

Received:2023/12/15
Accepted:2024/2/28
Vol.22/No.83/Spring2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

The Interaction of Mysticism and Politics in the Constitutional Era

Kamyar Shabani, Mahmoodreza Esfandiyar, Jamshid Jalali Sheyjani*

PhD Student, Religions & Mysticism, Yadegar-e Emam Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
Associate Professor, Department of Religions & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. * *Corresponding Author*, Mresfandiar@gmail.com
Associate Professor, Department of Religions & Mysticism, Yadegar-e Emam Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

This article, through the analytical-historical method, examines the interaction between mysticism and politics in the era of the constitutional revolution. Two groups of political thinkers played a role in the formation of the constitutional revolution. There were a group of religious thinkers who were divided into three categories: Sharia-oriented, justice-oriented and religious modernists. Political thinkers were also divided into three categories: secular intellectuals, reformist intellectuals, expedient intellectuals, and realist intellectuals, but in the end, these groups were somehow influenced by the modernity of the West. Mystics and Sufis also adopted different methods regarding the constitutional movement. For example, the shaykhs of the Gonabadi branch of Ne'matullāhī order, although they supported the will of the society in line with the realization of the constitutional revolution, but they refused to enter into political disputes and party factions; The Muns Ali Shahi and Safi Ali Shahi branches entered the constitutional revolution battle, but the Kotharieh branch joined the ranks of the constitutional opponents. During the constitutional revolution - unlike the past - Sufism enjoyed a peaceful atmosphere to some extent, but due to the arrival of modernism in Iran, the intellectuals associated with the modernism trend, despite the active role of some Sufism and mysticism during the revolution. Constitutionalism, from the epistemological angles, the production and division of social work, severely criticized Sufism. In general, in this period, Sufism and mysticism had a lesser role compared to the previous era.

Keywords: Ne'matullāhī, Sufism, Politics, Constitutional Revolution, Modernity.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۲- شماره ۸۳- بهار ۱۴۰۴- حصص: ۸۷-۱۰۶

تعامل عرفان و سیاست در عصر مشروطه

کامیار شعبانی^۱

محمودرضا اسفندیار^۲

جمشید جلالی شیجانی^۳

چکیده

این مقاله با روش تحلیلی- تاریخی، به بررسی تعامل بین عرفان و سیاست در عصر انقلاب مشروطه می‌پردازد. دو دسته از متفکران سیاسی در شکل‌گیری انقلاب مشروطیت نقش داشتند. یک دسته متفکران مذهبی بودند که خود نیز به سه دسته شریعت‌محوران، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم می‌شدند. اندیشمندان سیاسی نیز به سه دسته روشنفکران سکولار، روشنفکران اصلاح‌گرا، روشنفکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا تقسیم می‌شدند؛ اما در نهایت این دسته به هر نحو تحت‌تأثیر تجدد غرب بودند. عارفان و صوفیان نیز در قبال نهضت مشروطه، روش‌های مختلفی را در پیش گرفتند. به عنوان مثال مشایخ شاخه گنابادی از طریقه نعمت‌اللهی با اینکه به حمایت از خواست جامعه در راستای تحقق انقلاب مشروطه پرداختند، اما از ورود در منازعات سیاسی و جناح‌بندی‌های حزبی خودداری کردند؛ شاخه مونس علی‌شاهی و صفی‌علی‌شاهی وارد در معرکه انقلاب مشروطیت شدند و اما شاخه کوثریه به صف مخالفان مشروطه پیوستند. در دوران انقلاب مشروطیت - برخلاف گذشته- تصوف تا حدودی از فضایی آرام برخوردار شد، اما به دلیل ورود تجدد به ایران، روشنفکران وابسته به جریان تجدد، علی‌رغم ایفای نقش فعالانه برخی از سلسله‌های تصوف و عرفان در جریان انقلاب مشروطیت، از زوایای معرفت‌شناسانه، تولید و تقسیم کار اجتماعی با شدت به نقد تصوف پرداختند. در مجموع در این دوره، تصوف و عرفان نسبت به دوران قبل، از نقش کم‌رنگ‌تری برخوردار بوده- است.

کلیدواژه‌ها: نعمت‌اللهیه، تصوف، سیاست، انقلاب مشروطه، تجدد.

۱- دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

Mresfandiar@gmail.com

۳- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

یکی از رویکردهای مسلط در اندیشه سیاسی ایران، جریانات دینی و عرفانی است. جاذبه و قدرت اندیشه عرفانی به حدی بود که از قرن هفتم به این سو، به عنصر اصلی تمدن ایرانی - اسلامی تبدیل شد. بر همین اساس یکی از موضوعاتی که در این زمینه قابل بررسی است، ارتباط سیاست با تصوف و عرفان است، موضوعی که از مسائل محل اختلاف است با این پرسش که نسبت عرفان و سیاست، تعامل و سازگاری است یا تضاد و تباین؟ از نظر برخی اندیشمندان در عرفان، ولایت باطنی یا عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی الله و تاباندن انوار الهی در خود، مطرح است و ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، ۱۳۹۳: ۲۸۳). به تعبیری دیگر، در این نگرش، عارف سیاسی، فردی دچار تناقض است که یکی از گرایش‌های عرفانی یا سیاسی او، در دیگری ایجاد اختلال می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۸). به عقیده عده‌ای دیگر، بین عرفان و سیاست چندان تناسبی نیست، هرچند همپوشانی‌هایی وجود دارد. به باور آنان عرفان رازآلود و نشأت گرفته از ماوراءطبیعت و دارای مکانیسم و نیروهای خارج از اراده بشر است ولیکن سیاست و حکومت در جهان جدید با تحول در عقلانیت بشر، مبتنی بر راززدایی است و رازآلودگی با راززدایی از هم جدا و ناسازگارند (درویش، ۱۳۷۸: ۱۲ و ۲۳). برخی نیز معتقدند که بین عرفان و سیاست وحدت حاکم است. به عقیده آنان، عرفان قرار گرفتن انسان سالک در جاذبه کمال مطلق اوست، «عرفان مثبت» بین سلوک و سیاست تنافی و تباین نمی‌بیند و اساساً او را در برابر انسان‌های هم‌نوع مکلف و متعهد تربیت می‌کند (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۱). همچنین، نظریه وحدت بر این باور است که عرفان اسلامی، امری کاملاً سیاسی بوده و سیاست اسلامی نیز متکی بر بنیان‌های معنوی و عرفانی قوام گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۳).

پاسخ به نسبت «عرفان و سیاست» در دوره مشروطه از اهمیت دوچندانی برخوردار است؛ زیرا پاسخ به این پرسش می‌تواند در تحلیل بسیاری از وقایع مهم تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در این دوره و حتی ادوار بعد مفید افتد. از این رو لازم است جریان‌های مهم در آن عصر که به نوعی با موضوع پژوهش ما مرتبط‌اند، بررسی شوند. یکی از این موضوعات شناخت تجدد یا جریان مدرنیته در این عصر است که گرایش عمده‌ای در تقلید از غرب در میان افرادی که در خط اول ارتباط با غرب بودند، ایجاد کرد (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۱۸). تجدد از جمله اصلی‌ترین عوامل تاثیرگذار بر فضای عمل و نظر در ایران معاصر است. به تعبیری، تجدد، بازیگر اصلی در بروز جریان‌های مؤثر در سده اخیر (از صدر

مشروطیت تاکنون) در ایران بوده است و می توان رذپای آن را همچون نخ تسبیح در همه تحولات مشاهده کرد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

بر همین اساس، می کوشیم مواجهه تجدد با دین و عرفان و تصوف (به عنوان زیرمجموعه دین) را بکاویم تا بتوانیم جایگاه عرفان و تصوف در این دوره تاریخی را بررسی کنیم و نشان دهیم تا چه اندازه از تحولات اجتماعی تأثیر پذیرفته و تا چه حد تأثیرگذار بوده است. درحقیقت، سؤال اساسی این است که سیاست و عرفان اسلامی در مقطع مورد مطالعه چه تأثیری بر یکدیگر گذاشته و یا چه تأثیری از هم پذیرفته اند؟

پیشینه پژوهش

نگاهی گذرا به سابقه تحولات عرفان و تصوف تا عصر مشروطه

عرفان و تصوف در میان مسلمین، در از صدر اسلام با لباس زهد وجود داشته است. بنابراین، می توان گفت که تصوف اسلامی ریشه در خود اسلام دارد. در قرن دوم هجری عده ای از زهاد و عباد زمان، لباس پشمینه می پوشیدند و به این لباس معروف بودند. در زمان مأمون عباسی نیز کسانی مشهور به صوفی بوده اند. تا این زمان، تصوف، زهد به همراه خوف و خشیت بود، ولی با ظهور رابعه عدویه، عشق و محبت نیز به این مجموعه افزوده شد. در این دوران، خراسان نیز کانون مهم تصوف ایرانی به- شمار می رفت که ظاهراً از تأثیرات فرهنگی عرفان هندی برکنار نبود. شماری از صوفیه در مناطق مختلف بلاد اسلامی با زیاده روی در ریاضت و رجوع به باطن و ترک ظاهر شریعت و نیز سخن از محبت گفتن، متشرعه را علیه خود برانگیختند و به تدریج با آغاز صحبت از وحدت وجود، این مخالفت ها بیشتر شد. از این رو، مجبور به تأویل سخنان خود و نیز آیات و روایات شدند. در بغداد، به- دلیل رونق فلسفه و کلام، تصوف مبادی خود را تنقیح کرده و با فلسفه نوافلاطونیان آشنا شد و عقاید جدیدی میان ایشان رواج یافت.

در ایران عصر سلجوقی، دو طیف مختلف از نظریه پردازان و صاحبان اندیشه در عرصه عرفان و تصوف ظهور کردند که هرکدام بر مبنای اصول و مبانی فکری و روش شناختی خود جایگاه عرفان و تصوف را به عنوان جریان معرفتی قدرتمند و ریشه دار در ایران تبیین و تثبیت کردند. نظریه پردازانی مانند خواجه عبدالله انصاری، قشیری، و امام محمد غزالی در حوزه فرهنگی- جغرافیایی خراسان بزرگ مبانی فکری و روش شناختی تصوف توحیدی منطبق با شریعت را بنیاد نهاده و تئوریزه کردند و طیف دیگری از نظریه پردازان نظیر احمد غزالی، عین القضاة همدانی و شیخ اشراق در حوزه عراق عجم با نگاهی معرفتی و روش شناختی متفاوت دو روش فلسفی و شهودی عاشقانه را در عرصه

عرفان و تصوف تبیین نمودند که نتیجه آن رواج جریان تصوف وحدت وجودی در عراق عجم بود- صدقی، ۱۳۹۰: ۶۷-۴۹).

در دوران هجوم مغول، با آن که بسیاری از صوفیان را کشتند و سبب آوارگی و مهاجرت عده‌ای از صوفیان، شدند، در نهایت بر رونق آن افزودند. شکوفایی تصوف در دوره تیموریان تا پیدایش صفویه استمرار داشت. در این دوره، حاکمان تیموری نسبت به برخی سلسله‌های صوفیه برحسب عقاید و تعصبات دینی خاص خویش رفتار می‌کردند. اما به‌طور کلی آنان به مشایخ صوفیه اعتقاد بسیار داشتند و قرن هشتم و نهم دوران رونق تصوف است (بیانی، ۱۳۶۷: ۴۸۲)، با این حال، برخی مشایخ صوفیه در این ادوار، خصوصاً در زمان تیموریان، مورد سخت‌گیری و اذیت برخی متشرعان ظاهری قرار می‌گرفتند (صفا، ۱۳۸۷، ج ۴: ۶۷).

در دوره صفویه، تصوف به‌خصوص میان شعبه‌های شیعی رونق بیشتری یافت. سلسله‌های تصوف در این دوران عبارتند از: نعمت‌اللهیه، نوربخشیه، ذهبیه، نقشبندیه و قادریه (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۵)، اما از اوایل سلطنت شاه سلطان‌حسین صفوی تا اواخر حکومت کریم‌خان زند، وضع تصوف و معارف عرفانی در ایران کاملاً نابسامان بود (صفا، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۲)، بدین ترتیب، بزرگان سلاسل یا از ایران رفتند و یا انزوا گزیدند و برخی نیز به طرق مختلف به قتل رسیدند (همان: ۲۰۸-۲۰۴).

در دوره زندیه صوفیان و عرفا مورد آزار و اذیت قرار گرفته و برخی کشته شدند و آزار و اذیت صوفیان به قوت خود باقی ماند و در دوره قاجار نیز استمرار پیدا کرد (هدایت، بی‌تا: ۹۵، ۶۸، ۱۰۵ و ۱۲۴). در اوایل حکومت قاجار در دوره آقامحمدخان برای مدتی کوتاه برای صوفیان مختصر آرامشی پدید آمد (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۳۲)، اما با روی کار آمدن فتح‌علی شاه و جنگ با روسیه، شاه به منظور استفاده از فتوای علمای مذهبی برای حضور مردم در جنگ و تهییج آنان در این امر، دست به دامن فقیه ذی‌نفوذ آن زمان «آقامحمدعلی کرمانشاهی (بهبهانی)» که به سرکوب صوفیان می‌پرداخت، شد و نه تنها با او در سرکوب صوفیان مخالفت نمی‌کرد، بلکه همراهی نیز می‌نمود (معصوم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۰۸). پس از مرگ فتح‌علی شاه قاجار از شدت فشارها بر صوفیان کاسته شد (شیروانی، بی‌تا: ۲۱-۱۹). ناصرالدین شاه نیز با صوفیه از موضع مدارا برخورد کرد. در این دوره، سلسله‌هایی نظیر نعمت‌اللهیه و ذهبیه و خاکساریه در ایران رواج بیشتری یافتند (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۳۴). علاوه بر طریقه‌های رسمی تصوف، گروه‌های دیگری وجود داشته‌اند که باید آن‌ها را از اهل عرفان و سلوک و به‌ویژه وابستگان به مکتب محی‌الدین بن عربی دانست. طبقات اول این گروه غالباً از علمای برجسته نجف بودند که پیروی از استاد را در سیر و سلوک ضروری شمرده و سلسله معنوی خود را از طریق «سیدعلی شوشتری» به «ملاقلی جواد» و «سیدبحرالعلوم» می‌رسانند. در دوره قاجار هم‌چنین، تعالیم عرفانی ابن عربی و صدرالدین شیرازی توسط کسانی چون ملاهادی سبزواری و آقامحمد رضا قمشه-ای، احیا گردید (همان: ۲۱۲-۲۰۲).

از جمله کسانی که در این ارتباط مطالعاتی انجام داده‌اند می‌توان مختصراً به آثار زیر اشاره کرد: خلخال، سیدمحی‌الدین و پوزش، محمد (۱۳۹۵) در پژوهشی تحت‌عنوان «بررسی جریان‌های فکری عصر مشروطه» به بررسی جریان‌های فکری عصر مشروطه پرداخته‌اند. بر اساس این مطالعه، سابقه تاریخی آغاز جریان روشنفکری در ایران به اواخر دوران فتحعلی‌شاه و اوایل دوران محمدشاه برمی‌گردد. در این زمان عده‌ای از دانشجویان برای تحصیل علم به فرنگ رفته و پس از فراگیری اندیشه‌های مدرن سیاسی- اجتماعی غرب، آن را در ایران مطرح کردند. در پی آن، عده‌ای از اشراف و شاهزادگان جذب این اندیشه‌ها شدند و کوشیدند اصلاحاتی را در جامعه ایجاد کنند. غرض از اجرای این اصلاحات، ایجاد نوعی مدرنیزاسیون در ایران بود. به بیان دیگر، پیدایش جریان روشنفکری در ایران به دوران آشنایی با اندیشه‌های متجددانه اروپایی و تقلید از آن برمی‌گردد.

این پژوهش با بررسی جریان‌های فکری عصر مشروطه، به معرفی اندیشه‌های روشنفکران سکولار و روشنفکران اصلاح‌گرای پروتستانیسم و روشنفکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا پرداخته‌است. جریان روشنفکری دوره مشروطه، تلاش گسترده‌ای در ایجاد اصلاحات شبه‌مدرنیستی در ساختار حکومت و ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه و درهم‌شکستن ساختارهای کلاسیک و غیروابسته آن بود (خلخال، ۱۳۹۵).

خدایار و رهدار (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان عرفان و سیاست در پاسخ به این که چه ارتباط و نسبتی بین عرفان به معنای روش شهودی برای وصول به حقیقت از طریق مجاهده و ریاضت و سیاست به معنای کسب قدرت برای اداره و تدبیر جامعه و حکومت وجود دارد؟ به بررسی نظریات موجود پیرامون ارتباط عرفان و سیاست پرداخته و در پاسخ نظریات تباین بین سیاست و عرفان بیان داشته‌است که به نظری‌رسد صاحبان نظریات تباین دچار خلط بین تصوف رسمی و خانقاهی با عرفان گشته‌اند. نویسنده مدعی است که عرفان برآمده از جهان‌بینی خالص توحیدی منافاتی با شریعت و سیاست الهی نداشته و همه آن‌ها تحت تکلیف بندگی برای وصول به حقیقت و کمال قابل جمع می‌باشد (خدایار، ۱۳۹۲).

رودگر (۱۳۹۲) تحت عنوان عرفان و سیاست در مقاله خود به این پرسش که چه رابطه‌ای بین عرفان و سیاست برقرار است، با بررسی نظرات مخالف و موافق با وحدت عرفان و سیاست نتیجه‌گیری کرده‌است که بینش و گرایش عرفانی البته عرفان قرآنی- اهل‌بیتی با تدبیر و مدیریت اجتماعی به دلیل جامعیت و کمال در معرفت دینی تعارض و تضاد نداشته و قابل اجتماع‌اند (رودگر، ۱۳۹۲).

اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۸) در کتاب خود تحت عنوان «تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا اواخر دوره قاجاریه، به بررسی تاریخی تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا اواخر دوره قاجاریه و اوایل دوره پهلوی می‌پردازد. این کتاب به دو بخش تقسیم شده‌است. در بخش اول نویسنده به تصوف و عرفان در دوره صفویه (در پنج فصل) به ترتیب با عنوان صفویان به مباحثی

نظیر هم‌ریشگی تصوف و تشیع، نگاهی به سابقه تاریخی نهضت‌های صوفیه، زندگی و عرفان برخی از شیوخ اهل تصوف در دوره صفویه و تأسیس دولت صفویه پرداخته‌است. در ادامه به سیاست مذهبی حکومت صفویه، وضعیت تصوف و عرفان در دوره صفویه، نسبت عالمان و حکیمان مهم دینی این دوره و طریقه‌های تصوف در ایران عصر صفوی پرداخته‌است. در بخش دوم کتاب به بحث پیرامون تصوف و عرفان پس از دوره صفویه می‌پردازد. در این بخش، کتاب به بررسی مجمل از تصوف پس از دوران صفویه تا اوایل دوره پهلوی، شامل: سیر تاریخی تصوف و عرفان اسلامی در دوره افشاریه، زندیه و قاجاریه و اوایل دوره پهلوی، طریقه‌های تصوف در این دوره و در نهایت به حلقه عرفانی نجف و عالمان عارف مشرب آن می‌پردازد.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۰) در کتاب خود با توجه به ارتباط عرفان با سایر رشته‌ها، به تبیین رابطه میان عرفان و سیاست می‌پردازد و به این سؤال پاسخ می‌دهد که «آیا نگاه عرفانی به انسان و جهان، اندیشه سیاسی و اجتماعی خاصی را به دنبال می‌آورد یا این دیدگاه، تأثیری در حوزه سیاست عملی و نظری ندارد؟» در این اثر، هفت تحلیل و دیدگاه متفاوت با عنوان‌های عرفان و فقه‌ت، عرفان و اندیشه، سازشکاری، عرفان انقلابی، قرائت لیبرالیستی، تجزیه و ترجمه و انقلاب عرفانی ارائه و تبیین شده‌اند. از موضوعات این کتاب می‌توان به چالش سیاسی عرفان و فقه‌ت، قرائت همدلانه منورالفکری، آثار عملی، آثار نظری، روش‌شناسی، نظر اول، نقض شواهد و شواهد نقض اشاره کرد (پارسانیا، ۱۳۸۰).

فاضلی، قادر (۱۳۹۲) در اثر خود، به سیاست و حکومت از دیدگاه‌های متفاوت و با اهداف گوناگونی نگریسته‌است، به عقیده نویسنده، دیدگاه صحیحی که قرآن و اسلام ارائه کرده و با هدف خلقت انسان هماهنگی کامل دارد آن است که سیاست و سیاست‌مداران باید با مدیریت دقیق و صحیح عرفانی، آدمی را در مسیر تکامل و خداگونه شدن سوق دهند (فاضلی، ۱۳۹۲).

متولی‌امامی، سید محمدحسین (۱۳۹۸) در کتاب «عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی» به بررسی عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی پرداخته‌است. این کتاب در پنج فصل تدوین شده‌است. در فصل اول نویسنده به پیشینه پژوهش در باب عرفان سیاسی و مفهوم‌شناسی آن توجه کرده، در فصل دوم، نظریه‌های مختلفی در باب نسبت عرفان و سیاست، مورد توجه قرار گرفته و هریک از این دیدگاه‌ها به تفکیک بررسی شده و نظریه مختار ارائه شده‌است. در فصل سوم، تطورات تاریخی عرفان اسلامی با بررسی مظاهر تمدنی آن، از قرن دوم هجری قمری تا ظهور دولت صفویه بررسی شده‌است. در فصل چهارم نویسنده در یک بحث مفصل، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی عرفان سیاسی را با استنباط از ثراث عرفان اسلامی ارائه داده‌است. در نهایت، فصل پنجم با عنوان «بایسته‌های سلوک عارف در جامعه و تمدن» به ویژگی‌های عارف سیاسی و چگونگی سلوک عرفانی در مسیر تمدن‌سازی می‌پردازد (متولی‌امامی، ۱۳۹۸).

آنچه مقاله حاضر را از حیث نوآوری از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، آن است که نخست سیری گذرا به تاریخ تصوف تا عصر مشروطه داشته و آمادگی ذهنی برای خواننده ایجاد می‌کند و دوم و مهم‌تر این‌که به تعامل عرفان و سیاست در بازه زمانی انقلاب مشروطیت همراه با نقد و بررسی نظری موضوع، پرداخته‌است. به تعبیری دیگر به تضادها با عرفان و تصوف از طرف سیاست حاکم نیز پرداخته شده‌است.

روش پژوهش

در این پژوهش با توجه به ماهیت موضوع، روش تحقیق تاریخی و توصیفی - تحلیلی است.

بحث و بررسی

انقلاب مشروطیت

یکی از مسائلی که در جریان انقلاب مشروطیت روی داد و بر موضوع مورد مطالعه تأثیرگذار است، جریان مدرنیته یا تجدد است. تجدد با خارج ساختن دین از مرکزیت، توالی امور را بر مبنایی تازه بنیان‌نهاد و موجب تغییراتی در این ارتباط در جامعه ایرانی شد (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۱۸). در این رابطه برای درک تحولات فرهنگی در ایران، نیازمند آگاهی از اندیشه‌های صاحب‌نظران و ایده‌ها و تأثیرگذاری ایده‌های آن‌ها هستیم که در ادامه به این بحث پرداخته می‌شود.

متفکرین دینی - سیاسی عصر مشروطه

به‌طور کلی، می‌توان جریان‌های فعال و حاضر در عرصه مشروطه را به دو جریان عمده «روشنفکران و تجددطلبان حامی مشروطه» و «علما اعم از موافقین و مخالفین مشروطه» تقسیم کرد. متفکرین دینی و تأثیر اندیشه آنان بر انقلاب مشروطه

متفکرین دینی تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه به سه دسته شریعتمداران (شریعت‌محوران)، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم می‌شوند.

شریعتمداران (شریعت‌محوران): رویارویی میان گفتمان شریعت محور با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی‌ها سخت‌تر بوده‌است. طرفداران گفتمان شریعت‌محور به رهبری شیخ فضل‌الله نوری در گیرودار جنبش مشروطه بوده‌اند، گرچه در ابتدای امر با مشروطه‌خواهی همراه شدند، ولی پس از مدتی به علت آشکار شدن ماهیت مشروطه و ظهور جلوه‌های مدرنیته در مسئله قانون‌گذاری، مذاکرات مجلس، مقالات و روزنامه‌ها به مخالفت با آن پرداختند و در ائتلافی با گفتمان سلطنت‌طلبی طبقه حاکم با گفتمان مشروطه‌طلبی مخالفت کردند (رهبری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). می‌توان گفت دلیل اصلی

رویگردانی این دسته، اعتقاد آنان مبنی بر ناسازگاری مشروطه با مبانی شریعت بود (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۳۸۱).

شیخ فضل‌الله و گفتمان شریعت‌محور با نفی سکولاریسم یعنی عرفی‌سازی سیاست و مدیریت جامعه، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین را ناقص دانسته و تنها معتقد به یک عقل یعنی عقل الهی و یک قانون یعنی قانون شرعی بودند (انصاری، ۱۳۶۹: ۱۲۰).

عدالت‌محوران: دسته دیگری از روحانیت تحت‌عنوان «عدالت‌محوران» به رهبری آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی وجودداشتند که پیروزی مشروطه بیشتر مدیون تلاش آنان بوده و گرچه هر دو چهره مدرنیته را (آزادی و پیشرفت) پذیرفته‌بودند، ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته مانند خردباوری، سکولاریسم، اصالت تجربه و اومانیزم نشدند. درحالی‌که گفتمان عدالت‌محور بیشترین تأثیر را در پیروزی اولیه انقلاب مشروطه داشت، نجات مشروطیت نیز در غلبه بر استبداد صغیر توسط همین عدالت‌مداران مشروطه-خواه انجام‌گرفت (کسروی، ۱۳۷۹: ۷۳۰). این گروه، نیز مانند گفتمان شریعت‌محور، بهترین روش برای ظلم و بی‌عدالتی و نابسامانی کشور را اجرای شرع می‌دانستند و قانون موردنظر آن‌ها نیز قانون شرع بود (فراستخواه، ۱۳۷۳: ۶۳) اما آنان که استبداد را مضر به حال دین می‌دانستند گمان می‌کردند که با برقراری مشروطه و مجلس به‌واقع به حفظ دین کمک می‌کنند (الگار، ۱۳۶۶: ۲۵۴-۲۵۳).

نوگرایان دینی: این گفتمان برای نخستین بار، با حرکتی به رهبری سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ‌محمد عبده در جهان اسلام آغازگردید (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۸۴). آنان قصد داشتند از طریق رجوع دادن مسلمین به قرآن و هم‌چنین اخذ دستاوردهای جدید غربی، از یک سو با جداسازی اسلام از وضع مسلمانان به‌لحاظ عقب‌ماندگی و شکست، دین را از چهره‌های افراطی، غیرسازگارانه، خرافی و بدفهمی‌ها برهانند و آن را تبدیل به چهره‌ای مدرن، سازگار، جهانی و انسانی نمایند و از سوی دیگر مدرنیته را بومی‌سازند که با ساختار فکری و فرهنگی مسلمین سازگار شود تا از جوانب مثبت آن برای پیشرفت بهره‌مند گردند (همان: ۸۴). برای گفتمان نوگرایان دینی، خود مشروطیت هدف بوده‌است که به‌وسیله آن می‌توان به نفی ظلم، برقراری شریعت و عدالت مبادرت‌ورزید (آجدانی، ۱۳۸۳: ۲۱۲-۱۵۲).

روشنفکری عصر مشروطیت و تأثیر اندیشه آن‌ها بر مشروطیت

جریان روشنفکری در قالب سه دیدگاه شکل گرفته بود:

روشنفکران سکولار: این گروه یا اساساً دین را منکر می‌شوند و یا آن را محدود به زندگی شخصی فرد می‌دانند که نباید در حوزه زندگی اجتماعی دخالت کند. براین اساس، می‌توان «سکولاریسم» را وجه غالب آن‌ها به‌حساب آورد. اینان بدون در نظر گرفتن ساختار اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه ایران می‌کوشیدند اندیشه‌های تازه غرب در عرصه سیاست و اجتماع را با همان ماهیت غیردینی تبیین-

نمایند، این دسته را می‌توان «آرمان‌گرایان سکولار» نامید. نمونه بارز این گروه، میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزاآقاخان کرمانی است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۴۷).

روشنفکران اصلاح‌گر پروتستان‌تیزم: این دسته آراء مدرنیستی خود را در چهارچوب روشنفکری التقاطی ترویج می‌کرد. طالبوف یکی از چهره‌های مهم طیف روشنفکری ایران است که صراحتاً به نفی اسلام و دین نمی‌پرداخت و ظاهراً به برخی از باورهای دینی اعتقاد داشته و پای‌بند مناسک نیز بوده- است، اما به دلیل جوهر اندیشه خود، تفسیر غیراصیل ناسیونالیستی و مبتنی بر مفروضاتی چون اندیشه مترقی و اصالت مدرنیته، از اسلام و احکام آن ارائه می‌داد (آدمیت، ۱۳۶۳: ۷۶).

روشنفکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا: عده دیگری از روشنفکران مانند میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزایوسف‌خان مستشارالدوله که می‌توان آن‌ها را واقع‌گرایان مصلحت‌اندیش نامید، در صدد همانند- سازی مفاهیم دینی و مذهبی بودند (نورایی، ۱۳۵۲: ۵).

نقش عارفان و صوفیان در انقلاب مشروطه

شعبه صفی‌علی شاهی یکی از شاخه‌های سلسله نعمت‌اللهیه است که توسط حاج میرزا حسن اصفهانی ملقب به صفی‌علی شاه بنیان‌گذاری شده. صفی‌علی شاه در ۱۲۵۱ ه. ق در اصفهان به دنیا آمد. او در ۱۲۸۰ ه. ق به هندوستان سفر کرد و در این سفر علی‌شاه آقا دوم رهبر اسماعیلیه از او استقبال کرد. او از هند به زیارت خانه خدا رفت و پس از بازگشت کتاب زبده الاسرار را نوشت. پس از چهار سال اقامت به زیارت خانه خدا رفت و با شیخ مرتضی انصاری دیدار کرد. می‌گویند شیخ انصاری از او به گرمی استقبال نمود. سپس به تهران بازگشت و آنجا اقامت گزید. در تهران مخالفینی پیدا کرد و لذا ادعای جانشینی رحمت‌علی شاه را مطرح کرد. او به واسطه برخورداری از دانش وسیع عرفانی و نیز بیان گرم و گیرا، شماری از ارباب حرف و صاحب‌منصبان درباری از جمله ظهیرالدوله وزیر تشریفات و داماد ناصرالدین شاه را مجذوب خود کرد. صفی در ۱۳۱۶ ه. ق در تهران درگذشت و گویا در زمان حیات خود، علی‌خان ظهیرالدوله مقلب به صفا علی شاه را به جانشینی خود منصوب کرد. صفی‌علی شاه علاوه بر آثار مثنوی و منظومی که از خود به جا گذاشته، رساله‌ای در ردّ بهائیت نوشت و شاگردانی نیز تربیت کرد. بعد از او ظهیرالدوله تصوف را به‌ویژه در بین درباریان توسعه داد و خدمات زیادی به تصوف نمود (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۷۵-۱۷۳).

رفتار سیاسی ظهیرالدوله به‌خاطر جایگاه و وابستگی‌اش، تا حدود زیادی محافظه‌کارانه به‌نظر می‌رسید و در برخی مواقع سبب می‌شد او برخلاف مشی آزادی‌خواهانه‌ای که بدان مشهور بود، رفتار کند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۷۴).

بر اساس همین روحیاتش، زمانی که در بحبوحه مشروطیت حاکم همدان بود، از همراهی علما و مردم آن‌جا با متحصنین تهران جلوگیری کرد (تفرشی حسینی، ۱۳۵۱: ۱۰۱)، هرچند در اکثر مواقع در

منازعات همدان دلش همراه مردم بود (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۷۶). درگیلان هم سیاست او بر پایه مدارا و میانه‌روی و محافظه‌کاری بود (همان: ۴۷۶). در بررسی عملکرد ظهیرالدوله در مقام حکومتی گاهی دوگانگی‌های ملموسی دیده می‌شود که بی‌شک می‌توانسته از پایگاه و جایگاه اجتماعی او و طریقتش متأثر باشد، اما به‌طور کلی ظهیرالدوله دارای شخصیتی عالی ... و بسیار محترم بود (رضازاده ملک، ۱۳۷۷: ۴۴).

عملکرد او در مازندران و همدان در امور انتخابات عمومی و همراهی با انجمن‌های مدنی نشان از این دارد که ظهیرالدوله به‌عنوان فردی اصلاح‌طلب، در پی دموکراتیک‌شدن حکومت، بدون شوروش و خونریزی بود اما کار آن‌چنان‌که انجمن اخوت می‌خواست، پیش‌نرفت و به‌تدریج، خواسته‌های انقلابی نمود پیدا کرد و اصلاحات مدنظر انجمن اخوت به انقلاب تبدیل شد. با همه محافظه‌کاری‌هایی که انجمن اخوت و شخص ظهیرالدوله در پیش گرفته بودند، پس از به‌ثمر رسیدن انقلاب و فرمان اعطای مجلس توسط مظفرالدین‌شاه، ظهیرالدوله نتوانست شادی خود را از انقلاب مشروطه ابراز نکند. هرچند او این اقدام را نتیجه لطف شاه و نه خواست مردم می‌دانست... (ظهیرالدوله، ۱۳۶۷: ۱۴۶).

در جریان به‌توپ بستن مجلس، خانه ظهیرالدوله غارت و فرزندش زندانی شد، هرچند شاه از او عذرخواهی کرد و اعلام کرد هرچه از او غارت شده به وی برگردانده شود (تفرشی‌حسینی، ۱۳۵۱: ۱۲۷)، اما پس از انهدام و غارت مقر انجمن اخوت، جلسات و گردهمایی‌های درویش نعمت‌اللهی هم تعطیل شد و آنان اغلب گوشه عزلت و انزوا برگزیدند و برخی حتی در صدد مهاجرت از ایران برآمدند (همان: ۳۹۲-۳۹۱). پس از آن بود که ظهیرالدوله چون حکومت محمدعلی شاه را منطبق با خواست و مرام آزادی‌خواهی خود نمی‌دید، برای کمک به مجاهدین تلاش‌هایی انجام داد. او در جریان حوادث فتح تهران عده‌ای از سواران بختیاری امیر مفخم را در خانه خود جای داد و در مجهز کردن ایشان تلاش داشت (همان: ۲۶۷). انجمن اخوت هم چنین اقدامات دیگری انجام داد از جمله: جشن نصرت ملی پس از پیروزی مشروطه، جمع کردن اعانه برای خانواده‌های آسیب‌دیده، اعطای مدال با آرم انجمن به سران مشروطه. پس از پایان دوران استبداد صغیر و برپایی دولت مشروطه، انجمن اخوت در پرتو تمایل و توجهات احمدشاه و ولیعهد او، محمدحسن میرزا، دور جدیدی از حیات و فعالیت‌های خود را آغاز کرد که تا دوره پهلوی نیز ادامه داشت (ظهیرالدوله، ۱۳۶۷: ۴۴۸-۴۴۴).

سلسله گنابادیه

از اواخر سلطنت فتح‌علی‌شاه بود که عارفان فقیه به قطبیت طریقت نعمت‌اللهیه رسیدند و خیلی تلاش کردند که میان شریعت و طریقت آشتی برقرار کنند تا از ایراداتی که غالباً علما بر تعالیم آن‌ها می‌گرفتند و به بهانه آن، صوفیان را سرکوب می‌کردند، در امان باشند. درواقع، یکی از شیوه‌هایی که سبب شد با وجود همه مشکلات، بتوانند بی‌وقفه به حیات خود ادامه دهند، اختیار کردن همان شیوه و مشی

شریعتی - طریقتی بود. یکی از این صوفیان مجتهد که مقارن عصر مشروطه می‌زیست، حاج ملا سلطان محمد گنابادی ملقب به سلطانعلی‌شاه (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق) است. وی جانشین طریقتی حاج آقا محمدکاظم سعادت‌علی‌شاه اصفهانی (متوفی ۱۲۹۳ق.) در شعبه گنابادی از سلسله نعمت‌اللهیه بود. سلطانعلی‌شاه پس از تکمیل تحصیلات در علوم نقلی و عقلی نزد شیخ مرتضی انصاری و حاج ملاهادی سبزواری در ایام جوانی موفق به کسب اجازه «اجتهاد مطلق» از شیخ محمدباقر مسجدشاهی شد و عالمانی نظیر میرزای شیرازی صلاحیتش را در این امر تصدیق کردند (تابنده گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۰۳ و ۱۰۴). از سلطانعلی‌شاه آثار مهم عرفانی مانند تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادیه برجای مانده است. افرادی نظیر هانری کربن از اسلام‌شناسان شهیر فرانسوی، او را از «مشایخ عالی مقام تصوف شیعی ایرانی» دانسته‌اند (کربن، ۱۳۹۸: ۱/ ۴۹۲). نفوذ و شخصیت سلطانعلی‌شاه و جایگاه علمی و عرفانی او نه تنها سبب تقویت سلسله نعمت‌اللهیه و رواج شاخه‌ای از این سلسله شد که به نام او سلطان علی شاهی و گنابادیه (به سبب انتساب او به گناباد) نامیده می‌شود و جمعی از عالمان مشهور نیز از مریدان او شدند (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۶۷).

نقطه نظرات سلطانعلی‌شاه گنابادی در مسائل اجتماعی از منظر فرهنگ و تمدن جدید نیز درخور تأمل است (طاوسی و اسفندیار، ۱۴۰۰: ۶۸-۷۱). حاج ملا سلطان محمد گنابادی و فرزند و جانشین طریقتی اش حاج ملا علی نورعلی‌شاه گنابادی نظر به تحولات و وضعیّت جدید ایران عصر قاجار به حمایت از خواست جامعه در راستای تحقق انقلاب مشروطه پرداختند؛ چنان‌که افرادی از ارادتمندان ایشان در طریقه گنابادی مانند میرزاسید مهدی معتمدالتّولیه از فعالین نهضت مشروطه بودند (تابنده گنابادی، ۱۳۸۴: ۴۵۴-۴۵۶)، اما نکته اساسی در روش این دو عارف فقیه، آن است که درعین راهنمایی افراد مختلف درخصوص مسائل سیاسی مطرح در جامعه، از ورود در منازعات سیاسی و جناح‌بندی‌های حزبی، پرهیز می‌کردند؛ چنان‌که سلطانعلی‌شاه در پاسخ به شخصی که به قصد بهره‌برداری سیاسی از نظر وی، درباره تفاوت مشروطه و استبداد می‌پرسد، می‌گوید: «ما به این چیزها کاری نداریم و مطیع امر دولت می‌باشیم، خواه مشروطه باشد و خواه مستبد.» (تابنده گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

شعبه مونس علی‌شاهی

منورعلی‌شاهی یا مونس علی‌شاهی شاخه دیگری از طریقت نعمت‌اللهیه است. حاج عبدالحسین ذوالریاستین ملقب به مونس علی‌شاه فرزند و فاعلی‌شاه در سال ۱۲۹۰ه. ق در شیراز به دنیا آمد. او تحصیلات خود را در شیراز در علوم دینی، ریاضیات و طبعیات ادامه داد و سپس به آموختن حکمت الهیه مشغول گردید. سرانجام به وادی عرفان وارد شد و تحت ارشاد پدر به سیر و سلوک پرداخت. او در جریان مشروطه در شیراز در حوادث مربوطه، پدر را همراهی کرد. بعد از وفات پدر، به دلیل جوان

بودن او، سیداسماعیل اجاق ملقب به صادق‌علی‌شاه جانشین پدر مونس‌علی‌شاه گردید. در سال ۱۳۴۰ قمری با درگذشت صادق‌علی‌شاه، ذوالریاستین قطب طریقه نعمت‌اللهی منورعلی‌شاهی شد. او در سال ۱۳۴۱ ق به تهران هجرت کرد و خانقاهی معروف به چهارسوق بنیاد نهاد و تا پایان عمر در سال ۱۳۷۲ ق/۱۳۳۲ ش آنجا اقامت داشت. از او آثار متعددی برجای مانده است از جمله دیوان اشعار، مونس‌السالکین، برهان‌السالکین، رساله کشفیه و غیره (اسفندیار، ۱۳۹۸: ۱۷۳-۱۷۲).

شعبه مونس‌علی‌شاهی به سبب شرکت فعال در هواداری از انقلاب مشروطه، از سایر شعبه‌ها متمایزتر بود. مونس‌علی‌شاهی‌ها به دلیل برخوردار نبودن از پست و مقام دولتی، این دغدغه را نداشتند و به همین سبب هم بسیار انقلابی‌تر و با توان صددرصدی به جریان هواداری از انقلاب مشروطه پیوستند. با بالا گرفتن اختلاف میان محمدعلی‌شاه و مجلس، حاج‌علی‌آقا ذوالریاستین که از طرفداران مشروطیت و آزادی‌خواهی بود (نیر شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۲)، به همراهی تعداد زیادی از علما، تجار و سایر طبقات در شیراز، اقدام به تشکیل «انجمن اسلامی» نمودند (بشیری، ۱۳۶۲: ۳۷). از اقدامات دیگر این شعبه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- در جریان رویارویی مشروطه‌خواهان با مستبدین در فارس (همانند قوام) به‌ویژه شیراز، که دشمنی بیش از پیش خاندان قوام‌الملک را در پی داشت، انجمن اسلامی همراه با مردم آزادی‌خواه شیراز، در تلگراف‌خانه متحصن و خواستار عزل قوام‌الملک سوم شدند. در جریان این تحصن، کراماتی به حاج‌علی‌آقا ذوالریاستین منتسب کرده و معتقد بودند که این کرامات منجر به احضار و عزل قوام-الملک گردید (نیر شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

۲- هنگام به‌توپ بستن مجلس، ظل‌السلطان حاکم شیراز بود. او که در اواخر صفر ۱۳۲۶ قمری، وارد شیراز شده بود، با همکاری انجمن ایالتی و انجمن اسلامی به ریاست حاج‌علی‌آقا ذوالریاستین، توانست نظم و آرامش را در شهر ایجاد کند (رضازاده ملک، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

۳- حاج‌علی‌آقا و یارانش در راستای مبارزه نظری با استبدادطلبان، در پاسخ تلگرافی که شیخ فضل‌الله نوری و علمای مشروطه‌خواه دیگر در مذمت مشروطه و حمایت از محمدعلیشاه به شیراز مخابره کرده بودند، پاسخی بدین مضمون نوشتند: «جنابان حاجی شیخ فضل‌الله نوری، میرزا ابوطالب زنجانی و سیدعلی‌آقا یزدی؛ تلگرافی که ناشی از اغراض شخصی و هوای نفس و عدم رضایت جانب ملت مظلوم و وطن عزیز و مساعدت با ارباب غرض و فساد و اصحاب ظلم و استبداد بود رسید، گویا چنین گمان کرده‌اید که این اجتماعات و تلگرافات فتنه‌انگیز، با این بیداری ملت و امتحان طبیعی جلوگیری مقاصد مقدسه مشروطیت می‌شود، به خدای متعال قسم است که خیالی است محال» (براون، ۱۳۷۶: ۵۵۳).

۴- در گیرودار روزهای پس از فتح تهران، تعدادی از علما و تجار به رهبری حاج‌علی‌آقا ذوالریاستین در تلگراف‌خانه متحصن شده، اعتراض خود را به انتخاب علاءالدوله که با قوامی‌ها ارتباط

نزدیک داشت، در تلگرافی به سپهدار اعظم (نخست وزیر) اعلام داشتند (ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۸۹: ۵۲۰) و سرانجام انعکاس اوضاع متشنج شیراز و اعتراضات نسبت به حکمرانی علاءالدوله، دولت را از انتصاب و اعزام او منصرف کرد و سهام الدوله به عنوان حکمران جدید معرفی شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

۵- اقدام دیگر شیخ طریقت مونس علی شاهی در پاسداری از ارزش های مشروطه، تأسیس شعبه حزب دموکرات در فارس بود (شعله، ۱۳۸۵، ۱۱۴). حاج علی آقا و پسرش از اجزای اصلی این حزب در شیراز بودند (نیرشیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۰). این حزب در آن ایام قدرت و نفوذ بسیاری پیدا کرد و حاج علی آقا ذوالریاستین و پسرش بر ضد مخبرالسلطنه - حاکم وقت فارس - که گهگاه مخالفت هایی با دموکرات ها می کرد، تلگراف هایی به تهران ارسال می کردند (هدایت، ۱۳۶۱: ۲۷۶). بنابراین، حاج مخبرالسلطنه هدایت با حزب به مخالفت برخاست و چون نتوانست به مقصود برسد، در مقابل، حزب اعتدال را برپا کرد (نیرشیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۰).

۷- از آخرین اقدامات حاج علی آقا ذوالریاستین در دفاع از مشروطیت و کیان ملی، تهیه سپاهی برای جنگ علیه انگلستان بود. پس از شهادت رییس علی دلواری در جنگ علیه انگلیسی ها، حاج علی - آقا ذوالریاستین و پسرش حاج عبدالحسین مونس علی شاه که مانند پدر، از اعضای اصلی حزب دموکرات فارس و جزو هیئت مرکزی بود (رکن زاده آدمیت، ۱۳۴۰: ۵۷۵)، لباس نظام پوشیدند و در مسجد نو، مشق سربازی می کردند تا برای جبهه جنگ علیه انگلیسی ها، به دلوار بروند. با این که حاج علی آقا در اثر کسالت موفق نشد که همراه اردو به دلوار برود، ولی نخستین و بزرگترین محرک تشکیل اردوی مجاهدین شیراز علیه انگلیسی ها بود (امداد، ۱۳۸۷: ۶۶۳).

شعبه کوثر علی شاهی

کوثریه یکی از شاخه های سلسله نعمت اللهیه است که توسط حاج ملا محمد رضا همدانی مشهور به کوثر علی شاه ایجاد شد. وی پس از حاج ملا محمد جعفر مجذوب علی شاه کبودرآهنگی مدعی جانشینی او شد و از حاج میرزا زین العابدین مستعلی شاه شیروانی تمکین نکرد. کوثر علی شاه متولد همدان بود و تحصیلات مقدماتی خود را در آن شهر آموخت و سپس برای تکمیل تحصیلات خود در سایر حوزه ها نزد مولی عبدالصمد همدانی رفت و به راهنمای او به خدمت حاج محمدحسین اصفهانی حسینعلی شاه وارد شد و در سلک مریدانش درآمد. او در سال ۱۲۱۱ ق به حج رفت و پس از بازگشت به تحریک فقیه شهر همدان سیدحسین همدانی مردم به سختی بر او شوریدند و او همدان را ترک و پس از مدتی سرگردانی و بی خانمانی در سال ۱۲۳۳ ق به تبریز رفت و مورد لطف قائم مقام قزوینی قرار گرفت. او در سفری همراه عباس میرزا به کرمان در ۱۲۴۷ در کرمان درگذشت و آنجا به خاک سپرده شد. از او آثار مختلفی در زمینه علوم دینی و عرفانی به جا مانده است. پس از درگذشت او،

به ترتیب فرزندش جنت‌علی‌شاه، مجذوب‌علی‌شاه، معین‌العلماء فخرالمآلهین مراغی، محبوب‌علی‌شاه مراغه‌ای جانشین او گردیدند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

شعبه کوثرعلی‌شاهی نیز در انقلاب مشروطه در مبارزه با مجاهدین در تبریز و آذربایجان، طرف مخالفین را گرفت و بعد از مشروطه هم این رشته از نعمت‌اللهیه در تحولات سیاسی اثری از خود بر جای نگذاشت (همان).

صوفی‌ستیزی روشنفکران سیاسی در دوران انقلاب مشروطیت

عرفان و تصوف که در طول تاریخ همواره دارای موافقین و مخالفینی بوده‌است در دوران انقلاب مشروطه نیز با نقد برخی متفکرین که اساساً مخالف تصوف و عرفان بودند و با ماهیت آن آشنایی نداشتند، روبرو شد. البته نقد منتقدان تصوف در این دوره با نقادی دوره‌های قبل تفاوت دارد. در دوران قبل به تصوف به‌عنوان یک امر و پدیده دینی و مذهبی نگاه می‌کردند و انتقادهایی که از تصوف می‌شد نیز از همین منظر بود، بنابراین، اغلب کسانی که از تصوف انتقاد می‌کردند از میان عالمان دینی و فقیهان بودند. اما برخی روشنفکران مشروطه که مخالف تصوف بودند و به نقدش پرداختند، به‌زعم خود، تصوف را از منظر اجتماعی و تأثیراتی را که بر اجتماع می‌گذارد، موردبررسی قرار دادند. نقد تصوف توسط این دسته از روشنگران در سه بعد «تباین معرفت‌شناسانه»، «تصوف و مسئله افزایش تولید» و «تصوف از منظر تقسیم کار اجتماعی» قابل‌بررسی است. نزاع معرفت‌شناسانه که در دوران قبل بین عرفا و صوفیان از یک سو و فقیهان و ... از سوی دیگر وجود داشت، در دوران مشروطه نیز تکرار شد و بعضی روشنفکران دوره مشروطه به‌زعم خود انتقاداتی بر معرفت‌شناسی صوفیان وارد کردند. از این دسته می‌توان به فتح‌علی آخوندزاده اشاره کرد که به‌شدت به نقد تصوف و صوفیان پرداخته‌است.

آخوندزاده، بدون توجه و تأمل در نقش مهم صوفیان و عارفان مسلمان در زمینه تعالی فرهنگ، ادب و اندیشه این مرز و بوم، تصوف را روشی باطل می‌داند و صوفیان را به فریبکاری متهم می‌کند و معتقد است که آنان همواره ایران را فریب‌داده‌اند و از ترقی و پیشرفت بازداشته‌اند. هم‌چنین، وی به دلیل ناآگاهی از منشأ و حقیقت تصوف می‌گوید استعمارگران و اشغالگران با گسترانیدن تصوف، سعی در غارت ثروت مادی و معنوی ایران دارند و مردم را از هستی ساقط می‌کنند (آخوند زاده، ۱۳۵۷: ۱۱-۱۰). البته آخوندزاده چون از عالمان و دانشمندانی که در بستر تصوف رشد یافته‌اند، شناختی نداشت صوفیان را ضد دانش‌های تجربی و علم تلقی کرده، به مردم توصیه می‌کند به علم و دانش، به‌ویژه دانش‌های تجربی روی بیاورند؛ زیرا این دانش‌ها موجب می‌شود دروغ‌های صوفیان و ادعاهای کشف کرامت آنان باطل شده و رسوا شوند (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۵۵) و از سوی دیگر به دلیل بی‌اطلاعی از اصطلاحات دقیق عرفانی نظیر معرفت، علم و جهل، به‌زعم آخوندزاده معرفت‌شناسی صوفیان از این جهت نادرست است که اندیشه را در آدمی نفی می‌کرد.

از دیگر وجوه نقد صوفیان در دوران مشروطیت «تصوف و مسئله افزایش تولید» است. یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌ها و مسائل روشنفکران دوره قاجار و عصر مشروطه، چرایی عقب‌ماندگی ایرانیان و بررسی ریشه‌های آن بود. روشنفکرانی که در صدد بازخوانی انتقادی تاریخ اجتماعی ایران بودند تا دلایل ضعف و عقب‌ماندگی کشور را بشناسند، متوجه صوفیان و آموزه‌های ایشان شدند و برخی از آنان، به دلیل ناآشنایی با مفاهیم معنوی عرفانی، تصوف و به طور کلی تعالیم معنوی دینی را از اصلی‌ترین ریشه‌های عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانستند. به عقیده این دسته از روشنفکران، امور معنوی و آموزه‌های تصوف مانند غده‌ای سرطانی در جسم و جان مردم ایران ریشه‌دوانیده و جسم و جان ایرانیان را هر روز بیمارتر و ضعیف‌تر می‌کند و آن را به آستانه مرگ و نیستی نزدیک می‌کند. روشنفکرانی نظیر میرزا ملکم‌خان، عبدالرحیم طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و کسروی در این دسته قرار می‌گیرند که به آموزه‌های معنوی اسلامی شیعی با دیده تردید نگرستند و حتی برخی از آنان به نفی تعالیم دینی نیز پرداختند (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۱۷۰).

بعد دیگر انتقادات متفکرین عصر مشروطه بر تصوف، از منظر «تقسیم کار اجتماعی» است. بر این اساس، یکی از موضوعاتی که بیشتر جامعه‌شناسان قرن نوزدهم به آن پرداخته‌اند، ساختار جامعه مدرن و تفاوت آن با ساختار جامعه پیشامدرن است. بر اساس این دیدگاه‌ها جامعه مانند بدن انسان است که هر عضوی از اعضا دارای کارکردی خاص بوده و هر عضو نیز به تنهایی و بدون هماهنگی و کمک سایر اعضای نمی‌تواند کاری انجام دهد. افراد این نوع جوامع هم وابستگی متقابلی به هم دارند و نیز هر کدام نقش خاص و پیشه مخصوص به خود را دارند، بنابراین، در این جوامع گوشه‌گیری و کناره‌گرفتن از دیگر اعضا معنایی ندارد (کرمانی، بی‌تا: ۵۱).

برخی روشنفکران عصر مشروطه نیز با آگاهی از مفاهیمی چون تقسیم کار اجتماعی، به بررسی تصوف پرداختند. این امر به‌ویژه در نزد کسروی جلوه بیشتری دارد. او بدون توجه به کارکردهای فرهنگی - اجتماعی خانقاه‌ها در طول تاریخ (طاوسی و اسفندیار، ۱۴۰۱: ۱۸۶-۱۹۱) با نگاهی منفی به انتقاد از عزلت‌گزینی و خانقاه‌نشینی صوفیان پرداخته و آنان را از هنجارهای دنیای جدید دور می‌بیند (کسروی، ۱۳۲۲: ۱۸).

نتیجه‌گیری

در عرصه مشروطه، جریان روشنفکری در قالب سه دیدگاه شکل گرفته بود: یکی روشنفکران سکولار؛ همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، دوم؛ روشنفکران اصلاح‌گر پروتستانیسم همچون عبدالرحیم طالبوف، و سوم روشنفکران مصلحت‌جو و واقع‌گرا؛ همچون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله که در صدد همانندسازی مفاهیم دینی و مذهبی

بودند. متفکرین دینی تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه نیز به سه دسته شریعتمداران (شریعت‌محوران)، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم می‌شوند.

درباره تصوف در جریان مشروطیت، نیز سلسله صفی‌علی‌شاهی از طریق ظهیرالدوله پیشرفت‌هایی کرد و در انقلاب مشروطه نیز نقش داشت. سلسله گنابادیه در مشروطیت و بعد از آن مشی بی‌طرفانه درپیش گرفت. شعبه مونس‌علی‌شاهی به سبب شرکت فعال در هواداری از انقلاب مشروطه، از سایر شعبه‌ها متمایزتر بود و شعبه کوثرعلی‌شاهی نیز در انقلاب مشروطه طرف مخالفین را گرفت، اما بعد از مشروطه این سلسله‌ها در تحولات سیاسی اثری از خود برجای نگذاشتند.

برخی از روشنفکران مشروطه، به دلیل عدم آگاهی نسبت به آموزه‌های صوفیانه و نقشی که صوفیان و عارفان مسلمان در تعالی فرهنگ، ادب و اندیشه و همچنین در شئون علمی و اجتماعی این مرزو بوم داشته‌اند، تصوف را از منظر اجتماعی و تأثیراتی را که تصوف بر اجتماع می‌گذارد، مورد بررسی قرار می‌دادند. نقد تصوف و عرفان توسط این روشنفکران در سه بعد «تبیین معرفت‌شناسانه»، «تصوف و مسئله افزایش تولید» و «تصوف از منظر تقسیم کار اجتماعی» قابل بررسی است. روشنفکران دوره مشروطه انتقادات بسیار بنیادین و اساسی بر معرفت‌شناسی صوفیان وارد کردند.

از دیگر وجوه نقد صوفیان و عرفان در دوران مشروطیت «تصوف و مسئله افزایش تولید» است. یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌ها و مسائل روشنفکران دوره قاجار و عصر مشروطه، چرایی عقب‌ماندگی ایرانیان و بررسی ریشه‌های آن بود. روشنفکرانی که در صدد بازخوانی انتقادی تاریخ اجتماعی ایران بودند تا دلایل ضعف و عقب‌ماندگی کشور را بشناسند، به نقد صوفیان و آموزه‌های ایشان- در کنار استبداد- پرداختند و اندیشه‌ها و هنجارهای اهل تصوف را از اصلی‌ترین ریشه‌های عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانستند.

بعد دیگر انتقادات متفکرین عصر مشروطه بر تصوف، از منظر «تقسیم کار اجتماعی» است. بر این اساس، یکی از موضوعاتی که بیشتر جامعه‌شناسان قرن نوزدهم به آن پرداخته‌اند، آن است که افراد این نوع جوامع هم وابستگی متقابل به یکدیگر دارند و هم هر کدام نقش خاص و پیشه مخصوص خود را دارا هستند، بنابراین، در این جوامع گوشه‌گیری و کناره‌گرفتن از دیگر اعضا معنایی ندارد.

بنابراین، با توجه به آنچه در متن مقاله و خلاصه بالا بیان شد درمی‌یابیم که گرچه برخی از شعب تصوف و عرفان در دوران مشروطه با سیاست (در راستای پیروزی انقلاب مشروطه) همگام بودند، اما برخی سیاسیون آن زمان با این طرز تفکر به شدت مخالفت کرده و آن را تفکری متحجرانه و ضد پیشرفت و توسعه دانستند. بنابراین، سیاست و عرفان در دوره یادشده از تعامل چندانی (به‌ویژه بعد از پیروزی مشروطیت) برخوردار نبودند و تعامل تصوف و عرفان و سیاست در این دوره نسبت به قبل از انقلاب مشروطه کم‌رنگ‌تر بوده است.

منابع و مأخذ

- ۱) آجدانی، لطف الله (۱۳۸۳)، علماء و انقلاب مشروطیت، تهران: اختران.
- ۲) آخوند زاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷)، مقالات فلسفی، ویراسته ح صدیق، تبریز: کتاب ساوالان.
- ۳) ----- (۱۳۵۰)، مکتوبات، تبریز: نشر احیاء.
- ۴) آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- ۵) ----- (۱۳۶۳)، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران: دماوند.
- ۶) ----- (۱۳۵۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام.
- ۷) اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۵۵)، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران: طلوع آزادی.
- ۸) اسفندیار، محمودرضا (۱۳۹۸)، تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفوی تا اواخر دوره قاجاریه، تهران: سمت.
- ۹) اسمیت، فلیپ (۱۳۷۰)، در آمدی بر نظریه‌های فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۱۰) الگار، حامد (۱۳۶۶)، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- ۱۱) امداد، حسن (۱۳۸۷)، فارس در عصر قاجار، شیراز: نوید.
- ۱۲) انصاری، مهدی (۱۳۶۹)، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران: نشر امیرکبیر.
- ۱۳) براون، ادوارد گرانویل (۱۳۷۶)، انقلاب مشروطیت ایران، مترجم مهری قزوینی، ویراستار سیروس سعدوندیان، تهران: نشر کویر.
- ۱۴) بشیری، احمد (۱۳۶۲)، کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره مشروطیت ایران، تهران: نشر نو.
- ۱۵) بیانی، شیرین (۱۳۶۷)، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۶) پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، عرفان و سیاست، تهران: مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات.
- ۱۷) تابنده‌گنابادی، سلطان‌حسین (۱۳۸۴)، نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم: شرح حال حاج-ملا سلطان محمد سلطانعلی شاه گنابادی، تهران: حقیقت، چاپ سوم.
- ۱۸) تفرشی‌حسینی، احمد (۱۳۵۱)، روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹) جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، پاورقی عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- ۲۰) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، بنیان مرصوص امام خمینی (ره) در بیان و بنان، قم: اسراء، چاپ هشتم.

- ۲۱) خدایار، دادخدا و رهدار، احمد (۱۳۹۲)، نسبت عرفان و سیاست، مجله حکمت متعالیه، سال اول، شماره سوم.
- ۲۲) خلخالی، سیدمحمی‌الدین و پوزش، محمد (۱۳۹۵)، بررسی جریان‌های فکری عصر مشروطه، تاریخ نامه خوارزمی، فصلنامه علمی - تخصصی، سال چهارم.
- ۲۳) درویش، محمدرضا (۱۳۷۸)، عرفان و دموکراسی، تهران: قصیده، چاپ اول.
- ۲۴) رضازاده‌ملک، رحیم (۱۳۷۷)، انقلاب مشروطه ایران؛ به روایت اسناد وزارت خارجه انگلیس (کتاب‌های آبی)، تهران: مازیار و معین.
- ۲۵) رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین (۱۳۴۰)، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران: بینا.
- ۲۶) رودگر، جواد (۱۳۹۲)، عرفان و سیاست، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۷) رهبری، مهدی (۱۳۸۹)، مشروطه ناکام: تأملی بر رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد، تهران: انتشارات کویر.
- ۲۸) زیباکلام، صادق (۱۳۸۹)، سنت و مدرنیته، تهران، انتشارات روزنه.
- ۲۹) سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳)، تفرج صنع «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری»، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۳۰) شعله، ارسطو (۱۳۸۵)، انقلاب مشروطیت در فارس، شیراز: ادیب مصطفوی.
- ۳۱) شفیع‌سروستانی، مسعود (۱۳۸۳)، فارس در انقلاب مشروطیت، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ۳۲) شیروانی، (بی‌تا)، بستان السیاحه، تهران: کتابخانه اسناد ملی.
- ۳۳) صدقی، ناصر (۱۳۹۰)، جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در عصر سلجوقی، مطالعات فرهنگی، پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال سوم، شماره نهم.
- ۳۴) صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، ج ۴، تهران: فردوس.
- ۳۵) طاوسی، محمدعلی؛ اسفندیار، محمودرضا و پازوکی، شهرام (۱۴۰۰)، نسبت تصوّف با فرهنگ و تمدن جدید: بررسی آراء حاج‌ملاعلی نورعلی‌شاه گنابادی، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، سال ۵۷، شماره ۵۲.
- ۳۶) طاوسی، محمدعلی و اسفندیار، محمودرضا (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)، سلوک صوفیانه و مسؤولیت اجتماعی: بررسی آراء و رفتار حاج‌ملاعلی نورعلی‌شاه گنابادی، فصلنامه پژوهش‌نامه ادیان، سال ۱۶، شماره ۳۲.
- ۳۷) طباطبایی، جواد (۱۳۷۲)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، چاپ سوم.
- ۳۸) ظهیرالدوله، علی بن محمد ناصر (۱۳۶۷)، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله تاریخ صحیح بی - دروغ، به کوشش ایرج افشار، تهران: زرین.

- ۳۹) فاضلی، قادر (۱۳۹۲)، درآمدی بر سیاست و حکومت در عرفان اسلامی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۴۰) فراستخواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی): تاریخچه پیدایش و برآمدن اندیشه نوین «دینی و غیردینی» در ایران و دیگر کشورهای مسلمان‌نشین (از سده ۱۹ تا اوایل سده ۲۰)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۴۱) کرمانی، میرزا آقاخان (بی‌تا)، صد خطابه، ویراسته دکتر محمدجعفر محجوب، تهران: شرکت کتاب.
- ۴۲) کربن، هانری، (۱۳۹۸)، اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی تشیع دوازده‌امامی، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ۴۳) کسروی، احمد (۱۳۲۲)، حافظ چه می‌گوید، بی‌جا، چاپ دوم.
- ۴۴) ----- (۱۳۷۹)، تاریخ مشروطه ایران، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۴۵) لمبتون، آن (۱۳۷۹)، نظریه‌های دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر گبو.
- ۴۶) متولی‌امامی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۸)، «عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی»، تهران: انتشارات کتاب فردا.
- ۴۷) معصوم شیرازی، محمد معصوم (۱۳۸۲)، طرائق الحقایق، با تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۱، تهران: سنایی.
- ۴۸) ملک‌خان، ناظم‌الدوله (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملک‌خان، گردآوری حجت‌الله اصیل، تهران: نی.
- ۴۹) ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۸۹)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام محمدرضا حسن بیگی، تهران: انتشارات دبیر با همکاری نشر میقان.
- ۵۰) نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، آموزه‌های صوفیان، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده سرا.
- ۵۱) نورایی، فرشته (۱۳۵۲)، تحقیق در افکار میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۵۲) نیرشیرازی، عبدالرسول (۱۳۸۳)، تحفه نیر، تصحیح و توضیح محمدی یوسف نیری، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ۵۳) هدایت، رضاقلی‌خان (بی‌تا)، اصول‌الفصول فی‌حصول الوصول، کتابخانه مجلس، شماره ۲۱۰۳ خطی.
- ۵۴) هدایت، مهدی‌قلی‌خان (۱۳۶۱)، خاطرات و خطرات، تهران: کتاب‌فروشی زوار.