

آسیب‌شناسی کلامی سیاسی وحدت اسلامی در ایران: دوگانه رادیکالیسم و سکولاریسم

محمد صدرا*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳]

چکیده

مفهوم «وحدت اسلامی» در ایران از دوره قاجار تاکنون محل بحث و مناقشه بوده است. این مفهوم در عصر جدید در بستر نوعی آگاهی دینی و در پاسخ به وضعیت جهان اسلام در مواجهه با «غرب» و «استعمار» شکل گرفت. «وحدت اسلامی» ابتدا در شبه‌قاره هند و سپس در عثمانی و ایران نضج و نشو پیدا کرد. این مفهوم در ایران در ارتباط با مثلث مفهومی «انحطاط - خرافه‌گرایی - توحید» پیگیری شد؛ با این حال ویژگی و شاخصه اصلی خود را در ارتباط با طرح و گسترش آن در جهان اسلام حفظ کرد. شاخصه اصلی این بحث، طرح و گسترش آن در زمینه‌ای کلامی ذیل دوگانه مفهومی فرقه‌گرایی - سکولاریسم بود که موجب ناکارآمدی آن شد.

کلیدواژه‌ها: وحدت اسلامی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، شبه‌قاره هند، فرقه‌گرایی، سکولاریسم.

مقدمه

مفهوم «وحدت اسلامی» در ایران، از دوره قاجار و مشخصاً از عصر ناصری^۱ تاکنون محل بحث و مناقشه در حوزه‌های علمی و سیاسی اجتماعی بوده است. این مفهوم در عصر جدید و در واکنش به نوعی آگاهی دینی ایجاد شد. چنین آگاهی دینی‌ای نیز در پاسخ به وضعیت جهان اسلام در مواجهه با چیزی به وجود آمد که بعدها در قالب مفهوم «غرب» تنسيق شد. نابسامانی اوضاع سیاسی اجتماعی مسلمانان، استعمار، استبداد و مهم‌تر از همه، احساس «عقب‌ماندگی» در مواجهه با کشورهای اروپایی، عامل اصلی این خودآگاهی دینی و مذهبی بود.

مکان جغرافیایی ایجاد این آگاهی دینی، بیشتر شبه‌قاره هند و حکومت عثمانی و سپس ایران بود. دلیل آن نیز نوع مواجهه مستقیم مسلمانان شبه‌قاره هند به عنوان یک «مستعمره» با دولت «استعمارگر» انگلستان بود. از طرف دیگر، وجود تنوع دینی و مذهبی در شبه‌قاره، در تسريع و تعمیق چنین خودآگاهی‌ای مؤثر بود.

با ورود مفهوم «وحدت اسلامی» در ایران، این مفهوم در ارتباط با مثلث مفهومی «انحطاط - خرافه‌گرایی - توحید»، پیگیری شد، با این حال، ویژگی و شاخصه اصلی خود را در ارتباط با طرح و گسترش آن در خاستگاه خود، یعنی شبه‌قاره هند، و همچنین حکومت عثمانی همچنان حفظ کرد. شاخصه اصلی این بحث در ایران و جهان اسلام، طرح و گسترش آن ذیل دوگانه مفهومی فرقه‌گرایی - سکولاریسم بود.

دلیل این مسئله نیز طرح و بحث مفهوم «وحدت اسلامی» در زمینه‌ای مذهبی کلامی از سویی و از سوی دیگر، طرح آن در نسبت با مفهوم استعمار و «غرب» بود. بدین ترتیب، در بستر مذهبی و کلامی، مواجهه با استعمار و غرب، دلیل انحطاط و عقب‌ماندگی جهان اسلام، نه در اسلام که در دورافتادگی مسلمانان از اسلام اصیل دیده می‌شد. لذا برای بازگشت به دوران شکوه و عظمت اسلامی، که نماد و نمود خالص آن در دوران صدر اسلام بود، چاره‌ای جز بازگشت به اسلام سلف صالح نبود. چنین بازگشتی نیز همراه با مبارزه با بدعت‌ها و خرافه‌زدایی از دین، البته با محوریت تفسیر مذهبی خاص از دوران صدر اسلام و دین خالص، بود که در نهایت و در عمل، خود به فرقه‌گرایی بیشتر انجامید. همین مسئله، دلیل مخالفت با حضور دین در عرصه

عمومی و گرایش آنان به سکولاریسم و لائسیته بود؛ و بدین ترتیب، مفهوم «وحدت اسلامی» در زیر سایه سنگین فرقه‌گرایی و سکولاریسم قرار گرفت و نه تنها معضل و مشکل انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را حل نمی‌کرد، بلکه از جهاتی آن را تشدید می‌کرد.

در هر حال، برای بررسی ورود و طرح بحث مفهوم «وحدت اسلامی» به‌ویژه در حوزه سیاسی اجتماعی آن، در ذیل دوگانه فرقه‌گرایی - سکولاریسم، ابتدا ناچاریم به اجمال سیر شکل‌گیری و گسترش این مفهوم در خاستگاه اصلی آن، یعنی شبه‌قاره هند و سپس گسترش آن در سراسر جهان اسلام و ایران، به نام و به دست سید جمال‌الدین اسدآبادی را بررسی کنیم.

شبه‌قاره هند و وحدت اسلامی

شاید نزدیک‌ترین اندیشه‌ها از لحاظ تاریخی و محتوایی به مفهوم «وحدت اسلامی» مطرح شده در قرن نوزده را بتوان در شاه‌ولی‌الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶ ه.ق. / ۱۷۶۲ م.) یافت. او بعد از دوره حکومت اورنگ‌زیب (عالمگیر) (۱۰۶۸ ه.ق. / ۱۶۵۸ م. - ۱۱۱۸ ه.ق. / ۱۷۰۷ م.)، در وضعیتی که انحطاط و زوال، جامعه و دولت مسلمان هند را فرا گرفته بود، جنبشی اصلاحی به راه انداخت و کوشید بر مبنای اصول فقه مالکی، اختلافات میان مکاتب و مذاهب اسلامی را برطرف کند و خود را «قائم‌الزمان» بخواند.

راه پیشنهادی شاه‌ولی‌الله برای وحدت اسلامی و مقابله با مشکلات دوران انحطاط حکومت اسلامی، با توجه به وضعیت آن زمان هند، راهی دشوار و غیرعملی جلوه می‌کرد. وی امرا و فرمانروایان مسلمان نواحی مختلف را به اتحاد با هم و جهاد در مقابل قدرت‌های بومی هندو مذهب دعوت می‌کرد که در برابر حکومت ناتوان شده مرکزی قد برافراشته بودند، ولی ضعف شدید و مشکلات داخلی این حکومت‌های محلی و اختلافات آنها با یکدیگر و با حکومت مرکزی را نادیده می‌گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵۷۷/۸).

ادامه‌دهنده راه شاه‌ولی‌الله، شاگرد و مرید پسرش (عبدالعزیز)، سید احمد بارلی یا بریلوی (متوفای ۱۲۴۷ ه.ق. / ۱۸۳۱ م.) بود که در مبارزه با استعمار انگلستان بسیار کوشا بود (انوشه، ۱۳۸۰: ۱۷۰۶/۴ - ۱۷۰۹). او همچنین با حاکمیت سیک‌ها مخالف بود.

در ۱۸۵۷ م. مردم هند، اعم از مسلمان و هندو و سیک، علیه استعمار انگلستان قیام کردند. انگلیسی‌ها این قیام را به شدت سرکوب کردند (হারدی، ۱۳۶۹: ۹۳-۱۳۳). در واکنش به سرکوب این قیام از سوی استعمار انگلیس، دو گرایش اصلی در جامعه مسلمانان پدید آمد. البته آگاهی دینی سایر ادیان (هندوها و بودایی‌ها) و فعالیت و اقدامات نوگرایانه و اصلاح‌گرایانه آنان در واکنش به شکست در این قیام و حمایت دولت انگلیس از این جریان، در تقویت و گسترش دو گرایش پدیدآمده در جامعه مسلمانان تأثیر بسیار داشت.

گرایش اول در میان جامعه مسلمانان، متعلق به علمای پیرو شاه‌ولی‌الله دهلوی و شاگرد او احمد بریلوی بود. این گرایش، در بعد سیاسی سعی داشت با محوریت خلافت عثمانی، وحدت مسلمانان را تحقق بخشد. همچنین، از اقدامات مهم آنان در واکنش به وضعیت پیش‌آمده، تأسیس مدرسه بنیادگرایانه در دیوبند به دست مولانا محمد قاسم نانوتوی در ۱۸۶۷ م. / ۱۲۸۳ ه.ق. بود. دیوبند با نظام منظم درسی، انتشارات وسیع، شبکه گسترده مدارس وابسته، و پشتیبانی سراسری، در پی اصلاح و نظام‌مند کردن اعتقادات و اعمال اسلامی برآمد. البته تأسیس مدرسه دیوبند به همت علمای دیوبند، بیش از آنکه در واکنش به شکست از انگلیس باشد، در واکنش به مقابله با گرایش دوم در میان نواندیشان مسلمان بود که به علوم جدید توجه داشت و در رأس آن، اصلاح‌طلبی همچون سر سید احمدخان (۱۲۳۲ ه.ق. / ۱۸۱۷ م. - ۱۳۱۶ ه.ق. / ۱۸۹۸ م.) قرار گرفته بود.

سر سید احمدخان از روشنفکران مسلمان، آشکارا با موضوع خلافت مخالفت داشت؛ و در عین حال، متابعت از حکومت امپراتوری انگلیس را تبلیغ می‌کرد. او از یک طرف، ضعف و نابسامانی دستگاه خلافت عثمانی و مشکلات سیاسی خارجی و داخلی آن را می‌دید و حمایت از خلافت عثمانی برای ایجاد وحدت اسلامی در میان مسلمانان را با واقعیات جاری زمان، سازگار نمی‌دید و معتقد بود این کار به هیچ وجه در اوضاع و احوال خطرناک جامعه مسلمان هند، تأثیری نخواهد داشت؛ از سوی دیگر، رشد و قوت گرفتن جامعه هندومذهب را در سراسر هند می‌دید و معتقد بود اگر حکومت انگلیس در آن احوال، از هند بیرون رود، جامعه ناتوان‌شده مسلمان، زبردست و محکوم اراده اکثریت متخاصم و نیروگرفته هندومذهب قرار می‌گیرد، و زبون و تباه

خواهد شد. به نظر وی، یگانه راه اعاده حیثیت مسلمانان، تجهیز به سلاح دانش غرب است. از این‌رو، فراگرفتن علوم و فنون جدید و آشنایی با روش‌های کار و زندگی نو و شیوه‌های تفکر عقلانی جدید را برای جوانان مسلمان، ضرورتی حیاتی می‌دانست. از این‌رو، در ۱۸۷۵ م. دانشکده‌ای به شکل مدارس جدید به نام کالج اسلامی انگلیسی شرقی^۲ برای مسلمانان تأسیس کرد؛ و با اینکه برنامهٔ دروس کلاً علوم و فنون جدید بود، علوم اسلامی نیز در آن تدریس می‌شد. این کالج بعدها گسترش یافت و در ۱۹۲۱ م. دانشگاه اسلامی علی‌گره شد.

عقاید سید احمدخان در آن زمان با شیوهٔ تفکر عمومی مسلمانان هند، خصوصاً با دیدگاه علمای سنت‌گرا، سازگار نبود. از این‌رو، این علما در انتقاد و اعتراض به نگرش پوزیتیویستی او به دین، به او و همفکرانش لقب «نیچری» یعنی طبیعی یا طبیعت‌پرست دادند (صاحبی، ۱۳۸۱: ۷۴۲-۷۴۳).

در همین زمان، فردی به نام احمدرضاخان بریلوی نیز ظهور کرد که او هم اهل بریلی^۳ بود و بریلویه را، که فرقه‌ای از سلسلهٔ قادریه است، بنیان گذاشت. وی نیز کوشید در میان دو گرایش موجود، راه سوم و مستقلی ایجاد کند (هاردی، ۱۳۶۹: ۸۳-۸۶). با این حال از دیدگاه نوشتهٔ حاضر، او نیز در زمره سنت‌گرایان قرار داشت.

احمدرضاخان، برخلاف شاه عبدالعزیز، هند را دارالاسلام می‌دانست نه دارالحرب؛ لذا با اتحاد هندوها برای مبارزه با انگلیس مخالف بود؛ اتحادی که علمای دیوبند و جمعیت علمای هند پیگیری می‌کردند. از سوی دیگر، او با انگلیسی‌ها رفتاری خصومت‌آمیز داشت، ولی برای مبارزه با انگلیس، وارد هیچ دسته و گروهی نشد.

بدین ترتیب، در جمع‌بندی کلی، جریان‌ها و اندیشه‌های فکری و سیاسی شکل‌گرفته در جامعهٔ مسلمان شبه‌قاره، در واکنش به استعمار و سلطهٔ بیگانه و تفرقه و اختلافات دینی و فرقه‌ای داخلی، را می‌توان به دو گرایش سنت‌گرا و سلفی‌گرای بریلوی‌ها، دیوبندی‌ها و سایر افراد و گروه‌های سنتی، و نوگرایی افراد و جریان شاخصی چون سر سید احمدخان، تقسیم کرد.

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

مرجعیت خلافت خود (در انتساب القاب و مناصبی چون امیرالمؤمنین و قائم‌الزمان به خود از سوی احمد بریلوی و شاه‌ولی‌الله دهلوی) یا خلافت عثمانی، در صدد وحدت اسلامی، به‌ویژه علیه استعمار و سایر ادیان، و همچنین مبارزه با فرقه‌گرایی داخلی از طریق تکفیر سایر مذاهب برآمدند تا بدین وسیله، مرهمی بر درد و زخم انحطاط مسلمانان نهند.

نوگرایانی همچون سر سید احمدخان نیز، با توجه به وضعیت سیاسی اجتماعی شبه‌قاره در واکنش به فرقه‌گرایی و استعمار، کوشیدند با واقع‌گرایی و عمل‌گرایی و با استفاده از قدرت استعمار در حمایت جامعه مسلمانان از تهدید سایر ادیان، با محوریت عقل‌پوزیتیویستی رایج در آن زمان، با اصلاح‌گرایی و نوگرایی، جامعه مسلمانان را به اتحاد و وحدت برسانند و آنان را از انحطاط نجات دهند.

این دو گرایش، در عمل، مفهوم «وحدت اسلامی» را در چارچوب مفهوم دوگانه‌انگاره فرقه‌گرایی و سکولاریسم بررسی و تفسیر کرد، به گونه‌ای که در حوزه عمل سیاسی اجتماعی، این انگاره شکل گرفت که برای ایجاد وحدت اسلامی، یا باید با تأکید بر مرجعیت فرقه‌ای خاص بین مسلمانان وحدت ایجاد کرد یا گریزی از سکولاریسم نخواهد بود؛ که البته چنین انگاره‌ای با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی جهان اسلام، در نهایت منجر به تحقق نیافتن آرمان وحدت اسلامی و بلکه برعکس، گسترش فرقه‌گرایی و رادیکالیسم در جهان اسلام شد.

سید جمال‌الدین اسدآبادی و وحدت اسلامی

سید جمال که هنوز ملیت او به‌درستی مشخص نیست و بر سر شخصیت علمی و سیاسی اجتماعی او اختلاف‌نظرهای شدید وجود دارد،^۴ بیش از اینکه متفکر باشد، سیاست‌مدار و مرد عمل است؛ و از همین رو، یکی از عوامل مهم شهرت او فعالیت‌ها و ارتباطات وسیع او در سفرهای مداومش است. تأثیرگذاری او نیز بیش از آنکه مرهون سواد و اطلاعات علمی‌اش باشد، چنان‌که سید جواد طباطبایی در مقاله «دائرة‌المعارفی خویش، آن را اندکی بدبینانه ولی به‌درستی برجسته کرده (نک: طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۰/۱۸)، به تعبیر حمید عنایت، به سبب شخصیت شبه‌کارزماتیک او بوده است (عنایت، ۱۳۷۶: ۷۸).

این مزیت نسبی سید جمال نسبت به سر سید احمدخان و مخالفان او، که البته مرهون تجرد سید جمال و همچنین تبعید پیاپی او از کشوری به کشور دیگر بود، و اقامت پنج‌ساله سید جمال در شبه‌قاره هند (۱۲۹۶ ه.ق./۱۸۷۹ م. - ۱۳۰۱ ه.ق./۱۸۸۴ م.) و نقد وی بر آثار سر سید احمدخان، این مجال را برای افکار و اندیشه‌های سر سید احمدخان و حتی مخالفان سنت‌گرا و سلفی‌گرای او ایجاد کرد تا از طریق سید جمال در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی گسترش یابند.^۵

سید جمال به‌خوبی دریافته بود که افکار و اندیشه‌های نوگرایانه سر سید احمدخان برای افکار عمومی مسلمانان شبه‌قاره و سایر کشورهای مسلمان، به‌ویژه همراهی او با استعمار، قابل درک و پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر، ارتباطات وسیع سید جمال با افراد و اندیشمندان در طیف‌های مختلف فکری و سیاسی و سفرهای او به کشورهای مختلف نیز به‌خوبی می‌توانست نشان دهد که راه‌حل‌ها و نقدها و واکنش‌های سنت‌گرایانه و سلفی‌گرایانه مخالفان نوگرایی سر سید احمدخان نیز چندان عمل‌گرایانه نمی‌نماید.^۶ بدین ترتیب، سید جمال در نقد نوگرایی سر سید احمد کوشید راه میانه را در پیش بگیرد.

راه میانه در اینجا به معنای میانه‌روی سید جمال در نقد افکار سر سید احمدخان نیست، بلکه منظور آن است که سید جمال سعی دارد با وام‌گرفتن مفاهیم و عناصر موجود در افکار و اندیشه‌های سر سید احمد و منتقدان سنت‌گرای او، به عنوان محل تلاقی و نتایج و برآیند مفهوم «وحدت اسلامی» در طول تاریخ اندیشه و عمل سیاسی اجتماعی جامعه مسلمانان در شبه‌قاره هند، مجموعه‌ای عمل‌گرایانه از اندیشه و تفکر را طرح افکند که با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن روز جهان اسلام، راه‌حلی برای مشکل «انحطاط» بیابد. او این کار را از طریق تفسیر جدیدی از مفهوم «وحدت اسلامی» با گنجانیدن عناصر مفهومی مختلف در آن انجام می‌دهد.

راه‌حل عملی سید جمال از لحاظ سیاسی برای رفع مشکل انحطاط مسلمانان، در میان وحدت جهان اسلام زیر لوای سلطان عثمانی و اصلاح دولت‌های ملی کشورهای اسلامی، در نوسان بود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۱۰/۱۸).

با برآمدن موج اصلاح‌طلبی و وحدت اسلامی در جهان اسلام از اواخر سده ۱۳ ه.ق.، سید جمال به عنوان شاخص‌ترین فرد رخ نمود. با نشر افکار او موجی از

تقلیدستیزی و بازگشت به نص همراه با عقل، پدید آمد که به‌زودی کفه نص در آن بر کفه عقل سنگینی گرفت و زمینه پیوند اصلاح‌طلبی دینی با سلفی‌گری را فراهم آورد. در سال‌های آخر عمر سید احمدخان، افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی در میان مسلمانان هند رواج یافت و گروهی از هم‌فکران سید احمدخان را به خود جلب کرد. مقالات جمال‌الدین از *عروة الوثقی* به زبان اردو ترجمه می‌شد و در روزنامه‌های کلکته و لکهنو انتشار می‌یافت و از این طریق به تمامی نقاط مسلمان‌نشین هند می‌رسید.

در اوایل سده ۲۰ م، شبلی نعمانی در لکهنو، مؤسسه فرهنگی «ندوة العلماء» را تأسیس کرد که از لحاظ فکر و نظر با آنچه سید احمدخان تبلیغ و پیشنهاد می‌کرد، تفاوت کلی داشت و به عقاید سید جمال‌الدین و نظرگاه دارالعلم دیوبند نزدیک شده بود. مولانا محمدعلی (متوفای ۱۳۲۹ ه.ق./۱۹۳۰ م.) یکی دیگر از هم‌فکران سید احمدخان نیز پشتیبان سرسخت نظریه خلافت شد؛ و در مقابل کالج علیگره، جامعه ملیه اسلامی را در همان شهر بنیان نهاد (عزیز، ۱۳۶۷: ۶۵).

ولی بیش از هند و ایران، افکار و عقاید سید جمال بر متفکران و اندیشمندان مصر تأثیر گذاشت. مهم‌ترین شاگرد او در این دوره محمد عبده است (مزیانی، ۱۳۷۵: ۱۸۶). پس از عبده، شاگردانش به دو جریان تقسیم شدند: جریانی که بر ایجاد جامعه‌ای سکولار تأکید ورزیدند که اسلام را تکریم می‌کرد و محترم می‌شمرد، بدون آنکه خواهان دخالت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی باشد؛ و جریان دیگر که بر دفاع از اسلام و ارزش‌های آن در برابر نفوذ اندیشه‌های سکولار برآمده از غرب، اصرار می‌ورزید.

برجسته‌ترین رهبران سکولار در این دوره، فرح انطون، شبلی شمیل، عبدالعزیز جاویش، احمد فتحی زغلول، احمد لطفی السید، سلامه موسی، نقولا حداد و مصطفی حسنین المنصوری، همچنین جریان قاسم امین، احمد لطفی السید، محمد حسنین هیکل و یاران‌شان در حزب امت بودند. تمام این افراد، بدون اینکه بخواهیم جزئیات اندیشه‌ها و تفکراتشان را یکسان و هماهنگ نشان دهیم، در پی تغییر بودند. مراد آنها از تغییر، دگرگونی در مفاهیم دینی بر بنیاد بازتفسیر شریعت اسلامی و انطباق آن با نیازهای زمانه و افزون بر آن، تغییر در ساختار سازمان اجتماعی و سیاسی بود. آنها همچنین برون‌رفت از رکود و جمود را در آمیختگی با فرهنگ و تمدن جدید غرب، تصور می‌کردند.

با اینکه محمد عبده، آثار مفصلی از خود به جا گذاشت تا عقاید و اندیشه‌هایش را به‌روشنی بیان کند، نقد تند او بر تقلید و ارج گذاشتن به عقل، به‌ویژه در مسائلی چون حقوق زن و جداسازی قدرت دینی از دنیوی، دلیل موجهی بود تا سکولارها از باورهای او پشتیبانی کنند و برای پیشبرد اهداف خود در جامعه مملو از سنت‌ها و ارزش‌های دینی، از آرای او یاری گیرند؛ به‌ویژه آن بخش که به عقل و جداسازی حاکمیت دنیوی از دینی مربوط بود (کامل ضاهر، ۱۹۹۴: ۱۹۱).

اما در سویه دیگر این جریان، جریان اصلاح‌گرای دینی قرار داشت؛ جریانی که با سلفی‌گرایی جدید، راه برون‌رفت از رکود و جمود را بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین و ایمان راستین می‌دانست. رهبری این جریان را رشید رضا عهده‌دار بود که در جنبش اصلاح‌گرای اسلامی، رویکردی سنتی داشت. حسن حنفی کارنامه رشید رضا را این‌گونه خلاصه می‌کند:

رشید رضا پس از آنکه عمری را در اصلاح‌گری و نواندیشی و ترقی‌خواهی گذرانده بود، خود را از تأثیر طلایه‌دارانی چون طهطاوی، سید جمال و نیز عبده، رها ساخت و به دامن محمد بن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن‌قیم جوزیه و ابن تیمیه و سپس به احمد حنبل رسانید. وی به جای میل به شیوه‌های مدنیت نو و همگانی با تحولات زمانه، فروبستگی و هجوم به غرب را ترجیح داد (عنایت، ۱۳۶۲: ۳۲).

گفته حسن حنفی را از این جهت می‌توان نقد و تکمیل کرد که رشید رضا، به عنوان رهبر جریان‌های اسلام‌گرای سنتی، نه با عدول از اندیشه‌های عبده و به‌طور ویژه سید جمال بلکه با توجه به رگه‌های سنت‌گرایی و سلفی‌گری موجود در اندیشه سید جمال و عبده، در نهایت با اتصال و ارتباط با اندیشه‌های ولی‌الله دهلوی در شبه‌قاره رشد کرده و در اندیشه افراد شاخصی چون حسن البنا، محمد قطب و به‌ویژه سید قطب، به عنوان بنیان‌گذاران و ادامه‌دهندگان جریان اخوان‌المسلمین مصر، گرایش‌های رادیکال آن، تقویت، پرورش و توسعه یافت و به جهان عرب و دیگر مناطق جهان اسلام منتقل شد. آنچه این دو تفسیر را از اندیشه‌های سید جمال و عبده از دیدگاه نوشته حاضر مهم می‌کند، ایجاد دوگانه رادیکالیسم و سکولاریسم در خصوص مفهوم «وحدت

اسلامی» و حل معضل و مشکل عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی است. به عبارت دیگر، با ایجاد و توسعه این دو تفسیر در خصوص مفهوم «وحدت اسلامی» در حوزه اندیشه و عمل اندیشمندان مسلمان، دو تصویر رایج در دانش اجتماعی و سیاسی از رابطه دین و جامعه متکثر، توسعه و تعمیق یافت؛ به گونه‌ای که برای اجتناب از افتادن در دام فرقه‌گرایی و خشونت‌های مذهبی، یا باید دین و عقاید دینی و مذهبی را از عرصه عمومی جامعه دور، و در حوزه فردی و خصوصی منحصر و محصور کرد، یا با تکیه و تأکید بیش از حد بر عقاید مذهبی و دینی با مرجعیت بازگشت به گذشته و سلف، در نهایت، به نوعی خشونت مشروع و خطرناک‌تر رسید که البته در اولی اثری از اسلام نمی‌ماند و در دومی اثری از وحدت؛ و در هر صورت، هر دو گروه، که محل انتزاع آنها رسیدن به وحدت اسلامی برای حل معضل انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی بود، از رسیدن به آن محروم‌اند و در جهتی عکس حرکت می‌کنند.

سید جمال و وحدت اسلامی در ایران

سید جمال دو بار، در سال‌های ۱۳۰۴ و ۱۳۰۷ ه.ق.، در زمان سلطنت ناصرالدین‌شاه، به ایران آمد و هر دو بار در منزل حاج محمدحسن امین‌الضرب اقامت گزید و در همان‌جا با میرزا رضا کرمانی^۷ آشنا شد. درباره سخنان و دیدگاه‌های سید جمال در تهران، گزارش‌های چندان دقیقی وجود ندارد. گویا مخاطبان سید، بیش از توجه به نظریات و افکار او، فریفته صورت ظاهر، آداب‌دانی و رفتار او می‌شدند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۰۵/۱۸؛ عباس‌میرزا، ۱۳۶۱: ۱۷۹).

ناصرالدین‌شاه که گاهی به اصلاحات علاقه‌ای پیدا می‌کرد، توجهی به دیدگاه‌های اصلاحی سید نشان داد، اما چون گزارش‌هایی از سخنان او مشتمل بر تحریک مردم برای خلع شاه و استقرار جمهوریت در محافل تهران به گوش وی رسید، به امین‌السلطان دستور داد از امین‌الضرب بخواهد مهمان خود را «به بهانه‌ای به بیرون ببرد» (محیط طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۱). همچنین، درباره سبب بی‌اعتنایی ناصرالدین‌شاه به سید جمال (عباس‌میرزا ملک‌آرا در خاطرات خود می‌نویسد: «نخستین بار که سید به حضور شاه رسید، خطاب به او گفته بود که من مانند شمشیر برنده‌ای هستم در دست شما؛ مرا

عاطل و باطل مگذارید؛ مرا به هر کار عمده و بر ضد هر دولت بیندازید، زیاده از شمشیر، برش دارم.^۸ عباس میرزا در همان جا می‌افزاید که «از وضع تکلم او، شاه تنفر و خوف به هم رسانیده، و دیگر اذن شرفیابی ندادند» (عباس میرزا، ۱۳۶۱: ۱۷۹). البته سید جمال بعدها در زمان اقامت در مونیخ، در مصاحبه‌ای با مجله‌ای آلمانی ادعا کرد که شاه او را دانشمندترین مرد جهان خوانده، و به او پیشنهاد صدارت عظمای وزارت قشون داده بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۰۵/۱۸).

این دو سفر و اقامت کوتاه همراه با بی‌مهری دولت ایران، تنها فرصتی بود که ایرانیان توانستند رودررو با سید جمال و افکار او، تماس مستقیم پیدا کنند. شاید مهم‌ترین این افراد که توانستند سید جمال را در این دوره ملاقات کنند، شیخ هادی نجم‌آبادی و شاگرد شاخص او، خرقانی، بودند (عسکری، ۱۳۸۴: ۴۶).

هادی نجم‌آبادی، از علمای معروف دوره ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین شاه قاجار، را از نزدیک‌ترین روحانیان ساکن ایران به سید جمال‌الدین (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۱: ۱۱۳). و از جمله اعضای نخستین فراموش‌خانه‌ی ایجادشده در ایران می‌دانند. تفکرات اصلاح‌گرایانه و نوگرایانه نجم‌آبادی باعث شد در معرض بابتی‌گری و بهایی‌گری قرار گیرد که در آن زمان عنوانی بود که با آن، افراد و گروه‌های دگراندیش را وصف می‌کردند. البته این اتهام برای وی، صرفاً در حد برچسب و اتهامی غیرمستند نماند و در سطح علمی، طرفداران و مخالفان آن، به تنها اثر برجای‌مانده از او، یعنی تحریر *العقلاء*، استناد کرده‌اند.^۹

شاید به همین دلیل، چنان‌که نقل شده است، در یکی از ملاقات‌هایی که نجم‌آبادی با سید جمال در تهران داشته، به سید پیشنهاد می‌کند که به سبب بی‌سوادی و نادانی مردم و ناتوانی آنان در فهم سخنان او، همچنین برای دوری از اتهام تکفیر، بهتر است سید درس تفسیر قرآنی را آغاز کند و ضمن بیان مفاهیم مد نظر خود از این طریق، به تدریج با تربیت عده‌ای از افراد، مقدمات تحول اساسی در ایران فراهم شود (عسکری، ۱۳۸۴: ۴۶).

البته به غیر از نجم‌آبادی، ایرانیان دیگری بودند که در خارج از ایران با سید جمال در ارتباط بودند. در میان ایرانیانی که در محل اقامت سید جمال در عمارت دولتی استانبول بر گرد او جمع آمده بودند، می‌توان از میرزا آقاخان کرمانی، احمد روحی و

برادرش افضل‌الملک، شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار و میرزا حسن خان خبیرالملک نام برد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۰۷/۱۸).

شاید مهم‌ترین و سیاسی‌ترین نتیجهٔ چنین ارتباطاتی در کوتاه‌مدت، دیدار دوباره میرزا رضا کرمانی در همین محفل با سید جمال و ترور ناصرالدین‌شاه در بازگشت به تهران به دست او در ۱۳۱۳ ه.ق./۱۸۹۵ م. بود؛ تروری که به اذعان افراد بسیاری، به نوعی به خواست سید جمال به اجرا گذاشته شد (امین‌الدوله، ۱۳۵۵: ۱۷۲، ۱۹۲ و ۱۹۷-۱۹۸)، به گونه‌ای که دولت ایران در پی آن، درخواست تحویل سید جمال از سوی دولت عثمانی به دولت ایران را برای محاکمه او کرد که با مخالفت دولت عثمانی مواجه شد.

بدین ترتیب، به رغم نظر سید جواد طباطبایی در استقبال‌نکردن اندیشمندان ایرانی از اندیشه‌های سید جمال به دلیل وجود ابهام در آنها، باید اذعان کرد که برای درستی قضاوت، به‌ویژه درباره تأثیر اندیشه‌های سید جمال در درازمدت در جنبش مشروطه‌خواهی و مسائل و جریان‌های فکری پس از آن، باید با تأمل بیشتری پژوهش کرد؛ و بی‌تردید در این پژوهش، بررسی *تحریر العقلاء* اثر نجم‌آبادی و آثار شاگرد برجسته و خاص او، یعنی خرقانی، می‌تواند راه‌گشا باشد.

درباره موضوع نوشتهٔ حاضر به صورت مشخص، می‌توان به تأکید نجم‌آبادی بر عقل، به منظور خرافه‌زدایی از دین اسلام و توسل به روح ادیان در توضیح و توجیه مشترکات آنها با محوریت عقل و توجه به اقتضائات زمان در تشابه اندیشهٔ او و سید جمال اشاره کرد. همچنین، می‌توان به تقسیم سید اسدالله خرقانی از جهان و جوامع بشری به دو گروه الهی و مادی، و تأکید وی بر لزوم وحدت ادیان برای مبارزه با موج مادی‌گرایی و ماتریالیسم، در ادامهٔ اندیشه سید جمال اشاره کرد (نک: خرقانی، ۱۳۳۹) که البته اثبات چنین ارتباطی بین اندیشهٔ این دو تن با سید جمال از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

در هر صورت، اندیشه‌های وحدت اسلامی پس از نجم‌آبادی در دو جهت عقل‌گرایانه و نص‌گرایانه از طریق خرقانی و شریعت سنگلجی (۱۲۷۱-۱۳۲۲ ه.ش).^{۱۰} البته با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی ایران و در چارچوب مثلث مفهومی «انحطاط - خرافه‌گرایی - توحید» پیش رفت. این مسئله به دلیل مواجه‌نشدن ایرانیان با استعمار به صورت مستقیم بود. زیرا به رغم حضور روسیه و انگلستان در ایران و تقسیم کشور بین

آن دو، ایران هرگز رسماً مستعمره این دو کشور نشد. فضای فکری و سیاسی اجتماعی جامعه، توجه ایرانیان را به استبداد داخلی به عنوان نماینده استعمار، معطوف کرده بود. از طرف دیگر، توجه مردم و روشنفکران به بدعت و خرافه در مذهب در این دوره، انگشت اتهام انحطاط و عقب‌ماندگی در جامعه ایرانی را متوجه دین کرده بود.

ورود اندیشه‌های چپ و ماتریالیستی از سویی و سکولاریته و لائیسیتیه از سوی دیگر، این اتهام را تشدید می‌کرد؛ لذا همه این مسائل باعث شد مفهوم «وحدت اسلامی» در ایران در چارچوب مثلث مفهومی «انحطاط- خرافه‌گرایی- توحید» پیش رود و ویژگی‌های خاص خود را به‌ویژه در گرایش سلفی‌گرایانه پیدا کند. اما در کل، خوانش مفهوم «وحدت اسلامی» همچنان و به رغم این تفاوت‌ها، در درون دوگانه سکولاریسم و فرقه‌گرایی قرار داشت.

خرقانی نماینده عقل‌گرای (البته نه در مفهوم مدرن آن) مفهوم «وحدت اسلامی» بود که کسانی چون بازرگان و به‌ویژه در موضوع وحدت اسلامی، طالقانی را از خود متأثر کرد. از طریق سنگلجی نیز کسانی چون ابوالفضل برقی^{۱۱} (۱۲۸۷-۱۳۷۰ ه.ش.)، مصطفی طباطبایی^{۱۲} (زاده ۱۳۱۴) و حیدرعلی قلمداران (۱۲۹۲-۱۳۶۸ ه.ش.) در راه و طریق نص‌گرایی و سلفی‌گرایی پیش رفتند.

از سوی دیگر، در بعد سیاسی، پس از سید جمال و با الهام از اندیشه‌های او، سازمانی به نام اتحاد اسلامی در آغاز دهه ۱۸۹۰ م. به دست برخی اندیشمندان، با حمایت دولت عثمانی در استانبول تشکیل شد که سعی و اهتمام خود را بر اتحاد جهان اسلام زیر لوای خلافت عثمانی قرار داده بود.

علاوه بر اینها، در میان فعالیت‌های انفرادی صورت‌گرفته در حوزه وحدت اسلامی، می‌توان به فعالیت‌های سید حسن مدرس (نک.: مدرسی، ۱۳۷۴)، اسدالله مامقانی (۱۲۶۰-۱۳۵۰ ه.ش.) (نک.: مجتهدی، ۱۳۲۷: ۱۵۱)، محمدحسین آل کاشف‌الغطا و عبدالکریم زنجانی (۱۳۰۰-۱۳۸۹ ه.ق.) از مراجع شیعه اشاره کرد (نک.: نیرومند، ۱۳۸۵: ۲۱۶-۲۲۶). ولی شاید بین این حرکت‌های مبتکرانه که در نهایت ماندگار شد و تا حد بسیار و در دوره‌ای خاص نتایج عملی نیز در بر داشت، بتوان به تشکیل مرکز «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» در سال ۱۳۲۷ ه.ش. به ابتکار و همت محمدتقی قمی با همیاری علمای سرشناس دانشگاه الأزهر و برخی روحانیان شیعی، اشاره کرد.

اهمیت چنین حرکتی از منظر نوشته حاضر، از این جهت است که سعی داشت با تغییر گفتمان از مفهوم «وحدت اسلامی»، به تقریب و نزدیکی مذاهب، مشکل ناکارآمدی و عملگرانبودن تلاش در چارچوب مفهوم «وحدت اسلامی» را به‌ویژه با از بین رفتن خلافت عثمانی، حل کند. این کار صرفاً با تغییر کلمه «وحدت» به «تقریب» صورت نمی‌گرفت، بلکه همراه با تغییر و کشاندن بحث از حوزه علم کلام به علم فقه بود. همچنین، با نزدیکی دو حوزه علمی شیعه و سنی، سعی داشت با غیرسیاسی کردن آن، به‌ویژه بدون دخالت دولت ایران و مصر، کارآمدی آن را افزایش دهد.

وحدت اسلامی و تقریب مذاهب اسلامی

با مرجعیت بروجردی همکاری وی و به تبع آن، گروهی از علما با علمای سایر مذاهب به‌ویژه برخی از علمای الأزهر تقویت شد. بروجردی از ابتدای فعالیت دارالتقریب به حمایت جدی از آن برخاست و حتی از کمک مالی به آن دریغ نورزید. به‌علاوه، با ارتباط مکاتبه‌ای با شیخ وقت «الأزهر»، عبدالمجید سلیم و بعد از وی با شیخ محمود شلتوت، در نزدیکی مذهب تشیع با سایر مذاهب کوشید (مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۹: ۳۶۹-۳۷۰). شاید یکی از ثمره‌های بسیار مهم این تلاش در آن زمان، فتوای شیخ شلتوت به عنوان شیخ الأزهر، در مشروعیت بخشیدن به مذهب تشیع و تأسیس کرسی مطالعات فقه شیعه در الأزهر بود.

اساس تلاش این جریان، خارج کردن بحث وحدت اسلامی از بستر کلامی، با توجه به آسیب‌ها و ناکارآمدی آن در جهت تشدید اختلاف، و کشاندن بحث به حوزه فقهی برای قطع ارتباط مفهوم «وحدت اسلامی» با مفهوم «تکفیر» از طریق مفهوم «فقه مقارن» بود. در این رهیافت، سعی می‌شد با استفاده از مفهوم «فقه مقارن»، از مرجعیت فقه مذهبی خاص در تقریب مذاهب اجتناب شود و منطقه‌ای مشترک از فقه مذاهب برای مرجعیت تقریب مذاهب، ایجاد گردد.

ولی به رغم همه این تلاش‌ها، با توجه به ارتباط ناگسستنی حوزه کلام و فقه، به‌ویژه در حوزه مباحث مربوط به امامت و حکومت، مبحث تقریب نیز همچون مبحث وحدت، همچنان در حوزه فروع باقی می‌ماند و امکان گسترش آن به مباحث اصلی‌تر وجود نداشت؛ علاوه بر اینکه با گسترش این مباحث، بحث شیعی‌سازی جوامع

سنی‌مذهب و بالعکس را علما و روحانیان هر دو مذهب مطرح می‌کردند و با گره‌خوردن این بحث به مباحث قومی و ملی، پای دولت‌های اسلامی و مسائل سیاسی نیز خودبه‌خود به میان کشیده می‌شد و مبحث تقریب مذاهب نیز همچون وحدت اسلامی، دچار همان آسیب‌ها و ناکارآمدی بود.

البته بسیاری از صاحب‌نظران و علمای هر دو مذهب اصلی جهان اسلام، در حوزه فکری و عملی، متوجه مشکلات و معضلات موجود در مفهوم «وحدت اسلامی و تقریب مذاهب» حداقل با تجربیاتی که در این حوزه داشتند، شده بودند. برای نمونه سید احمد شبیری زنجانی (۱۳۰۸-۱۳۹۳ ه.ق.) در این باره می‌نویسد:

با این تشّتت، جمعی به نام اتّحاد اسلام، افراد را از شیعه و سنی با هم صلح و مصالحه کرده، از فروع مذهب خود به همدیگر می‌بخشند و گمان می‌کنند اتّحاد اسلام، با این صلح و مصالحه، صورت می‌گیرد. اینها تقریباً چاک جامه را گذاشته، وصله را به جای سالم آن می‌زنند ... اما فروع مذهب، واقع محفوظی دارد؛ نظیر دینیه که در جای معینی مدفون است. پس اگر کسی را اعتقاد شد که جای دینیه، در جانب شرقی فلان شهر یا قصبه است، لهذا به کندن آنجا مشغول شد و دیگری را عقیده شد که جای آن، در جانب غربی آن است، آن هم به کندن آنجا قیام کرد، آیا ممکن است این دو نفر با هم صلح نمایند که هر دو از عقیده خود صرف‌نظر نمایند و بیابند جایی را در وسط، انتخاب نموده، به حفر آن قیام نمایند؟ ... این اصلاح و اتّحاد ... عین اختلاف و فتنه خوابیده را بیدار کردن است. تقریباً القای کینه و تجدید عداوت دیرینه است؛ چون هر فرع که او به رفیقش می‌بخشد، البته در محل خود، دارای دلیل مثبتی بوده است. پس به محض بخشیدن آن، دیگران، تیرهای همان ادله را به چلّه کمان گذاشته، به سینه‌های آنها پرتاب خواهند نمود (شبیری زنجانی، بی‌تا).

به رغم مشکلات فوق و با کم‌رنگ‌شدن حرکت تقریب مذاهب اسلامی پس از بروجردی، با سیاسی‌ترشدن حوزه علمیه قم و جامعه ایرانی در دوران پهلوی دوم، عده‌ای از طلاب جوان و روشنفکران مذهبی نیز به نوعی در گسترش مفهوم «وحدت اسلامی» فعال بودند. البته نقطه عزیمت این گروه از علاقه‌مندان به مفهوم «وحدت

اسلامی»، نیاز جامعه اسلامی و مذهبیان به ایدئولوژی مبارزه در مقابل ایدئولوژی‌ای بود که مارکسیسم در ایران مطرح کرده بود (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۳۳۱-۳۳۲).

این گروه از متفکران و فعالان سیاسی، که اغلب از طلاب جوان حوزه علمیه قم بودند، از راه ترجمه و بازخوانی آثار و افکار متفکرانی چون رافع طهطاوی، عبدالرحمن کواکبی، محمد عبده، رشید رضا، اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی و به‌ویژه آثار جماعت اخوان المسلمین درباره مفاهیمی چون «مبارزه»، «جهاد»، «شهادت»، «استعمار»، «استبداد»، «امپریالیسم» و «بازگشت به خویشتن» و ... مفهوم «وحدت اسلامی» را با توجه به اقتضائات زمان خود، بررسی و بازخوانی کردند.

در این میان توجه ویژه بر اقبال لاهوری بود. این توجه از طرف افراد شاخصی چون شریعتی و مطهری بیشتر به نظر می‌رسید. شریعتی به اندیشه بازگشت به خویشتن و یکپارچگی افراد در امت اسلامی، که اقبال مطرح کرده بود، توجه داشت و مطهری نیز اندیشه‌های احیایی و اصلاحی اقبال را به عنوان قهرمان این عرصه، می‌ستود. *احیای تفکر دینی* ترجمه احمد آرام، علاوه بر دیوان شعر او، بارها در ایران منتشر شد. مسائل مربوط به نظام خانواده و جوانان، دفاع عقلانی از دین، بازگشت به خویشتن اسلامی، و احیای سنت‌های دینی و تمدن اسلامی، مبارزه با استعمار، هشدار راجع به خطرهای مدرنیزاسیون، سکولاریسم و علم‌گرایی و مهم‌تر از همه، وحدت امت اسلامی در مقابل استعمار و استبداد، از مقوله‌های مهم بازتاب‌یافته در این آثار بود. البته بدیهی است که با توجه به رادیکال‌بودن جامعه ایرانی، آثار کسانی چون ابوالاعلی مودودی، محمد قطب، سید قطب و ... با توجه به ارتباط و امتداد این اندیشه‌ها با اندیشه‌های رشید رضا و جنبه‌های رادیکال آن، بیش از سایر آثار می‌توانست نیاز این طلاب جوان و مبارز را برآورده کند؛ علاوه بر اینکه در خصوص موضوع نوشته حاضر، با برجسته‌شدن مفهوم «مبارزه»، «جهاد» و نقد رادیکال غرب، مباحث کلامی و فقهی مربوط به وحدت اسلامی در این گفتمان، کم‌رنگ، و به حاشیه رانده می‌شد. همچنین، انتخاب بخش‌هایی از این آثار متناسب با نیاز روز برای ترجمه، همراه با توضیحات نیز از طرح اختلافات در موضوع وحدت اسلامی در جامعه ایرانی می‌کاست؛ جامعه‌ای که اکنون در تب‌وتاب مبارزه با رژیم بود و نیازمند وحدت و اتحاد.

برای نمونه در کتاب *قانون اسلامی در اسلام* نوشته ابوالاعلی مودودی، ترجمه محمدعلی گرامی، از روحانیان جوان مبارز قم، درباره تفاوت تشیع و تسنن از قول مؤلف می‌نویسد:

روشن است که فرقه شیعه معتقدند که امامت، منصبی است مانند نبوت، توقیفی؛ یعنی امام هم باید از طرف خداوند معین و مأمور شود؛ بنابراین جایی برای التجا به مسلمین باقی نمی‌ماند. لیکن فعلاً این اختلاف میان شیعه و سنی در کار نیست؛ زیرا اکنون منصب امامت مخصوص امام دوازدهم - روحی فداه - می‌باشد و آن حضرت هم غایب است؛ تا ظهور آن حضرت، باید امور مسلمانان به دست دیگران انجام پذیرد و پیدا است چنین کسی از جانب خداوند تعیین نشده؛ پس نوبت انتخاب می‌رسد (مودودی، ۱۳۵۷: ۹۷).

مترجم در پاورقی دیگری بر این نظریه مؤلف تکیه می‌کند و درباره اختلاف شیعه و سنی می‌نویسد: «اینها همه مربوط به گذشته است و همان‌طور که آقای مودودی در پاورقی اشاره کرده‌اند، فعلاً که امام زمان (عج) غایب است، این اختلاف، میان شیعه و سنی نبوده، هر دو باید روی مبانی اسلام، حاکمی تعیین کنند». او در ادامه می‌نویسد: «البته یک فرق هست و آن اینکه روی مبانی شیعه، حاکم - فقیه جامع‌الشرایط - مرتبه نازله‌ای از مقام حکومت ائمه را داشته، امور حکومت مانند سایر کارها باید به نظر او و به اجازه او انجام شود؛ و در انتخابات باید نظر عادلانه و عالمانه خود را به کار برد»؛ و تأکید می‌کند: «ولی این هم چنان‌که می‌دانید فرق اساسی و مهمی (میان شیعه و سنی) نیست» (همان: ۱۰۷).

با این حال حتی منادیان چنین تقریبی نیز، همچنان‌که در فقره منقول از شبیری آمد، در معرض اتهام سنی‌گری قرار داشتند. چنان‌که مهدی حائری یزدی، فرزند بنیان‌گذار حوزه علمیه قم، در خاطرات خود، از علت دیدار مهم خود با موسوی خمینی می‌گوید:

عده‌ای از علمای درجه اول تهران آمدند منزل ما و گفتند که ... از طرف ما فردا بروید و با آقای خمینی ملاقات کنید و این پیام را بدهید ... گفتند ... چون که ما شنیدیم و مسلم این است که از جمله کاندیداهای انتخابات خبرگان،

[آیت‌الله] بهشتی و [دکتر] مفتاح هستند...؛ و این دو نفر چون سلیقه‌شان یا اعتقاداتشان خیلی نزدیک به اهل تسنن و سنی‌ها است، اگر اینها بروند توی مجلس خبرگان [نگارش قانون اساسی]، حتماً آن ماده قانون یا متمم قانون اساسی [که] می‌گویند مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفری است را از بین می‌برند؛ چون مسلکشان تسنن است، ما به هیچ وجه حاضر نیستیم در چنین انتخاباتی که اینها شرکت می‌کنند، شرکت بکنیم (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۴).

جالب اینجا است که وقتی مهدی حائری یزدی این موضوع را نزد امام مطرح کرد: «خود ایشان [یعنی مرحوم امام] فکرش رفته بود به ... [اینکه] مقصود آقایان علمای تهران، آقای سید محمود طالقانی است ... گفت مگر طالقانی را نمی‌گویند؟! ... از قدیم‌الایام معروف بود به تمایلات تسنن و در حوزه علمیه قم، این مطلب درباره ایشان شیوع داشت» (همان: ۱۰۵).

در هر صورت، با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومتی اسلامی بر مبنای مذهب تشیع در ایران، مبحث وحدت اسلامی و تقریب مذاهب، از جهت سیاست داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، بیش از پیش اهمیت یافت. تلاش‌هایی چون احیای دارالتقریب مذاهب اسلامی و اعلام هفته وحدت، اقداماتی بود که به همین منظور صورت گرفت، ولی تحولات قومی مذهبی داخلی و ظهور گروه‌های تندرویی چون طالبان، القاعده و اخیراً داعش در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی، نشان داد که کارآمدی چنین اقداماتی در سطح رضایت‌بخشی نبوده و نیست.

نتیجه

همان‌گونه که در این نوشته با بیان تاریخچه مختصری از ایجاد، گسترش و تطور مفهوم «وحدت اسلامی» در جهان اسلام بیان شد، این مفهوم پس از ورود به ایران و به‌ویژه با توجه به در کانون توجه قرار گرفتن آن پس از انقلاب اسلامی و تلاش‌هایی که در جهت ایجاد چنین وحدتی بین مسلمانان صورت گرفت، در نهایت، این تلاش‌ها و مساعی از دیدگاه آسیب‌شناسانه، به نوعی دچار ناکارآمدی بوده و هست.

از دیدگاه نوشته حاضر، دلیل این مسئله سایه سنگین دوگانه فرقه‌گرایی و رادیکالیسم و سکولاریسم بر مباحث مربوط و مرتبط با وحدت اسلامی بود؛ دوگانه‌ای که از زمان مطرح شدن این مباحث از سوی کسانی چون شاه‌ولی‌الله دهلوی آغاز شد و در مباحث مربوط به سر سید احمدخان و منتقدان او تحکیم و تثبیت شد و از طریق سید جمال در جهان اسلام گسترش یافت؛ و این مباحث را هر روز بیش از پیش ناکارآمد کرد و نیاز روزافزون به الگوها و روش‌های اسلامی کارآمدتری را برای خروج از این چارچوب و انسداد در بحث مربوط به وحدت ادیان و مذاهب نمایان ساخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترور ناصرالدین شاه به دست میرزا رضای کرمانی نیز، که از مریدان سید جمال به شمار می‌رفت، به طرح مفهوم «وحدت اسلامی» و مناقشه سیاسی مربوط به آن نیز ارتباط داشت.
2. Mohammedan Anglo Oriental College.
۳. بانس بریلی و نه رای بریلی.
۴. برای نمونه، دو تصویر متناقض از شخصیت علمی و سیاسی اجتماعی سید را می‌توان در کلام خسروشاهی یافت: «شخصیت‌هایی چون سید، در آن سطح از علم، فلسفه، شجاعت، کیاست، سیاست و بلاغت، همیشه ظهور نمی‌کنند. طبق بعضی از روایات، در رأس هر یکصد سال، خداوند احیاگر فرهیخته‌ای برای انجام این تکلیف، آماده می‌سازد» (سید هادی خسروشاهی، «احوال و افکار سید جمال» (مصاحبه)، ۱۳۹۲)، در: <http://www.cgie.org.ir/fa/news/9104>
۵. در مقابل، طباطبایی تصویری که از سید به دست می‌دهد، فردی بی‌سواد و کاملاً فرصت‌طلب در حوزه سیاسی اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ج ۱۸).
۶. در همین دوره بود که او توانست مهم‌ترین و منسجم‌ترین اثر خود در نقد افکار سر سید احمدخان، یعنی رساله نیچریه، را بنویسد.
۷. به نظر می‌رسد سید جمال با توجه به جذب نظریات سر سید احمدخان در این خصوص، با سر سید احمدخان موافق است؛ چنان‌که برای مثال سر سید احمدخان می‌گوید آموزش‌ها و مدارس قدیمی به درد نسل جدید مسلمانان نمی‌خورد و نمی‌تواند آنها را در جهت پیشرفت و خروج از انحطاط، یاری دهد؛ و سنت‌گرایان نیز با منع و تحریم مدارس و آموزش‌های جدید، مدارس جدید و جانشینی را مطرح نمی‌کنند؛ لذا در نهایت، به دلیل سلبی بودن اصلاح‌گری آنها، اصلاح‌گری و سلفی‌گری آنها غیرکاربردی و غیرواقع‌گرایانه است.
۸. قاتل ناصرالدین شاه، که امین‌الضرب به خدمت جمال‌الدین گماشته بود.
۹. جمال‌الدین در نامه‌ای به سلطان عبدالحمید عثمانی نیز خود را به شمشیری در خدمت او برای تأیید مقام خلافتش تشبیه کرده است (اسدآبادی، بی‌تا: ۱۲۴).
۹. برای نمونه، از جمله موافقان بابی‌گری نجم‌آبادی، نک: امینی، تورج (بی‌تا). «حاج شیخ هادی

نجم آبادی، «سایت گفتمان؛ و نبوی رضوی، مقداد (۱۳۹۳). تاریخ مکتوم: نگاهی به تلاش‌های سیاسی فعالان ازلی در مخالفت با حکومت قاجار و تدارک انقلاب مشروطه، تهران: پردیس دانش؛ و Atabaki, T. (2009). *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*, I.B.Tauris

و برای مخالفان این انتساب، نک: رجبی، محمدحسن (۱۳۸۲). *فرهنگ‌نامه علمای مجاهد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ ثبوتی، اکبر (۱۳۹۳). «بهای گری علیه مشروطه‌خواهی»، در: مهرنامه، ش ۳۹، ص ۱۹۴-۱۹۷.*

۱۰. از جمله آثار مهم او می‌توان به *کلید فهم قرآن و محو الموهوم* اشاره کرد.
۱۱. از وی حدود ۸۴ اثر بر جای مانده است که حدود ۴۴ اثر وی در نقد مذهب تشیع است.
۱۲. طباطبایی، نوه سید محمد طباطبایی از بنیان‌گذاران نهضت مشروطیت و از طرف مادری، نوه احمد آشتیانی است. مهدی بازرگان، شوهر عمه او است.

منابع

اسدآبادی، سید جمال‌الدین (بی‌تا). *مجموعه آثار ۴، نامه‌ها و اسناد سیاسی و تاریخی، تهیه، تنظیم، تحقیق و ترجمه: سید هادی خسروشاهی، در: <http://www.khosroshahi.org>*

امین‌الدوله، علی (۱۳۵۵). *خاطرات سیاسی، به کوشش: حافظ فرمان‌فرمایان، تهران: بی‌نا.*

انوشه، حسن (۱۳۸۰). *دانش‌نامه ادب فارسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۴.*

بامداد، مهدی (۱۳۷۱). *شرح حال رجال ایران، بی‌جا: کتاب‌فروشی زوار، چاپ چهارم، ج ۵.*

جنگلی، میرزا اسماعیل (۱۳۵۷). *قیام جنگل: یادداشت‌های میرزا اسماعیل جنگلی خواهرزاده میرزا کوچک‌خان، با مقدمه و کوشش: اسماعیل رائین، تهران: جاویدان.*

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱). *خاطرات، به کوشش: حبیب‌لاچوردی، بی‌جا: نشر کتاب نادر.*

حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۳). *زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: زوار.*

خرقانی (۱۳۳۹). *محو الموهوم و صحو المعلوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات کیهان.*

خسروشاهی، سید هادی (۱۳۸۱). «*اخوان‌المسلمین و جنبش اسلامی ایران*» (مصاحبه)، به کوشش: محمد باوی، در: *مجله علوم سیاسی، ش ۱۸، ص ۳۲۹-۳۴۰.*

شبییری زنجانی، احمد (بی‌تا). *گزیده الکلام، در:*

<http://zanjani.net/index.aspx?pid=398&articleid=76712>

شریعت سنگلجی، محمدحسن (۱۳۲۳). *محو الموهوم، تهران: چاپ تابان.*

شریعت سنگلجی، محمدحسن (بی‌تا). *کلید فهم قرآن، تهران: انتشارات دانش.*

صاحبی، محمدجواد (۱۳۸۱). *سرچشمه‌های نواندیشی دینی: درآمدی بر تاریخ کلام جدید، قم: احیاگران.*

صدر، موسی (۱۳۸۴). *ادیان در خدمت انسان، ترجمه: گروه مترجمان مؤسسه امام موسی صدر، تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، در: <http://www.imam-sadr.com>*

- صنعتی زاده، عبدالحسین (۱۳۴۶). روزگاری که گذشت، تهران: بی‌نا.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۹). «سید جمال‌الدین اسدآبادی»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸.
- عباس میرزا قاجار (ملک آرا) (۱۳۶۱). *شرح حال عباس میرزا*، به کوشش: عبدالحسین نوایی، تهران: بی‌نا.
- عزیز، احمد (۱۳۶۷). *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه: نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: انتشارات کیهان.
- عسکری، حسین (۱۳۸۴). *شیخ هادی نجم‌آبادی یکی از پیش‌گامان مشروطه‌خواهی، مشروطه‌خواهی ایرانیان*، به کوشش: ناصر تکمیل همایون، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ج ۲.
- عسکری، حسین (۱۳۸۳/۷/۲۶). «انسان‌تر از دیگران: نگاهی به زندگی و مبارزات آقا شیخ هادی نجم‌آبادی»، در: *روزنامه شرق*، ش ۳۱۷.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶). *سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران: امیرکبیر.
- فخرایی، ابراهیم (۱۳۵۱). *سردار جنگل*، بی‌جا: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ چهارم.
- قطب، سید (۱۳۴۵). *آینده در قلمرو اسلام*، ترجمه: سید علی خامنه‌ای، تهران: انتشارات عصر.
- قطب، سید (۱۳۵۱). *اسلام و دیگران*، ترجمه: سید محمد شیرازی، تهران: کانون انتشارات عابدی.
- قطب، سید (۱۳۵۲). *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه: محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
- قطب، سید (۱۳۵۵). *اسلام و استعمار*، ترجمه: محمدجعفر امامی، قم: انتشارات امید، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۶۸). *زیربنای صلح جهانی*، ترجمه: سید هادی خسروشاهی و زین‌العابدین قربانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کامل ضاهر، محمد (۱۹۹۴). *الصراع بین التیارین الدینی والعلمانی*، بیروت: دار البیرونی.
- مجتهدی، مهدی (۱۳۲۷). *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران: چاپ‌خانه نقش جهان.
- مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی (۱۳۷۹). *زندگی آیت‌الله العظمی بروجردی*، تهران: بی‌نا.
- محقق، مهدی (۱۳۹۲). «مقدمه» در: *فصل‌نامه مطالعات تاریخ اسلام*، تهران: وزارت علوم.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۸۱). *سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مدرسی، علی (۱۳۷۴). *مرد روزگاران: مدرس شهید، نابغه ملی ایران*، تهران: نشر هزاران، چاپ دوم.
- مزیانی، محمدصادق (۱۳۷۵). «مبارزه با استعمار»، در: *سید جمال: جمال حوزه‌ها*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۷). *قانون اساسی در اسلام*، ترجمه: محمدعلی گرامی، قم: انتشارات دار الفکر.

میرزا ابوالقاسمی، سید محمد تقی (۱۳۷۸). دکتر حشمت و اندیشه اتحاد اسلام در جنبش جنگل، تهران: نشر ندا.

نجم آبادی، هادی (۱۳۷۸). *تحریر العقلاء*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
نیرومند، کریم (۱۳۸۵). *شرح زندگانی دانشمندان استان زنجان، زنجان: انتشارات عود*.
هاردی، پی. (۱۳۶۹). *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه: حسن لاهوتی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

Sullivan, Z. (2010). *Exiled Memories: Stories of Iranian Diaspora*, Temple University Press.