوده است. در قدیم، مسافرانی که در شهرهای غریب وارد می شدند پس از تماسی که واسطه های حرفه ای با اینان می گرفتند و پس از دریافت مبلغی مورد توافق، ترتیب از دواج موقت مسافرین را در مدتی که در آن شهر بطور موقت ساکن بودند میدادند. افرادی که از ترمز بوردفاع می کنند، استدلال می نمایند که پیامبر و امامان، متعه را به آن دلیل تجویز نموده اند که هم از نقطه نظر اخلاقی مورد قبول و هم از نقطه نظر اجتماعی راه حل به قاعده ای برای جلوگیری از فحشاء و تماس با زنان بدکاره است. بنابراین متعه در حمایت از ازدواج دائم و ارزشهای خانوادگی نقش مؤثری ایفا مینماید. استدلالات این گروه البته در سنخ مباحثاتی که در غرب توسط طرفداران فحشاء رسمی و قانونی بعمل می آید

نمی باشد. اینان، بهر حال، مشکل نابرابری های جنسی را از نظر دور نمی دارند: مردی ممکن است تا آنجا که بخواهد قرار داد ازدواج موقت امضا نماید (علاوه بر چهار زن عقدی دائم)، در حالی که زن تنها مجاز است یک نفر را در آن واحد برای ارضای تمایلات جنسی خود در اختیار داشته باشد. مدافعین متعه مانند طرفداران پیوند های رسمی تعدد زوجات، استدلال مینمایند که این نوع تغییر جریانات مربوط به اختلافات بیولوژیک و روانی موجود بین زن و مرد، چیزی است که بعضی از غربیان خود به آن مؤمن و معترف اند.

نظریه ی دفاعی متقاعد کننده تری توسط آیت الله مرتضی مطهری از ایران درباره ی متعه ارائه شده است. مطهری متعه را بعنوان پیوندی برای جوانانی که هنوز از نقطه نظر روانی یا اقتصادی آماده برای زناشوئی دائم نیستند می شناسد. متعه، در هر حال بوسیله ی اسمعیلیه یا هر یک از فرقه های دیگر شیعه، جز دوازده امامی ها تجویز نشده است (۱).

علاوه بر متعه، بعضی از شعائر دینی دیگر نیز وجود دارد که بطور بارزی فرق بین شیعه امامیه و اسلام سنی را مشخص می سازد. اگرچه شیعه نیز مانند اهل سنت حج را یکی از اصول دین میدانند، مع هذا آنان را عادت بر این است که بقاع متبر که امامان بویژه امام حسین (ع) در کربلا، حضرت فاطمه (ع) (۲) در قم و امام رضا (ع) در مشهد را نیز زیارت نمایند. در گذشته نماز جمعه را شیعیان در مقام مقایسه با روزه ی معمول بین اهل سنت کمتر اهمیت میدادند و حتی زمانی این بحث بمیان کشیده شده بود که آیا لازم است در غیاب امام اصولاً نماز جمعه را اقامه نمود؟ استفاده از مساجد در انقلاب اسلامی ایران بعنوان سنگر های مبارزه، بویژه در نماز های جماعت روز های جمعه که در آن توده های انبوهی از مردم شرکت مینمودند یکی از شواهد بسیاری است که این انقلاب از آن جهت فعال و ثمر بخش بود که به انتظارات مردم از نقطه نظر دینی پاسخ مثبت داده بود. گویانکه خمینی هیچگاه اظهار رسمی بعمل نیاورده که وی امام غائب است، مع هذا استقبال بی نظیری که در مراجعت از تبعید از وی بعمل آمد و این حقیقت که پس از بدست گرفتن زمام امور کشور هوادارانش وی را «امام» لقب داده اند، اشاره به همان برداشت دارد.

علت های انقلاب ایران چه اجتماعی، چه اقتصادی و چه سیاسی، هر چه می خواهد باشد، ولی ما حاصل و نتیجه ی آن بعلت رهبری و ارشاد مردم توسط روحانیت است که از قرن هجدهم میلادی ب بعد در ایران نضج گرفته بوده است. مجتهدین تنها برگزیدگان ممتاز روحانیت نیستند. به اینان درجاتی از قدرت های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی داده شده است که آنان را بعنوان نیروی فزاینده ی بر روی این کره خاکی تبدیل نموده است. به اینان حق جمع آوری و تقسیم دو مالیات دینی یعنی خمس (یک پنجم یا بیست درصد) بر روی کلیه ی منافع بازرگانی و زکوة که معمولاً به مالیات ثروت تعبیر می شود و همه ساله تخمین و بمعیار دوونیم درصد، وصول می گردد، داده شده است. در یک سیستم حکومتی غیر متمرکز، وصول و توزیع این نوع مالیات، مجتهدین را بعنوان تنها نماینده ی رفاه اجتماعی در آورده بود. علاوه بر جمع آوری مالیات ها (که البته فرصت های زیادی برای ثروت اندوزی نامشروع نیز وجود داشت)، مجتهدین و سایر افراد روحانی تحت نظر آنان استحقاق دریافت کمیسیون به میزان ده درصد از اموال موقوفه تحت نظر خود را داشتند که به آنان فرصت جمع آوری ثروت از طریق مشروع و قانونی را میداد. یکی از رسوم دیگری که به قدرت

اجتماعی آنان می افزود، بست نشستن بود- حق تحصن در مساجد و سایر مکانهای مقدس- که منازل مجتهدین را نیز شامل می شد. دوترن از پادشاهان قاجار، محمد شاه (۱۸۳۴-۱۸۴۸) و ناصرالدین شاه (متوفی بسال ۱۸۵۸۹) کوشش درملفی نمودن «بست» نمودند ولی با مقاومت مجتهدین مواجه گردیده و شکست خوردند.

علاوه بر حمایتی که «بست» از مخالفین شاه بعمل می آورد، بعنوان نشانه ئی از پیوند های فکری شیعه اثنی عشری نیز بحساب می آمد: و آن غیر مشروع بودن دولت بود. «بست» از نقطه نظر مذهبی عملی بود مجاز و قابل توجیه که بعنوان ملجأ و پناهگاهی برای حکومت استبدادی شناخته شده بود که این حکومت زیر نظر و کنترل مستقیم نمایندگان امام غایب بود. استفاده از «بست» و استقلال مجتهد بطور کلی موقعی قوت می گرفت که پس از دست دادن عراق در قرن هفدهم میلادی، بقاع متبر که نجف و کربلا در ناحیه ی تحت قلمرو دولت عثمانی قرار گرفت. مسافران قرن نوزدهم میلادی، در یادداشت های خود اضافه نموده اند که چگونه کربلا محل تحصن دزدانی شده بود که شکار خودشان را در بین زائران حسین (ع) جستجوی نمودند. همین موضوع استقلال سیاسی علما را بالا برد زیرا حکام عثمانی سنی مذهب با وسیله یا موجهی که بتواند گرفتاری بیشتری برای همسایگان ایرانی خود بوجود بیاورد، چندان بی میل نیز نبودند. همانگونه که نیکی کدی، گزارش نموده است محل زعامت مذهبی در خارج از مرز های کشور، همراه با انتخاب بزرگترین مجتهد بعنوان مرجع تقلید برای کلیه افراد دیگر، در ایران قرن نوزدهم میلادی مانند آنچه در قرون وسطی در مسیحیت اروپائی بوجود آمد، پایه گذاری گردید. تأسیسات مذهبی مورد حمایت قرار گرفت و اغلب قادر بود از ادعاهائی که بمراتب مهم تر از ادعاهای مربوط به حکومت دنیوی صرف است دفاع نماید.

استقلال علمای شیعه در قرن نوزدهم میلادی در ایران به دو طریق خود را متجلی ساخت: یکی علیه دولت و دیگری علیه فشار های در حال تزاید نفوذ اروپائیان در نمونه هائی از استعمار روسیه و انگلستان. این هر دو عنصر در مسئله ی حاد و معروف تنباکو در سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۲ دست به دست هم داد و ناصرالدین شاه را مجبور نمود انحصار تولید و فروش تنباکو را که به یکنفر تبعه انگلیس واگذار نموده بود لغو نماید. این مداخله ی موفقیت آمیز روحانیت در امور دولت فقط یک عمل ساده و تصادفی که مجتهدین قدرت خود را در و تو کردن تصمیمات دولت بکار برده بودند نبود بلکه، پیش درآمدی بود برای شروع گرفتاری های سیاسی و مداوم از طرف روحانیت که سرانجام منجر به نهضت مشروطیت در سال ۱۹۰۶ میلادی گردید. و پس از هفت دهه توقف- برای بار دیگر جوانه های انقلاب بار هبری زعیم دینی دیگری علیه جانشینان قاجار، یعنی پهلوی، بارور گردید. در سال ۱۹۰۰ میلادی رشته ها و علایق دوازده امامی ها، با آنچه مربوط به جنبش های نوگرایانه بود قبلا بیکدیگر گره خورده بود و قبل از آنکه بتوان معیاری برای آن بدست داد، لازم است به یکی دیگر از فرقه های کلاسیک اسلام، یعنی فرقه ی تصوف و بذر ی که به وسیله ی اینان افشانه شده است بپردازیم.

فصل ششم «احیای معنوی»

اگر کسی بتواند تفاوت های اصلی بین دو مکتب بزرگ یکتا پرستی غربی را در یک جمله خلاصه نماید، می توان گفت، درحالی که مسیحیت اصولاً دین عشق و دوست داشتن است، اسلام بالاتر از همه، دین عدالت است. البته این گفته دلالت بر آن ندارد که مسیحیان بهتر از مسلمانان مردم را دوست می دارند و یا، نسبت به ابناء بشر عشق می ورزند و یا اینکه اجتماع مسلمین تشخیصش از عدالت، موفق آمیز تر بوده است. یک دیدگاه بدبینانه ی مذهبی دقیقاً عکس این موضوع را به اثبات می رساند. قانون امری مسیحیت که می گوید «همسایه ی خودت را به اندازه ی خودت دوست بدار» آن قدر بُعد جهانی یافته است که انتظار کاربرد عملی آن را جز در سطح فردی نباید داشت. اخطار بر «دوست داشتن دشمن خود» در اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی امروز که اکثریت مردم به خود مشغول اند بندرت مطلق نظر قرار می گیرد. فقط معدودی از مسیحیان انگشت شمار هستند که قادر به درک و متابعت از تعلیمات مسیح بوده و خود را در این روزها، در قالب صلح طلبی فرو برده اند. وحشیانه ترین و مخرب ترین جنگها در تاریخ بشر و علیه ابناء بشری به وسیله ی همین دولتهای مسیحی طرح ریزی گردیده است.

بر همین قیاس، بسیاری از کشورهای اسلامی را می شناسیم که به وسیله ی رژیم های دیکتاتوری اداره گردیده و از عدالت اجتماعی موجود در زمان پیامبر، نه تنها بسیار فاصله گرفته اند بلکه قادر به اعطای ابتدائی ترین حقوق به افراد خود نمی باشند. قتل های رسمی، زندانی نمودن یکطرفه افراد و مداخلات دولتی به اشکال مختلف را میتوان از مراکش گرفته تا مالزی، در کلیه ی کشورهای اسلامی یافت. اصل عدالتی که توسط پیام های قرآن به افراد داده شده بود چنان بنظر می رسید که با تحقق یافتنش در معارضه وجدال است: بابا لا بردن انتظارات عمومی، اسلام، با سیره سیاسی اش حکام و عاملان حکومتی را با به مبارزه طلبی نا فرجامی مواجه ساخته است. مانند حکومت های مارکسیستی، که فقط در این مورد خاص به یکدیگر شباهت دارند، حکام اسلامی نیز بر خود فرض دانسته اند که قبل از مواجهه با دشمنان بالقوه ی خود، از نقطه نظرایدئولوژی زبان آنان را درک نموده و یا همان زبان با دشمنان خود تکلم نمایند. برای تقدیر، عدالت «اسلامی» نیز مانند دوست داشتن «مسیحیت» همچون سرایی برای تشنه لبان می شود.

در هر حال، صرف نظر از این تعریف یا قلب معنی که از کمال مطلوب این هردو، در بکار بردن، یا بکار نبردن آنها در عمل حاصل شده است این دو شعار حزبی یا دینی، یعنی عشق و عدالت، می تواند بنحوی مؤثر بعنوان چراغهای راهنما در مورد بسیاری از اختلافات موجود بین دو مذهب چه در مورد رویه ها و اصول لا یتغیرشان (دگم ها) و چه تعصبات نا هوشیارانه ی پیروانشان، مورد استفاده قرار گیرد. عشق و دوستی، گرم ترین و عمیق ترین ریشه ی احساسات بشری است و درجه شدت آن همواره به نسبت قَلت مورد، محسوس است. فردی ممکن است والدین خودش را دوست داشته باشد و یا اینکه به یک طفل، یا همسر، و یا معشوقه ی خود بیش از سایر افراد اجتماع عشق بورزد. بعنوان قوام خانواده و اتحاد های زناشویی، عشق بدون شک لازم و واجب است. برای آنکه

این احساس جنبه‌ی جهانی یافته و در خدمت مذهب درآید، مسیحیان لازم دانستند به الوهیت، جنبه‌ی انسانی بخشند و برای آن صفت اختصاصی مرد برای دوست داشتن قائل شوند. «عیسی مسیح تو را دوست دارد»، یکی از شعارهایی است که در این مورد بکار گرفته شد. رابطه در اینجا، به صورتی شخصی و خصوصی درآمده است و مانند تمام عشق‌های حقیقی دیگر لازم است دوطرفه باشد. عیسای نجیب و مهربان، نمونه و مدلی از جوانی و مردانگی، نوعی عمیق از عشق و محبت شخصی را الهام می‌بخشد. تنها و صریح بر روی صلیب، مراتب تأسفی را که نمیتوان گفت با احساسات عاشقانه همراه نیست، به انسان القا مینماید. در هر حال، دوستی و ستایش ابناء بشر، در درون عیسی چیز دیگری جز پایگاهی دروادی عشق و آگاهی از خداوندی که آنقدر دنیا را دوست داشته است که تنها فرزند خود (۱) را به آن گسیل داشته است تا در آن وفات نماید نیست. طبیعت ذاتی و دوستانه‌ی عشق مسیحیت بما آن اطمینان را می‌دهد که عالم دین الزاما در مناسبات بشری قابل تصور و قابل درک است و اصولا چیزی را که درک نمی‌کنیم نمیتوانیم دوست داشته باشیم. نتیجه‌ی فرعی دوست داشتن به طریق مسیحیت این میشود که پروردگاری که در برابر تمام کوشش‌هایی که بعمل می‌آید تا جنبه‌های انسانی برای او قائل گردند، از خود مقاومت نشان میدهد. در برابر، تقرب و نزدیکی به خداوند قرآن، همواره با ترسی آمیخته به احترام و نه با عشق، همراه بوده است.

پس برتر است خدای فرمانروای بحق، معبودی جز او نیست، پروردگار عرش بزرگ است. (سوره مؤمنون آیه ۱۱۶). از خداوند در این آیه و در جاهای دیگر بعنوان «ملک الحق» - پادشاه حقیقت و عدالت - نام برده شده است. کلمه الحق، طبق اظهار نظر اسد، دلالت بر حقیقت، بمعنای ذاتی مطلق کلمه که بنحوی ابدی و تغییرناپذیر، در خارج از محسوسات بیدوام و قابل تغییر خلقت خداوندی قرار گرفته است، دارد. همان کلمه، بنحوی پرمعنا، در رابطه ممنوعیت قتل و آدم کشی بکار گرفته شده است.

«بگو: بیایید برایتان بخوانم آنچه پروردگار تان بر شما حرام کرد: اینکه به او انباز نگیرید و به پدر و مادر نیکی (کنید) و از تنگدستی، فرزندان تان را مکشید، ما، شما را و ایشان را روزی می‌دهیم، و نزدیک مشوید به زشتیها - آنچه از آن پیدا است و آنچه نهان است و نفسی را که خدا حرام کرد، مکشید مگر بحق - این است آنچه (خدا) شما را به آن توصیه کرد. باشد که شما بیاندیشید (سوره انعام آیه ۱۵۱).

بنابراین، عدالت و حقیقت، و نیز بخشش و رحمت، بعنوان صفات ذاتی و لازم خداوند توصیف شده است. «فرامین خداوند» همان قوانین طبیعت است که توسط خودش بوجود آمده است. کسانی که آنها را رعایت نمیکنند علیه خودشان ظلم میکنند و حماقت اینان در شخص خداوند بی تأثیر است.

هر که کار نیک کند بسود خودش است، و هر که کار بد کند (به زیان) خود او است و پروردگار تو بر بندگان (خود) ستمکار نیست. (سوره فصلت آیه ۴۶).

راه صحیح تقرب به خداوند برای یک مسلمان این است که دستورات خداوند را که از طریق قوانین طبیعت، و قوانینی که در قرآن وضع گردیده و یا از طریق سنت پیامبریه وی رسیده است اجرا

۱- قبلا توضیح داده شد که خداوند در قرآن داشتن این فرزند را نفی می‌کند (مترجم)

نماید.

«ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا فرمان برید و از پیامبر و از اولوالامر خویش اطاعت کنید و اگر چیزی اختلاف کردید آن را به خداوند و به پیامبر (او) باز برید، چنانچه به خدا و روز آخرت ایمان داشته باشید، آن بهتر است و سرانجام (آن) نیکوتر است (سوره نساء آیه ۵۹)».

درست مانند آن که بخواهد زیر هویت افراد مسلمانی که خود را تسلیم خداوند نموده اند خط بکشد و عمل آنان را با نظام طبیعی جهان تطبیق دهد، قرآن شباهت سایه های موجود در عالم هستی را با سجود و خضوع نماز گذاران مقایسه و درهم می آمیزد:

«و خدای را سجده می برند هر که در آسمان ها و زمین است، خواهان و نا خواهان، و سایه هایشان به بامداد و شامگاه (سوره رعد آیه ۱۵)».

پاداش پروردگار به ذی علاقه بودن بشر در تمکین از دستورات و فرامینش همان منافع نوع پرستانه نی است که انسان از هم آهنگی موجود در اجتماعی که در آن زندگی میکند بهره مند میگردد.

و از آیات او آفرینش آسمانها و زمین است، و آنچه از چهار پایان در آن دو پراکنده است.

«و او چون بخواهد، برگرد آوردن آنها تواناست (سوره الشوری آیه ۲۹)».

عشق، چنانچه معلوم می شود، تعلق به محیط انسانی دارد. آنچه مربوط به عالم هستی و نتیجه خلقت پروردگار و در قرآن از آنها یاد شده است آنقدرها و به اندازه ی کافی قابل درک نیست تا این که بشر معمولی بر اقدار سازد معانی عشق را از آنها استنباط نماید. با این وجود، از همان آغاز کار، مسلمانانی وجود داشتند که احتیاجات جسمی یا روحی آنان با پیروی صرف، از دستورات پروردگار و رعایت موظفانه فرامینش، اقناع نشده بر جای باقی می ماند و به همین علت اینان در طلب برقراری رابطه ی دوستانه و نزدیک بیشتری با خداوند از طریق انجام تمرینات مرتاضانه، تمرینات روحانی سخت و برگزاری نمازهای دشوار و پیچیده گردیده بودند. چنین اظهار شده است که چون سرمشق های اولیه ی این گروه از مسلمانان، خرقة هائی پشمین می پوشیدند (صریف پشم) و همین طور نیز پیروان اولیه ی عیسی که پیوسته خود بر آن معترف بوده اند به آنان صوفی اطلاق شده است. از طریق کارهای قدسین این فرقه، عرفایش، و بالاخره از طریق لژهای متشکل از طرفداران عامی اش، نهضت صوفیه یک معنویت باطنی برای اسلام به از مغان آورد که اگر چنین نمی شد به تبلور یافتن مذهبی که بیشتر ارتباط به فرم، یا شکل صوری رعایت از قوانین و متابعت از نیروهای سیاسی روز را داشت می انجامید. اندیشه و تفکر درباره «خدای درون» اسلام دوباره زنده شده، پر کردن مجدد ذخیره های جسمی، و بازسازی ستون بندی اش، هم از نقطه نظر قانونی و هم فکری، با تزریق انرژی جدید، زائیده ی تصورات این فرقه است.

«خدای درون» کاملاً در قرآن مورد تأیید قرار گرفته است.

«و به یقین ما انسان را آفریدیم، و میدانیم آنچه نفس وی به آن وسوسه کند، و ما از رگ گردنش به او

نزدیک تریم (سوره ق آیه ۱۶)».

علاوه بر رویداد های کلی که در آیات وحی محمد (ص) به آنها اشاره شده است، قرآن بگونه ی

رمزی و استعاره ی، به دورویداد خاص و رؤیائی اشاره نموده است؛ یکی از آنها ملاقات فرشته نی

است که نزدیک رفته بود و فاصله اش به اندازه ی دو کمان یا نزدیکتر بوده است (۱). و رویداد دیگر، مسافرت آن شب معروف است (الاسری، عنوان سوره ۱۷ قرآن) که در آن شب پیامبر را به اورشلیم برده بودند. عقیده ی مسلمانان متقدم به دو بخش قسمت گردیده ویراین بوده است که آیا پیامبر حقیقتاً خود به اورشلیم سفر کرده، یا اینکه روحش به آنجا پرواز نموده بوده است؟ عایشه که یکی از منابع مهم حدیث است بر این نکته تأیید می گذارد که «فقط روح وی بوده است که به آن محل نقل مکان یافته بود» در حالی که بدن پیامبر در جای همیشگی خود بوده است (۲).

متصوفین اسلامی همواره نظر ساده و غیر مژورانه نی را که «اسری» یکی از پیش آمده های اعجاز آمیز بوده است نفی نموده اند. بهر حال تجربه نی که بعضی اوقات انسان بدست می آورد وی را متمایل می سازد تا اعتبار کلی دنیای دیدنی و مادی را به زیر سؤال کشد. آنچه را که زاهد اخلاقا درک و جذب می نماید، صوفی آن را از طریق متافیزیک در می یابد. بهمین علت این هر دو معمولاً در یک شخص جمع شده است. برای یک زاهد مسلمان، قرآن، هم چنین، یک نقطه عطف نیز هست:

« بدانید که زندگانی دنیا بازی است و بیهودگی و زینت است و تفاخر میان شما، و افزون کردن است در خواسته ها و فرزندان. چون بارانی است که روئیدنی های آن شگفت آور دُبرزگران را، پس خشک گردد و آن را زرد شده بینی، سپس شکسته گردد و در آخرت (کافران را) عذابی سخت است، و (مؤمنان را) آمرزش و خشنودی خداست، و زندگانی دنیا جز متاع فریب نیست. (سوره حدید آیه ۲۰) ». زهد و تقوی هر دو بنحوی دوستانه خود را از طریق نفی بیهودگی های دنیا محدود نموده اند. Louis Massignon، بزرگترین نویسنده ی معاصر درباره ی تصوف چنین میگوید:

دعوت صوفی بمثابة یک قانون و نتیجه نی است از شورش وجدان علیه بی عدالتی و نابرابری های اجتماعی، نه فقط آنچه به دیگران مربوط است بلکه در اصل و بویژه علیه آنچه خطاهای خود است بکار گرفته میشود: با تمایلی شدت یافته بر پالایش درون و بمنظور یافتن حق، بهر قیمتی که شده باشد (۱).

از نقطه نظر روانی، عمق و شدت ایمان شخصی، که بر حسب حس تقرب به خداوند برای فرد مقدر گردیده است در تصمیم وی نسبت به اعراض از جهان به ظاهر فریب وریا، و طاقش در این راه مؤثر است. شوریدگی صوفی، بی سروصداترین در نوع خود است معهذاً محتوای آن عاملی بالقوه برای اقدام سیاسی است. احساس تقرب و نزدیکی به خالق الزاماً بمعنای گسستن و اعراض نیست. در بعضی از شخصیت ها و در تحت بعضی شرایط، تسدیل به مجاهدت های انقلابی و سایر اعمالی می شود که در این فصل به آن اشاره خواهد شد. رونوشت مصدقی از این انتقال و تبدیل را در هجرت پیامبر از مکه به مدینه میتوان یافت. صوفیه، اغلب هجرت را از نقطه نظر استقلال فردی به عنوان «کوچ نمودن» شخصی، از شیطان، تعبیر و تفسیر مینمایند. در بین خوارج و جنبش های اصلاح طلبانه ی بعد از آن مانند المجادیون، وهابی ها، و اخوان المسلمین، هجرت، صفت اختصاصی و دوطرفه ی خود را، یعنی پالایش شخصی و مقدمه بودن بر جهادی که هدفش اصلاح کل اجتماع بشری است، دارا بوده است. بعضی اوقات مرحله ی انتقال سکوت به فعالیت

۱- سوره النجم، آیات ۵-۹

۲- پیام های قرآن، نوشته اسد (جبل الطارق ۱۹۸۰) صفحه ۹۹۶

۳- دائرة المعارف اسلام - چاپ اول ۱۹۱۳

وجد و جهد، به وسیله‌ی تحریک خارجی‌ان و به ویژه اروپائیان انجام گرفته است که خود نوعی تجاوز به دارالاسلام است. در هر حال این، موضوع اصلی مانیتست. انتقال از جهاد روحانی به جهاد حقیقی و فعال، عملی ذاتی و جلیلی اسلام است که به یک نمونه‌ی آن در مورد بربرهای غرب آفریقا و جنبش‌های اصلاح طلبانه‌ی هندی، در آخر همین فصل اشاره خواهد شد.

بلحاظ رابطه‌ی ذاتی و نزدیکی که بین کناره‌گیری زاهدانه و جهد پرهیزکارانه موجود است، چندان تعجب آور نیست اگر در رابطه با نهضت‌های مربوط به اپوزیسیون، چهره‌های اسلامی سرشناس که نام آنان بیشتر در بیوگرافی قدسین صوفیه آمده است مشاهده نمائیم. بیشتر دستورات صوفیه، صادر شده از طرف معلمان مخفی آنان است که رشته‌ی زنجیری آنان به علی (ع) ختم می‌شود که اهل تشیع، البته او را به عنوان مخزنی از دانش‌های مخفی شناخته و ستایش می‌کنند. مرشد بزرگ صوفیه، ابوالقاسم جنید (متوفی بسال ۹۱۰ میلادی)، علی (ع) را، یک «رمز طبیعی» می‌شناسد که از پیش، خود را بیش از حد گرفتار امور دنیوی نموده بود و الا انضباط عرفانی بیش از این توسعه یافته بود. چهره‌های سرشناس دیگری که بعضاً مردم ادعای نسب از آنان را دارند ابوذر غفاری و حسن البصری است که هر دوی آنان در رابطه با مخالفت زهاد علیه بنی امیه، مشارکت داشته‌اند.

یک نامه از حسن البصری که در سال ۷۲۸ میلادی بدروود حیات گفته، به ثبت رسیده است که حاوی بسیاری از تمایلات فکری که بعداً با صوفیه ارتباط پیدا می‌نمود می‌باشد:

از این دنیا، در کمال احتیاط بر حذر باش، زیرا همچون مار، در زیر انگشتان، نرم و لطیف، ولی زهرش مرگبار است. از هر چه جالب توجه در آن است دوری گزین.... نگاهداری و محافظت از آن را از سر خود دفع کن زیرا تو خود حوادث ناگهانی آن را به رأی العین دیده‌ئی که به تحقیق روزی سرانجام از آن جدا می‌شوی. بنا بر این مشکلاتش را با متانت تحمل کن.... چنانچه بشر حزم و احتیاط در کارها را از دست دهد، با اینکه ممکن است احساس راحتی نماید ولی خطرات را بخود خریده است. با احتیاط در کارها، به هنگام بروز مصیبت، اطمینان به سرنوشت نهائی بیشتر می‌شود (۱).

بنا بر گفته‌ی حسن، پیامبران از طرف خداوند به آن علت مبعوث و اعزام گردیده‌اند تا از ننگ خطرات در گوش بشر به صدا در آورند و وی را از خطرات و دام‌های جهان بر حذر دارند:

این جهان برای خالقش نه ارزشی دارد و نه وزن. از نقطه نظر روزن برای خداوند چیزی معادل سنگریزه‌های بیابان، یا کلوخی از خاک است. بمن گفته شده است که خداوند به زعم خود، چیزی نفرت انگیزتر از این جهان خلق نکرده است و از همان روزی که آن را خلق نمود حتی نیم نگاهی هم به آن نیفتاده است و این امر درجه‌ی نفرت او به جهان را می‌رساند. بهر حال، همین جهان منفور با تمام کلیدها و گنجینه‌هایش به پیامبر ما پیشنهاد شد و با اینکه از درجه‌ی اعتبار وی در نظر خداوند به اندازه‌ی بال مگس که شده باشد نمی‌کاست، با این وصف، پیامبر ما از قبول آن امتناع نمود (۲). درین صوفیان زبردست و استادان متقدم، یکی هم رابطة العدویه بوده است - برده زنی بصری و رها شده از بند رقیت. پس از آنکه تن به ازدواج در نداد، قدم در راه مرموز و نهائی وحدت با خداوند نهاد:

رابعه با عشقی مالا مال از نوع پرستی، آزاد از علایق درون و پیراسته از اخلاق قرآنی، دل در طلب

۱- صوفیگری - نوشته A.J. Arberry (لندن ۱۹۶۸) صفحه ۳۳

۲- دائرة المعارف اسلام. چاپ اول - مبحث رابطة العدویه

تقرب به پروردگار است. در یک دست خود فانوس، و در دست دیگر کوزه فی آب، که دلالت بر عدم علاقه وی به دنیا بنحوی مبالغه آمیز داشت اعلام نمود:

بر آنم که در بهشت آتشی بی فروزم و سپس آبی در جهنم فرو ریزم تا شاید و نقابی که بر چهره ی مسافران جاده ی خداوند است عقب زده شود تا اینان از هدف خود مطمئن گردیده بتوانند بدون مانعی فرار از امیدشان و انگیزه فی برتریشان، در چهره ی حامی و پشتیبان خود بنگرند. چه می شد اگر امید بهشت و ترس از جهنم وجود نداشت؟ هیچ کس، تنها پشتیبان خود را عبادت نمی کرد و دستوراتش را اجرا نمی نمود (۱).

رابعه، در توضیحی که برای کوشش های خود در دوست نگاه داشتن پروردگار، تنها از آن لحاظ که خالق است می دهد، چنین میگوید:

باید مزدوری بی وجدان باشم اگر خدا را برای ترس از وی پرستش نمایم. گفته های رابعه درباره وجود داشتن دو نوع عشق، یکی خالص و دیگری مورد علاقه، زبانزد است:-

من تو را با دو عشق دوست داشته ام، یکی با عشقی ناشی از خود پسندي و دیگری با عشقی لایق و شایسته (تو). برای عشق خود پرستانه، ناگزیرم تو را با سایرین و آنچه دوست دارم در مغز خود مقایسه کنم و سرانجام تو میمانی و بس. و اما درباره ی عشقی که سزاوار تو ست، ناگزیرم اعتراف کنم که تو را از شیطان برتر می بینم.

با این حال، مرا تمجیدی نیست. چه در این وجه در آن.

ولی ستایش، تو را سزااست، چه در آن وجه در این (۲).

عشق بی شائبه به خدا، تجلیل از فقر و آرزوی تصفیه ی درون بمنظور تقرب بیشتر به خارج از جهان مادی، از همان اوائل، موضوع همیشگی و اصلی نوشته ها و رفتارهای اهل تصوف بوده است. اینان حرارتی در اسلام تزریق نمودند که در ملاحظات حقوقی و قانونی حمایت شده از طرف علمای سنی و یا در صداقت متعصبانه شیعه در یادآوری خاطرات غم انگیز اما مانسان، محل آن گم است. حتی اعمال ریاضت کشانه صوفیه، واجد کیفیتی بدون علاقه است. در غیاب دگر بینی برای گناه اصلی، Michael Gilson، انسان شناس، که درباره ی صوفیه تحقیقاتی داشته است چنین می نویسد:- رستگاری و نجات با طبیعت ذاتی و گناهکار بشر و نیازهای بی پایان وی به توبه و بخشش گناه و تجدید قصد و نیت وی، به مخاطره نمی افتد..... چه عادلانه باشد چه نباشد. تحمل درد ورنج یک فرد و یا اجتماع، روش نافذی برای تصفیه، یارهایی که به رستگاری ختم می شود نیست و به هیچ وجه معنای رستگار گونه ی مثبتی که در سمبول بشر و رهاننده ی مقدس و به صلیب کشیده شده، و یا جماعت زجر کیده در تبعید تبلور یافته باشد، ندارد..... (۳).

هدف از اعمال ریاضت کشانه مرشدان صوفیه این نبوده است که برای خود اعتباری در جهان دیگر از طریق کشتن جسم در این جهان کسب نمایند بلکه هدف آنان رهائی روح بوده است بمنظور برقراری ارتباط بیشتر با پروردگار. زمانی که به هدف خود نائل شدند، ریاضت، اغلب مبدل به تخفیف و سست سازی خود می شود. بسیاری از مرشدان، تن به ازدواج در داده اند که در این

۱- رابعه ی متصوف و قدیسین هم عقیده ی وی در اسلام- نوشته مارگارت اسمیت ۱۹۲۸ صفحه ۱۰۲ و ۱۰۳

۲- قدیس و صوفی در مصرونین نوشته میکائیل گیل سنن (۱ کسفرود ۱۹۷۲) صفحه ۱۳۷

۳- دائرة المعارف اسلام - چاپ اول - مبحث رابعه العداویه

صورت بانیان خطر خانوادگی قدس گردیده اند.

همان نویسنده از ریاضت و مشقتی که یکی از صوفیان مدرن بنام «شیخ» (متولد سال ۱۸۶۷ در قاهره) بر خود تحمیل نموده بود تا «طبیعت خود را از آلودگی پاک نماید» اشاراتی داشته است. اعمالی که وی انجام داده الزاماً همان کارهایی بوده است که مرشدان متقدم انجام داده اند:— سیصد روز از سال را روزه دار بود، هر شب جمله ی «لا اله الا الله» را دوازده هزار بار بر زبان جاری می ساخت، ظرف مدت شش سال به عنوان یک ذکر مجزا و منفرد (تمرینات صوفیانه) در هر شب نام خداوند را سی هزار بار تکرار می کرد و به مدت دو سال، مقاربت های جنسی، حتی مصاحبت با زنان را بر خود حرام نمود. سرانجام محمد (ص) پیامبر را که احترام فوق العاده ای برای وی قائل بود، هر شب بمدت دو ساعت ستایش می نمود. این نوع انضباط و ریاضت، تأثیر بسیار شدید بدنی، مرض بواسیر، خونریزی، و نحیفی زائد الوصف وی را بدنبال داشته است. خودش گفته است که پدر و مادر و دوستانش به شدت نگران احوال وی گردیده و دیگران استهزاء و مسخره اش مینمودند. سرانجام..... به آن نتیجه رسید که کوششهایی از این قبیل کافی نیست و چه بسا ممکن است حقیقت در روح آدمی نهفته باشد که در این صورت دیگر نیازی به تحمل رنج جسمانی و رژیم های مرتاض گونه نیست. وی، از آن پس ریاضت را سست کرد ولی هیچگاه آن را کاملاً رها ننمود و تا زمان مرگ، زاهد گونه زیست (۱)

بدون شک ریاضت (کشی) اسلامی، به نفوذ غیر مسلمین بر آن، چیزی مدیون است. چه بسا ممکن است که پیامبر، خود شخصا عادت به شب زنده داری و سجود به درگاه خداوند را از راهبان مسیحی فرا گرفته باشد و بدون شک مرشدان متقدم تصوف به آداب و رسوم ریاضت منشانه ی شرق جلب گردیده بوده اند. یکی از مشهورترین اینان ابویزید بسطامی بوده است (متوفی سال ۸۷۵) که گفته های وی (در حدود ۵۰۰ گفته) در احادیث نقلی بسیاری آمده است. معلم او که بنام ابوعلی السندی (محملاً یکنفر هندی که منسوب به ناحیه ی سند بوده است) نامیده می شد، عربی نمیدانست و در قبال دستوراتی که درباره ی فوت و فن ریاضت به بایزید بسطامی میداد، این شخص قرآن را به او آموخته بود. در حالی که از این تکنیک هایی خبریم ولی زبانی که از طریق آن بایزید، تمرینات صوفیانه خود را شروع کرد، زبان قرآن بوده است. بویژه آنکه وی، در آن جرح و تعدیلی نیز بعمل آورده و انشای ادبی خاص و منحصر به فردی را توسعه و تعمیم داد که به نام «شطح» شناخته شده است. در این روش ضمیر از سوم شخص، به اول شخص مفرد نقل مکان می یابد؛ مانند محمد (ص) در قرآن، بایزید نیز چنانچه گوئی خداوند است، مستمعین خود را بهمان طریق طرف خطاب قرار می دهد که این عمل او گوئی دلالت بر تبادل صوفیانه ی نقش ها با قادر مطلق را دارد. پرهیز کاران و متعبدان اصولی، که چندان شگفت آور نبود از این اظهارات عارفانه (شطحیات) منزجر و افسرده گردیدند و برای آنان غیر مترقبه بود که شخصی همچون بایزید ادعا کند که «الله اکبر! تمجید و ثنا مراست» و یا «چه بزرگ است پادشاهی من»!!

گزارش های مطولی از کوششهای وی به منظور نیل به حالتی از پیوستن به خداوند (فنا) حاکی از

دو تم اصلی است که برای بار دیگر در عرفان ابن العربی ظاهر گردیده است. فنای مبتنی بر توحید و فنای مبتنی بر وحدت وجود، در عالی ترین مواجهه ی صوفیانه که حاکی از بازگشت به یک حالت غیر قابل تشخیصی از هویت است:

به چشم یقین در حق نگریستم، بعد از آنکه مرا از همه ی موجودات به درجه ی استغفار رسانید و به نور خود منور گردانید و عجایب اسرار را بر من آشکار کرد و عظمتِ هویتِ خویش را بر من پیدا آورد، من از حق بر خود نگریستم و در اسرار و صفات خویش تأمل کردم. نور من در جنبِ نور حق ظلمت بود. عظمتِ من در جنبِ عظمتِ حق عینِ حقارت گشت. عزتِ من در جنبِ عزتِ حق عینِ پندار شد. آنجا همه صفا بود همه کدورت. باز چون نگریستم، بودِ خود به نور او دیدم. عزتِ خود را از عظمتِ و عزتِ او دانستم. هر چه کردم به قدرت او توانستم کرد. دیده ی قلبم هر چه یافت از او یافت. به چشم انصاف و حقیقت نظر کردم، همه پرستش خود از حق بودند از من و من پنداشته بودم که منش می پرستم. گفتم بار خدا یا این چیست؟ گفت آن همه منم. نه غیر من. یعنی مباشر افعال، توئی لیکن مقدر و میسر تو منم. تا توفیق من روی ننماید از طاعت تو چیزی نیاید. پس دیده ی من از واسطه دیدن او از من دیده بردوخت و نگرش به اصل کار و هویتِ خویش در آموخت و مرا از بودِ خود ناچیز کرد و به بقاء خویش باز گردانید و عزیز کرد. خودی خود بی زحمت وجود من بمن نمود..... (۱).

اظهار چنین مطالبی به عنوان «فنا»، یا وحدت وجود با خداوند، محققا مورد قبول علمای اسلامی نمیتوانست واقع گردد. در هر حال، صرف نظر از بعضی از استثنائات نادر، صوفیگری چندان مورد آزار و اذیت مذهبی، در مقام مقایسه با سایر افراطیون باطنی از قبیل قرامطه که مبارزه طلبی آنان با وضعیت موجود زمان بیشتر جنبه سیاسی داشت قرار نگرفته است. از همان اوائل مردانی همچون ابو عبد الله الحریث المحاسبی (۷۸۱-۸۳۷) و شاگرد مشهورش جنید، بر آن شدند تا زهد و تصوف اشتراکی را با رعایت دقیق قوانین شریعت، با قادر متعال درهم آمیزند. در نظریه یی که بر اظهارات ابویزید داده است، جنید راهی مزورانه و غیر صریح در ردّ بدگویی و یا کفرگویی های ظاهری وی انتخاب نموده است. اگر کسی پیدا شده و گفته است «معبودی جز من نیست پس مرا عبادت کنید» محققاوی به آیه ی قرآن استناد جسته است (سوره ۲۱ آیه ۲۵). بر همین قیاس، هنگامی که ابویزید فریاد میزند «بزرگی و جلال مراست» هدفش صرفا تکرار گفته های خداوند است و نه خودش (۲).

جنید، که در حقیقت بعنوان «نمونه ی کاملی از صوفیان معتدل شناخته شده است، به پی ریزی عرفانی، سیستماتیک هست گماشت که بعدها در کارهای ابن العربی به نحوی بارز و چشمگیر متجلی شده است. طبق د کترین توحید، یا «وحدانیت» که ابتدا توسط جنید اعلام گردیده بود، هر چیز، منجمله بشر، از ازل در خداوند وجود داشته و سرانجام به سوی وی باز می گردد. بر پایه ی طبیعت مخصوص تفسیر آیه های قرآن (سوره هفتم - آیه های ۱۶۶-۱۶۷)، جنید این تئوری را به وجود آورد که خداوند با بشر میثاقی بسته است و آن پیمان گویای این حقیقت است که «بشری وجود ندارد مگر آنکه وجودش در خداوند خلاصه شده باشد» با اختیار نمودن راه صوفیه

۱- وحی و علت در اسلام - نوشته A.J. Arberry (لندن ۱۹۵۷) صفحه ۹۹

۲- همان کتاب صفحه ۹۸

«تصوف»، بشر، «در خود فنا میشود» تا «به خداوند پیوندد». این نوع از مردن همان فنا، یا انعدام، یا خود خاموش سازی است که ابویزید به آنها اشاره نموده است. زندگی تازه‌ئی را که به این طریق پس از پیوستن به پروردگار شروع می‌شود، بقا نامند.

با گذشت از خود، صوفی، دیگر بعنوان موجودیتی فردی وجود خارجی ندارد. بلکه شخصیت وی که در حقیقت یک هدیه‌ی غیرقابل انتقال آلهی است کمال می‌یابد، تغییر شکل می‌دهد و از طریق خداوند و در وجود خداوند ابدیت می‌یابد (۱).

بایرسمیت شناختن این نوع دو بُعدی برای وجود، که طبق آن یک استاد، قادر به حیات خود، کما اینکه بوده است، در یک حالت از وحدت وجود با خداوند بر این پهن دشت گیتی است، جنید، بر مشکلات بدیهی و به وجود آمده بوسیله‌ی افرادی از قبیل ابویزید که ادعای «جزئی از خدا بودن» و منطقاً تفوق بر قانون را برای خود قائل بود، پیشی گرفته است.

پیروزی «درست اعتقادی»، یا اعتدال تصوف بر روی نشسته و نشاط و یا نوع «سکر آور» آن با مبارزه‌های پیگیر و طولانی بدست نیامد. فاتحین این مبارزات، میانه‌روهای هر دو کمپ بودند - قانون دانان صوفی گر، و طرف مقابل آنان، یعنی صوفیان قانون گرا. معروف ترین قربانی این تنازع، الحسین بن منصور (۸۵۷-۹۲۲) بود که بنام حلاج، معروف گردیده است. زندگی و مرگ حلاج، شهید، صوفی و قدیس، موضوع مطالعات یک کتاب دو جلدی توسط شرق شناس فرانسوی بنام Louis Massignon بوده و بهمین جهت شاید از حلاج اطلاعات بیشتری در دسترس باشد تا چهره‌های مشابه و سرشناس دیگر.

حلاج، عرب‌زبانی از ناحیه فارس ایران بود که ابتداء راه تصوف را در بصره برگزید و به صورت یکی از صوفیان پرحرارت و مشتاق محل درآمد. با اولین زیارتی که از خانه کعبه بعمل آورد، برای مدتی قریب یک سال در صحن حرم معتکف و بی حرکت بر جای ماند. دائماً روزه دار و همواره مهر سکوت بر لب زده بود. در مراجعت به ایران، هواداری رسمی خود از تصوف را رها نمود و از پیروان خود خواست تا به «خدای باطن» روی آورند. از کلمات قصار اوست «هفت بار بدور کعبه‌ی دل خود طواف کنید». دشمنانش که اغلب جزء ظاهریون بودند وی را طبق گفته‌ی Missignon به غلط متهم نمودند که قصدش بر اندازی و بی اعتبار نمودن اهل ظاهر است.

پس از تشرّف‌های بعدی به مکه، و مسافرت‌های میسیونری به هندوستان، خارج از مرزهای دارالاسلام، سرانجام در بغداد، یعنی محلی که وی دکتربین خود، معروف به «وحدة الشهود» را اعلام نمود رحل اقامت افکند. دکتربین عرفانی مزبور چندان هم سهل و ساده نبود. «وحدت وجود» با خداوند لازم است درک شود. نه از نقطه نظر «وحدت ماده» بل، در نتیجه‌ی «ایمان و عشقی» که در آن نیت صوفی برای یکی شدن، و یکپارچه شدن عقلش، تمایلاتش و نقشش با خداوند مورد قبول و مرحمت پروردگار قرار گرفته باشد. با اعلام این مطلب توسط حلاج، که خداوند، خود شاهی بر وجود خود در «قلب زهاد» یا هواخواهانش، است، شک نسبت به حلاج در دل هواخواهان اهل ظاهر جوانه زد. اگرچه حلاج جانب احتیاط را کاملاً رعایت نموده و بر آن بود تا

اصول عرفانی اش خارج از چارچوب فریود کیشی اهل سنت قرار نگیرد. ادعای وی مبنی بر حق بودنش را دشمنانش پیراهن عثمان نمودند و گفتند که این گفته تو هین به مقدسات و شرک است. حلاج می گفت: «اگر خدا را بجای نمی آورید حداقل نشانه های وی را بر سمیت بشناسید». آن علامت منم، من حقیقت خلقتم. (انا الحق). زیرا از طریق حقیقت، من حقیقت ابدی یافته ام... (۱) حلاج، شهادتش را پیش بینی و از آن استقبال نموده بود. تشابه سرنوشتش با مسیح، غیر قابل اجتناب گردیده بود و محققا حلاج در مغز خود، زندان، محاکمه و مرگ بر چوبه ی دار و به صلابه کشیدن را مرور نموده بود. مانند مسیح بهنگام مرگ، دشمنان خود را دعا نمود:

این همان پرستندگان تواند که دست به دست هم داده اند تا مرا با ذوق و شوق فراوان، به خاطر تو قربانی نموده و به تونزدیکتر گردند (با تقدیم این قربانی به تو)..... آنان را ببخش! اگر آنچه بر من فاش نموده بودی بر آنان نیز آشکار ساخته بودی، کاری که اکنون مشغول انجام آنند، نمی کردند. و اگر آنچه را که از من مخفی نکرده بودی، از آنان مخفی میداشتی، من به سرنوشتی که اکنون اسیرش گشته ام، گرفتار نمی شدم. شکر و ثنا بر تو باد، در آنچه بر من روا داشتی که با اراده ی تو صورت گرفته است (۲).

دست و پا قطع شده بر روی چوبه دار، آخرین کلماتی که بر زبان جاری ساخت این بود: آنچه که صوفی در طلب آن است همان است که با تو تنها باشد. مدت دوروز بر بالای چوبه دار بود و سپس گردنش زده شد. بعد از آن بر روی بدن وی روغن ریخته آن را آتش زدند و خاکسترش را از بالای مناره به دجله ریختند.

سرنوشت حلاج استثنائی بود. از نقطه نظر مقامات، گناه وی آن بود که آنچه صوفیان، هوشیار، در خلوت به آن مشغول اند، وی در ملاء عام انجام داده بود. بعضی از اظهاراتش منجمله اصراروی بردرک معانی باطن اعمال مذهبی، رنگی جزئی از معتقدات شیعه داشت. مصادر امور از محبوبیت وی در بین مردم که در حدّ خود قابل ملاحظه بود بیم داشتند و چه بسا عقاید وی سبب میشد که برخورد های متناقضی را بین مردم رواج دهد و به آنان این موضوع را القا نماید که دینداری خلفا و علمای اهل ظاهر که قدرت را در دست خود نگاه داشته اند باید به زیر سوال کشیده شوند. صوفیان بآنسبب آگاه مانند جنید، که با حلاج رفتاری دوستانه داشت بدون آنکه درباره ی اعتبار سوابق مذهبی حلاج، جرّ و بحث نماید، صراحت لهجه ی وی را مورد انتقاد قرار میداد.

در حقیقت جنید، خود، معمار اولیه مصالحه و آشتی بین تصوف و علمای حکمت الهی بوده است که سرانجام منجر به کارهای ابو حامد غزالی در قرن یازدهم گردیده است. «شکر عشق الهی»، صوفی، حدیث های مرموز بسیاری را وارد زبانها انداخت. مثلاً، از قول پیامبر چنین نقل قول شد که خود گفته است: «من لحظاتی از آشنائی و انس (با خداوند) را داشته ام که نه کز و بیان و نه پیامبران قادر به کسب آن مقام اند. صوفیان «هوشیار» در صدد برآمدند تا تفوق قرآن و سنت را محفوظ نگاه دارند و بر آن اصرار داشتند تا این گفته را که در درون محمد پیامبر (ص)، یک محمد صوفی جای گرفته است، از اثر بیاندازند. نظریه اینکه هوشیاری صوفیانه لازم است تا با اعمال فردی «وحدت» با خداوند همواره خشود و متقاعد بر جای بماند، هوشیاری پیامبرانه که نمونه های بارز آن در حیات

پیامبر، بسیار به چشم خورده است، دلالت بر آن دارد که فعالیت های اخلاقی، باید همواره حکمفرما و مسلط بر قرار بماند. اگر خداوند به پیامبر دستور نداده بود تا پس از مشاهدات و تجربیاتش در غار حرا «به اجتماع باز گشت نماید» دارالاسلام، هیچگاه به وجود نیامده بود. در حالی که جنید، صوفی «هوشیاری» بود که در سر داشت زهد تصوف را در چارچوب شریعت جستجو نماید، «غزالی» به این مشکل از جهت عکس آن نزدیک گردیده بود. به عنوان عالمی (متکلم) که در آلهیات و فقه تجربه اندوخته بود، هدف خود را بر آن نهاد تا به دوباره متصور سازی راه شریعت از طریق دوباره تزریق سازی عشق نوع پرستانه و خدا شناسانه در صوفیان، دست یابد. در این راه، وی به مرحله نی رسید که حلاج غلط فهمیده شده وید جلوه داده شده، با شکست مواجه گردیده بود. و این بیشتر به آن علت بود که مدارج علمی وی به عنوان فقیه و عالم آلهیات به طور رسمی، عاری از عیب و نقص بود.

غزالی در سال ۱۰۵۸ میلادی در قریه طوس از توابع خراسان (ایران) متولد شد. به صورت یکی از شاگردان جونی، مشهورترین عالم آلهیات زمان درآمد. استعداد خدادادی وی چنان بود که در سن ۳۳ سالگی به سمت استادی آکادمی جدید مطالعات مذهبی که در بغداد توسط خواجه نظام الملک وزیر ملکشاه سلجوقی به منظور دفاع از اهل سنت در مقابل تبلیغات پیرامنه ی اسمعیلیه، بنیان گذاشته شده بود منصوب گردید. به خلاف موفقیت معنوی که نصیب وی گردید، غزالی واجد یک طبیعت نا آرام، سنوال کننده از خود بود که در شرح احوال خود آن را توضیح داده است:-

از همان اوان جوانیکه به سن بلوغ رسیدم.... تا این لحظه که عمرم از پنجاه گذشته است، همواره خود را بی پروا از میان اقیانوس های عمیق نجات بخشیده ام، شجاعانه در این دریای باز، با به دور انداختن احتیاطات بزدلانه، بر کشتی نجات سوار شده ام، فضولانه در هر گوشه تاریک کنجکاوشده ام، به هر مشکلی حمله برده ام، در هر گردابی غوطه ور شده ام، کیش و اعتقادنامه ی هرفرقه را مورد بررسی قرار داده ام، کوشیده ام تا لب لباب د کترین های هراجتماعی را بنحوی ساده و بی آرایش تصنیف نمایم، و همه ی این ها را بدان سبب انجام دادم تا این صحیح و غلط، اخبار معتبر و بی عیب و اختراعات بدعت آمیز، تمیز قائل گردم (۱).

علم آلهیات (علم الحکمة) که اولین علمی بود که نظری وی را بخود جلب نمود، نتوانست وی را اقناع کند: در عین حالی که به هدف های خود دست می یافت حفظ و نگاه داری درست اعتقادی و دفاع از آن در قبال انحرافات بدعت ها، به هدف وی که تحقیق درباره ی حقیقت بود کمک ننمود... و چون در طلب تنویر افکار خود بود به «فلسفه» و علوم طبیعی روی آورد و این هر دو به وی قدرتی از پیشش درون درباره ی عجایب خلقت داد. بنا بر عقیده ی غزالی، هیچکس نیست که تشریح را مطالعه کرده باشد و از حد کمال ارگان های انسان و حیوان و نمونه هائی از چیره دستی خالق در وجودشان در شگفت نشده باشد. به هر حال، در خود قدرت کنار آمدن با علمای طبیعی را نیافت. و این زمانی بود که وی بویژه افکار طبیعیون نسبت به روز قیامت و عمر دوباره را مردود شناخته

بود. وی پذیرفته بود که بسیاری از حقایق در گفته های ارسطو که او را مانند افلاطون و سقراط، یکتا پرست می شناخت، نهفته است. با وجود این چون بعضی از عقاید فلاسفه با تعلیمات اسلام مغایرت داشت لازم بود که این افکار و عقاید به عنوان بدعت یا سست اعتقادی مردود شناخته شود. در مورد علم الهیات، به انضمام ریاضیات و منطق، غزالی به آن نتیجه رسید که هیچ یک قادر به تأیید و یا عدم تأیید وجود خداوند نیستند. - از طرفی هر کس که تصور نماید میتواند با مخالفت با حقایق ریاضی یا منطقی از اسلام دفاع نماید، جنایتی نابخشودنی مرتکب گردیده است.

غزالی سیاست را بسیار دنیوی یافت و به تحقیق، رشته نی نبود که وی را اقناع نماید. اخلاقیات، که توسط فلاسفه تعلیم داده میشد تمایل به اختلاط و امتزاج حقیقت با سخنان دروغ بود و بنا بر این بنحوی بارز و روشن، مناسب برای تعلیمات عامه پسند شناخته نمی شد. غزالی نیز مانند فلاسفه بر آن باور بود که لازم است اکثریت مردم را از نفوذ عوامل بالقوه مضر، در افکار و اندیشه های آنان محافظت نمود. وی، به شدت به اسمعیلیه و باطنی ها و نوشته های آنان بویژه به رسالات اخوان الصفا حمله مینمود؛ همانطور که لازم است شناگر ناشی را از کرانه ی لغزان، نجات داد به همان طریق ایجاب مینماید تا مردم را از قرائت این کتاب هابرحذر داشت (۱). در هر حال، مبارزه خستگی نا پذیر و بیشترا متوجه نوافلاطونیهای مسلمان بویژه فارابی و ابن سینا گردیده است. چنان بطور دقیق نوشته های آنان را جذب و درک نمود که مطالعاتش از روش و دگرگین آنان، مذکور در «نیات فلسفه»، متکلمین جامعه ی لاتین اروپا را بر آن داشت تا تصور نمایند غزالی خود، یک نوافلاطونی است. در کتاب مشهور خود بنام «تهافت الفلاسفه» به آن دو سخت حمله نموده و بسیاری از پیشنهاداتی که به وسیله ی ارسطو و نوافلاطونی های مسلمان بعمل آمده بود از طریق استدلال فلسفی تکذیب و رد نموده بود. آنان را به سبب اعتقاداتشان به نظریه ی صدور در ابدیت جهان و این عقیده که خداوند تنها نابغه نی است که فقط از راز کیهانی مطلع است، و نیز به علت نفی و انکار آنان به روز رستاخیز و قیام مجدد مردگان، محکوم می نماید. توالی «طبیعی» علت و معلول - مانند آتش که پنبه را می سوزاند - همانگونه که فلاسفه استدلال نموده بودند، پیوستگی و ارتباط لازم وقایع و اتفاقات را با یکدیگر را نداشت. زیرا خداوند تابع هیچ نظم و دستوری نیست، چه، اتفاقی باشد، وجه، غیر آن. و این تنها اراده و خواست خداوند است که بطور مستقیم و یا غیر مستقیم از طریق فرشتگان مقرب به مرحله اجرا در می آید. بویژه آنکه خداوند ممکن است تصمیم بگیرد و مانع شود که پنبه آتش بگیرد. معجزاتی که در قرآن به آنها اشاره شده است (از قبیل احیای مرده توسط عیسی (ع)، و یا عصای موسی (ع) که تبدیل به مار می شده است، ممکن است که بطور حقیقی قابل درک باشد. احیاء مردگان، که توسط فلاسفه انکار گردیده است، و بر همان قیاس، ممکن است تحقق یابد. کتاب «تهافت» برای بار دیگر خصومت دیرینه ی اهل سنت به استدلالات عقلی و فلسفی را کم و بیش، به گونه نی که اشعری با برپا داشتن مجدد حدیثیون علیه الهیون فرد گرا بکار بسته بود مورد تأکید قرار داده بود. دوباره جامعه ی طرفدار حفظ منافع شهری دریافته بود که مدافع معنویش، در نقطه ی مقابل نخبه گری مخربانه عقلیون قرار گرفته است و توفیق یافت خود را با بعضی از اسلحه و مهمات دشمن مجهز نماید.

از نقطه نظر فلسفی، غزالی، کسی نبود که حرف آخر را زده باشد. همان قرن، ابن الرشید را بخود دید که در رد تهافت غزالی کتابی نوشت و آن را تهافت التهافت «فرو ریختن آوار»، کسه بیشتر به

نسایبوستگی «غیر متجانس» اشتها ریافته است) نام نهاد. در این کتاب یک فیلسوف اسپانیائی - عرب، کوشیده است تا تعادلی بین معتقدین به نصّ قرآن و فلسفه از طریق اعاده ی اعتبار تأویل، یا تفسیرهای رمزی واستعاره نی کتاب مقدس، بوجود آورد.

روش ابن الرشد، ایجاب نمود تا وی به استنادی به مراتب بارز تر و معنوی تر از آنچه توسط غزالی پیشنهاد شده بود تمسک جوید. طبق نظر ابن الرشد، آیات «مبهم» قرآن تنها توسط فلاسفه قابل درک است و به غزالی و سایر الهیون سخت حمله نمود زیرا بعقیده ی وی اینان با افشاء نمودن غیرموجه اسرار تفسیر به پاشیدن تخم نفاق واختلاف کمک نموده اند. ابن الرشد معتقد بود که اسرار تفسیر منحصرًا در صلاحیت افرادی است که آن را درک می نمایند. این حقیقت که ابن الرشد آخرین فیلسوف نظری و بزرگ اسلام سنی، تمایل بر آن داشته است تا دفتر قاضی القضاة Seville را برپانگاه دارد، مبین آن است که تا چه حد محافظت از شریعت ونشان دادن پیام های خارجی قرآن (ظاهری) از تمام ابعاد دیگر پیام های قرآن در قلوب مؤمنین به آن آیات، مهم تر و پرارزش تر قلمداد شده بوده است.

جستجوی غزالی در طلب حقیقت ومشکلاتی که وی در این راه با آن مواجه گردیده بود، وی را با یک بحران شدید اخلاقی و روانی دست به گریبان ساخت. احساس می نمود که در لبه ی ساحلی شنی قرار گرفته و در معرض خطر مداوم آتش جهنم است. شیطان به وی گفته بود که این نقطه یک «حالت گذرا» است که بزودی از بین می رود. با این وجود، احساس وی از ناراحتی مزمن و سرنوشت قریب الوقوعش قرار و آرام را بیرونی حرام کرده بود. دیگر قادر به تدریس نبود. خداوند زیان را در دهان وی خشک کرده بود و بیزحمت میتوانست تکه ی کوچکی از غذا را ببلعد. آنقدر نحیف و لاغر شده بود که پزشکان از اقطع امید نموده بودند. بطوری که گفته شده است مرض، از قلب شروع شد و از آنجا به سایر اعضا و جوارح بدن رخنه نموده بود. سرانجام، در سن سی و هفت سالگی غزالی دل به دریازد. از ثروت خود اعراض نمود و از طریق وقف آن را بین اعضای خانواده خود قسمت کرد. چنین نوشته است: «در هیچ کجای دنیای من دیده ام به یک دانشمند مساعدت مالی (بهتر از عراق) بنمایند تا از آن طریق بتواند به پرورش فرزندان خود همت گمارد» (۱).

پس از یک اقامت موقت در دمشق، غزالی به اورشلیم عزیمت نمود. مدت دو سال زندگی صوفی گرانه داشت. در تمرینات زاهدانه شرکت می جست و در طلب تنهائی وحقیقت صوفیانه بود. به ندرت به تمرینات عارفانه می پرداخت گوا اینکه از آن قطع امید کرده بود. اصطلاح معروف «اشیاء بیشمار و غیر قابل پیمایش» درباره اش صادق شده بود. غزالی مانند صوفیان به این نتیجه دست یافته بود که در ورای حیطه و قلمرو ادراک، روشهای تشخیص نهفته است. دانشی که به این طریق کسب شده است فقط از طریق مکاشفه قابل انتقال است. این تشخیص وی را بر آن داشت تا وجوب مطلق و قطعی متابعت مذهبی، بر پایه ی تأکیدات قرآن وسنت را بارور نماید. اثرات تمهد جدید الانعقاد غزالی به شریعت در مشهورترین اثرش بنام «احیاء العلوم الدّین» که پس از مراجعت به بغداد طبق دستور خلیفه به رشته ی تحریر درآورد کاملاً محسوس است. بطور خلاصه، احیاء، دستور العملی است برای زندگی روزانه که طبق نظر Montgomery Watt، در یک نظام رهبانیت که رعایت دقیق مقررات الزامی است وجود چنین دستور العمل هائی خالصی از فایده نیست. شرح جزئیات

زندگی گذرا از قبیل خوردن، خوابیدن، شستش، ورود به مستراح - هم چنین عبادت گاهها، نماز گذاردن، روزه داری و تمرینات زیاده تر از حد وظیفه و تکلیف، لازم است به طریقی انجام شود که همواره پروردگار در ضمیر انسان حضور داشته باشد. از گناه، همواره باید اجتناب نمود. لازم است که بعضی از اعضا و جوارح بدن انسان همواره از سیل شیاطین مختلف محفوظ و در امان بماند؛ گوش، از فساد عقیده، تهمت و افترا، یازشتی و وقاحت، زبان، از دروغ و تهمت و غیبت..... (که) گناه آن شدید تر از سی بار زنا است، از مذاکرات غلط، مربوط به الهیات و متافیزیک، از دشنام دادن و استهزای مخلوقات خداوند، پرکردن معده از غذاهای غیر مجاز و موادی که به سفت شدن قلب کمک میکند و به مغز آسیب رسانده و حافظه را ضعیف می نماید، قسمتهای شخصی و خصوصی هر عمل غیر مجاز منجمله افکار و عقاید ضاله، دست ها، در زدن یک نفر مسلمان دریافت ثروت غیر مجاز از اذیت و آزار هر مخلوق و از نوشتن آنچه نتوان آن را انتشار و رواج داد، پاهای، در رفتن به محل های غیر مجاز و یا عجله نکردن در رفتن به دادگاه یک حاکم شریع وید کار، قلب، از رشک و حسد، دورویی و غرور و نیز گناهانی که طبق گفته غزالی مشهورترین، در نزد علمای زمان ما هستند (۱).

کارهای غزالی، عبارتند از وضع قانون از طرف فردی جدی و دلگرم توأم با افراط در دین داری، تهی از شادی و کیف و در بر دارنده ی جاذبه و کشش بدون آنکه تحت تأثیر وسوس قرار گرفته باشد. وی از حدیثی یاد میکند که طبق آن: «کسی که سخن میگوید تا دوستان خود را بخنداند و دارد در گودالی از گوشه های جهنم به مدت هفتاد سال افکنده خواهد شد. غزالی در این زمان از منزلگاه زهد صوفی «مخمور از سکر الهی»، اگر چه بطور کامل اعتبار ریاضت های مذهبی وی را بر سمیت می شناسد، با این وجود، بسیار فاصله دارد. با تمام کوشش هایی که در کشف خالق باطنی طریق صوفیانه به عمل می آورد، مع هذا برداشت وی در این تلاش بسیار کند و بطنی بوده است. و همین کوشش های اخیر است که شارح نفوذی اندازه و ثابت او میگردد. کتاب احیاء غزالی به صورت یکی از مشهورترین متون مذهبی پس از قرآن و مجموعه ی احادیث کلاسیک (و چه بسا هنوز هم همان اعتبار را دارا باشد) درآمد. روح اصلی کتاب که با قدرت معنوی شگرف غزالی ترسیم گردیده است نظام تصوف را در نسلی که با سال مرگ وی ۱۱۱۱ میلادی، تقارن داشت پایه ریزی نمود. در حقیقت چنان بود که مطالعه ی احیاء برای اعضای بسیاری از جوامع، تا قرن اخیر جنبه ی الزام و اجبار داشت.

حسن البنا، بانی و مؤسس انجمن اخوت اسلامی (متوفی بسال ۱۹۴۹) در زمره ی اشخاصی بود که به این کتاب عشق میورزید و همواره آن را در دسترس داشت.

اگر چه غزالی خود، هیچگاه به تشکیل جمعیت اخوت صوفیه اقدام ننمود و همواره بعنوان یک عالم و نه یکی از شیوخ صوفیه باقی ماند، مع هذا نفوذش چه بر سر جمعیت مزبور و چه در اسلام، به حساب نیامدنی است. با روح بخشی به «ظاهر» در چارچوب رعایت از قانون با کیفیتی «باطنی» از تجربه در تصوف، کوشید تا پلی ارتباطی بر فاصله ی بزرگی که همواره بین تقوای فردی، و دین داری رسمی وجود دارد برقرار نماید. هر دو دسته، علما و متمایلین به تصوف، بمنظور تهذیب اخلاق و آموزش، در کارهای غزالی می نگرستند و از مباحثات و استدلالاتی که در آن ها گنجانیده

شده بود و امکان داشت آنها را علیه نفوذ مخرب فلاسفه و یا سایر متفکرین زیده از قبیل باطنی ها بکاربرد کمک می گرفتند. مانند شافعی ها، غزالی نیز نبوغ فکری خود را بکار بست تا به طبقات جوامع شهری احترامی معنوی بخشد و بر تفوق قرآن و سنت تأکیدی مجدد گذاشت و اعتبار آنها را در اذهان عامه ی مردم اعتلا بخشید. در یک مورد، دست آوردهای وی حتی بر تر از شافعی بوده است: در حالی که فقیه بزرگ، شافعی، به قوانین شریعت، یکنواختی خاص بخشیده و یکپارچگی آنها از رقابت های در حال تزایدین گروه های حنفی و مالکی حفظ نموده بود، کارهای غزالی به یکپارچگی مجدد زیربنای حقوقی، روحی، و ذهنی اسلام و تزریق مجدد تقدس و حرمت پیامبر در قرآن و سنت، و زیربنای قوانین اسلامی، کمک های فراوان نموده است. و بهمین سبب غزالی را پس از حضرت محمد (ص) به عنوان بزرگترین مسلمان شناخته اند.

قبل از بحث درباره ی انجمن اخوت صوفیه و سهم آنان، هم در اصل و منشأ، و هم دردیدگاه های اصلاح طلبانه ی آنان در جهت اشاعه اسلام و نو سازی آن، لازم است به دو نفر که از جهات مختلف در توسعه و پیشرفت آگاهی اهل تصوف نقش مؤثری ایفا نموده اند اشاره نماییم. این دو نفر، عبارتند از ابن العربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ میلادی) که عارف بود، و دیگری جلال الدین رومی (۱۲۰۷-۱۲۷۲ میلادی) که شاعری از بین درویش مولوی بوده است. گویانکه هیچیک از این دو نفر نفوذی قابل ملاحظه که قابل مقایسه با نفوذ غزالی باشد در جهات و تمایلات اسلامی نداشته اند. مع هذا هر دو ی آنان، پایه ی رسم و حالت ویژه ی «خلسه و سکر» صوفیه را بنیان نهاده اند تا آنجا که کارهای آنان از محدوده ی اسلام گذشته و به عنوان خود آگاهی های فردی داخل در ادیان دیگر گشته است. بهمین سبب این دو نفر در خارج از دنیای اسلام، از شهرت و معروفیت بیشتری برخوردارند.

محمی الدین ابن العربی، که مریدانش اغلب وی را بنام «شیخ الاکبر» نامیده اند، در اسپانیا متولد گردیده و اولین سی سال از عمر خودش را در آن کشور گذرانیده است. پدرش یکی از دوستان فیلسوف، ابن رشد (Averroes) بود که بسیار تحت تأثیر اعتقادات محکم ابن العربی قرار گرفته بود. پیوستن وی به سلک صوفیه هنگامی صورت گرفت که وی، زمانی که در عنوان شهاب بود از یکی از امراض، به شدت رنج میبرد. این تغییر روش و مسلک در زندگی بعدی وی آنقدر مؤثر افتاد که خودش سالهای اولیه زندگی خود را دوره یی از جاهلیت نام نهاده است. حدود سی سال داشت که اسپانیا را ترک کرد. ابتدا به تونس و سپس به قاهره و اورشلیم، قبل از آنکه به زیارت مکه نائل شود مسافرت نمود. دو سال در شهر مقدس باقی ماند و اغلب حج عمره بجای می آورد و اوقات خود را به خواندن و تفکر در خانه ی کعبه که وی آن محل را نقطه ی ملاقات دنیا های غیب و شهود می نامید می گذرانید. در سال ۱۲۰۴ میلادی بنا بر خواهش و اصرار گروهی از حجاج آنا طولی بر آن شد تا در ملاطبه، در کنار فرات، رحل اقامت بيفکند. بعد ها در سن ۶۵ سالگی به دمشق مسافرت نمود و در حمایت خانواده ی پرنفوذ «ابن زکی» در آن شهر سکونت گزید.

ابن العربی، نویسنده یی به شدت پرکار و صاحب اثرات عظیمه است. گفته شده است که در دوران حیات خود ۸۴۶ اثر از خود بیادگار گذاشته است. ۴۰۰ اثری که به او نسبت می دهند موجود است و به نظرمی رسد که بیشتر آنها حقیقی است. معروفترین این آثار عبارت است از فتوحات المکیه که دایرة المعارفی است مطابق با حقیقت و درستی که بر پایه ی برداشت های وی از

از شهر مقدس مکه شده است. و فصوص الحکم که ادعا نموده است پیامبر آنرا در خواب به وی دیکته نموده است و ترجمان الاشوق که کلکیونی است از اشعار عاشقانه خطاب به دختر یکنفر ایرانی مقیم مکه (که سرانجام با وی ازدواج نموده بوده است) و در آن کتاب نظرات خود را نیز اضافه نموده است.

ابن العربی بینش تصوف را با علم درهم آمیخت. نه فقط وی بنحوی شایسته با نوشته ها و تعلیمات الهیون اهل سنت، علما و فلاسفه، آشنائی داشت بلکه احاطه کاملی نیز به فرهنگ اسمعیلیه و معتزله داشت. در بعضی موارد تعلیمات وی مشکلاتی برای متکلمین بوجود آورده است زیرا هیچگاه برای خود قاعده‌ئی مدّون و سیستماتیک بوجود نیاورده و در عوض همواره کوشیده است گلچینی از کلیه ی فرهنگ ها و مسلک ها را انتخاب نموده و در باره ی آنها قلمفرسائی کند. در هر حال، بیشتر بر آن بوده است تا میراث نوافلاطونی‌های مسلمان، منجمله فارابی، ابن سینا و دوست پدرش، ابن رشد را بر عهده بگیرد و آن را مجدداً بصورتی محصول گونه‌ونه یک کشف صوفیانه ی عقلی، در آورد. در این مورد، روش وی به غزالی شباهت دارد که وحی مستقیم (کشف) و دانشی که از آن بدست می‌آمد (عرفان یا معرفت) را در مکانی بالاتر از استدلال عقلی جای می‌داد. در هر حال، در آن زمان که تفکرات متصوفانه ی غزالی دوباره او را به تأکید مجدد بر قرآن و سنت سوق داده است، ابن العربی به تمایل فکری مبنی بر وحدت با پروردگار نزدیک شده بود که حلاج، به همان علت، سرخورد را بر باد داده بود. اگر چه در اظهارات خود محتاطانه تر از حلاج و یا ابویزید بسطامی (ادعا کرده بود که وی «خاتم قدیسین» و «نمونه ی بارزی از روح محمد» است) بود، با وجود این در زمانی که مردم قادر به تحمل بیشتری از این ادعاها بودند زندگی می‌نمود و مهم تر اینکه شاید وی از حمایت افراد متفدتری برخوردار بوده است.

عرفان ابن العربی، متضمن بسیاری از فرضیات نوافلاطونی‌های مسلمان بود. خدا، موجودی خالص و مطلق (در اصطلاحات فلسفی، یک موجود قائم به ذات) و آزاد از سایر اسنادهای دیگر است. و این تعبیری بود که فلاسفه ی مسلمان از برداشت‌های خود پس از مطالعه ی نوشته های ارسطو، نوافلاطونی‌ها و عقاید معتزله، کسب نموده بودند (سرردگمی بیشتر از عقاید حقیقی ارسطو زمانی حاصل شد که مجموعه یی از نوشته های نوافلاطونی‌ها به زبان عربی بدست آمد و تصور شد که اینها قسمتی از «حکمت آلهی» ارسطو است. حتی این رشد، با اظهارات جامعش بر نظرات ارسطو این عقیده را بوجود آورد که فلسفه غرب از یونان بی اطلاع است). مانند فارابی، ابن سینا و سایر نوافلاطونی‌های مسلمان، ابن العربی نیز عقیده ثنویت ارسطویی را در باره ی خدا و ماده و محرکی که خود ساکن مطلق است و قدرت خلاقه دارد، مردود میدانست. بجای این نظریات وی، نظریه صدور اصالت وجود، بعنوان یک تسلسل و یا «وحدت وجود» ساخته شده از درجات مختلفه را اتخاذ نموده بود. ابن العربی کوشش داشت حتی الامکان از درد سرهای اعتقاد به وحدت وجود بر حذر بیاشد و بهمین علت وی حدفاصلی بین وجه «مخفی» الوهیت که در حقیقت نه میتوان آن را فهمید و نه تشریح نمود، و وجه ربوبیت، که از طریق آن خداوند با دنیا بعنوان خالق آن رابطه را برقرار مینماید، قائل گردیده بود. پروردگار، با یگانگی و منحصر بفرد بودن خود، خود را از طریق نمونه هائی از (Logoi) یا تجلیات پیامبر گونه، که با آدم شروع، و به محمد ختم گردیده، به آدمیان معرفی نموده است. سرانجام خلقت، بهمان اصلیت خود یعنی خداوند، که دریادی امر بعنوان یک سلسله از نمونه های اصلی که در فکر پروردگار جولان داشته و بالاترین مظهر تجلیاتش آدم ابوالبشر

یا مرد کامل و بدون عیب، است تعلق خواهد یافت. ابن العربی، چنین می پنداشت که خود آگاهی بشری در درجه‌ئی از همان تسلسل قرار گرفته که بوسیله‌ی نور توصیف می شود. همانگونه که جریان وجود بوسیله‌ی تکامل تدریجی صدور، از ذات غیر قابل تقسیم و مطلق، و از طریق انواع و اقسام اندیشمندان تا پست ترین جانوران یا موجودات بیجان به پیش میرود، همانطور هم بارقه‌ی خود آگاهی، در درجاتی از هوشیاری بشری بجریان می افتد و علت و معلول در این تسلسل در یکدیگر ترکیب می شوند. قائل شدن تفکیک بین آنان گمراه کننده و غیر واقعی است و درست مانند این است که بین یکی و بسیاری، اولین و آخرین، ابدی و دنیوی، واجب و احتمالی، تمیز قائل گردیم. در چنین سیستمی که مشاهده گر، خود را جزئی از مورد مشاهده، می انگارد، مقوله‌های مختلفی افکار و موجودیتها، غیر قابل تشخیص از یکدیگر میشوند. بشر، (یا مظهر کائنات، بعنوان نمونه و الگوئی از جهان (عالم وجود) شناخته شده است. نتیجه‌ی نهائی این برداشت یک انسانیت صوفیانه است که در آن بشر مظهر وجود این جهان کوچک، قلمداد می شود تا از طریق وجود خود و بعنوان خلیفه‌ی خداوند، در خالق خود به تفکر مشغول گردد.

بنا بر این تعبیر، الوهیت و انسانیت، طبیعتشان چندان از یکدیگر متمایز نیست بلکه میتوان گفت تقریباً دارای دو جنبه اند که در هر سطحی از خلقت مصداق پیدا میکند. الوهیت آن با جنبه‌ی مخفی حقیقت (الباطن) تطابق می یابد و بشریت آن با جنبه‌ی خارجی آن (الظاهر). رابطه‌ی بین خدا از مخلوقش به مثابه آئینه با تصویر است.

کوشش کن تا جسم آئینه و نیز تصویر را به نحوی که منعکس می کند ببینی: تو هیچگاه آن دورا در آن واحد در نمی یابی بنا بر این، خداوند آئینه است که تو خود را در آنچه هستی در آن می بینی، یعنی آئینه خودش، که از طریق آن خود را معرفی میکند (۱).

در سیستم ابن العربی، خداوند تنها حقیقت موجود است: کلیه‌ی اشیاء مانند نظرات علمی، از قبل، از خداوند و از طریق صدور، موجودیت یافته و سرانجام به سوی وی باز میگردند. استدلال ابن العربی مخلوطی است از معنویت متافیزیکی نوافلاطونی، با مکتب الهی توحید، گرفته شده از معتزله. مانند نمایندگان قبلی عرفان تصوف، ابن العربی وارد در امتزاج عرفان و فلسفه از طریق اشراق تصوف می شود: علت وجودی بشر به تنهایی کافی برای راهنمایی پویای راه درک حقیقی وحدت وجود، که مظاهر آن در سراسر خلقت به چشم می خورد نمی باشد. این وحدت لازم است قبل از آنکه از طریق عقل بدست آید، احساس گردد. ابن العربی، مبتکر و سازنده چیزی است که بنام «بافظذترین یاد بود تحقیقات نظری اهل تصوف که تا کنون دیده شده»، مشهور گردیده است (۲). اگر زبانی که بوسیله آن این اثر ترکیب بندی گردیده در گوشه‌های نوین، مرموز به صدا در می آید، حقیقت این بوده است کوشش خود تا این اثر با جهان بینی اصولی قرآن و با محکوم نمودن بسیاری از تحقیقات علمی اخیر، با تکیه بر این مطلب که همواره لازم است فقط یک اصل واحد در طبیعت وجود داشته باشد و نه غیر آن، مطابقت نماید.

جلال الدین رومی، بزرگترین شاعر متصوف ایران و شاید سراسر اسلام، بسال ۱۲۰۸ میلادی در خانواده‌ی یکی از علمای خراسان تولد یافت. به هنگام حمله‌ی مغول که ۱۲ ساله بوده به اتفاق

۱- فصوص الحکمة - نوشته ابن العربی ۲- رومی شاعر و متصوف نوشته R.A. Nicholson (لندن ۱۹۵۰) صفحه ۲۴

خانواده‌ی خود در قونیه، یکی از شهرهای ترکیه که بعدها به علت ارتباطش با حکومت بیزانس به آن معمولا روم (رم) اطلاق می‌گردیده است، رحل اقامت افکند. توسط برهان الدین، که یکی از شاگردان پیشین پدرش بود به فرقه‌ی تصوف راه یافت و تحت سرپرستی وی پله‌های مختلفی از نردبان تصوف را در راه آگاهی‌های معنوی پیمود. پس از مرگ برهان الدین در سال ۱۲۴۰ میلادی، رومی، خود به مقام شیخ صوفیه نائل گشت. بزودی مریدانی کسب نمود که مجذوب فصاحت زائد الوصف و شخصیت وی شدند. در سال ۱۲۴۴ میلادی، تغییرات روحی عمیقی در مولانا (۱) بوجود آمد که پیروان وی را مضطرب و آشفته نمود. مرد مقدس و آواره‌ئی - که بعدها کاشف به عمل آمد شمس الدین تبریزی است - در قونیه ظاهر شد و رومی، با وجود شهرت در حال تزایدی که به عنوان شیخ صوفیه کسب نموده بود، بنظر این درویش، نماینده‌ی «موجودیت کامل» یا «انسان کامل»، یعنی شمانی حقیقی از «خالق محبوب» که از مدت‌ها قبل در طلبش می‌دوید، بود. در حالی که مرید و شاگردان خود را بدست فراموشی سپرده بود، مولانا، بار دیگر شاگرد شد. درویش، وی را تشویق و تحریض نمود تا از کتاب‌های خود اعراض نموده و خودش را وقف وی نماید. دوبار، مریدان و اعضای خانواه رومی درویش را بمنظور دست‌یابی مجدد به مولای خود، از آن محیط راندند و سرانجام وی را مخفیانه بقتل رساندند. (گفته شده است که تابوت وی در تعمیرات اخیری که در مسجد قونیه انجام شده، پیدا گردیده است). اگر چه از دست دادن شمس، مولانا را تا سرحد جنون پیش برد مع هذا بیش از اوقات خود را به سرودن اشعار، سماع، ورقص می‌گذراند. در سال ۱۲۴۹ میلادی اعلام نمود، که شمس الدین به شخصه، در کسوت یکی از مریدانش به صورت مردی زرگربنام صلاح الدین، آراسته، آمایی سواد و آثمی بروی ظاهر گردیده و رومی نیز او را بصورت معاون و دستیار خود انتخاب نمود. صلاح الدین در سال ۱۲۵۸ بدرود حیات گفت و جانشین وی بنام حسن الدین حسن، که بعنوان معاون و دستیار انتخاب گردید منبع الهام بزرگترین شعر رومی یعنی مثنوی گردید. پس از مرگ رومی در سال ۱۲۷۲، وی سرکرده‌ی مریدان شد. محصول ادبی رومی گنج‌کننده بود. علاوه بر مثنوی که شامل شش کتاب و در حدود ۲۵۰۰۰ بیت است وی تصنیف دیگری حاوی ۲۵۰۰ غزل صوفیانه و حداقل ۱۶۰۰ رباعی یا رباعیات از خود بیادگار گذاشته است. کتاب مثنوی رومی، در معنا به حسن الدین، در یک دهه و نیم قبل از مرگ رومی دیکته شده بود. هنگامی که اشعار، بوی الهام می‌شد، چه در سماع بود و چه در حمام، چه ایستاده، چه نشسته، و چه در حال قدم زدن، شب بود و یا روز، آنها را به حسن الدین تقریر می‌نمود و وی نیز قبل از آنکه تصحیحات لازم را در ابیات بعمل آورد، دوباره آنها را برای رومی تکرار می‌نمود. گویانکه شالوده‌ی اشعار ظاهر ابدون شکل و فرم است، با این وصف، حاوی داستان‌های طنز، افسانه‌هایی بزبان حیوانات و خمیرمایه‌هایی از کتاب انجیل، قرآن کریم، و فولکلوریک ایران است که بگونه‌ئی نامنظم و نامعقول پهلوی یکدیگر قرار گرفته و بعضی اوقات نیز بنحوی غیر مترقبه در آن وقفه ایجاد شده است. با این وجود، باید اذعان کرد که کلیه‌ی ابیات از یک بهم پیوستگی موزونی برخوردارند. آنچه ابن‌العربی آن را از طریق تحقیقات نظری متافیزیکی، استدلال می‌نماید، رومی، صوفی، «مخمور از سُکر عشق» زهد خود را بیان مینماید. وحدت حق یا توحید که از طریق نظام گیتی درک آن میسر است، بطور مداوم و بگونه‌ئی ضد و نقیض در جزء جزء اشعار مولانا، پراکنده

۱- از نقطه نظر ادبی به وی مولانا، یا مولای ما، اطلاق می‌شود و نام رومی او مولویه است در شکل ترکی‌اش، بصورت مولوی وانگلیسی وار تلفظ می‌شود.

و بدون نظم و ترتیب نهفته است. نتیجه برداشت از اشعار رومی این نیست که ادعا شود مثنوی یک کتاب تفسیر، یا تعبیر مجذد از قرآن است؛ در حقیقت میتوان گفت که مثنوی دوجه یافته است: «قرآن صوفی» و «قرآن ایرانی».

بدون شک، درجه احساسی و یا فاکتور تهییج مثنوی، بنوبه، از آسیب پذیری ذاتی اشعار آن است؛ اشتیاق وی به عشق در نوعی از آرزو و شوق به عالم هستی صعود یافته است. معبودی گرچه الهی و نا شناختنی است، با این وصف، آماده است بنوعی از عشق بشری تن در دهد. قرآن، الوهیت دور از دسترس بشر را از طریق دهان پیامبرش مورد خطاب قرار داده است. در مثنوی، صدای روح بشر است که از تبعید این جهانی خود سوگوار، و فریاد و فغانش به آسمان بلند گردیده است تا دوباره به خالق خود ملحق گردد. اشعار پیش در آمد مثنوی، آهنگی را سر میدهد که بطور مداوم در لابلای اشعار بقیه دفتر به چشم میخورد:

بشنوا زنی چون حکایت می کند	وز جدائی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بیریده اند	از نفیرم مسرد وزن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

منبع الهی که بشر از آن به جهان می آید و اشتیاق باز گشت به آنرا دارد، در تصورات صوفیه اغلب به اقیانوس تشبیه گردیده است. فرد، قطره‌ای از آن است که موقتا از دریا منتزع گردیده و زمانی که حیاتش بسر آید دوباره جزئی از آن خواهد شد. این اصطلاح، از طرف زیگموند فروید نیز به صورت "Oceanic Consciousness" یعنی حالتی از تفکر (که ریشه اش را در زمانی باید جستجو کرد که طفل هنوز تشخیص هویت، یا انفکاک خود را بدست نیاورده است)، نیز استعمال گردیده است. در شعر رومی، رابطه‌ی جفت بودن نه فقط به فرد در مقابل توده دلالت دارد، بلکه، به خارج و شکل های عَرَضی (عوارض) از یک طرف و نیروی خلاقه (جوهر)، از طرف دیگر اشاره می نماید. در ایات ذیل از کلمه‌ی که بر قله‌ی امواج قرار گرفته و دریا یا اقیانوس، به ترتیب اشاره شده است:-

حسرت آن مرد گان از مرگ نیست	زانست، کاند در نقش ها کردیم ایست
ماند یدیم اینکه آن نقش است و کف	کف زد دریا جنبد و یابد علف
چونک بحر افکند کف ها را بر	توبه گورستان رو آن کف ها نگر
پس بگو کس جنبش و جولانتان	بحر، افکند است در بحر انتان
تا بگویند به لب، نی بل به حال	که زدیا کن، نه از ما، این سوال
نقش چون کف، کی بجند بی موج	خاک بی بادی، کجا آید براوج
چون غبار نقش دیدی، باد بین	کف چو دیدی، قلمز ای جاد بین

گرد و غبار را که دیدی، باد را بخاطر آرو کف را که دیدی اقیانوس را (۱)
بشر، خود آلتی از خود آگاهی باری تعالی، و یا به تعبیری دیگر بارقه‌ئی از نبوغ است که از طریق
اشکال مختلفی خلقت پدیدار گردیده است.

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی و زنباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کود کان با مادران	سرمیل خود ندارد در زبان
همچو میل مفرط هر نو مرید	سوی آن پیر جوانیخت مجید
جزو عقل این، از آن عقل کل است	جنبش این سایه زان شاخ گل است

بنا بر گفته‌ی فوق رومی بر آن عقیده است که بصیرت یا بینشی که خود را در بشریت متجلی می
سازد، بُعدی معنوی است که ذاتی هر ساختاری در جهان لا یتناهی است و میتواند به آن
ارتقاء بخشد. همانطور که از عبارت اشعار فوق برمی آید، عقیده‌ی بینش معنوی، از یک نسبت
مهم اجتماعی برخوردار است: جاذبیت معنوی که یک صوفی جوان برای مراد خود احساس می
نماید به صورت سیمان طریقت (۱) صوفی یا اخوت، درمی آید. همین بصیرت «الهی» بود که
در اولیاء و قدیسین الهی تجلی یافت و سپس به نسل های بشری ابلاغ و به صورت معنویت فردی،
و قهرمانانه‌ی شیوخ درآمد و در انجمن های بشری، در قالب توانائی اعمال قدرت اجتماعی و سیاسی
عصر، برای این دسته از افراد بشری بحساب آمد.

شاید تصادفی نباشد که اولین دسته از صوفیان یا اهل طریقت، یعنی قادریه، در نسلی پایه ریزی
شد که با سالمرگ غزالی، ۱۱۱۱ میلادی، تقارن داشت. در اواخر عمر غزالی، برای بار دیگر، تدریس
را رها کرد و به طوس، زادگاه اصلی خود مراجعت نمود. خانقاه‌ی در محل تأسیس نمود و به
شاگردان جوان خود در تفسیری رهبانی، آموزش می داد. در هر حال، غزالی را نمیتوان بانی
و مؤسس هیچیک از طریقت های صوفیه دانست. امتیاز و اعتبار اولیه برای این کار معمولاً به
عبدالقادر گیلانی (۱۰۷۷-۱۱۶۶ میلادی) که یکی از معاصرین جوانتر غزالی و مانند وی از نسلی
ایرانی به وجود آمده بود، داده شده است. داستانی راجع به کیفیت «خلوص» یابی علائقگی صوفی
گفته شده است که به اشتهار گیلانی افزوده است. مانند غزالی، وی را نیز در عنوان جوانی برای
مطالعه و تحصیل به بغداد فرستادند. قبل از ترک وطن، مادرش ارثی که به وی تعلق می
گرفت بصورت ۸۰ سکه طلا، به او داد و برای آنکه در محلی امن نگاهداری شود آن را در سجاف جامه
ی وی دوخت. در راه بغداد، کاروانی که گیلانی را با خود میبرد مورد حمله‌ی حرامیان
قرار گرفت. گیلانی، که در نظر دزدان فقیر جلوه مینمود فراموش شد و کسی بوی عنایتی
ننمود. در آخرین لحظه‌ئی که دزدان قصد عزیمت

۱- از نقطه نظر ادبی بمعنی جاده یا راه آمده است. در معنای متداول و عامه پسند بمعنای علامت مشخصه‌ئی برای سازمان
و اساس تحقیقات نظری آن است.

داشتند، یکی از آنان بر سبیل اتفاق از او سؤال نمود که آیا پولی به همراه دارد؟ و گیلانی بدون لحظه‌ئی درنگ مخفیگاه سکه‌های زر را به او نشان داده بود. سارق، در حالی که از امانت وی در شگفت بود، وی را با خود نزد سردسته‌ی حرامیان برد. گیلانی در توضیح به سردسته‌ی دزدان گفت: اگر من به وی دروغ می‌گفتم و او بر کاوش خود برای کشف حقیقت اصرار می‌ورزید، نمی‌توانستم از آن محل دور شوم. سردسته‌ی دزدان از این گفته چنان تحت تأثیر قرار گرفت که گفته شده است یغماگری را رها کرد و عابدی پیشه ساخت و این یکی از مصادیق بدون دلیل اولین گرایش از طریق سخن، ونحوه‌ی سلوک یک قدیس است.

پس از مدت کوتاهی که صرف مطالعه فلسفه و قانون حنبلی نمود، بصورت یکی از شاگردان صوفی معروف، شیخ الدباس (متوفی بسال ۱۱۳۱ میلادی) درآمد. در سال ۱۱۲۷ میلادی شروع به وعظ عمومی نمود و میل باطنی خود را که «بستن درهای جهنم و باز نمودن دروازه‌های بهشت بروی تمام بشریت» بود اعلام نمود. دخالت اصلی و فضولانه‌ی تعلیمات وی حمله‌ئی بود که به دنیادوستی و تائیدات مسیح گونه‌ئی بود که بر صدقه، وارد آورد. برای بیشتر صوفیان، منجمه گیلانی، عیسی، مظهری از بشر دوستی خالص و ناب بود. از این جهت حرمت وی را محفوظ می‌داشتند و بعضی اوقات احکام وی را بکار می‌بستند: برای آرام ساختن متجاوز و طرف دیگر صورت خود را برای نواختن سیلی در اختیار وی بگذار. محبوبیت گیلانی بدرجه‌ئی رسید که برای او یک رباط، یا صومعه در خارج از شهر بنا نمودند. بطوریکه گفته شده است بسیاری از کلیمیان و مسیحیان در اثر خدومات روحانی گیلانی، به اسلام گرویده‌اند و در نسلهای بعدی چه بسیار از معجزات را که به وی نسبت نداده‌اند.

بسیار غیر محتمل بنظر میرسد که گیلانی بر آن بوده است که جز تعلیم شاگردان بلا فصلش، قصد تأسیس طریقتی را داشته باشد. در هر حال، پس از مرگ وی پسرانش کار پدر را دنبال کردند و سرانجام شاخه‌ئی از قادییه در غرب افریقا و جنوب شرقی آسیا تأسیس گردید. دو عقیده‌ی مذهبی مهم و متقدم دیگر که بعدها منقسم به دو شاخه‌ی مهم و بارز اخوت گردید بنام‌های سهروردیه، توسط عموزاده‌ی یک مرشد صوفیه بنام ابوالنجیب السهروردی که از همشاگردی‌های احمد غزالی، برادر ابو حامد مشهور بود و اخیراً در کسوت مرشد‌های صوفیه درآمد بود بنیان نهاده شده بود. عموزاده، عمر، (متوفی بسال ۱۲۳۴ میلادی) بوسیله خلیفه النصر، که یک رباط برای وی بنا نموده بود همراهی و مساعدت میشد. در بسیاری از جهات سهروردیه، خصلت آریستوکراسی خود را حفظ نموده و توسط نخبگان و برگزیدگانشان حمایت و نگهداری می‌شدند. در هر حال، در اواخر قرن چهاردهم میلادی مسلک عامه پسند دیگری بنام خلوتیه بوجود آمد و در امپراطوری عثمانی بعلم آنکه یکی از اعضایش، صوفی یایزید، در آن امپراطوری تا درجه‌ی سلطان امپراطوری ارتقاء مقام یافت (۱۸۴۱) از نفوذ بالنسبه زیادی برخوردار گردید.

طریقت رفاعیه توسط احمد بن علی رفاعی، پرهیز کار مردی که سراسر عمر خود را جز سفری که به مکه نموده بود در مرداب‌های بصره بسر آورده بود، بنیان گذاری گردیده بود. پیروان وی، در شوریده‌حالیهای جالب و تماشائی، خود را دیوانه وار رهانوده و به خوردن مارهای سنی زنده مشغول می‌شدند یا اینکه شاهکارهای برجسته و منحصر به فرد دیگری منجمه عمل خود فلج سازی را انجام میدادند. بگفته این بطوطه که از بعضی از درویش رفاعی در خراسان باز دید بعمل آورده بوده است، اینان «حلقه‌هائی از آهن در دستان خود، گردن، گوشها، حتی در آلت رجولیت خود فرو

می بردند تا قدرت عملی مقاومت خود را از خود سلب نموده باشند. هدف اصلی از این تمرینات ریاضت کشی ها، البته، آن بوده است تا پیروزی روح را بر گوشت اعلام نمایند. وفنای موقت دوم را در «حقیقت مطلق» نشان دهند. در قرن نوزدهم میلادی، همانطور که Lane اظهار نظر نموده بود، بسیاری از این شاهکارها به سحر و جادو و بعضی از اشکال دیگر شارلا تانیسم بمنظور فریفتن مردم زود باور، تبدیل گردیده بود (۱).

رفاعیه، بعدها به دو فرقه مهم بنامهای بدایه، و دسوقیه تقسیم و در مصر نضج گرفتند. بدایه (متولد سال ۱۱۹۹ میلادی) بعثت آنکه پیروانش در قرن سیزدهم میلادی بعنوان مجاهد جلوی هجوم و تاخت و تاز لئونی نهم را گرفته بودند بصورت یکی از قهرمانان ملی مصر درآمد. ابراهیم الدسوقی (متوفی بسال ۱۲۸۸ میلادی) در اصل در سلک سهروردیه، رفاعیه و بدایه (اگر عضویت در طریقت را هم داشته، استثنائی بوده است) درآمد بود ولی سرانجام طریقه ی مستقل خودش را که «دسوقیه» نامیده شده است برگزید. طریقت دیگری که در مصر شهرت یافت، شاذلیه بود که بنام مؤسس آن ابوالحسن شاذلی (متوفی بسال ۱۲۵۸ میلادی) نامیده شده است.

هرچه زمان به پیش می رفت این طریقت ها در زیربنای اجتماعی گسترش می یافت و از طریق آن تقدس و زهد مرشد یا مراد مریدان، به شاگردان انتقال می یافت. مانند سایر دسته ها و گروه ها در جامعه اسلامی از قبیل اصناف تجارتنی فتوت، که بعضا به آن می پیوستند، این دستجات، مؤسساتی غیر رسمی شناخته می شدند. محبوبیت و شهرت آنها در جامعه ی شهرنشین تنها به علت «عدم وابستگی آنها به مؤسسات یا زندگی غیر صنفی» بوده است. از نقطه نظر شریعت، هیچ مانع و رادعی نمیتوانست بین فرد و کل امت، جز خانواده که فرد نه فقط از طریق خون بلکه بعثت یکرشته و ظایف قهری قانونی به آن پیوسته بود قد علم کند. در جامعه شهری این نوع طریقت ها نوعی از همبستگی را بوجود می آورد که خلا فقدان دسته بندی های خارج از خانواده را پر میکرد. با اعمال مراسم آشنائی نومسلکان و پذیرش روش دسته جمعی اعتراف، طریقت، نوعی حس برادری و برابری به اعضای خود بخشیده بود (۲). در شهر ها چنانچه فردی عضویت طریقت های مختلفه را می پذیرفت چندان غیر عادی بنظر نمیرسید ولی در روستا، پیوستن به سازمان های محلی طریقت به صورت تک عضویتی بود.

نقش این انجمن های اخوت را در نشر اسلام در حوزه های دور از مرکز، و بین روستائیان، بادیه نشینان و پیروانی که فرهنگ مذهبی پیشرفته تری کسب نموده بودند، نباید از نظر دور داشت و بهر حال، در قسمت اخیر این فصل به آن اشاره خواهیم نمود. بطور کلی، میتوان گفت که طریقت صوفیه نقش واسطه را بین پروردگار و دنیای بشری ایفاء نموده است و همچنان که علمای سنی برداشت غیر قابل مصالحه نی از کتاب مقدس داشتند، اینان نیز از انجام مراسم، به طریق رسمی منع شده بودند. یک فقیه، یک مفتی و یا یک قاضی، قادر است درباره ی سئوال های قضائی که از نقطه نظر تئوری کلیه ی اعمال و رفتار بشر را شامل می شود، تصمیم گیری کند. بسیار غیر محتمل بنظر می

Edward Lane نوشته An account of the Manners and customs of the Modern egiptians (لندن ۱۹۳۶).

The Sanusi of Cyrenaica-۲ نوشته E.E.Evans-Prichard (آکسفورد ۱۹۴۹) صفحه ۲

رسد که وی، به علت طبیعت مزاج، یا تعلیماتی که دیده است متمایل باشد تا نمونه‌ی دیگری از رفتار اجتماعی، یا انگیزه‌هائی برای نوع فعال تری از کارهای پارسا منشانه داشته باشد. تکالیف مذهبی که توسط شارع اسلام وضع گردیده است نه تنها زیاد نیست بلکه سهل و ساده نیز هست و اغلب محدود به گذاردن نماز و گرفتن روزه و انجام سایر تشریفات مذهبی مانند برگزاری عید فطر است. طریقت صوفیه، برعکس، در طلب آن بوده است که مناجات‌ها و راز و نیازهای طریقت را در مدح خالق هر چه با شکوه تر، پرزرق و برق تر و غنی تر و برپایه‌ی پارسا منشی‌های فرضی مرشدان متقدم، برگزار نماید.

طریقت، فی نفسها، عبارت است از «روش علمی و منطقی هدایت» (۱). که توسط شیخ صوفیه ابداع و به پیروانش ابلاغ می‌گردد. سازمانی که از طریق آن یک طریقت خود را در جامعه‌ی اسلامی برمردم و طرفدارانش می‌شناساند بنام طایفه، در معنای غیروسیع کلمه، نامیده می‌شود. در هر حال، از کلمه‌ی طریقت معمولاً هر دو معنی، قانون، و طریقت مستفاد گردیده است. Michael Gilsenan درباره‌ی انجمن‌های اخوت چنین می‌نویسد:

..... به صورتی چند سطحی درآمده بودند - گاهی نظامی، گاهی زاهد، گاهی صمیمی و موقوف به امور نظری و تحقیق، زمانی سرگرم خلسه و تخیل حواس، گاهی در سلک مذهبیه و برگزیدگان اجتماعی، گاهی در قالب بی‌سواد و توده‌های محروم و بالاخره تسلیم به بالا ترین اسرار اقلیت و سادگی‌های گاه و بیگاه اکثریت (۲).

بنابراین لازم است که ما از اینکه کلیت سهل الوصولی برای سازمان اجتماعی و یا عملکرد درونی طریقت‌ها قائل گردیم احتیاط کنیم. با این وجود اگر در تمام انجمن‌های اخوت اسلامی قبل از دوره‌ی مدرن، نوعی از ترکیب و هم‌آهنگی وجود نداشته باشد حداقل در بیشتر آنها یک سبک مشترک وجود دارد. عضویت کامل معمولاً مربوط به مردان است. اعضاء جمعیت که به آنان مرید، فقیر، یا درویش اطلاق می‌شود با سوگندی بنام بیعت و باراهنمائی راهنمای خود (شیخ، مرشد، یا پیر) که برزبر تمام مقامات طریقت قرار گرفته و توسط یک زنجیر (سلسله) موروثی تقدس (برکت) و یا خانوادگی با قدیس مؤسس طریقت مرتبط می‌شود انجام می‌شود. سلسله‌های مورد بحث نمونه و مدلهائی است از آنچه قبلاً بنا بر احادیث موق و از طریق مرشدانی معروف همچون حسن البصری، جنید، و ابویزید که بنحوی از انحاء تعلق آنان به خانواده‌ی پیامبر و مآلاً به شخص پیامبر می‌رسد، جستجو نمود. بنابراین، طریقت صوفیه اقتدارات مذهبی مشروعی مشابه با فرقه‌های مذهبی دیگر کسب نموده بود. طبیعت مخصوص علقه‌های خانوادگی، حاضر در تمام ارکان اجتماعی وقت، به مذهب، خطوط خون و برکت، بگونه‌ی مداوم گسترش داده می‌شد. فرق عمده بین مذاهب و طریقت‌ها این بود که طریقت‌ها در فازهای اولیه‌ی توسعه‌ی خود، حتی بطور ضمنی از هدف‌های سیاسی چشم‌پوشی نموده بودند (اگرچه بعداً شیوخ، مانند علما، وظیفه‌ی مهم و سیاسی نگهبانان احادیث اسلامی را به عهده گرفتند). در حقیقت اینان کانال بسیاری از نیروهای معنوی و یا روحانی را که قبلاً انگیزه‌ی فرقه‌های مذهبی بود، تغییر داده بودند. قیام آنان برای اعمال نفوذ، مصادف با سرنگونی حکومت‌های شیعی مسلک در بغداد (۱۰۵۵) و مصر (۱۱۷۱)

وجانشینی آنان بوسیله‌ی رژیم‌های سنی مذهب توسط سلجوقیان گردید. طریقت، بیعت یا سوگند اتحاد، را که در اصل به اعضای خانواده‌ی علی (ع) یا نماینده‌ی وی داده شده بود از آن خود ساخت و آن را تحویل گرفت. عقیده‌ی برکت که یا از طریق تکوین، و یا از طریق معنوی، از مرشد به شاگرد در پائین‌ترین رده‌ی طریقت منتقل شده بود، شباهت بسیار نزدیکی با نصّ شیعه داشت.

باروژری طریقت‌ها در سرزمین‌های مرکزی اسلامی سریعتر گردیده بود. پس از فتوحات مغول بسیاری از پناهندگان به روستاها کشانده شدند و طریقت‌ها طرز تفکرهای صحیح و ناصحیح، یعنی مخالف عقاید عمومی را در بین آنان رواج دادند. صفی‌الدین (متوفی بسال ۱۳۳۴) جد بزرگ دودمان صفوی کار خود را بعنوان پیری صوفی مسلک همراه با شیخی از طریقت سهروردی شروع نموده بود... پس از آنکه یکی از اعیان وی، شاه اسمعیل (متوفی بسال ۱۵۲۴) مذهب شیعه را به صورت مذهب رسمی کشور ایران درآورد، علمای شیعه به صورت آزمندترین آزاددهندگان طریقت صوفیه درآمدند و بدون شک توجیه عمل ایشان بعضاً بدان جهت بود که تشخیص داده بودند پیران تصوف قادر به اعمال قدرت‌های اجتماعی-مذهبی مشابهی با آنان خواهند بود. طریقت بکتاشیه در آناتولی، اگرچه از نزدیک با دولت عثمانی تا زمان حذف نیروهای پنی چری در سال ۱۸۲۶ در ارتباط بود، چنان احترامی برای خانواده‌ی علی (ع) قائل بود که ممکن است آنان را شیعه‌ی سری نامید و حتی بسیاری از هواداران این طریقت از جامعه علویان برگزیده شده بودند. در نقطه مقابل این طیف، طریقت مبارز و جنگجوی نقشبندیّه سنی مسلک را میتوان یافت که هم ابوبکر و هم جعفر صادق (ع) را در سلسله‌ی خود دارند. نقشبندیّه همواره از نزدیک با اسلام رسمی، ارتباط داشته است و چون این طریقت فاقد سازمانی مجزا با خانقاه بوده است لذا تشریفات مربوط به ذکر خود را در مساجد عمومی برگزار می نموده است. در قرن نوزدهم میلادی، شیوخ نقشبندیّه، نقش مؤثری در برسمیت شناختن مذهب جعفری (شیعه) بعنوان یک مکتب فقهی، هم طراز با چهار مکتب دیگر داشته اند.

تقریباً از قرن دوازدهم میلادی، صوفیگری در انواع مختلفی که داشت چنان جهانگیر و نافذ گردید که گویی واقعا مرادف با اسلام است. طریقت‌ها، هم به صورت باستیون‌های درست کیشی و هم به صورت پناهگاه‌هایی برای سرخوردگان مذهبی درآمده بودند. صلاح‌الدین بازگرداننده‌ی اورشلیم و مانع گسترش فرقه‌ی تشیع در مصر، از صوفی‌گری آسیائی استقبال نمود و تعدادی زاویه برای آنها تأسیس نمود. نمونه‌ی کاری که وی انجام داد، سرمشق سلاطین مملوک و امرای آنان شد. بسیاری از ساختمانهای زیبایی که به شهر قاهره وقف گردیده است بنیادی صوفیانه دارد. در اواخر قرن پانزدهم میلادی طریقت‌ها دقیقاً موضع خود را در مراکز قدرت دولتی تثبیت نموده بودند. صد ها نفر از دراویش صوفیه در حمله به قسطنطنیه در سال ۱۸۴۳ شرکت داشته اند که سرانجام آخرین پاسداران حکومت بیزانس را در دست ترکان عثمانی قرار دادند و حال آنکه ۳۲ سال بعد در مصر، آخرین سلطان مستقل مملوک، خود را با قشون سلیم بدسیما و خشمگین، فاتح عثمانی که در جناح‌های لشکرش دراویش طریقت‌های بدآویه، قادریّه، ورفاعیه، حلقه وار بدور شیوخ خود و پرچم‌هایشان گردآمده بودند، مواجه یافت.

پیروزی‌های انجمن اخوت بعنوان نهضت‌های مردمی جز از طریق مخالفت‌های مداوم و شدیدی که از طرف علماء بعمل می آمد بدست نیامده است. از زمان الحلاج، اسلام رسمی، قادر به هضم

ادعاهای صوفیه نبود. در قلب اعتراضات آنان، مباحثه و مذاکره با شیوخ صوفیه قرار گرفته بود که منجر به تفوق معنوی علما گردیده بود. از زمان شافعی ببعد، دکتین سنی بر آن عقیده بود که وحی، «برای یکبار همیشه» نازل گردیده و دیگر تکرار نخواهد شد. تنها افرادی که در متون قرآن تبخیرهای لازم را دارند صلاحیت ارشاد و راهنمایی روحانی افراد را دارند و تنها این گروه اند که قادرند متون کتاب الهی و قوانینی که بر پایه ی سنت وضع گردیده است تفسیر نمایند. دین داری صوفی، راه میان بر را انتخاب مینماید و از این جنبه ی واجب و قانونی دیدگاه اسلام رسمی احتراز مینماید. احترام مریدان برای شیوخ نه تنها با قدرت اجتماعی علما در تعارض بود بلکه پایه های اصلی شریعت را بعنوان «نیروی قانون بر حیات و افکار مردم» ب زیر سؤال کشانده بود (۱). پیران صوفیه خود را بعنوان نماینده ی یک آریستوکراسی مذهبی «طبیعی» یا «اولیاء» «دوستان» خداوند و از قبل انتخاب شده، توسط پروردگار تنها بعزت و هد و تقوای خالص و اختصاصییشان، به مریدان معرفی نموده بودند. بدیهی است که این ادعاهای مستبدانه ی شیوخ، تعلیمات آموخته شده ی علما را که اغلب با زحمت و مشقت فراوان در کسب آن تلاش نموده بودند مورد سؤال قرار می داد. بسیاری از شیوخ در کسوت رهبری ادعا می نمودند که مقام و دانش حرفه ای و تأییدیه های خود را مستقیماً از خداوند و یا پیامبر در خوابها و مشاهداتشان دریافت داشته اند. مانند شخص پیامبر تصور نمی شد که اینان همچون یک فرد معمولی به دنیا آمده اند تا هدفتان صرفاً بنیان گذاری طریقت باشد. بلکه استنباط بر این بود که اینان تحت راهنمایی های مستقیم پروردگار عالم عمل می نمایند. رؤیاهای حرفه ای یا تصدیقی نه تنها در داستان های مربوط به بنیان گذاری طریقت های جدید آمده است بلکه در جز و بحث هائی که پس از مرگ یک شیخ بعمل می آید نیز مصداق پیدا می کند. معمولاً، پس از مرگ یک شیخ، یک، یا بیشتر مریدان ممکن است رؤیائی درباره ی یکی از اعضای گروه داشته باشند که در آن صورت آن شخص به عنوان جانشین شیخ برگزیده می شود.

علاوه بر این مشاهدات یا رؤیاهای قطعاً بر قدرت مذهبی که از این طریق بدست آورده بودند، ادعاهای دیگری نیز وجود داشت که لازم بود مقامات رسمی با آن ها مقابله نمایند. ادعاهای معجزات بود که به کرات به قدسین نسبت داده می شد. کارهای خارق العاده و معجزه آسایه آنان نسبت داده می شد و یا اینکه گفته می شد برکت آنان تفوق آنان را حتی پس از مرگ نیز حفظ میکند و مانند بعضی از مواد را دیوا کتیو به مفید، دائماً بدور گنبد مقبره ی آنان در طواف است. همین گفته ها موجب افزایش پرستش قدسین میگردد که بیشتر، دور از چشمان انتقاد گرورد کننده ی علما، در نقاط کوهستانی و مناطق روستائی و بیابانها نشو و نما مینمود.

پرستش قدسین، به طور کلی در زمان های اخیر منسوخ گردیده و تسلیم یورش های سخت و بیرحمانه ی اسلام رسمی و حکام دنیوی که قادر به اعمال زور و قدرت در نواحی دور افتاده نیز هستند گردیده است. معیناً هنوز امکان دارد که در بیشتر کشورهای عرب و مسلمان بتوان مردم روستائی بویژه زنان را یافت که بر سر مزار یک قدیس فراموش شده ی محلی که معمولاً ساختمان آن در حال انهدام است و در داخل آن یک سنگ قبر آهکی پوشانده شده با پارچه های سبز و رنگ و رو رفته ای که بر روی آن آیات قرآن در گذشته برودری دوزی شده بوده است، به دعا خوانی مشغول است. در دوران شکوفائی خود، طریقت ها، ممری برای پارسانشی جنس مؤنث که به وسیله

اسلام رسمی نفی شده بود تا از آن طریق برتری و علو جنس مذکر را بر بیابان و شهریه اثبات برساند، در نظر گرفته بودند. به زنان اجازه داده شده بود تا ریاست مریدان همجنس خود را بهمه داشته باشند. رسم بر این بود که اینان در روزهای جمعه و سایر تعطیلات مذهبی، مقبره ی قدیسین را زیارت نمایند و مردان آنان در نمازهای دسته جمعی در مساجد شرکت جویند.

علاوه بر آنکه از نقطه نظر شهرت قادر به شفای بیماران بودند، قدسین، محیطی معجزه آسایر از افسانه بدور خود ایجاد نموده بودند و واقعا هر عملی که از اینان سر میزد در نظر پیروانشان معجزه می نمود. Michael Gilsenan بعضی داستان ها درباره ی قدیس اهل قاهره، شیخ سلامه بن حسن سلامه (۱۸۶۷-۱۹۴۰) مؤسس شاخه ی حمیدیه از طریقت شاذلیه برشته ی تحریر در آورده است. این داستان ها از مداخلات مافوق طبیعی (از قبیل مواقعی که شیخ نوشته های دفتر کل یک منشی انگلیسی که وی را متهم نموده بود محو کرده بود) شروع و به امور مربوط به این جهان، منتها آنچه پذیرفتنش قابل قبول تر بنظر می رسد مانند کشف غیر منتظره ی مقداری پول، و یا توقف اتویوسی که با سرعت در حرکت است، ختم می شود. بعضی از تفال های خوب دیگری که به شیخ نسبت میدهند عبارت از جلوگیری از مصیبت ها است (از دست دادن قطاری که لحظه یی بعد در تصادم ازین رفته بود و یا، تا کسی مسافری که در رود نیل افتاده بود) و یا نجات دادن یک مرید از قطاری که بر روی ریل در حرکت بوده است (این واقعه دقیقا پس از مرگ شیخ صورت گرفته است و دلالت بر مداخلات وی بر اوضاع، حتی از درون قبر است). از نقطه نظر اهمیت، شیخ، با وجود عدم آموزش های رسمی که داشته است، گفته شده است که علمای حوزه ی اقامت خود را کلا در مباحثات شکست داده و بطور صحیح و دقیق به کلیه ی سئوالات عقیدتی آنان جواب های مکفی و قانع کننده داده است، یا اینکه برای شیخ الاسلام (بعنوان رئیس دانشگاه الازهر، یعنی بزرگترین شخصیت مذهبی شناخته شده ی اهل سنت) سئوال هائی درباره ی علم الهیات مطرح نموده است که نامبرده قادر به جوابگویی نبوده است. از نقطه نظر Gilsenan این «معجزات» یا (کرامات یا اعمالی که بتوفیق خداوند انجام می شود)، جزئی از «جهان تأویل» وسیع تری است و مقصود آن است که مریدان که بسیاری از آنان در زمره ی بیسوادان و فقرا هستند با جهان خود سازش و توافق یابند. شیخ، قرینه و اماره یی است بر خدای راز دوست، خارج از جهان مادی و ازلی، که تقبل نموده است نظام کلیه ی موجودات گیتی را برقرار نماید (۱). یک «نمونه سمبولیک از نظام کلیه ی موجودات» از نقطه نظری، برقرار نمودن رابطه ی شخصی با پروردگار است. ارتباط انسان ها با استنباط هائی که از تدبیرهای الهی دارند از طریق رمزی و پنهانی برقرار می شود. میتوانند از وی برکت و از طریق وی شفاعت و وساطت برای امور این جهانی کسب نمایند (۲).

همانگونه که قبلا به آن اشاره شد عقیده ی برکت موروثی، بدون شک در اجتماعاتی که (مانند آنچه بردنیای اسلام مسلط گردیده است) اهمیت قابل ملاحظه یی برای نسل پذیری قائل اند بیشتر مصداق پیدا میکند. همانطور که در شیعه مرسوم است، غالبا و نه همیشه، خطوط بیولوژیک و وراثت معنوی بر روی هم قرار می گیرند. در عین حالی که قدرت مرموز، یا برکت، ممکن است از طریق خون انتقال یابد، با این وجود، بعلمت انتخاب، انتصاب رؤیائی و یا بعلمت ادغام این هر سه با هم، از نیروی مزبور کاسته می شود. البته این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که قسمتی از این قدرت

در شخصیت بانی اصلی آن خلاصه گردیده است. در هر حال، افول در قدرت حقیقی رهبری که عطیه‌نی است الهی و یا برکتی که در ضریح یک قدیس نهفته است، هر دو به طرق مختلف، متابعت از قدیس را به صورتی رسمی در می آورد. از اجتماع به ظاهر غیررسمی مریدان و وجود چنین جمعیتی که بوسیله‌ی مرشد، قوام یافته و روح دار گردیده است، طریقت قادر به توسعه‌ی پویا و اصولی خود گردیده است. اگر قرار بر این باشد که طریقت راه دوام پوید، این همان چیزی است که لازم است با تزریقات بموقع و موسمی از طریق برکت‌های «زنده» و ملهم از رهبران مبعوث از طرف خدا، ذخیره سازی گردد.

نمونه‌ی بارزی از انتفاع از برکت، که با مفهوم معروف Weber درباره‌ی «دوباره به جریان انداختن موهبت الهی» تطبیق مینماید بوسیله‌ی طریقت کازرونی که در اسلام قرون وسطانی درخشیده بود ارائه گردیده است. گویانکه این طریقت، در حقیقت در قرن چهاردهم میلادی بنیان نهاده شده است معه‌ذا خود را با ابواسحق کازرونی (متوفی بسال ۱۰۳۵) مرتبط نموده است. کازرونی، قدیسی بود از جنوب ایران که برکت، یا کرامات وی بویژه علیه خطرات مسافران دریا در اقیانوس هند مؤثر بوده است. امکان داشت نمایندگانی از اخوت را در تمام بنادر عمده از قبیل کلکته، مالابار، وچوان چو، در چین، و در راههای دریائی مونسون (بادهای موسمی اقیانوس هند و بحر عمان) پیدا نمود. افرادی که قصد مسافرت داشتند لازم بود تعهد نمایند که چنانچه سالم به مقصد خود برسند مبلغی پول به اضافه‌ی فوق العاده‌ی نی که بعنوان رستن از خطر حتمی اشتهار یافته بود به انجمن اخوت پرداخت نمایند. در این رابطه، سندی رسمی از نماینده به انجمن تسلیم می شد و سازمان اخیر در جمع آوری مبلغ تعهد شده به اندازه‌ی کافی تبحر و پختگی داشت تا کسی نتواند آن را فریب دهد. وجوهی که به این طریق جمع آوری می شد بمصرف امور خیریه اخوت که دامنه‌ی بسیار وسیعی داشت می رسید.

سمبل اختصاصی مؤسسات اخوت، صومعه‌ها، یا شبانه روزی هائی بود که در نواحی مختلف و تحت نامهای مختلف، به فعالیت مشغول بود؛ خانقاه، در ناحیه هائی که تحت نفوذ ایران بود، رباط، در خط مرزی مشرق و مغرب، زاویه، بیشتر در شمال آفریقا، خلوت، در آسیای غربی، و تکیه، در ناحیه هائی که به زبان ترکی تکلم می نمودند. Trimmingham، سیر تکامل این مؤسسات را در زمینه‌ی طریقت به طور کلی در سه مرحله‌ی مختلف مورد بررسی قرار داده است. اول مرحله‌ی خانقاه، که طبق نظری مرشد و شاگردانش همواره بطوری غیررسمی از ناحیه‌ی نی به ناحیه‌ی دیگر در حرکتند. مقررات معدودی در این مرحله وضع گردیده است. فی المثل لڑها، و گروه رهبان، هنوز غیر تخصصی و غیر قابل تشخیص از یکدیگر اند. در مورد عبدالقادر گیلانی، مرشد و شاگردانش بعضی اوقات بهزینه‌ی یکی از حکام مشفق و صمیمی، همه باهم در یک محل زندگی مینمودند. رباط‌ها در اصل، خانه هائی بود محصور، دارای استحکامات و برای دفاع و حمایت از دوستان وفاداری که بنحوی برجسته در نواحی غیر مسلمان نشین به خدمت مشغول بودند، بنا گردیده بود. این محل‌ها بعداً به صورت مرکزی برای تعلیمات و تبلیغات مذهبی درآمد. بعضی اوقات رباط‌ها را گرداگرد مرقد مجاهدان از دست رفته احداث نموده و آنرا وقف می نمودند. اصطلاح رباط، توسط استادان صوفیه بکار گرفته شده بود تا محلی که در آن «جهاد معنوی» خود را علیه شهوات دنیوی شروع نموده اند به ترویج و تشریح کند.

در مرحله ی خانقاه، شیخ، لزوماً یک رهبر روحانی است. انضباط داخلی خانقاه تقریباً دموکراتیک است. برادران، در صورتی که تمایل به غیبت از محل را داشته باشند از صاحبان خود اجازه تحصیل مینمایند و نه از شیخ. لیستی حاوی دستورالعمل های کلی که قدمت آن به قرن یازدهم میلادی میرسد بر نظافت، تقدس خصوصی و جمعی، قرائت قرآن، تمرینات زهد و تقوی (ورد) و رسیدگی به حال مستمندان تأکید می گذارد. افراد مقیم در خانقاه از شایعه پراکنی و خود پسندی منع گردیده اند. من حیث المجموع، خانقاه عبارت بود از اجتماع گروهی مردم که آماده و راغب به زندگی مشترک اجتماعی با یکدیگر بودند و نه محلی برای القاء و تزیق یک انضباط مذهبی و اسلامی. هر کسی میتوانست به خانقاه راه یابد مشروط بر آنکه خادم خانقاه را قانع سازد که وی تحت نظر شیخی معتبر قبلاً به تحصیل اشتغال داشته است. از خانقاه ها، همچنین بعنوان کاروانسرا، یا مثل های امروزی برای مسافران استفاده می شده است.

Trimingham، مرحله ی دوم از توسعه و پیشرفت سازمان صوفیه را بعنوان مرحله ی طریقت، تشریح مینماید. این مرحله که بیشتر در دوره ی تقوی سلجوقیان سنی مذهب و در قرن سیزدهم میلادی آغاز گردیده است، شامل شکل گیری و اشاعه نوع خاصی از د کترین های سری، مقررات و روش ها بوده است. در حالی که مرحله ی خانقاه برای فرد بمثابة المثانی از یک عمل ابتدائی «اسلامی» یا خود تسلیمی به پروردگار بود، مرحله ی طریقت بمنزله ی ارائه نوعی خاص از قانون یا مسلک، مانند قادری، سهروردی، یا رفاعی بود که قبلاً درباره ی آنها توضیح داده شده است. در این دوره، شاهد نضج گرفتن سلسله هائی هستیم که با استناد و تکیه به یک چهره ی مقدس مذهبی (والیه مآلا به شخص پیامبر) قصد داشته اند تا به طریقت خود وجهه نی مشروع و قانونی دهند. وضع یک قانون انضباطی در ردّ این انگیزه ها و تحریکات مذهبی خود سرانه، به زعم Weber، «دوباره بچریان انداختن تصوف» است. ممارست های فردی در اویش آواره و سرگردان که از پیری، به پیر دیگر، یا خانقاه های به خانقاه دیگر در حرکات در سازمان های تعاونی و بزرگ دیگری راه یافته است. در این مرحله با خصوصیات ذاتی شعائر صوفیانه که به ذکر شناخته شده است، با این هدف که موجب حالتی از نشئه ی دسته جمعی گردد، توسعه می یابد. در اویشی که خارج از انجمن های طریقت باقی مانده اند، بنام «ملاطیه»، یا قلندر، خوانده میشوند. ملاطیه با کلیه ی نمایشات خارجی مذهبی، منجمله نماز و ممارست های مربوط به ماه رمضان زیاد تر از حد وظیفه مخالف اند. قلندر ها، کار های نامعقول و رفتار های مخالف بیشتری از خود نشان میدهند. سر خود را می تراشند، و مانند رفاعیه، حلقه های آهن از دستان، گوشها، آلت رجولیت خود عبور میدهند. بعضی را عقیده بر آن است که این اعمال، اهانت به آداب و شعائر اسلام راستین است زیرا اعمال خلاف اخلاق و هرزگی را ترغیب و تشویق مینماید.

سومین و آخرین مرحله در طبقه بندی Trimingham طایفه است. این مرحله بنحوی ابتدائی در قرن پانزدهم میلادی و در دوره ی تأسیس امپراطوری عثمانی اتفاق افتاده و بیشتر حالت قدرت نمائی و قدرت طلبی داشته است. مرید، لازم است خود را به شخصی تسلیم نماید - به شیخ طریقت - و به این طریق یک ترتیب منطقی و محدودی در کانون تصوف متمرکز میگردد. یکی از نوشته های جالب و مخصوص صوفیان متقدم این بود که جنازه ی صوفی ماهر، بوسیله ی شیخ شسته می شد و این عمل از یک اعتبار و وجهه ی ویژه نی برخوردار بود. شیخ را بمنزله ی د کتر روح و معلمی که پنهانی میتواند مرید خود را ارشاد نماید تلقی مینمودند. وی بعنوان نور ملایمی در حجاب تاریکی،

سایه‌ئی از یک درخت بارور، و پرشاخ و برگ دریا بان، و پدری روحانی بحساب می‌آمد که مرید خود را در اختیار داشت و این مرید جز طبق نظر و راهنمایی وی کاری را به انجام نمی‌رساند. تنها حصری که بر این قاعده موجود بود تهیّه‌ی نان مرید بود که آن را در دست آوردنش آزاد گذاشته بودند (۱). در مرحله‌ی طایفه‌است که طریقت‌ها به سوی پرستش قدّیسین گشانده شده‌اند.

زویا، تکایا، و خانقاه‌ها که در مرحله‌ی نهائی پیشرفت صوفیگری با آن ارتباط پیدا نمودند، اغلب در پیرامون قدیسی که مؤسس طریقت بود بنا گردیده‌اند. بعنوان مثال، زاویه‌ی افریقای شمالی، مجتمعی است از ساختمان‌های متعدد از قبیل یک مسجد کوچک، یک مدرسه‌ی قرآن، یک اطاق بزرگ برای ذکر و حضرات، اقامتگاه‌هایی برای شیخ و خانواده‌اش و اطاق‌هایی برای اعضاء، زوّار و مسافران. اینکه به چه طریق این تأسیسات در سراسر مغرب شایع و معمول گردیده بوده است، ممکن است بتوان آنرا از شواهدی که از لغت سیدی (ماخوذ از کلمه‌ی سید که کلمه‌ی معمول و مصطلح برای قدّسین در شمال افریقا است)، و در بیشتر نامهای مراکشی به چشم می‌خورد استنباط نمود. تعدادی از طریقت‌ها تجردوی جفتی را تجویز نموده بودند ولی معمولاً این کار منع گردیده بود. در تکایای ترکیه، بعنوان مثال، در ایش متاهل از منازل شخصی خود استفاده مینمودند ولی مجبور بودند هر هفته و یا هر دو هفته یک بار در صومعه (تکیه) شب را بیتوته کنند. مریدان معمولاً زن و فرزندان خود را در روستاهای اطراف اسکان می‌دادند ولی شیخ، استحقاق آن را داشت که خانواده‌ی خود را در خانقاه، یا زاویه اسکان دهد. مورد اخیر معمولاً به وسیله‌ی قدّیسیکه مؤسس طریقت بود وقف می‌شد و یا اینکه یکی از پیروان متمول به این کار خیر دست می‌زد. میتوان گفت که معمولاً این مکان‌ها بر روی پای خود ایستاده بودند و از گله‌های خود و زمین‌های کشاورزی متعلق به خود استفاده می‌نمودند.

در سازمان طریقت‌ها، سلسله‌مراتب رعایت می‌شد و همین‌طور که توسعه می‌یافت به شدت پیچیده ترمی شد. این سلسله‌مراتب، بر پایه‌ی مفهوم درجات روحانی افراد بنیان گذاشته شده بود. صوفیان، کلمه‌ی توبیه را بکار می‌بردند تا گرایش خود به آن مکتب را تنفیذ نموده باشند، از علائق دنیوی دل‌کنده شوند، و خود را وقف خدمت به خداوند نمایند. دو اصطلاح کلیدی از ممارست‌های مسلمانان متقدم اخذ، و در این طریقت معنای روحانی است. عمل پیوستن به طریقت را هجرت فردی نامند. با سوگند، زد نمودن شیطان را (مگه) و پیوستن به زندگی خوب و خداپسندانه را (مدینه) و مبارزه علیه دنیا، جسم، و شیطان را، جهاد می‌نامند. اصطلاح مجاهد (معنای جنبی جهاد)، در مجموعه اصطلاحات صوفیه وارد گردیده است تا از آن معنای «مجاهدت مشتاقانه پس از زندگی متصوّفانه» استنساخ گردد. یکی از احادیث پیامبر این «مجاهدت فردی» یا مجاهدۃ النفس را برتر از جهاد «اصغر» علیه کفر توصیف نموده است (۲). از آن پس (طبق یکی از متون متعلق به قرن یازدهم میلادی)، تصوف از طریق جایگاه‌های مختلف (مقام)، در جستجو و طلب خود در پیدا نمودن خداوند، همواره جریان داشته است. درجات مختلفی که در این راه وجود داشته است عبارتند از: خلوت از طریق مرکبه (علاقه‌ی همیشگی به خداوند)، که منجر به رضا و حرّیت از تمایلات مادی می‌شود تا وصول به مراحل آخر، یعنی معرفت، محبت، و شوقی که بطور دائم انسان را بخداوند مرتبط می‌سازد.

فرد صوفی که مصمم به صعود از این نردبان دشوار معنوی است لازم است که در آخرین مرحله از حرکت خود به یکی از طریقت‌های مشهور پیوندد. معمولاً نوصوفیان مشتاق، یک دوره‌ی سه ساله نوآموزی را طی می‌نمودند. اولین سال، صرف «خدمت به خلق» می‌شد. دومین سال، به «خدمت خداوند» اختصاص می‌یافت و سال نهائی به «مواظبت دل خود با باطن» اختصاص می‌یافت. سرویس‌های متعلق به زندگی اجتماعی شامل انجام کارهای سخت خانه نیز بوده است. در بین مولویان، جنبه‌ی خانگی نوآموزی، در حدود سه سال بطول می‌انجامیده است. ۱۰۰۱ روز کارلا یقطع مورد لزوم بود که یکسال آخر آن در آشپزخانه‌ها می‌گذشت. تشریفات اولیه‌ی معرفی، به ریاست متصدی آشپزخانه برگزار می‌شد. برعکس، خلوتیه را رسم بر این بود که دوباره به عقب برگشته و مشاهدات خود را از مرحله‌ی اول کار به شیخ گزارش نمایند. پس از پایان دوره‌ی نوآموزی، صوفی مشتاق، در تشریفات اعضای لباس یا منصب شرکت می‌جست. در بادی امر، این مرحله شامل اخذ خرقه‌ی پشمین با صفات اختصاصی خود بود که قبلاً بوسیله ریاضت کشان پوشیده شده بود. از قرن یازدهم میلادی بعد، این لباس متدرجاً، به نوعی از جامه‌ی وصله دار که به آن مُرَقَّع یا خرقه می‌گفتند مبدل گشت. خرقه، علامتی بود خارجی، مبنی بر اینکه مرید، سوگند وفاداری و بیعت خود با شیخ را تحقق بخشیده است. در بعضی از طریقت‌های ترکیه و شرق، خرقه، به نوعی از شلوارهای مخصوص، کمر بند یا عرقچین هائی که بر سر می‌نهادند، تبدیل گردیده بود. پس از انجام مراسم و آئین‌های مربوط به دوره‌ی نوآموزی، فرد مبتدی یا نوآموز یا عضو (کسی که فقط دوره‌ی کوتاهی از تعالیم تصوف را می‌گذراند) به دریافت گواهی نامه، یا ایجازی که نام، نام شیخ، ورتبه‌ی وی در آن ذکر شده است، نائل می‌گردید. در دوره‌ی زوال تصوف، تقریباً از قرن چهاردهم میلادی بعد، ایجاز، سهل الوصول بود. این بطوطه خودش شخصاً در حالی که صوفی نیز بوده است، ایجاز را بعنوان یادگار هائی از مسافرت خود به همراه داشته است. در قرن نوزدهم میلادی که وسائل حمل و نقل به صورت مدرن درآمد و به تعداد زائران آفریقا و خاور دور افزوده شد طریقت‌های تازه جان گرفته، مکه را مرکز استخدام خود قرار دادند. چه بسیار از حجاج که در بازگشت از مکه، در محفظه‌های آهنینی که در گردن خود آویخته بوده‌اند، ایجاز‌های مکتسبه را جای داده بودند.

شیخی که رئیس طایفه است، غالباً ادعای نسب از مؤسس اصلی طریقت را دارد. از نقطه نظر مقایسه با سازمان سیاسی اسلام، معمولاً وی را بنام قائم مقام، یا خلیفه‌ی قدیس می‌شناسند. اعضای عادی طریقت معمولاً به مریدان ثابت و اصلی که عُمر خود را وقف طریقت نموده و خود را به آن وابسته میدانند تقسیم می‌گردند. افراد خارجی معمولاً اینان را بزبان عربی فقیر و معادل آن در فارسی درویش می‌نامند که وجه انگلیسی شده‌ی آن «Dervish» است. دفاتر رسمی در یک طریقت الزاماً با سلسله مراتب روحانی که در بالا شرح داده شد مطابقت ندارد، با این وصف، پنحوی از انحاء، با «روابط خارجی» طریقت و دنیای خارج در تماس است. تنها شیخ است که در داخل سازمان طریقت، تفوق‌های معنوی مورد لزوم را با ارشادیت، مخلوط و به مورد اجرا می‌گذارد.

قسمت برجسته‌ی آئین تصوف، ذکر، یا بیاد آوردن حق است. اصول این دستور در آیه‌های قرآن آمده و بر مؤمنین تأکید گذارده است:

ای کسانی که ایمان آورده اید یاد کنید خدا را یاد کردنی بسیار و او را تسبیح گوئید بامداد (۱)

و شبانگاه.

طبق اظهار نظریک نویسنده‌ی مدرن صوفی، Frithjof Schuon، «یاد آوردن خداوند» در عین حال خود فراموشی است. عکس این موضوع یعنی خود پسندی یا، مَنیت، نوعی تبلور یافتن غفلت آدمی از خالق است (۱). تکرار نام خالق، قسمت اصلی از تشریفات بیشتر اذکار است و فرض بر این است که نتیجه‌ی آن حاصل می‌شود شناخت پروردگار از طریق تفکر و اندیشه است.

شروع و خاتمه‌ی ذکر معمولاً با نام پروردگار است و این نوعی از اعمال مذهبی است که در «نمازهای عیسی»، در مسیحیت شرقی، و نیز در مذهب بودا وجود داشته است. در اسلام، معمولاً ذکر، با فرمول تهلیل (لا اله الا الله) ارتباط می‌یابد. و همراه با کنترل نمودن نفس به طریق خاص با ریتم مخصوص بخود، به تلفظ در می‌آید. کنترل و تنظیم تنفس قسمت عمده‌ی آن از سایر انضباط‌های مذهبی منجمله و ورزش یوگا است که ممکن است آنرا بمنظور اغوا نمودن حالات روحی غیر معمولی و یا محدود نمودن اکسیژن رسانی به مغز، بکار گرفت. جذبه‌ی کنترل شده و یا انصراف روح از تن و اشتغال آن به امور الهی، ممکن است با بعضی از حرکات بدنی بوجود آید. در بین طریقت‌های مختلف، این کار به طرق مختلف از حرکت آرام گردش از راست به چپ که قادری‌ها آن را بنحو جالبی با فرمول تهلیل مخلوط می‌نمایند گرفته (و این تکنیکی بوده است که عبدالقادر گیلانی شخصاً آن را بکار می‌بسته است)، تا بطور مارپیچ چرخیدن مولویه یا «دراویش چرخان» که رقص مشهور خود را در بسیاری از شهرهای اروپائی انجام داده‌اند، به مرحله‌ی اجرا در می‌آید. احمد غزالی متصوف معروف قرن دوازدهم میلادی، اهمیت این حرکات را چنین توصیف نموده است:

پایکوبی، اشاره‌ی آن است به حلقه زدن روح بدور مدار اشیاء موجود به علت دریافت تأثیرات افشا و مکاشفه که خود حالتی از عرفان است. چرخش، اشاره‌ی آن است به سکون روح در برابر خداوند در طبیعت درونی و وجودی اش، دور زدن نگاه و افکارش، و رخنه نمودنش در طبقه بندی اشیاء موجود (۲).

رقص و پایکوبی مولویه حالتی از جذبه‌ی منضبط را به افرادی که شاهد و ناظر آن هستند القای نماید. نیروی مسحور کننده‌ی روحی در رقص مریدانش بنحوی بارز زنده و جاوید نگاه داشته شده و مانند طرح نمایشی دقیقی که از طرف یک استاد بابت بنظم درآمد است با تعادلی حساس، بین قرینه‌های دقیق حرکات که ناشی از طیب خاطر مرید است به منصفه‌ی ظهور گذارده می‌شود. این رقص‌ها که در هفت کشور مختلف به نمایش درآمد هیچیک از خصوصیات تأثیری باله کلاسیک یا مدرن را نداشته است. بیننده‌ی این رقص‌ها، نه بعنوان تماشاچی، بلکه به نیابت از طرف رقص حاضر در صحنه، در پای کوبی مشارکت خواهد جست. از نقطه نظر تماشاچیان، رقص‌ها حالتی بیخبرانه و از خود بی خود شدن را داراست تا آن حد که بیننده تا آن اندازه‌ی داخل در درون تمرینات می‌گردد.

کلیه‌ی ذکرهای دسته جمعی، اگر چه در شکل و سبک با یکدیگر متفاوت است مع الوصف همه آنها دلالت بر طلب نیل به غرق شدن فرد در یک هویت مشترک و گم شدن موقت خود آگاهی

۱- Understanding Islam نوشته Schuon صفحه ۱۲۳

۲- طریقت‌های تصوف - نوشته Trimingham صفحه ۱۹۵

یعنی حس «وحدت خارج و درون» را دارد. از نقطه نظر علم هستی شناسی، حالت درون که یک نفر صوفی به آن وارد می شود ممکن است با آنچه بوسیله ی تمرینات یوگانی آترابدست آورده است تفاوت نداشته باشد. آنچه آنرا صفت اختصاصی اسلامی می بخشد، مفهوم مذهبی و محلی آن است در نقطه یی که این حالت در آن ایجاد شده است. احساس برادری انسانی و همبستگی جسمی که اسلام نمونه ی ملموسی از آن را در مناسک حج و انضباط نمازهای جمعه بدست می دهد به صورت یک عنصر لازم در ذکرهای دسته جمعی اهل تصوف باقی خواهد ماند. فشار بمنظور تطابق اجتماعی، مرید را ملزم مینماید تا تحقیق خود را برای آگاهی بیشتر، از عناصر متناقضی که ارتباط با طرز استقلال فکری دارند پاک نماید. قبل از آنکه وی بخالق خود نزدیک شود لازم است توجه به همقطاران خود داشته باشد و هویت خود را در طبق اخلاص نهاده و به آن گروه که در این دنیای کوچک نماینده ی کل جامعه ی اسلامی هستند، تقدیم نماید.

در معنای دینی خود، ذکر، از نقطه نظر صفت اختصاصی که دارد عملی اسلامی است. هدف از تفوق شعائر مذهبی «اشباع» نفس در الله است.

Gilsensn، در رابطه با حمیدیه و شاذلیه متذکر می شود که نامهای خداوند که در ذکرهای آنان آورده می شود به لا تراز هر چیز، بازتابی از تفوق و قدرت پروردگار است. هیچ درخواستی از درگاه خالق به عمل نیامده است، نه لایه یی و نه استغاثه یی به منظور برکت بخشی های روحانی اش.... در اینجا تمرکز فقط بر مطلقیت خداوند، تفوقش، وابدیش است و نه صفاتی که به وی نسبت می دهند، از قبیل رحمان و رحیم بودنش. هیچ یک از اعمال خداوند در ذکر صوفی، نه انتظار آن می رود و نه درخواست می شود. دعای برکت مادی اصلا در کار نیست و از این نقطه نظر، ذکر، فاقد صفت ذاتی مفید بودن است (۱).

یکی دیگر از صفات ذکر، غیر محتمل الوقوع بودن آن است. روح ذکر جستجوی بی غرضانه یی است در طلب پروردگار به سیاق رابعة العدویه، و ابن العربی. البته نباید اشتباه کرد که این نوع «وجود» بدون انجام بعضی از اعمال دستی و روانی که منجر به «مکانیزه کردن تصوف گونا» می شود ناممکن است. حمله های مداومی که از طرف اسلام «رسمی» به تصوف عامه پسند، در دوره های اخیر به عمل آمده است، بیشتر، مدیون بدنامی ها و بی آبروگی هایی است که بوسیله ی ذکرهای نامنضبط و بی ربط و نوع عبادات بسیار ابتدائی و قدیس مآبانه یی است که در این طریقت رسوخ یافته است.

اصلاح، نو سازی و گسترش اسلام

صرف نظر از کمک هایی که در راه ایجاد هویت های گروهی در درون بافت اجتماعی و مجزا از هم شهرهای اسلامی نموده است، مهمترین اثر تاریخی از سهم طریقت تصوف را باید در اشاعه ی اسلام در نواحی دور افتاده و خارج از مرکز دانست. در این رابطه، طریقت ها رسوم و عادات قدیمی دعوت های اسمعیلیه را به ارث برده بودند زیرا اینان نیز تبلیغات خود را به روستا ها و اجتماعاتی که اغلب در کوهستان ها و یا نواحی استوایی زندگی می نمودند تسری می دادند. در عین حالی که داعی، به تشریح حکومت الهی امام خود مشغول بود، درویش صوفی بذرا احترام به قدیس را در دل های

می کاشت. هر دونه هست، بیشتر به آئین پرستش متکی بودونه بیان نامه هائی که درباره ی کتاب مقدس خود صادر می نمودند. مکتب تسنن، که بیشتر بر پایه ی حفظ نورم های حقوقی و منحصرأ بزبان عربی به کتابت درآمده و به سختی می شد انتظار آنرا داشت که در فرهنگ غیر عرب و بی سواد رخنه نماید، از دنیای شهرنشینی شهرهای بزرگ اسلامی الزاماً به دور افتاده بود. با این وصف، در دراز مدت، لازم بود که اسلام رسمی از تجربیات درست اعتقادی این مکتب استفاده کند. بی اعتدالی و افراط بیش از حد در اویش مخمور، که منجر به عدم رضایت و عدم رغبت صاحب نظران شهری علم قه شده بود، رنگ دیگری به اجتماعاتی که با سحر و افسون و فریفتن مردم آشنائی داشتند، بخشید. تحمل سهل و ساده ی مرابطه آواره و دوره گرد، مجهز به فرمول های سحر و افسونی که از تگه پاره ها و سرقچی های علوم اسلامی به عاریت گرفته و حصیرهای نماز خود را نیز به همراه داشتند، در حدی جالب و تماشائی، در جذب نوکیشان نواحی پادیه نشین مؤثر می افتاد. در حالی که چهره های قدرت مذهبی محلی برای مردم آشنا و قابل اطمینان بود، در اویش اعتبار فرهنگی اجتماعی اسلامی بزرگتری را با خود به همراه داشتند. اسلامی نمودن، نوعی از پیشرفت تدریجی بود که طی نسل های مختلف صورت گرفته بود. بر عکس علمای رسمی، در اویش از اینکه از قوانین عدول نموده و آنرا متناسب با آداب و رسوم مردمان مختلف سازند، محدودیتی نداشتند. تنها پس از یک دوره ی «اسلامی نمودن فرهنگ» بود که مردمی که به صورت نیمه مسلمان درآمده بودند حاضر شدند با تطبیق کامل خود با شریعت را بدوش کشند. این موضوع بیشتر درباره ی مشرکینی صادق بود که در نواحی غیر عرب زندگی می نمودند و هضم، و پذیرفتن رسوم و عادات یک فرهنگ خارجی برای آنان مشکل و مستلزم زمان بود. شریعت، در این دوره بسیاری از آداب و رسوم عرب قبل از اسلام را مشروعیت بخشید و رعایت دستور اتش را برای اعراب، کمتر از سایر مردم، شاق و ناگوار ساخت.

در بسیاری از قسمت های دنیای اسلام، بویژه در اندونزی و آفریقای غربی، دونا حیه از پر جمعیت ترین نواحی اسلامی، هنگامی که قدرتهای استعماری اروپائی به این نواحی وارد گردیدند، با اسلامی شدن کامل فاصله ی بسیار زیادی داشتند و بهر حال این هجوم استعماری سبب تسریع اسلامی شدن در بعضی از نواحی و تأخیر آن در بعضی نواحی دیگر شد. چه حضور اروپائیان، بعنوان نیروی کاتالیزر در این نواحی بحساب آید و چه نیاید، آخرین مرحله از اسلامی نمودن فرهنگی، شکل و فرم کلاسیک خود را از یک جهاد علیه «از دین برگشتگی» بدست آورده است. نمونه ئی از شرک که حاصل انحطاط و پاره پاره شدن یکتاپرستی آباء و اجدادی کهن بود بخدمت گرفته می شد (همانطور که در اصل نهضت محمدی وجود داشت) تا برای مشروعیت بخشیدن بخود، انواع مبارزه های اصلاح طلبانه را بر اجتماعات مختلف تحمیل و آنها را به نورم های شریعت نزدیک تر نماید. در این رابطه، کلیه ی این امور چه بطور صریح یا بعضی از ممارست های صوفیانه معارض باشد و چه نباشد، بناچار در قلمرو احیای مجدد نو صوفیگری در خواهد آمد.

گسترش اسلام، در نواحی دور از مرکز، بگونه ئی غیر محسوس اتفاق افتاده است. هر کوششی که در توصیف این کار بعمل آید حتی اگر از شرح جزئیات و موارد تکراری احتراز جوئیم باز هم مقرون به اختلاف است. گرایش به تنهائی، هیچگاه حافظ و نگهدار طریقت های صوفیه نبوده است. در مراکز مهم تجاری مهاجرین مسلمان مقیم در محل، قانون را مراعات نموده و همواره

در مسجد محل بگونه‌ی قراردادی و متعارف حاضری گردیدند و عمل اینان هیچ نوع ارتباطی با سازمان تصوف، یا ممارست‌های آنان نداشت و اگر هم داشت بسیار ناچیز بود. در هر حال، اعضای طریقت‌ها با تنسب روحانی و مؤثری که داشتند، بعضی اوقات اعتبار حمل، «حقیقت» به پاسداران ایمان و شهرنشین را کسب می نمودند. در عین حال، کمی مشکوک بنظرمی رسد که ساختارهای تقریباً غیررسمی و جدا از هم اسلام رسمی و غیررسمی، اجازه‌ی نیل و کوشش در راه اختلاط فلسفی و دینی مختلف در یک مکتب واحد، یعنی اسلام را در نواحی دور افتاده از فرهنگ ادبی شهرها و محیط‌های غیرمسلمانی که از فرهنگ غنی تری برخوردار بودند، صادر نموده باشد. دسته‌ی قبل، بویژه شامل اشاعه اسلام در مراکش، افریقای سیاه و آسیای مرکزی می‌گردد که در مورد اخیر بعدها به آسیای جنوبی و خاور دور گسترش یافته است.

مغرب و آسیای سیاه

مرحله‌ی اسلامی نمودن در این قسمت از جهان باید بسیار مشکل و پیچیده و شامل اختیار نمودن تدریجی نورم‌های اسلامی به وسیله مردمی با فرهنگ‌های به شدت مختلف بوده باشد. در قسمت‌های غربی افریقا، ابتکار عمل بطریق زیر صورت گرفته است. بازرگانان مسلمان و مراپیط که از جنوب مغرب مسافرت خود را آغاز و به محل‌هایی که امروز بنام موریتانی، مالی، و نیجریه می‌شناسیم و نیز به ممالک وابسته به کرانه‌ی رود سنغال و ولتا منتهی می‌شد، همواره واکنشی احساسی از اعتبارات فرهنگی اسلام که آنها را برای فرمانروایان این نواحی تعریف نمایند، با خود به همراه داشتند. پادشاهی که به حمایت مسلمانان در می‌آمد و یا حتی اسلام اختیار می نمود به صورت جزئی از این اجتماع بین‌المللی در می‌آمد و از اعتبارات و مزیت‌های بسیاری بر حریفان غیرمسلمان خود برخوردار می‌گردید. با سوادی و ملا بودن (در عربستان)، توسعه‌ی روابط بازرگانی، و حتی فرصت‌هایی که برای از تصرف خارج ساختن سرزمین‌های همسایگان غیرمسلمان از طریق جهاد برای آنان بدست می‌آمد، خود انگیزه و مشوقی بود تا اینکه اسلام را بصورت یک «آئین مذهبی سلطنتی» برای بسیاری از شاهزادگان پائین رتبه‌ی افریقای غربی درآورد. البته لازمه‌ی یک جهاد موفق آن نیست که توده‌ی مردم یک کشور تحت تصرف، ایمان بیاورند. مردمی که به این طریق به صورت تابع در می‌آیند ممکن است برده و غنیمت بسیار در اختیار فاتح قرار دهند و بقیه‌ی کفار، از حقوق خود محروم گردند. اعتبار فرهنگی عجین شده با اسلام، اغلب بصورت تعریف و تمجیدی که از تفوق سحرآسای آن بعمل می‌آید نضج می‌گرفت. دریافت یک عمامه سبز از شریف مکه به هنگام ادای مناسک حج، سمبل مؤثرتری بود تا قدرت کاذب بت محل. در اسلام «سلطنتی» غرب افریقا، تکالیف اسلامی اغلب با مراسم دینی مشرکین همزیستی مسالمت آمیز داشت. عالمی که دربار، آسکیا داود، (۱۵۴۹-۱۵۸۳ میلادی) حکمران سنقانی، در نیجریه علیا را که معروفیت عام در تحقیق و پشتیبانی از تعالیم اسلامی داشت باز دید نموده بود، مورد اتهام و رسوائی قرار گرفته بود زیرا آئین مذهبی دربار را رعایت ننموده بود و آن جسارت رایافته بود تا در مقابل حکمران ایستاده و وی را دیوانه و فاسد بنامد.

جواب آسکیا، به دانشمند مزبور نشان می‌دهد که تا چه حد این حکمران اسماً مسلمان، ناگزیر بوده است، با رسوم و آداب بربرگونه‌ی مردمش روی موافق نشان دهد. وی به عالم مورد بحث گفته بود:

«من دیوانه نیستم ولی بردیوانگان، خداشناسان و افراد پرنخوت و خودبین حکومت میکنم». بهمین علت است که من، خود نقش مردی دیوانه را بازی میکنم و وانمود میکنم جَنّی را در اختیار دارم تا اینان را از خود بترسانم و مانع شوم، مسلمانان را مورد آزار و اذیت قرار دهند (۱).

موقعیت اسلام در تبلیغات مربوط به خود بویژه در قالب تصوف و مریبطی اش در آن نواحی که حمله‌ی مستقیم توسط فاتحین غیر عملی بود، آن طوری که I.M.Lewis آن را تشریح کرده است ارتباط مستقیم با برسمیت شناختن تعدد نیروهای مرموز داشته است «..... در گنجینه‌ی حجیم قرآن، فرشتگان، پریان، و شیاطین که شماره‌ی آنها بالغ بر یک لژیون (۲) است، بسیاری از این نیروهای افسانه‌ی، مهمانسرائی مطابق ذوق خود می‌یابند، و به آیه‌هایی از قرآن استناد می‌شود تا موجودیت آنها بعنوان یک پدیده‌ی محسوس، توجیه گردد». تا آنجا که فضیلت متعالی خداوند، مورد مصالحه قرار نگرفته است بسیاری از آئین‌های دینی را می‌توان در قلمرو الغیب، یعنی دنیای «نسادینی» و «مخفی»، جای داد. الوهیت‌های افضل که در بسیاری از آداب و رسوم بادیه نشینان آمده است ممکن است شباهت با خداوند داشته باشد. الوهیت‌های کم اهمیت تر محلی را میتوان به صورت اسلامی درآورد و یا درباره‌ی آنها توضیح داد که اینها اسناد هائی از خداوند در اصطلاح محلی و بومی است و یا اینکه پریان یا ارواحی است که در زبان فولکلوریک قرآن از آنها یاد شده است. آئین دینی آباء و اجدادی را میتوان با منضم نمودن گروه‌های خویشاوند محلی به سلسله‌های تصوف، یا نسب‌های عرب، در اسلام جای داد. با چنین روشهائی، ربه داران سومالی که در اصل تحت توجهات قادری ها تبلیغ شده و اسلام اختیار نموده بودند، نسب قریشی یافتند. این نوع «قانونی نمودن» نیاکان که قدسین صوفیه بخشیدن آن را به افراد فتح باب نمودند برکت را برای قبایل سومالی به ارمغان آورد و به آنان اعتبار و شخصیتی روحانی از تبار عرب داد. در سرزمین‌های دیگر، فی‌المثل در قسمت بلند و مرکزی اطلس، نسب‌های «قدسی»، مخصوصی که ریشه‌ی آنها به علی (ع) و پیامبر از طریق یک، یا تعدادی از سلسله‌های صوفیه می‌رسید، نوعی از حکومت قانونی الهی بوجود آورد که از طریق آن یک جامعه شکافته شده‌ی عشیره‌ی نبی به حداقل وحدت و همکاری دست یافت. رهبران خانواده‌های پاراسمسلک که معمولاً در حول و حوش بقعه‌های اجداد مقدس خود ساکن می‌شدند بر انتخابات عشیره‌ی نظارت می‌نمودند، بعنوان حکم در دعاوی داخلی قبیله شرکت می‌جستند و بطور کلی با مساعدت‌های خود، ترتیبات فصلی حاکم بر نقل و انتقال پیچیده و مشکل مردم عشیره را که بین چراگاه‌های کوهستانی و کناره‌های صحرا در رفت و آمد بودند تضمین می‌نمودند. اموری که بر عهده‌ی این خانواده‌های قدیمی مآب بود شباهت کامل با طایفه‌ی قریش داشت که به طریق موروثی نگهبانی کعبه را در زمان پیامبر بعهدہ داشتند.

در اسلام، کوشش در یکپارچه کردن مکاتب فلسفی و دینی مختلف در دین بسیار مشکل تر برای توجیه است تا یکپارچگی آن در آلهیات. در عین حالی که هر نوع عقاید مذهبی را میتوان در چهارچوب مفاهیم اسلامی، آنهم منحصر با اتخاذ اصلاحات یا علامات اسلامی جای داد، شناسائی خارجی این سمبول‌ها و علامات در رعایت نمودن مراسم رسمی مذهبی موضوعی است

۱- اسلام در آفریقای استوائی نوشته I.M.Lewis (اکسفورد ۱۹۶۶) صفحه ۳۱۱

۲- سپاهی مرکب از ۳۰۰۰ تا ۶۰۰۰ نفر - مترجم

که درست اعتقادی درباره آن سختگیر و غیر قابل مصالحه است. فردی ممکن است درباره ی خدا به هر طریقی که تمایل داشته باشد اندیشه نماید ولی نمیتواند شعائری مذهبی از قبیل سجده را که خاص خداوند است درباره ی پادشاه بعمل آورد. از نقطه نظر آداب و رسوم محلی این عمل شرک است. در آفریقا، اختلاط عقاید و مذهب در یکدیگر، بدون شک منجر به فساد در شعائر مذهبی گردید. تشریفات ایجاد باران (نزل باران) مخلوط با نماز گذاری مسلمین شد، ذکر صوفی نه فقط بمنظور یاد کردن خدا، بکار برده شد بلکه برای آرام نمودن آلهه های شرک که نیروی بدخواهانه را به آنان نسبت می دادند بکار گرفته شد (۱). این نوع روش ها با تشریفات مربوط به دفع جن یا جن گیری، یا بلع برکت از طریق اعمال فیزیکی (منجمله جماع با یک قدسی مآب، و یا آشامیدن استغراغ وی) همه و همه، نمونه هایی از افاضه، یا انتشار این قبیل اعمال در نواحی حاشیه نی و محیطی دنیای اسلام بوده است. یعنی، در محل هایی که فقدان طبقه ی تحصیل کرده و متکلمین شهر نشین، قدرت روحانی را در دستان افرادی قرار داده بود تا آزادانه و خود سر، هر نوع عملی را بنام دین و به هر طریقی که آن را مناسب با ذوق شخصی یا میل باطنی خود می یافتند، انجام دهند. هر گاه اوضاع و احوال اجازه می داد دلائلی ساختگی برای اصلاح طلبان که در طلب پالایش اسلام بودند، می یافتند و خط مشی ها و روش های محلی را به نورم های شریعت نزدیک می نمودند.

از نقطه نظر کلی، این نهضت های اصلاح طلبانه به دودسته تقسیم میشد: یکی جهاد و نهضت های مهدوی که در طلب آن بود تا یک جامعه ی خالص و ناب اسلامی دوباره خلق نماید و یا آن را طبق مدل خلیفه ی مدنی بر روی پایه های جدید، از نو بنیان نهضت دیگری طریقت های اصلاح طلب، که بر آن بودند تا روح تازه ای در کالبد نظام حکومتی موجود، از طریق نزدیک نمودن هر چه بیشتر طریقت های صوفیه با نورم های شریعت بوجود آورند. در هر حال نباید چندان زیاد به این وجه تمایزات و عقاید توجه داشت. کلیه نهضت های اصلاح طلبانه، نمایان گر یک آرزوی مشترک است و آن این است که روش شریعت و شعائر دینی را دوباره و به هر طریقی که ممکن باشد با مدل هایی که بوسیله پیامبر و جامعه ی متقدم اسلامی بنیان نهاده شده بود تطبیق دهند. همچنین، در درجات مختلف، نمایانگر تمایلی است بر دوباره برقراری و تأسیس کشوری اسلامی در قالب نخستین خود، در مواجهه با تهدید های علنی از دین برگشتگان کافرو قوانین غیر اسلامی. آشکالی که هریک از این نهضت ها بخود گرفته است بسیار با یکدیگر تفاوت داشته است زیرا هریک از آنها در محیط های اجتماعی و فرهنگی مختلفی بوجود آمده است، متها همگی آنها ملهم از کتاب مقدس و موهبت های الهی بوده است.

بطور کلی، جهاد و نهضت های مهدوی، منجر به تأسیس دولت هایی جدید در خط این خلدون و بر اساس اختلاط قدرت مذهبی و عصیبت عشیره ای گردید. این حکومت ها بیشتر در محیط ها و نواحی توسعه نیافته ای که با شهر ها فاصله بسیار داشتند، یعنی محل هایی که روستا نشینی بعنوان شرط لازم و کافی برای محیط های کشاورزی است، توسعه یافته بود. طریقت های اصلاح یافته در نواحی لم یزرع و بایر و بر اساس سازمان عشیره ای و در بیشتر کشور هایی که بر پایه ی اصول کشاورزی متمرکز گردیده بودند عمل مینمود. انعطاف پذیری سازمان طریقت ها اصلاح طلبان را قادر ساخت تا هدف های خود را با واریانت های مختلف و نه از طریق ترتیب کلاسیک هجرت که

جهاد رابه دنبال داشت جستجو نمایند. در تحت بعضی از شرایط مخصوص، یک طریقه ی اصلاح شده امکان داشت خود رابه جنبش های جهاد طلب، مبدل نماید و دولتی بر اساس سازمان طریقت بنا نهد. در حالی که جهاد و نهضت مهدوی، بطور کلی تابع اصول، مهاجم، و هوا خواه اصلاحات غیر عملی بود، نو طریقتی ها بیشتر راغب به مصالحه، دخالت در کارها و همواره حالتی دفاعی بخود می گرفتند.

نمونه هایی از جنبش های جهاد، صرف نظر از استفاده یی که آنان بعضاً از اعتقاد به مهدویت مینمودند، عبارت بود از کناره گیری و انفصال آنان از خوارج متقدم که دنیا را مآلوی و ربه دو کمپ تقسیم نموده بودند:

مسلمانان حقیقی، یا «قوم بهشتی» و «قوم جهنمی» که عنوان اخیر بر هر فرد دیگری از جمله مشرکین، غیر مسلمانان، و هر مسلمانی که حاضر به ورود در کمپ آنان نبود اطلاق می شد. نمونه ی طریقت های اصلاح شده، در اصل، زهد و تقوا و ریاضت کشی های مرشدان متقدم صوفیه بود. در هر یک از نمونه ها، دیدگاه قرآنی که بر دنیای حقیقی تأثیر می گذاشت، زیر کانه متفاوت بود. رهبران مهدویت یا جهاد، بر آن بودند تا رفتار محمد مدینه نی و مسلح را تقلید نمایند و بر ضد دشمنان خدا و تحت الهامات خالق مبارزه نمایند. در عین حال رهبر نو طریقت، غالباً تحت نفوذ دوران زندگانی مکی پیامبر قرار میگرفت و زمانی که بایی وفائی و ناسپاسی قوم مکی و فساد در شهر مقدس مواجه می شد، گروهی از هواخواهان که خود را از طریق رعایت انضباط های مذهبی مشترک متعهد به انجام اصلاحات می دانستند بدور خود جمع مینمود و موقتاً فکر تحوّل یک جامعه ی بزرگتر اسلامی را از سریدر میکرد.

ابن تومرت و امپراطوری الموحّد

یکی از نهضت های متقدم و پیر دامنه در مسلک جهاد، جنبش مهدیه ابن تومرت (متوفی ۱۱۳۰) است که امپراطوری المرابده را در اسپانیا و مراکش برانداخت و منجر به تأسیس پردوام ترین و متقدم ترین ممالک بربر گردید. ابن تومرت در یکی از قبایل آباد «Anti - Atlas» دیده به جهان گشود (۱) و مانند بسیاری از اصلاح طلبان دیگر، قبل از آنکه به سرزمین آباء و اجدادی خود مراجعت نماید مدتی را صرف مطالعه در شرق نمود. این داستان که وی غزالی را در بغداد ملاقات نموده است احتمالاً نا درست است مع هذا وی در بغداد، شدیداً تحت تأثیر مکتب الهیات اشعری، برعکس مکتب مالکی که در مراکش رواج کامل داشت قرار گرفته و اجازه داده بود تا معانی رمزی و مجازی متون قرآن را استخراج نمایند. علمای مالکی اسپانیا و مراکش، در زمره ی بهترین و آشکارترین هدف ها برای حملات غزالی بودند و گزارش شده است که حکام المرابده دستور یافته بودند تا کلیه ی نسخ کتاب احیای غزالی را از میان بردارند.

در بازگشت به مغرب، ابن تومرت شروع به وعظ درباره ی یگانگی غیر قابل مصالحه ی خالق (توحید) طبق عقاید اصول اشعری کرد. پیروان وی (دروزی ها و وهابی ها) خود را بعنوان موحدین بجامعه معرفی مینمودند و این همان چیزی بود که المحاد های اسپانیائی از آن مشتق شده بود. و عاظ بربر، موضع بسیار سختی در برابر جدائی طلبی های جنسی، لباس زنان، مصرف مشروبات الکلی،

۱- در فرهنگ نامه ی دهخدا محل تولد وی کوه سوس الاقصی از بلاد مغرب ذکر شده است (مترجم)

موزیک ورقص گرفته بودند. هنوز که هنوز است سختگیری های وی در امور یاد شده ی فوق همراه با د کترین وی در کشورهای شمال افریقا نمونه هایش مشهود است. اصلی ترین پروژه ئی که وی برعهده گرفت، ترجمه ی قرآن به زبان بربر بود. حملات وی به شیوه ی زندگی امرای الثراوید برای وی مشکلات سیاسی بسیاری بیار آورد. هوشیارانه با مدلهای محمدی و خوارج به رقابت و چشم و همچشمی پرداخت و سرانجام هجرت به زاد و بوم خود را تنها با تنی چند از پیروان خود برگزید. در اینجا وی بسیاری از نوکیشان را از بین قبایل بربر بدور خود جمع نمود و پس از آنکه بیعت آنان را دریافت نمود خود را بنام مهدی یا «امام زمان» بمردم معرفی نمود. اگرچه ظرف مدت کوتاهی پس از اولین درگیری (که اصولاً موفقیتش ناممکن بود) با قشون الثراوید، زندگیش پایان یافت، با این وجود جانشین وی، عبدالؤمن، سرانجام آنان را برانداخت و خود را بجای وی خلیفه خواند و آنچه تا امروز بنام جنبش ایدئولوژی خوانده می شد، از آن پس دودمان یک کشور شد پس از یک متمیزی که در سال ۱۱۵۹ زیر نظر عبدالؤمن انجام شد کلیه مسلمانان غیرالموحدی، بعنوان بی ایمان و غیر مؤمن طبقه بندی شده و حق مالکیت آنان بر اموال و ما یملکشان، از آنان سلب شده بود. در اوج امپراطوری خود، الموحد ها سرزمین هائی را از سیرنایکا، تا اقیانوس اطلس، و از مالی، تا والنسیا، تحت نفوذ خود داشتند. سه تن از بزرگترین فلاسفه، ابن طفیل (متوفی بسال ۱۱۸۵) ابن رشد (Averroes) (متوفی بسال ۱۱۹۸) و ابن میمون (متوفی بسال ۱۲۰۴) در دوره ی زمامداری آنها نشو و نما و پیشرفت نموده اند. د کترین اشعری که توسط ابن تومرت دنبال می شد، حکمرانان الموحد را قادر ساخت تا بین فرهنگ های عناصر بربر و عرب هم آهنگی بوجود آورد و از دو استاندارد فکری و عقلی بهره مند گردد: یکی رعایت دقیق شریعت برای توده ها، و دیگری تحقیقات نظری آزاد برای تعدادی از منور الفکران. تباین این موضوع به نحوی بارز توسط ابن رشد تشریح گردیده است و وی نه تنها، روشن فکر ترین و منطقی ترین فیلسوفی شناخته شده است که اسلام قرون وسطی بخود دیده است، بلکه قاضی القضاتی نیز بوده است که اداره و کنترل شریعت به وی محول گردیده بوده است.

در اواسط قرن سیزدهم میلادی امپراطوری الموحد مواجه با متحمل شدن اثرات کلاسیک افول خلدونی شد. نیروی اخلاقی و روحی جمع آوری شده، بار دیگر پراکنده و متفرق گردید و منجر به اضمحلال امپراطوری و تشکیل تعدادی پادشاهی که با یکدیگر در رقابت بودند گردید. تجزیه شدن قدرت مرکزی موجب ازدیاد نفوذ و قدرت طریقت ها و زاویه ها شد. هنگامی که یک نیروی سلطنتی موفق به دوباره متحد نمودن مراکش شد، عادت به طریقت و پیروی از مرابطیت چنان اشباع گردیده بود که حتی حکامی که ادعای جریان داشتن خون پیامبر در رگهای خود را داشتند قادر به اداره ی حکومت خود بدون حمایت یک، یا تعدادی از رهبران طریقت ها نبودند.

دان فودیو و امپراطوری سوکوتو

زمانی که جنبش الموحد، در طلب دوباره زندگى بخشیدن و تهذیب اجتماع از پیش اسلامی شده در مغرب (مراکش) بود، جهاد Shehu Usumnu Dan Fodio (که عرب وی را عثمان بن فوزی ۱۷۵۴-۱۸۱۷ می شناسد) در اجتماع مخلوطی از مسلمانان دریاری، و کفار در گرفت. در حالی که این حمله توسط حکام Hausaland، بعنوان مبارزه علیه «فساد» اسلام معرفی شده بود مع هذا

بعد دیگری برای بردن مردم از دینی به دین دیگری نیز داشت. زیرا با حمله نمودن به اصول و عقاید مکتبی و فلسفی و روشهای اسلام «سلطنتی»، بیت پرستی، بسیاری از مردمی را که قبلاً بونی از ایمان نبرده بودند وارد امت اسلامی کرد.

شهرهای ساحل، یعنی دماغه‌ی خشک و زمین قابل زراعت جنوب صحرا از زمان بنی امیه بعد تحت نفوذ تدریجی روستائیان و مهاجرین اسلامی درآمد. در هر حال، شهرها و شهرستان‌ها شاهد یک هیجان و کشش بین طبقه‌ی علمای شهری و حکامشان بود و به طوری که قبلاً گفته شد، آماده برای اختلاط و امتزاج رسمی با اسلام، با کلیه‌ی آداب و رسوم درباری آن که ریشه در کفر و إلحاد داشت بودند. این کشش و هیجان بین علما و فرمانروایان زمانی بغرنج تر شد که مردم روستائی از شمال به آن نواحی سرازیر گردیدند و این جنبشی بود که در قرن هجدهم میلادی موجب یک سلسله قیام‌های برای جهادها گردید که معروفترین و پربدامنه‌ترین آن قیام «دان فودیو» بوده است. ربه داران فولانی، قبیله مردان مسلمانانی که رنگی روشن داشته‌واز «مالی»، در کاوش خود بمنظور دست یافتن به چراگاه به طرف جنوب سرازیر شده بودند، ناقلان عمده‌ی این تسلسل و دور این خلدونی بودند. در سال ۱۷۲۵، ابراهیم موسی، عالمی فولانی، اعلام جهاد نمود و سرزمین فوتا چالون را در ارتقاعات، یعنی در محلی که رودخانه‌های سنگال و گامبیا سرچشمه میگیرند بدست آورد. نهضت وی به «فوتا تورو» در نزدیکی ساحل (گینه جدید) رسید و بدنبال آن در این محل، امامت نشینی بنیان نهاده شد که تا حمله‌ی فرانسویان به آن محل، پابرجا بود.

دان فودیو، در سال ۱۷۵۴، در یک خانواده‌ی شهری و متکلم فولانی، در ایالت پادشاهی حوسا، در گوئیر، متولد شد. بیشتر اوقات اولیه عمرش بمنظور مطالعه و تلمذ در مکتب محققین و متکلمین مختلف از این دیار به دیار دیگر صرف شد. و چون تحت تأثیر حکیم الهی بربر، محمد المقبلی قرار گرفته بود چنین استدلال می نمود که روشهای فلسفی و دینی آمیخته بهم، در نظر خداوند بیشتر تجاوز کارانه و وقیح است تا کفر فاحش، زیرا کفار، مردمی بقهقرا کشیده بودند که بیشتر از آن نمی دانستند و حال آنکه اختلاطیون (منجمله، البته، مسلمانان دریاری) در موقعیتی بودند که می توانستند با راهنمایی‌های خود مسلمانان نیک نهاد را گمراه و سرگردان نموده و به فساد و تباهی اسلام کمک نمایند. هدف حملات اینان مستقیماً پادشاه گوئیر بود و جواب وی به منتقدان این بود که به هوا دارانش دستور داد از پوشیدن عمامه و چادر احتراز نمایند. در سال ۱۸۰۴ میلادی، در فرم کلاسیک محمدی، دان فودیو، هجرت خود به ماوراء مرزهای سلطان نشین را آغاز نمود.

مهاجرین، حملات خود را آغاز نموده بودند. سایر حکام حوسا، شروع به اذیت و آزار تبعه مسلمان خود نمودند. تعدادی از شیوخ فولانی، صوفیان قادری و علمای فوتاتورو، به جهاد پیوستند و بقیه‌ی فولانی‌ها که بوسیله‌ی «توارگ» حمایت می شدند به دشمن پیوستند. در سال ۱۸۰۷ میلادی، دان فودیو، به شهر کانو، زاریا، و سایر شهرهای حوسا تجاوز خود را شروع کرده بود. در سال ۱۸۰۸، شهر الکالاوا، پایتخت گوئیر به تصرف مجاهدین درآمد. اختلاف و کشمکش، منجر به قطع ارتباطات نژادی و خانوادگی، خصومت‌های محلی، و وفاداری‌های دسته‌نی گردید. پس از سقوط الکالاوا، بسیاری از اختیارات خود را به پسرش، محمد بلو، واگذار نمود. از آن پس محمد، بعنوان اولین سلطان سکوتو، و مقتدرترین امارت نشین اسلامی گردید که سرانجام تحت نام نیچریه به صورت یکی از مستعمرات انگلستان درآمد. یکی از نواده‌های دان فودیو، سزاحمدو، بلو، به نخست وزیری

نیجریه شمالی منصوب شد تا اینکه در سال ۱۹۶۶ میلادی در اثر یک کودتای نظامی بقتل رسید و دولت فدرالی که وی در آن خدمت مینمود، برانداخته شد.

و پائسم عربی

تعمیم و گسترش مکاتب فلسفی و دینی که مجدّدینی از قبیل ابن تومرت، یادان فودیو، آن را انتقاد آمیز یافته بودند نتیجه اجتناب ناپذیر نفوذ اسلام در فرهنگ های غیر عرب بود که بربرهای محلی، یا آداب و رسوم افریقائی، مخالف جریان اسلامی شدن منطقه بود. نباید از نظر دور داشت که مرد و نفر رهبر نامبرده ی فوق، الهامات فکری خود را از عباسیان و نه خلفای مدنی اخذ نموده بودند. دوره ی شکل گیری اسلام که در موقعیت آنان ارتباط فراوان داشت، به علت جاذبه و رشدی بود که محققان اینگونه اجتماعات، آن خلوص اسلام منحصر ب مردم عرب دوره ی پیامبر را فاقد بوده است. ابن تومرت، در حالی که نورم های شریعت را طبق اصول قرآن و شریعت به کار می بست، در حقیقت معتزله نی بود که تفسیرات تحت اللفظی قرآن و قائل شدن جنبه ی انسانی برای پروردگار را محکوم می نمود و این عمل وی صرفاً به سبب ضدّیت وی با فقهای مالکی که در مراکش بخد و فوریافته میشدند نبود. از افراد غیر عرب، که بهر حال مشرب اصول گرانی داشتند می شد انتظار داشت تا اسلام را طبق اصولی که کلیه ی گفته ها، حتی گفته های «خالق» را که از نقطه نظر ذاتی محتمل الوقوع است برسمیت بشناسند - و این طرز فکری بود که طبیعتاً به تفسیر رمزی قرآن کمک میکرد. اگر به علل دیگر نباشد، اشتباه به نظر میرسد که مکتب الهی وی را بعلمت اینکه اهمیت چندان زیادی ندارد، محکوم نمایم (۱).

بر همین قیاس، عثمان دان فودیو، را میتوان فردی اصول گرا در حدّ وسیع کلمه به حساب آورد. صرف نظر از اظهارات صریحش، وی در طلب آن نبود که نخستین مکتب اسلامی را که قبلاً در افریقا وجود نداشته است بنیان نهد. بلکه هدف وی آن بوده است که یک اسلام شهری پسند را معرفی نماید تا آن فرهنگ برتری را که وی بر آن واقف بود ارائه نماید. منابع حقوقی بر آن باورند که عقاید فولانی به دوره های آخر عباسیان شباهت دارد. با آنهمه روشهای کافرگونه که در آن حول و حوش موجود بود و امکان محکوم نمودن آنها بعنوان شرک وجود داشت، افریقائی ها نیازی به مشخص نمودن آن اعمال بنام گناه و بدعت گذاری جدید نداشتند.

در فرهنگ شبه جزیره ی عربستان که بنحویر جسته نی عربی بود، جهاد و هائیه، ذاتا، و بگونه نی زیرکانه از آنچه بوسیله ی بربرها و بدعت گذاران افریقائی غربی اعلام شده بود، متفاوت بود. در عین حالی که گروه اخیر در طلب اسلامی از نوع خلفای عباسی و سیره ی آنان بمنظور یافتن راهی برای یکپارچه نمودن اجتماعات خود در قالب فرهنگی عالی و پربار بودند، اعراب نجد، هدفهای متفاوت و تقریباً مختلف داشتند. برای اینان، اسلام بر هویت های مشخص و بارز آنان بعنوان عرب، مهر تأیید زده بود. بنابراین، اتفاقی نبوده است که ایدئولوژی اینان که از طریق آن کوشش در تأیید هویت عرب خود در مواجهه با فرهنگ شهرنشین عراق و حجاز داشتند، خود رونوشتی از اسلام متقدم باشد که از منبع عقایدشان درباره ی خلفای مدینه نی (مدنی) سرچشمه گرفته و همین عقاید بوده است که تأکید بر رعایت از تمامیت و بی عیبی زبان متون الهی «یعنی عربی» میگذاشته است. از نقطه نظر فرهنگی، و هائیسیم، نمایانگر یک ملی گرانی ابتدائی و کهنه ی عرب بوده است.

محمدابن عبدالوهاب، در اصل یک عالم، و یا حکیم الهی نبوده است. اهمیت حقیقی وی در این بوده است که وی نقش یک کانال را در تفسیر تحت اللفظ و غیر قابل مقایسه ی قرآن از طرف احمد بن حنبل و مشهورترین شاگردانش بنام ابن تیمیّه بازی کرده و هم اینان بوده اند که تأکید بر صفت ذاتی و منحصریه فرد زبان عرب گذاشته و آنرا بصورت پایه و اساس ایدئولوژی یک دولت عرب درآوردند. گویانکه احمد بن حنبل، هنگامی که رویه ی رسمی قرآن «مخلوق» بنفع حدیثیون تفسیر یافت، اعتبار نخستین خود را باز یافت، مع هذا، حنبلی ها همیشه بعنوان یک گروه مخالف در داخل فرهنگ وسیع اسلام، در مشرق باقی مانده اند... اگرچه سرانجام حنبلی ها بعنوان یکی از چهار مذهب اسلام شناخته شدند ولی اینان هیچگاه بعنوان مکتبی فقهی در مقام مقایسه با سه مکتب دیگر محسوب نگردیده اند. بهتر است این فرقه را بعنوان مکتبی از حدیثیون که اصولا بارمزی نمودن شریعت در سیستم جامع فقهی مخالف بوده اند شناخت. برای این فرقه قرآن و سنت، در حقیقت منابعی از قانون نبود بلکه اصل قانون بود. اگر چه این حنبل خود قادر به یافتن زیرکانه ترین دلایل قضائی بود مع هذا از هر نوع استدلال عقلی در اسلوب شناسی قضائی احتراز میورزید و بر آن باور بود که تصمیمات قضائی باید با مراجعه مگر به این منابع (ونه به یک فقیه) اتخاذ گردد. اجتهاد - کوشش محققانه که در تشخیص قانون بکار برده می شود - لازم است بطور مداوم بعمل آید. سیستم حنبلی را میتوان گفت محافظه کارانه ولی از تعصب بسیار فاصله داشت و تعدد موادی که در آن برای واریانت های مختلف اجازه داده شده بود، بیشتر از سیستم رمزی فقهی بود.

تشخیص این حنبل در حفظ تمامیت کتاب مقدس بعنوان حد کمال، انتقادات گزافه گویان مکتب تفسیر تحت اللفظ و تسبیح (Anthropomorphism) را بر می انگیزت - انتقاداتی که بعضی اوقات در حد مبالغه و گزافه گویی بود. در عین حالی که صریحا با تأویل، (تفسیر رمزی) و الهیات منفی معتزله مخالفت می ورزید، عقیده به تسبیح مخالفان آنان را نیز رد میکرد. بطور خلاصه، نظر گاه های این حنبل همانطور که بر ضد رسمی بودن قضا بود، ضد الهیاتی نیز بوده است. وی با تهیه ی بنا سازی برای دین بر پایه ی عقاید قرآنی درباره ی خداوند مخالف بود و بر همین روال با توسعه ی سیستماتیک فقاہت مذهبی مخالفت می ورزید. عقیده ی غیر قابل مصالحه وی در اصالت نهی کتاب مقدس که برای پایتخت و تمدن چند سوئی منطقه ی هلال پربرکت افریقا مناسب تشخیص داده شده بود، هیچگاه ریشه ندوانیده است. تا زمان ظهور مجددش از طریق صافی های ابن تیمیّه، و در زیر چتر و هابیسیم، مکتب حنبلی، در چیزی مانند محله ی کلیمیان عرب باقی ماند. در هر حال، دقیقا به آن علت که این حنبل بر روی صفت ذاتی و اختصاصی، یعنی غیر مشروط بودن وحی، و زبانی که از طریق آن ابلاغ گردیده تأکید گذاشته بود، دکتربنش، به مذاق و مشرب علمای نجد خوش آمد. زیرا اینان به دنبال ایدئولوژی، یا مخمیلی می گشتند که تنفیذ خود را در اصطلاح اسلامی توجیه نمایند و تفوق زبان عربی را بر بیشتر پایتخت ها، و نیز بر شرح های گمراه کننده و تحریف شده نی که در عراق و حجاز جریان داشت، تثبیت نمایند.

تقی الدین ابن تیمیّه (۱۲۸۳-۱۳۲۸) متکلمی حنبلی بود که بیشتر زمان خود را در زندان گذرانیید. اولین گرفتاری و توقیف وی به علت مشاجره نی بود که در شهر موطنش دمشق بین وی و یک کافر مسیحی که به زعم وی شخص اخیر به حافظه ی پیامبر اسائه ادب نموده بود در گرفت. دشمنان، وی را متهم به تسبیح نموده بودند و وی نیز در جواب آنسان را به

«نومیانیزم»^۱) و استعمال حشیش متهم نموده بود. ابن تیمیّه، بحث کننده‌ی بود میرزوطبی مقالات بسیار زیادی که نوشته بود، هم به توحید فلسفی ابن عربی و هم به روحانی نمودن تأویل ابن تومرت حمله نموده بود. به علت محکوم نمودن هر نوع بدعت قضائی، وجهه و اعتبار خود را در برابر علمای دوره‌ی خود از دست داده بود. این امر به ویژه در مورد سه طلاقه نمودن زن صادق بود که از طریق آن شوهران سنی مذهب می توانستند زنان خود را فوراً و بدون در نظر گرفتن مدت کوتاهی برای رفع اختلاف فیما بین مطلقه سازند و نیز بسیاری از حیل‌های دیگر که از طریق آنها علما به روح شریعت تجاوز نموده بودند. اگرچه با قدریه آشنائی داشت ولی بسیاری از شیوخ صوفیه بعثت حمله‌هایش به پرستش آرامگاه‌ها و قدسین، نظر مساعدی با وی نداشته‌اند. دکترین وی گویانکه مورد حمایت سلاطین مملوک بحری، در قاهره قرار گرفت ولی در سوریه همواره با مخالفت مواجه شده بود. سرانجام ابن تیمیّه، بعنوان یک زندانی در ارک دمشق بدرود حیات گفت.

ابن تیمیّه درد کترین خود عربیتی را که ابن حنبل به آن اشاره نموده بود از صافی گذرانید و توسعه داد. بار د نمودن تأویل و تسبیح، با ابن حنبل همداستان شد و بر این گفته تأکید نمود که خدا را فقط بگونه‌ی باید توصیف نمود که «خود در کتابش خود را توصیف نموده و پیامبرش در سنت از آن یاد نموده است». بعبارت دیگر، در متون مقدسی که فقط عرب، بطور کامل به آن دسترسی دارد و لا غیر. در مطالب کلی، وی عقاید «مریدان پیر» (سلف) را برد کترین‌های مؤسسن مذاهب مرجع میدانست. اجتهاد، یکی از امور دائمی و الزام آور بود که «باب‌های» آن هیچگاه بسته نشده بوده است. متن قرآن و حدیث، بر اجماع، یعنی توافق کلی جامعه، اگرچه قیاس مجاز شناخته شده بود، تفوق مطلق دارد. وظیفه‌ی دولت، حفظ عدالت و قانون است و اگر جز این باشد، حکومت ستمگرانه و استبدادی در جامعه نضج خواهد گرفت. مانند سیاسیون متقدم، ابن تیمیّه، در طلب آن بود که به حکومت خلیفه‌ی اسلام بعدی جهانی بخشد. اسلام، از پیروان خود، تنها اطاعت «از خداوند و پیامبرش» را خواسته بود و وحدی برای امامان نیکو کاری که واجب الاطاعة بودند وجود نداشت. امت، از نقطه نظری، و در حقیقت، یک کنفدراسیون طبیعی از ممالک اسلامی بود.

پس از فتوحات امپراطوری عثمانی در مصر، ۱۵۱۷، که به موازات آن قانون حنفی در آن کشور حکمفرما گردید نفوذ این تیمیّه در آن کشور روپروال گذاشت. زنده شدن عقاید «سلفی» وی در دوره‌های جدید، تنها بعثت نفوذی است که وی بر محمد بن عبدالوهاب، ایدئولوژیست و همیار، در بنیان گذاری دولت اصلی حجاز داشته است. این عالم بزرگ نجدی، به هیچوجه در زمره‌ی مریدان ابن حنبل یا ابن تیمیّه نبوده است. در حقیقت مهمترین معلّم وی در مدینه یکی از اصلاح طلبان طریقت نقشبندی، متکلمی حنفی مسلک، یعنی محمد حیات السندی (متوفی بسال ۱۷۵۱) بوده است.

از طریقت نقشبندیّه، وی، تسلیم مطلق عقیدت صوفیان را برگزید و شخص خداوند را بعنوان شیخ طریقت خود انتخاب کرد. در عین حال مصرانه با هر نوع اشاره به تسبیح در رویه‌ی خود مقاومت نمود و بر تمامیت کلی و یگانگی (توحید) خداوند تأکید گذاشت. در هر حال، از ابن حنبل و ابن تیمیّه، وی اصل تکیه بر کتاب مقدس را آغاز نمود و اعلام داشت که رویه‌های قضائی باید بطور

۱- Antinomianism - مکتبی است که طرفداران آن معتقد اند مسئولیت‌های اخلاقی و قانون طبیعی بوسیله‌ی مسیحیت نقض گردیده است.

مستقیم با قرآن و سنت مطابقت داشته باشد و شالوده فقه یا باید حذف شود و یا اینکه بعنوان موضوعی فرعی در نظر گرفته شود. از نقطه نظر تئوری، وهابیسم یا مسلک وهابی، هر چیزی را که بطور صریح در قرآن و سنت منع نشده است، جایز می شمارد. در عمل، در فاضل‌های مختلف و جنگجویانه ی جنبش، حمله به بدعت‌های دینی مانند پرستش مرقد، پرروشها و رویه‌هایی که بطور صریح توسط پیامبر منع نشده بود پیشی جست. گفته شده است که ابن حنبل، شخصا مشقت لب نزدن به خریزه را به آن علت بر خود روا داشته بود که در هیچ یک از احادیث نبوی ذکر از آن میوه بعمل نیامده است. وهابیسم اصلی، موزیک، رقص، شاعری، ابریشم، طلا، زیورآلات و جواهرات را به آن علت که کلیه ی احادیث آنها را محکوم نموده است منع نموده بود. مقلدان آنان در قرن بیستم میلادی، که در زمره ی آنان اخوان، و مخالفین جدید مذهبی خاندان شاهی عربستان قرار گرفته اند، به استعمال دخانیات، تلفن، رادیو و تلویزیون بعنوان «بدعت» نگریسته و به این وسائل، بعنوان اشیائی که در کتاب مقدس تجویز نشده است حمله مینمایند.

در هر حال، قابلیت انعطافی که درد کترین‌های این طریقت نهفته است، اجازه میدهد تا حکام سعودی به رفورم‌های خود، با حداقل مخالفت از طرف علما (که با نفوذترین عناصر آن، الشیخ، از اعقاب ابن عبدالوهاب اند) دست زنند. تلفن، رادیو، و تلویزیون، زمانی که ثابت شد میتوان از آنها بعنوان وسیله برای تبلیغ پیام الهی استفاده نمود، مشروعیت یافت. راه که باز شد، بدعت‌های دیگر دسته دسته پذیرفته می شوند. حذف برده داری (اگرچه در قرآن برده داری تجویز شده است)، آموزش و پرورش نسوان (چیزی که از بعضی از احادیث علیه آن میتوان استفاده نمود) و امثال آن. بطور خلاصه، طریقت وهابی، مشکلی بر طرف نشدنی، فرا راه توسعه و پیشرفت، در جامعه‌ی که بعنوان سریع‌ترین کشور اسلامی در حال پیشرفت و تغییر شناخته شده، نبوده است. گویا، که همانطور که در فصل اول این کتاب به آن اشاره شد هنوز زمینه‌ی مساعد برای حملات ایدئولوژیکی به رژیم حاکم بر این کشور از طرف رادیکال‌ها و انقلابیون وجود دارد و این با اصطلاح اصلاحات اساسی حجاز را نوعی از اشاعه ی فساد و غیر اسلامی می شناسند.

اصلاح طلبی نقشبندی در آسیا

درباره ی جنبش‌های اصلاح شده ی طریقت‌ها و جهاد، که خود را بویژه در قرن نوزدهم میلادی و پس از فتوحات استعماری به مردم شناسانده بودند در فصل بعد گفتگو خواهیم نمود. بیان اهمیت میراث صوفیه قبل از دوران استعمار بدون اشاره به نقشبندی که یکی از سازمان‌های اصلاح طلب قدیمی و دارای آداب و رسوم خاص است، کافی بنظر نمی رسد. این طریقت قرون وسطانی، که صیت آوازه اش در آسیای مرکزی و شبه قاره ی هندوستان پیچیده شده بود، با بسیاری از براهین قاطعی که نهضت‌های اصلاح طلبانه ی قرن بیستم با آن برخورد داشتند، مواجه گردیده بود. پاسخ‌های این طریقت در مبارزه با قدرت‌های غیرمسلمان و یا حالت ناگواری که در حیطه ی فرمانروائی نامسلمانان از طریق فرهنگ و مذهب بر مسلمانانی که در آن نواحی زندگی می نمودند سایه افکنده بود، متفاوت بود. یاروش مجاهدین، یعنی رد کلی آنان را اتخاذ می نمود، یا اینکه همکاری کلی با کافران در جبهه سیاسی را تجویز می نمود. از قرن پانزدهم تا نوزدهم میلادی پاسخ‌های نقشبندی به اینگونه امور دقیقاً با پاسخ‌های کلی دارالاسلام حتی در زمانهایی که نیروی قدرت‌های

غیرمسلمان در قرون نوزدهم و بیستم میلادی از شدت وحدت بیشتری برخوردار بوده است، برابری می نماید.

طریقت نقشبندی که شامل «علی، ابوبکر، سلمان فارسی، جعفر صادق، و ابویزید بسطامی و سلسله های آنان است» از طریقتی که ابویعقوب همدانی (متوفی بسال ۱۱۴۰ میلادی) بنیان نهاده است سرچشمه می گیرد ولی نام خود را از شیخی متأخر و به عبارتی دیگر، یک صوفی تا جیک بنام بهاءالدین نقشبندی (متوفی بسال ۱۳۸۹) گرفته است. مرشد های متقدم نقشبندی از نزدیک با ملامتیه، که کلیه ی نمایشات خارجی مذهب را نفی نموده و به هنگامی که به امور دنیوی می پرداختند بیشتر به درون تکیه داشتند، در تماس بودند. یکی از شعائر بارز این طریقت (ذکر خفی) است که همراه با ذکر یک از طریق زبان آدمی شود انجام می دهند. نقشبندی به آن باورند که علی (ع) قرآن را به صدای بلند قرائت مینمود و حال آنکه ابوبکر آن را آهسته میخوانده است. دو گفته ی نقشبندی، چشم انداز طریقت آنان را مجسم مینماید: «صورت» ظاهر، متعلق به جهان مادی و «صورت» درون، برای خداوند و «خلوت در اجتماع» است. مانند مسیحیان فعال و واقعی، نقشبندی به آن باورند که دین داری از طریق شرکت در امور اجتماعی بهتر متجلی می شود تا گوشه گیری از جهان که مورد اخیر، طرز تفکری است که مذهب را از تعهدات سیاسی جدا می نماید. از نقطه نظر آنان تطبیق دادن طریقت با محیط های مختلفه ی سیاسی و همکاری با قدرتهای جهانی بهنگام احتیاج و مقاومت مسلحانه در مقابل آنان در زمان و فرصت های مناسب به موفقیت طریقت کمک می نماید.

به علت آنکه طریقت، «باطن» یا حیاتی رمزی، برای خداوند قائل بود، لذا، خود را بگونه ی جدی در رعایت مقررات ظاهری شریعت که بصورت نورم درآمده بود متعهد میدانست. اصطلاح معروف «طریقت چیزی جز شریعت نیست»، یکی دیگر از گفته های اخلاقی نقشبندی است. به این لحاظ، میتوان گفت که نقشبندی اشکال بسیار کمی در اتخاذ و بهره گیری از روش های اجتماعی و مذهبی داشته است. از طرف دیگر طریقت آنان به عنوان طریقت علما شناخته شده بود. در امپراطوری عثمانی، تعداد شیوخ نقشبندی بعنوان امام جماعت مساجدی که مریدان در آن محل به ذکر مشغول می شدند، غالباً دو برابر شده بود. چون در اوج نفوذ خود در ترکیه، طریقت امور شبکه ی تکایا را (در دهه ۱۸۸۰ در حدود ۵۰ تکیه در استانبول موجود بوده است) تحت کنترل خود داشته است، لذا ایجاد سازمان های زاویه ی مجزائی برای مریدان هیچگاه مورد نیافته است. حتی در تحت شرایط نامساعد نیز نقشبندی هیچگاه تشکیل جلسات منظم بین شیوخ و مریدان خود را لازم تشخیص نداده است. هنگامی که بیعت یا سوگند اتحاد و وفاداری ادا شود، فرض بر این است که یک رابطه ی عرفانی بین این دو برقرار گردیده که مافوق جدائی فیزیکی این دوازده یکدیگر است. به مرید، تعدادی از اوزار یا دروس حفظی روزانه داده شده است تا اگر لازم باشد آن را قرائت نماید. همینطور، در سلسله های نقشبندی، خلأ هائی تاریخی وجود دارد که ظاهراً بوسیله ی ابداعات روحانی از طریق خواب، یا رؤیا پر شده است. کما اینکه رؤیای انتصاب ابویزید بسطامی (متوفی بسال ۸۷۹) به دستور امام جعفر صادق (ع) «متوفی بسال ۷۶۵ میلادی» از همین قماش بوده است. سه ناحیه یی که نقشبندی در آنها موفقیت چشم گیر داشته است عبارت بوده است از آناتولی، آسیای مرکزی، و شبه قاره ی هندوستان. در قرن نوزدهم میلادی، این طریقت، بویژه پس از کتمان نمودن طریقت بکتاشیه که ریشه در مذهب تشیع داشت، از حمایت رسمی دولت عثمانی

برخوردار گردیده بود و هنگامی که مخالفت با اصلاح تنظیمات که هدفش مدرنیزه کردن و تقویت بوروکراسی عثمانی بود، شروع شد، در صف مقدم جبهه قرار گرفت. در سال ۱۹۲۵، پس از حذف خلافت، دو تن از شیوخ نقشبندیه، سعید، و عبداللّه به کمک کردها، رهبری شورشی را علیه سیاست غیرروحانی نمودن امور توسط آتاترک، به عهده گرفتند. پس از آنکه آتاترک، طریقت ها را منحل نمود، اینان به فعالیت های زیرزمینی خود ادامه دادند. اخیراً، طریقت، راهی جدید برای حیات مجدد خود در پیوستن به «فرقه نور» یا «هواداران روشنائی» که توسط سعید نورسی (۱۸۷۳-۱۹۶۰)، شیخی کردتبار، از شرق ترکیه بنیان نهاده شده بود، یافته است. فرقه ی نور، در این اواخر رسالات متعددی درباره ی علم و تکنولوژی چاپ و در اختیار علاقمندان قرار داده است. پس از عقد اتحاد با حزب نجات ملی به رهبری «نکتمین ارباکان» که علیه غیرروحانی نمودن اصولی امور و دوباره اسلامی نمودن حیات ترکیه ایستادگی بسیار از خود نشان داده بود، گروه، ناگهان با حزب عدالت که شهرت بیشتری در ملی گرایی ترکیه داشت، متحد گردید.

در آسیای مرکزی، موفقیت نقشبندیه در بین قبایل ترکمن به علت محبوبیتی است که آرامگاه بهاء الدین در حوالی بخارا بعنوان زیارتگاه کسب نموده است. از قرن پانزدهم میلادی به بعد، قبایل تاتار، سلسله های نقشبندیه را با دودمان های نسب خود پیوند زدند و از این طریق اشاعه ی طریقت بطرف غرب، یعنی آناتولی و در جهت جنوب، یعنی هندوستان به سهولت میسر شد. اعضای طریقت، بیشتر مسئول تبلیغ از یکانی بودند که از خاور دور یعنی ترکستان چین، به آن دیار کوچ نموده بودند. در خارج از ایران شاخه ی کوچکی از نقشبندیه به رهبری مهدی نوربخش (۱۳۹۳-۱۴۶۵) که روشی مستقلانه داشت، به تشیع گرایش پیدا نموده بود و رهبران کشورهای مستقلی که در جستجوی فتوحات مغول به هیجان آمده و با طریقت از در نرمی و ملاحظت درآمده بودند، پیا خاسته و برای شیوخ طریقت آرامگاهها و برای آوان خانقاه هائی بنا نمودند. از قرن هیجدهم میلادی به بعد طریقت، نقش مؤثری در رهبری مخالفت علیه مقاومت در برابر پیشروی روس ها را به عهده داشته است و با مراکز مهمی در سمرقند، مرو، تاشکند، و بخارا، در تماس بوده است. در قفقاز، طریقت، انگیزه ی اصلی مقاومت در حملات تزار، از زمان شیخ منصور، یعنی از اواخر قرن هیجدهم تا مرحله ی نهائی در پند افتادن رهبر داغستانی ها یعنی شیخ شمیل در سال ۱۸۵۹ پس از یک سلسله مبارزات سی ساله بوده است. در آسیای مرکزی طریقت در سال ۱۸۹۸ شورش معروف به اندیجان را ترتیب داد و پس از انقلاب بلشویکی، رهبرانی به شورش با سماچی هدیه نمود تا اینکه سرانجام در سال ۱۹۳۲ روسیه ی سویت موفق شد بر این شورش ها فائق آید. در کلیه ی مبارزه طلبی هایش در آسیا و قفقاز، طریقت نقشبندیه توانسته است در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (سابق)، به علت فعالیت های اسلامی و «زیرزمینی» اش قوام یابد. از طرف دیگر، در عین حالی که قادر به، یعنی طریقت فعالی دیگر در شوروی به علت شعائر متصوفانه اش توانسته است نظر ها را بسوی خود جلب کند، نقشبندیه، نوعی از فعالیت های یک مذهب خصوصی را موقوفانه عرضه نموده است تا از نظرگاه رسمی مقامات و جلب توجه آنان در امان باشد. بطور کلی، طریقت ها، در کشور شوروی سابق «مذهبی موازی و مطابق با سیستم» به اسلام رسمی و حمایت شده از طرف مقامات رسمی شوروی عرضه نموده بود تا انتخاب دقیق ملا های تأیید شده ی حزبی را انجام دهد و برای مساجد آنان پروانه ی رسمی صادر نماید. و چون فقط برای معدودی از افراد منتخب برای تشرّف به مکه ویزای مسافری صادر می گردید لذا بعنوان یک راه حل علی البدل، زیارت مرقد های قدسین محلی

از طرف زعمای مذهبی تشویق می گردید تا بنحوی از انحاء مذهب زنده نگاه داشته شود. اگر چه ذکر این نوع حقایق کمی شاق و خارق العاده بنظر می رسد مع الوصف شواهدی در دست است که این «علی البدل ها» یا «امور موازی با خط اسلام» همان قدر در شوروی سابق زنده بود که عقاید غیر رسمی و مخالف کلیسای ارتودوکس مسیحیت به عنوان باپتسم، و یاعیدی که بیاد بود نزول روح القدس بر حواریون عیسی (پنجاه روز پس از عید پاک) بر گزار می شود. با این وصف، بنا بر ارقام رسمی، در حدود نصف «مؤمنین» مسلمان (که رقمی معادل با ۵۰ تا ۶۰ درصد کل جمعیت را تشکیل می دهد) در جمهوری قفقاز، مرکب از چچن ها و اینگوش ها به طریقت ها تعلق دارند. بویژه اینکه در این ناحیه عضویت افراد در طریقت ها بالغ بر رقمی بین ۱۵۰ تا ۱۸۰ هزار نفر است. (این رقم قبل از انقلاب بلشویک در حدود ۶۰ هزار نفر بوده است). در آذربایجان، آمار سال ۱۹۷۷ رقم مساجد رسمی را ۱۶ باب در مقام مقایسه با ۳۰۰ باب مسجد زیرزمینی موجود در همان ایالت ذکر کرده است.

گسواتی که مقامات شوروی سابق هر چند یکبار علیه طریقت ها بعنوان «ضد سویت، ضد سوسیالیست، و عناصر فئاتیکی» اعتراض می نمودند با این وصف شواهدی در دست بود که سختگیری ها در حال کاهش بوده است. عنوان نا مرئی ترین طریقت ها، نقشبندی به تحقیق یکی از مشکل ترین آنها برای تحت تعقیب قرار دادن بود. یکی از اعضای طریقت به نویسنده ی این کتاب توضیح داده بود که: «وِزْد» را میتوان به سهولت و بدون تَوَسُّل به تسبیح، حتی با کمک یک ساعت مچی، بعنوان شمارش کننده انجام داد- اجتماعات مخفی مرکب از حداقل سه نفر را میتوان دهان به دهان تشکیل داد. شیوخ یا معاونان آنان هر یک دسته گلی را در دست می گیرند تا بر سر ی بودن موضوع تأکید نهند و این موضوع بعلمت همبستگی فرهنگی که مسلمانان با یکدیگر دارند آنان را قادر میسازد تا خود را علیه نفوذ روس ها محافظت نمایند. (از دواج خانوادگی و بین خود، حتی در نواحی پایتخت به ندرت صورت می گیرد. و در سرزمینی که قدرت مخالفت با بی دینی رسمی دستگاه حاکمه ی سویت وجود ندارد، احساس ملیت علیه «میهن پرستی متعصبانه ی روسیه ی کبیر» هنوز عامل مهمی در همبستگی مسلمانان با یکدیگر است). صرف نظر از دخالت طریقت در شورش های با ساماچی، گفته شده است که اعضای نقشبندی، کوشش هائی برای پیوستن به حزب کمونیست از دهه ی ۱۹۲۰ بعد و یحتمل بمنظور اختفای منظور خود که همانا گسترش طریقت بوده است بعمل آورده اند. منابع نقشبندی چنین اظهار نظر میکنند که در بین اعضای Komsomol «جوانان کمونیست» و KGB، اعضای طریقت رخنه نموده بوده اند. اگر چه به دلائل مختلفه اثبات یا رد این ادعا غیر ممکن بنظر می رسد، مع هذا آنچه اینان ادعا می نمایند چندان غیر موجه بنظر نمی رسد زیرا بر حسب عرف و عادت، خط مشی طریقت در آن زمان که اوضاع و احوال مناسب بوده است، جوشش با قدرت های دولتی بوده است (۱).

نفوذ اصلاح طلبانه ی نقشبندی و فعالیت های آنان در حدی بسیار وسیع در شبه قاره ی هندوستان توسعه و پیشرفت داشته است. در اینجا نیز مانند افریقا، تغییر دین و به دین دیگر در آوردن مردم که انجام آن را طریقت های مختلفه ی صوفیه بعهد گرفته بودند، منجر به توسعه و پیشرفت اشکال مختلفه ی وفق دهنده های مذهبی گردید که از طریق آنها رویه های اسلامی، یا شعائر مذهبی

هندوان و، ودانتیک ها و عقاید آنان، درهم آمیخته بود. لازم است تأکید شود که هندوئیسم، با سزک افریقائی فاصله بی بسیار دارد زیرا اگرچه اینان عقایدی شرک آمیز داشتند با این وجود از لابلای این عقاید شرک آمیز، پروردگار بنحوی از انحاء خود را متجلی می ساخت. اینان صاحب تمدنی باستانی و پیشرفته بودند و افراد تحصیل کرده و به شدت تربیت شده ی فرقه های برهنمن، اگر دانششان از جهان و هنرهای وابسته به آن بیش از فاتحان عرب نبوده است، کمتر از آنان نیز نبوده است. در رابطه با پی بندی اعتبارات معنوی هر دو سیستم، و تفوق یکی بر دیگری، اصطکاک، غیر قابل اجتناب بود. در عین حالی که حمله ی اسلام معطوف به برابری اجتماعی و تطابق با یکنواختی مذهبی است هدف آئین هندی متوجه سلسله مراتب اجتماعی و آناشیسیم روحانی، است (۱). منطق اسلام، مانند سایر یکتا پرستان غرب، در حالی که آن را بصورت یک شکل بندی از حقایق مذهبی و غیر قابل انکار به جلومی برد، در آئین هندی، تمایل بر این بود تا پذیرش جهانی از مذاهب دیگر را در لافاه اصول سلسله مراتب، تحصیل نموده و بکوشد تا به سادگی اندیشه ی اندیشمندان و خرافه پرستی خرافه پرستان و بت پرستان را به یکدیگر پیوند زند.

علیرغم این ناسازگاری اصولی بین اسلام و هندو، در دید گاهی جهانی، حکمران مغول، اکبر (۱۵۶۶-۱۶۰۵)، کوشش بسیار زیادی بعمل آورد تا روابط بین مسلم و هندوی خود را یکنواخت نموده و آنرا بهبود بخشد. راه حل وی چنان بود که دسته ی اخیر تا حدی تحمل آنرا داشته باشند که خود را در درجه بی برابری مساوی با مسلمانان قرار دهند.

بعنوان یک مجتهد منحصر به فرد و بدون رقیب و در لافاه ی حق و حقوق خود، مقرراتی وضع نمود و آن قسمت از قوانین شریعت را که با حقوق تبعه ی هندی اش مغایرت داشت نقض نمود. بر این تقدیر هندوان از پرداخت مالیات جزیه که سمبول ذمی آنان بود معاف شدند و عدم امکان ورود آنان در ارتش و شرکت در بوروکراسی اداری زمان، از میان برداشته شد. مباحثه انگیز تر از همه اینکه، اکبر، دختران هندی را از گرایش به اسلام بقصد ازدواج با مردان مسلمان منع نمود و همان حمایتی را که خانواده های مسلمان به علت ازدواج دخترانشان با مردان خارج از دین اسلام از دولت دریافت می نمودند به هندوان نیز تسری داد. در کوشش دیگری بمنظور یکنواخت سازی روشها و آداب و رسوم اجتماعی، اکبر، مسلمانان را از ازدواج با عمو زادگان، عمه زادگان، و خاله زادگان منع نمود و ازدواج در دوره ی طفولیت را که طبق شعائر هندوان معمول و متداول بود، منسوخ نمود. با بردگی مخالف بود و Suttee در مسلک هندوان را بر انداخت (رویه بی که زنان شوهر مرده ی اشرافی هندو را با شوهر مرده اش با هم می سوزانند) و اجازه داد که اینان مانند زنان شوهر مرده ی مسلمان دوباره ازدواج نمایند. سرانجام وی و دربار یانش با لاتفاق گیاه خوار شدند و شاید بیشتر به آن علت بوده است که قربانی نمودن گاوها که نوعی بی احترامی به شعائر هندوان بوده است منسوخ و با آنان همدردی نموده باشد.

با تعمیم مسامحه و اغماض های مذهبی که مآلاً منجر به قدرت دولت مرکزی و سبب اتحاد و یگانگی تبعه ی غیر مسلمان گردید، اکبر به طرح و تنظیم معدودی از آداب و رسوم در اسلام هندی تبار، همت گذاشت. در زمان حکومت فرمانروایان هندی، نواحی گنگ و سند، از مدتها قبل

پناهگاهی برای پناهندگان مذهبی از قبیل مسیحیان ژاکویی، یهودیان، زردشتیان، و اسمعیلیه که از آزادی بالنسبه محدودی در بین فرقه های برهمنی استفاده می نمودند محسوب می گردید. پس از آنکه این نواحی توسط اسلام گشوده شد، تغییر اجباری مذهب به ندرت صورت می گرفت و اصولاً این عمل، یعنی از دینی به دین دیگر درآمدن، چندان مرسوم نبود. طبقه ی پائین اجتماعی هندو مسلک، طبیعتاً تمایل به جذب در جامعه ی اسلامی داشت زیرا گرویدن به اسلام وی را قادر می ساخت تا از طبقه ی پست اجتماعی خود فرار نموده و در تحصیل سواد و استخدام در سازمانهای دولتی موفق گردد. گرایش طبیعی به اسلام حسن دیگری نیز به دنبال داشت و آن این بود که ازدواج داخلی بین مردان مسلمان و زنان هندی را میسر می ساخت. اگرچه میتوان گفت که این عمل، نفوذ فرهنگی هند را به خانواده های مسلمان منتقل مینمود. در بین گروه هایی که در گرایش هندوان به اسلام ید طولانی داشته و از همه موفق تر بوده اند، پیران صوفیه را میتوان نام برد. اینان معروفیتی بعنوان مردان مقدس کسب نموده و بیشتر با طبقات بی سواد جامعه در حشر و نشر بودند تا طبقه ی علما و بیگونه نی نامعلوم خود را با آداب و رسوم محلی آشنا و سازگار نموده بودند. از این مهمتر اینکه آماده بودند تا افراد غیر مسلمان را بعنوان دوره ی آزمایشی در زمره ی مریدان خود در آورده و متدرجاً با نفوذ شخصی خود آنان را در جامعه ی اسلامی جذب نمایند.

این نوع تماس هابین دو آئین مذهبی نه فقط منجر به پیشرفت تلفیق عقاید مختلف در سطح عامه پسند گردید بلکه موجب یک اتصال و پیوستگی عرفانی در حدّ عالی نیز گردید. کبیر (۱۴۴۰-۱۵۱۸) که معلم و شاعری فوق العاده محبوب بود شعائر مذهبی هر دو گروه را منکر شد و مکتب توحیدی جدیدی را اعلام نمود که بر این هر دو تفوق داشت. شاگردش بنام گورو نانک (۱۴۶۹-۱۵۳۹) تحت تأثیر عقاید مختلفی از کبیر، صوفیه و عرفان هند، جنبش سیک ها در پنجاب را برآورد و انداخت که از مرحله ی وجودی صد در صد عرفانی به جامعه مذهبی مبدل شد و در این دوره بعنوان فرقه نی ضد اسلامی شهرت یافته است.

امپراطور اکبر، هم نسبت به سیک های گوروس، و هم پیران صوفیه بویژه به آن عده از اینان که تمایلاتی به طریقت هندی معروف به «چستی» داشتند لطف داشت. در همین برهه از زمان بود که مراسم معمول در دادگاه ها به شدت از روش هندی - سنی معمول خود عدول مینمود. در سال ۱۵۸۱، وی تز معروف خود بنام «دین الّلهی» را که تزی عرفانی و برپایه ی استقلال و زهد استوار شده بود بعموم اعلام نمود. تقلید، یعنی متابعت بدون دلیل از تفسیر احادیث و فقه، محکوم گردیده بود. مفاهیم قرآن در مورد شیاطین، پریان و فرشتگان مورد تفسیر و تعبیر عقلی قرار گرفته بود. لذت جسمانی، شهوت، اختلاس و فریب قدغن گردیده بود. در عوض، تقوای زاهدانه ی صوفی، وقف و اعراض، ملاطفت، و در آرزوی «خداوند بودن» مورد ستایش قرار گرفته بود. آئین جدید که نتیجه یک طریقت آریستوکراتی درباری و شخص امپراطور، بمنزله ی شیخ آن طریقت بود، د کترین های متصوّفانه ابن العربی را با چا پلوسی کردن و لعاب درباری در هم آمیخته بودند. با وجود نداشتن پایه های تحصیلی رسمی چنین بنظر می رسید که اکبر، ارتباطی حقیقی به تعقیب بدون علاقه ی حقایق مذهبی و فلسفی داشته و از طرفی شخصی هوشیار و آگاه از وظائف خود بعنوان رئیس امپراطوری چند مذهبی بوده است. میتوان گفت که وی مردی بوده است که از دوره نی که در آن زندگی مینموده فاصله سبقتی، بس بعید داشته است.

بدون شک در جمع مسلمانان و هندوان افرادی یافته می شدند که رفورم های اکبر برای آنان غیر قابل تحمل بود و بر آن بودند که بنحوی از انحاء از وی گسسته و مجدداً راه مجزا و مستقل عقیدتی خود را در پیش گیرند. نورم های شریعت بعضاً بطور مستقیم در مقابل تعدد و چندگونگی آداب و رسوم جامعه هند و مسلک قرار می گرفت و با آنها تعارض داشت. حکمران مسلمانی مانند اکبر، تنها قادر بود به بعضی از برابری ها آنهم از طریق حذف عقیده ی جهان شمولی طریقت نائل گردد و آن را تا حدّ تنها نوعی از انواع مذهب لازم الرعایه تنزل دهد. با انجام این عمل، هر دسته از تبعه ی خود یعنی هندوان و مسلمانان را در سطحی مشترک قرار داد و دسته ی اخیر را از احساس ویژه یی که برای رسالت تاریخی خود بعنوان آخرین و با ایمان ترین آورنده ی پیام های ایزدی به بشریت داشتند، محروم ساخت. نه پالایش تفکرات عرفانی و نه استبداد روحانی، که در هر حال از نقطه نظر اخلاقی دلگرم کننده یا تعلیم دهنده است، میتواند احساس خیانتی که از این امتزاج فرهنگی ناشیه از رفورم های اکبر به مسلمانان معمولی دست داده بود، جبران و تلافی نماید. رها کردن آداب و رسوم دینی که در قرن شانزدهم میلادی شریعت در آن تبلور یافته بود، در هر حال، باز تابی غیر قابل اجتناب بدنیا داشت.

طریقت نقشبندیه بمنزله ی سنان این عکس العمل شناخته شد. بعنوان یک تازه وارد عقب مانده در ورود به هندوستان، جای پائی در سالهای حکومت اکبر، و از طریق اعمال نفوذ یکی از شیوخ طریقت بنام خواجه باقی بالله، در دربار پیدا نمود. سپس در دوره ی فرمانروائی جانشین اکبر، بنام جهانگیر (۱۶۰۵-۱۶۲۷) و تحت رهبری شاگرد باقی بالله بنام شیخ احمد سیر هندی نیروئی گشتاور یافت. در شروع کار خود، علائمی از یک نوع جنون برای انجام کارهای بزرگ از طرف سیر هندی ابراز شد. ادعا مینمود که در عرفان از ابوبکر پیش است و یا اینکه «اصالت وجودی محمد (ص)، بر مقام ابراهیم، برتری دارد. در هر حال گزافه گوئی هائی که در ادعاهای سیر هندی نهفته بود موجب شد تا از طرف باقی بالله توبیخ شفاهی و از طرف امپراطور استراحت در زندان را دریافت نماید. در خروج از زندان بنظرمی رسید که شیخ مجازات تأدیبی شده است. در این زمان وی به شکل بندی نقش مسلمانان هندوستان که منتهی به سیستم اشتراکی و تفارق بین آنان می شد مشغول گردید.

عملیات مجاهدانه ی سیر هندی، هم بعد ایدئولوژیک و هم بعد اجتماعی داشت. بعنوان یک نقشبند اصلاح طلب، یا مجدد، به جنبه های عرفانی تصوّف که اختلاط و آمیزش اسلام و هندو کیشی را تسهیل مینمود چه در حدّ آریستوکراتیک و چه در حدّ جامعه پسند حمله مینمود. بنا بر این با وحده الوجود این العربی و یا تقریباً، به صور مختلفه برداشت های آن که از نقطه نظر مفسران هندی میتوان آنرا هماهنگ با همه خدائی (Pantheism) هندی دانست، سازگار بود. اعتقاد به اینکه پروردگار، به تنهایی قائم به هستی وجود است میتواند اشیاء فیزیکی را که در مرئی و منظر انسان قرار گرفته اند بعنوان نشانه هائی از خالق، مورد ستایش قرار دهد. از نظر گاه سیر هندی، اگر این امکانات وفق دهنده، تطبیق نشده بر جای بماند، اسلام هندی باید بدون شک در زیر بنای منحرف اجتماع هند و مسلک، تحلیل رفته و اثری از آن بر جای نماید. طریقت ها که عمدتاً مسئول عامه پسندی د کترین های ابن العربی گردیده بودند میتوان گفت که بطور درست در اختیار شریعت قرار گرفته بودند. مانند غزالی، سیر هندی، بر آن باور بود که ممارست های متصوّفانه لازم است بعمل آید تا با ظاهراً اسلام به شرط آنکه با بدعت گذاری آلوده نگردد و یا اینکه در الوهوسی های شخصی از هم پاشیده نشود، تطبیق نماید. شقّ دیگری از عرفان که وی پیشنهاد نموده بود بنام «وحده الشهود»

نامیده شده است. یعنی د کترینی که در عین حالی که ظاهراً با د کترین ابن العربی کمی متمایز است در همان حال، نمایانگر تناقضی غیر قابل ارتباط بین خالق و مخلوقاتش نیز میباشد. اصالت وجود، (بنا بر عقیده ی ابن العربی) آئینه نیست که از طریق آن خالق، خود را به مخلوق خود بنمایاند. بلکه، انعکاسی از اوست که هیچگاه نباید با اصل خود اشتباه شود. این وجه تمایز، که هوشیارانه نیز هست، راه را برای تأیید کامل شریعت باز گذاشت. علما باید تفوق خود را حفظ نمایند، چه در قلمرو مشاهدات ظاهر، و چه در روشن بینی های متفکرانه ی باطن.

تفوق علما بر پیران طریقت، نتایجی اصلی و مهم برای اجتماع بیار آورد: اسلام و کفر، که در تعبیر هندی به آن هندوئیسم اطلاق می شد، به شدت با یکدیگر ناسازگار و تلفیق ناپذیر گردیده بود. افتخار و امنیت اسلام در معرض اهانت و تحقیر ناسلمانان قرار گرفته بود. پیمان شکنانی که محبت و احترام به آن را نادیده می انگاشتند و یا افرادی که در سلک آنان وارد می شدند، مذهب خود را لکه دار می نمودند. انتظار جامعه ی اسلامی از یک فرد مسلمان نیک رفتار این بود که از تماس و نزدیکی با کفار حتی در زندگی روزمره اجتناب نماید (۱).

نفوذ سیر هندی و جانشینان او غیر قابل اجتناب است. همانگونه که احمد به آن اشاره مینماید، پیشرفت تدریجی اسلام هندی سرانجام تجزیه شد، با رافضیت و فساد عقیده تلفیق گردید و پسران «مهری محکم و محافظه کارانه» زده شد که تا امروز اثر آن باقی است. رهبران متفکر اسلام مدرن در هندوستان از قبیل سید احمد خان، محمد اقبال و ابوالعلاء مودودی، همه به نحوی از انحاء خود را مدیون سیر هندی می دانند.

نتیجه ی آتی و فوری مبارزه ی سیر هندی، این بود که اجتماع را به سوی اشتراکی شدن سوق دهد. با اصراری که وی بر خصوصیات ذاتی و تلفیق ناپذیر هر دو مذهب بعمل می آورد و پافشاری در اینکه مسلمانان بهر قیمتی که باشد باید خود را از آلودگی هندوئیسم محافظت نمایند، وی، جهان شمول شدن اسلام را قدا ی دلبستگی یا علاقه ی خاص مردم به شریعت نمود. با مسلمانانیکه اقلیت کمی از جمعیت کل هندو مسلک را تشکیل میدادند بنظر میرسد که این نوع طرز تفکر برای پایه های ایدئولوژیک نه تنهایی حاصل، بل، مصیبت بار است. در هر حال، در آن زمان که تعلیمات سیر هندی سرانجام مشمر ثمر واقع شد، و در دوره ی حکمرانی اورنگ زب (۱۶۵۸-۱۷۰۷) به صورت خط مشی درآمد، منجر به شورش های متعددی از طرف هندوان شد که در اثر آن نیروی مسلمانان در لبه ی انهدام و فرسایش قرار گرفت و راه را برای مداخلات انگلستان و مآلا حکومت استعماری آنان هموار ساخت.

متفکر بعدی که به جانشینی سیر هندی زمام امور را در دست گرفت، شاه ولی الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲) بود که یکی دیگر از مشایخ نقشبندی به بود و بر آن بود تا تصوف را به نحوی جدی و قاطع با خط شریعت تلفیق دهد. وی فرزند یکی از مجددان نقشبندی به بود که برای ابن العربی احترامی خاص قائل بود. ولی الله، از طرفی، یکی از هم دوره ئی های محمد بن عبدالوهاب نیز بود و بین آنان شباهت های بسیاری وجود داشت. هر دوی آنان کوشش داشتند تا بنیان فقه را برافکنند و دوباره مستقیماً به قرآن و سنت، به همان طریقی که از طرف این تیمیه پیشنهاد شده بود، باز گردند. هر دوی آنان بر نیاز به یک اجتهاد بدون وقفه و مداوم تأکید داشتند. در هر حال، در عین حالی که

اصول گرائی این عبدالوهاب در محیطی بالنسبه همجنس و مشابه با اسلامی عرب تبار بکار گرفته می شد، که مکتب خود را مآلایه دنیای «ما» علیه «آنان»، و سزاوار حمله و انتقاد، تقسیم نموده بود، مکتب ولی الله در دنیائی ظاهر گردید و بکار گرفته شد که غیر مسلمانان، تعدادشان بی حد و حصر و از قدرت خارق العاده نی برخوردار بودند. بنا بر این، در حالی که نیروی حرکت آتی مبارزات نقشبندی علیه یکنواخت نمودن عقاید را بکار میبرد، به دیدگاه بسیار وسیع تری از اتحادهای اسلامی نیز نظر می افکند. در عرفان، وی بر آن بود تا توحید فلسفی سیر هندی را بر پایه ی متافیزیک، با توحید فلسفی ابن العربی بر پایه ی هستی شناسی تطبیق دهد. در الهیات، وی کوشش نمود تا وجه تمایز بین مواضع معتزله و اشعری را تیره نماید و در شریعت، هدفش بر آن بود تا بین مذاهب چهار گانه یکنواختی و تعادل برقرار سازد. از نظر گاهی قابل تحمّل (که کاملاً مخالف و مغایر با پیوریتانیسم^(۱)) و هائیه بود) و بر آن باور بود که هر کس برای یکبار اقرار به اسلام نموده است، برای همیشه مسلمان شناخته خواهد شد و لو اینکه گناهای عدیده داشته باشد و یا در انجام تکالیف دینی خود قصورهای فاحش نموده باشد. انگلیسی ها که در مورد این دو نهضت سردرگم شده بودند به غلط شاه ولی الله و هوادارانش را وهابیه خوانده اند.

بعنوان یک هندی، لازم بود شاه ولی الله، تفاهم پیچیده و مشکل تری از قواعد کتاب مقدس (قرآن) را در مقام مقایسه با رقبای عرب خود که براحتی با زبان ادبی خود عمل تفهیم و تفهّم را انجام میدادند، برای پیروان خود خلق نماید. در حالی که برای عالم نجدی اجتهاد این معنی را میداد که برای تشخیص قانون لازم است به منابعی نوشته شده بزبان خودش مراجعه نماید، برای یکنفر هندی معنایش تقلا، و تلاش در کشف هدفها و مقاصد شریعت بود. اصالت گرائی نجدی عبارت از استقرار مجدد خالص و ساده ی شرایط و حالات خلیفه ی مدنی بود. استقرار مجددی که هنوز انجام آن در قرن هیجدهم میلادی امکان پذیر بود. زیرا در قلب سرزمین عربستان، زمانه یا دوران پیامبرچندان تغییر نیافته بود و حال آنکه اجتهادی که وهابیه در حول و حوش خود مشاهده و درک نموده بودند دقیقاً با آنچه در قرآن و احادیث به آن اشاره بود مطابقت داشت. در فتوایسم آبدستنی حوادث دوره ی افول مغول در هندوستان، اصالت گرائی معنایش عبارت بود از تجسس در شریعت نامه بمنظور دست یابی به روح آن - یعنی چالشی فکری که نه تنها موجب رواج بازار سخن یا اصطلاحات کهنه ارتجاعی توسط متفکرینی از قبیل ابوالعلاء مودودی، گردید، بلکه منجر به مدرنیزه شدن تدریجی سید احمد خان و محمد اقبال و سایر افراد نوگرائی که در اجتهاد، جواب لازم و کافی اسلام به ترقی و تغییرات در جامعه ی بشری را دیده و می دیدند، نیز گردیده بود.

چنانچه محیط های متفاوتی را که دوشاگرد عمده ی ابن تیمیه، یعنی عبدالوهاب و شاه ولی الله، در آن فعالیت داشتند مورد بررسی قرار دهیم، تناقض ظاهری که نهضت های نوگرایانه ترقی خواهان و ارتجاعیون اسلامی، هر دو در مقابل «اصالت گرائی» ابن تیمیه ایجاد نموده بودند بهتر و روشن تر استنباط می شود. موفقیت شخص اخیر تنها بنحوی فریبکارانه با موفقیت نغراول برابری می نماید. ولی الله، هم از نقطه نظر دگرترین، و هم روح آن، به مکتب اصالت گرائی برتر این تومرت نزدیکتر است. دقیقاً مانند ابن تومرت، ولی الله نیز با علمای عهد خود که به تشخیص او با دانستن زبان عربی، انحصار دسترسی به متون قرآن و مآلا در دست گرفتن قدرت روحانی و اجتماعی را برای خود محفوظ داشته بودند (که در عرف هندی آنان را «برهمن های مسلمان» خطاب مینمودند) مخالف بود. مانند ابن تومرت، ولی الله، نیز اقداماتی اساسی بر ضد مخالفت علما در مورد ترجمه ی

قرآن نیز بزبان های بومی، یازبان مادری مسلمانان که دراین مورد فارسی وزبان طبقه ی متوسط تحصیل کرده ی مسلمانان هندوستان بود به عمل آورد. در سال ۱۷۴۳ مدرسه ی خود را که در آن قرآن وحدیث تعلیم داده می شد بنیان نهاد و دوتن از فرزندان وی تبلیغات مذهبی وی را تعمیم داده و قرآن را بزبان اردو ترجمه نمودند.

با اضمحلال قدرت مسلمین وتجاوزهای فزاینده ی بریتانیا ومرتضان هندی، اصلاح طلبی های نقشبندی گونه ی ولی الله، منجر به مبارزه جونئی وجهاد علیه سیک ها بوسیله ی سید احمد بارلوی در سال ۱۸۳۱ گردید. این، پیشرفت واقعی برای اسلام هندی بود زیرا جلوداری پایان کار اشتراکی شدن را بعهده داشت. بارلوی، برآن شد تا از دست حاکم بی ایمان انگلیسی به دارالاسلام مهاجرت نماید. به تهیه ی تدارک سفر پرداخت و درمرز افغانستان هجرتی خونین را آغاز نمود که طی آن نیم میلیون نفر جمعیت در سال ۱۹۴۸ جان خود را از دست دادند. بارلوی، یکی از مریدان فرزند وجانشین ولی الله، بنام عبدالعزیز بود. مانند پشتیبان خود، درحالی که تحمل بسیاریادی از خود درقبال جریانهای مختلف مذهبی وایدئولوژیکی در محدوده ی اسلامی عصر خود داشت، درعین حال مبارزه علیه افزایش بعضی از شعائر مذهبی هندوان را نیز آغاز نموده بود. در تحت رهبری بارلوی جنبش های اصلاح طلبانه، از ارتباطات اصلی وبنیادی خود با نقشبندیه فاصله گرفت و طریقت وی با طریقت های هندی پیشرو-قادر به وچیشیه - درهم آمیخت و همه ی آنها تابع شریعت بازسازی شده نی که بارلوی آنرا «طریقه ی محمدیه» نامیده بود گردید. این جنبش که پیشرو سایر نهضت های مشابهی مانند نهضت محمدی در اندونزی، در سال ۱۹۰۷ و اخوان المسلمین مصر، در سال ۱۹۲۸ بود، انضباط تصوّف و نورم های شریعت را درهم آمیخت و به سنت، شکل جدیدی از طریقت بخشید. در محیطی غیر عرب زبان که اکثریت مردمش قادر به مراجعه به متون کتاب مقدس نبودند، زیربنای طریقت همراه با رهبران قدرتمند و سازمان منضبطش، ترتیباتی را فراهم آورده بود که درست اعتقادی شریعت میتواندست خود را علیه تجاوزات مداوم اجتماع هندو مسلک محافظت نماید. در سال ۱۸۲۶، بدنیاال مقدس دانستن راه مگه به مدینه، بارلوی برآن شد تا به ناحیه نی درمرز شمال غربی، یعنی محلی که وی بتواند در آن دولتی اسلامی بر روی نواحی آزاد شده بنیان نهد، مهاجرت نماید. با وجود آنکه ساکنان محل همه مسلمان بودند معهد از نقطه نظر جغرافیائی، در کنترل سیک ها بود. اعلام جهاد بارلوی علیه سیک ها قصوری فاحش بود. قبایل پاتان، که وی روی آنها حساب مینمود، نامطمئن از کار درآمدند و این زمانی مشهود گشت که افراد قبیله از پرداخت مالیاتهای اسلامی که برای آنان وضع نموده بود امتناع ورزیده بودند. بارلوی ناموفق و دست تنها ماند و سرانجام در سال ۱۸۳۱ در یالا کوت، از سیک ها شکست خورد و کشته شد. در هر حال، طریقه ی محمدیه، بعنوان یک نهضت مبارزه جوی اسلامی در هندوستان برجای ماند و هوا داران آن در شورش سال ۱۸۵۷ نقش بسیار عمده نی برعهده داشته اند. از آن بیعد همواره بعنوان خاری در مقابل راجه های انگلیسی باقیمانده بودند تا سرانجام در دهه ۱۸۸۰ به جنبش آنان خاتمه داده شد.

در خاور دور، طریقت نقشبندی به باباز گشت حجاج از سفر حج توسعه می یافت و همین موضوع نقش عمده نی در برانگیختن مقاومت مردم در برابر هلندی ها در آخن (شمال سوماترا) و مبارزان مسلمان در جنوب فیلیپین، بازی نموده است. در چین، نقش آن در بوجود آوردن به اصطلاح «فرقه ی جدید» یعنی نهضتی که منجر به اثبات بدون سابقه ی هویت اسلامی در کشوری که جوامع متشکله

آن از مدت‌ها قبل از نقطه نظر فرهنگی و سیاسی یکسان و یکنواخت بوده، بسیار سودمند بوده است. اگرچه متکلمین هنوز بر سر جزئیاتی که مانند هاله‌ئی، فرقه‌ی جدید را در خود فرو برده و به جرّ و بحث مشغولند، با این وصف، در اصل و مبدأ، نقشبندی فرقه، همچگونه شکی وجود ندارد.

اسلام، ارمغان بازرگانان عرب، ایرانی و هندی به سرزمین چین بوده است. در اوائل قرن هشتم میلادی جماعتی از مسلمین در کانتون و چوان چو، (این شهر توسط مسلمانان زیتون نامیده شده بود) زندگی مینمودند و برای خود قاضی‌های مخصوص داشتند. علاوه بر این جماعت ساحل نشین، در قرون بعد نیز جریان مهاجرت مسلمانان آسیای مرکزی، منجمله بوروکرات‌ها و سربازانی که بوسیله‌ی دودمان مغول بنام یوان (۱۲۷۹-۱۳۶۸) به محل آورده می‌شدند، به سوی چین ادامه داشته است. فشارهای سیاسی و اجتماعی وارد بر مسلمانان چینی منجر به نوعی از جذب و تحلیل سطحی آنان در فرهنگ آن کشور شده بود. بنا بر این چون جماعت مسلمان مقیم در چین اخلاقا چینی شده بود (از طریق ازدواج با زنان چینی) لذا زبان چینی و طرز لباس پوشیدن آنان را نیز اقتباس نموده بود. مساجد، به شیوه‌ی پاگودا (معابد بودائی) های چینی ساخته شده بود و مؤذن، در حیاط مسجد مردم را دعوت به نماز مینمود. زبان عربی اگرچه در انحصار امامان یا «آخوند‌ها» بود مع الوصف استعمال تعارفات معمول در عرف و عادت عرب، فتح باب شد و به صورت بیان رایج مسلمانان درآمد. با وجود این، رعایت شعائر مذهبی و قوانین الهی مؤید این موضوع بود که مسلمانان چین بعنوان یک جامعه‌ی مذهبی، هویتی جدا و مجزا از سایرین دارند. «هوئی» ها مسلمانانی که بعد‌ها به این صفت موصوف شدند، از طرف اکثریت چینیان «هان» خارجی شناخته می‌شدند. موضعی که چینیان در قبال مسلمانان اتخاذ نموده بودند تا امروز پابرجاست این بود که مسلمانان را بعنوان یک اقلیت ملی یا «ناحیه‌ی مستقل» خود در Ning - Hasia (کانسو)، گوانیکه در نواحی دیگر نیز پراکنده شده بودند، برسمیت می‌شناختند. قبل از ظهور فرقه‌ی جدید، طرز برخورد هوئی، در این عبارت خلاصه می‌شد: «مسلمانان در توی خانه - چینیان بیرون از خانه».

احیای اسلام در چین، از اواخر قرن هیجدهم میلادی یعنی از زمانی که تعدادی از شیوخ نقشبندی به جهاد علیه امپراطور را از ناحیه‌ی محجّند (ازبکستان) ترتیب داده و مسلمان سین سیانک، در این راه به کمک آنان شتافته بودند، شروع شده است. در پاسخ به مقررات مربوط به چینی نمودن جامعه که در قرن نوزدهم میلادی از طرف امپراطوران مانچو، عنوان شده بود، مسلمانان چینی، به شدت مدّعی و مضّر در حفظ هویت خود شده بودند. فرقه‌ی جدید، پس از مراجعت «مامینگ» ه سین، از مکّه، خود را آشکار ساخته بود. مامینگ شیخی بود از شاخه‌ی جهریه از طریقت نقشبندی، که نشانه‌های نسب روحانی خود را به علی (ع) مربوط میدانست و عادت به ذکر، با صدای بلند داشت که می‌گویند خود آگاهیهای گروهی را افزایش داده و به همبستگی کمک میکنند. چنین بنظر میرسد که فرقه‌ی جدید و شاخه‌های مؤتلفه با آن، نقش مؤثری در پشت هر شورشی در چین تا قرن اخیر منجمله دواغتشاش عظیمی که پایه‌های امپراطوری مانچو را لرزاند و داشته است. اولین شورش که به رهبری «ما هو الونگ» بوقوع پیوسته بود در سالهای ۱۸۶۲ تا ۱۸۷۷ خاتمه یافت و بر بیشتر نواحی کانسو، وشنسی، تأثیر گذاشت. شورش دوم که به رهبری «توون ه سین» که نام اسلامی اش سلطان سلیمان بوده است، اتفاق افتاد، منجر به تشکیل دولتی اسلامی شد که بر نصف ناحیه‌ی یو - نان، حکمرانی داشت. یکی از رهبران شورش یو - نان، ته، ه سین، اولین

متکلمی بوده است که قرآن را به زبان چینی ترجمه نموده است (۱).

سوابق نقشبندی که معنویت باطن را با ظاهری سیاسی و کیفیتی که از مرحله ی آشنائی تا مبارزه جوئی، بر حسب اوضاع و احوال، امتداد و گسترش میداد، بمنزله ی هشدار برای ماست تا صفات ذاتی تصوّف را صرفاً زاهدانه و یا بعنوان ساکت ترین بُعد اسلام بحساب نیاوریم. سازمان طریقت، چه بر اساس یک سیستم خویشاوندی بوجود آمده باشد و چه آنکه فرآورده ی از این سیستم باشد، باید بدون آنکه در زیربنای آن تغییری حاصل شود از فعالیت های معنوی به مبارزه طلبانه، تغییر موضع دهد. رشته های اتحاد بین یک شیخ و مریدانش بر اساس انضباط صرف و اطاعت محض و کور کورانه، ممکن است به انسجام وفاداری های گروهی در حد استحکام عصیّت خلدونی دسته های عشیره یی مبدل گردد. ایدئولوژی گروهی، چه بر صحت عمل افراطی شریعت مانند اخوان و هائیه معطوف شده باشد و چه متمایل به مهدی گرایی جنبش های این تومرت و محمد احمد در سودان گردیده باشد، تقریباً بطور یکنواخت، جنبه ی خوارچ گونه در مسلمانانی که از نقطه نظر صوری یا فرهنگی بعنوان بی ایمان، علاقه مند به لعن و نفرین بوده اند، داشته است. عامل بالقوه انقلابی اینگونه نهضت ها از پیشرفت های تدریجی اساسی و روانی سرچشمه گرفته است. انگار صوفی از «جهان» پیش درآمدی است بر کوشش وی در تغییر شکل دادن آن، در حالی که احساس اخوت و برادری، پرورش داده شده از طریق شعار مذهب، وی را متمایل و مشتاق به جهاد مینماید. در حقیقت، جهاد شخصی و «باطنی» علیه شیطان زمینه را برای جهاد خارجی که هدفش برانداختن شیطان از جهان است، آماده می سازد.

نیروی حیات بخش معنویت اسلامی، آن چنان نیروئی است که در شرایط خاص زمان، از طریق سیاسی متجلی می شود و مانند سایر آداب و رسوم اسلامی، مشروعیت آن از نمونه های محمدی آن بدست آمده است. نمونه هایی که در این فصل به آن ها اشاره شده است خود شارح این موضوع است. مبارزه طلبی پنهانی را میتوان علیه هر نظام سیاسی و اجتماعی تهدید کننده و مخرب برای موجودیت سیستم بکار گرفت. در هر حال، از قرن هیجدهم میلادی ببعد، خطری که قلمرو اسلام را به علت نیروی غیر قابل رقابت اقتصادی، با تفوق نظامی اش در حدی فزاینده تهدید نموده، از طرف اروپا بوده است و مسلمانان این خطر به جویای اصلاح جویانه ترین نیاز داشته است تا به یک نوسازی معنوی با تأکید مجدد بر مبارزه جوئیهای اسلامی. قبل از آنکه مسلمانان بمنظور دفع تهدید اروپائیان متوسل به جنگ با آنان شوند، لازم است امکانات موفقیت خود را بررسی نمایند. شاید بهترین روش این باشد که تحولی فکری و انقلابی بوجود آورند تا بتوان پیام اسلام را در قالبی مدرن و امروزی، بگوش جهانیان برسانند. و این همان مشکلی است که از اواسط قرن نوزدهم میلادی، یعنی از زمان شکوفائی تمدن غرب ببعد افکار بارور بسیاری از اندیشمندان اسلامی را بخود مشغول داشته است.