

رویکرد صوفیان به تجدد و مدرنیسم در ایران

اکرم گلی^۱، هادی وکیلی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۹/۱۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷)

چکیده

در فاصله دوره مشروطه تا پهلوی، تجدد و مدرنیسم مهم‌ترین دغدغه حکومت و دین‌مداران بوده است. صوفیان نیز در حوزه عینی - اجتماعی مانند آموزش نوین، موسیقی، نوع پوشش، احزاب و انجمن‌ها؛ و در حوزه نظری و مبانی تفکر نوین، مانند ناسیونالیسم و اومانیسم واکنش نشان داده‌اند. صفی‌علیشاهی و سلطان‌علیشاهی مهم‌ترین شاخه‌های طریقت نعمت‌اللهیه بودند که هر یک دیدگاه و عملکرد متفاوتی داشتند. پرسش این است که آنان با تکیه بر مبانی اعتقادی خود چه رویکردی در مواجهه با موج مدرنیسم در عصر مشروطه و سپس دوره پهلوی داشتند؟ فرض بر این است که صوفیان ضمن پرهیز از اقدامات انقلابی دوره مشروطه، از موج مدرن‌گرایی آن کاملاً منفک نشدند و در دوره پهلوی موافقتها و مخالفتها با مسائل عمدتاً فرهنگی آنان را به بازبینی مبانی اعتقادی واداشت. دستاورد این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، نشان می‌دهد صوفیان ضمن پذیرش ظواهر نوگرایی، تغییرات ساختاری و بنیادینی را در اعتقادات دینی نپذیرفتند.

واژگان کلیدی: صوفیان، تجدد، مدرنیسم، مشروطه، پهلوی، ایران.

۱. دانشجوی دکترا تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد؛

Email: goli.akram@mail.um.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول)؛ Email: vakili@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

تجدد یا مدرنیسم اصل مهم تحول‌خواهی ایرانیان دوره معاصر است که در جدال با سنت و دین خود را نشان داد. سرچشمه آن از دوره فتحعلی‌شاه آغاز شد و پس از نوآوری‌های عباس‌میرزا در جنگ‌های ایران و روس، امیرکبیر در دوره ناصری این مسیر را تداوم بخشید. هر دو کوشش کردند تا روند مدرن‌گرایی را بر اساس اصلاح ساختار سیاسی انجام دهند. آغاز تجددخواهی صوفیان را شاید بتوان ظهیرالدوله - وزیر تشریفات دربار ناصری و داماد شاه - دانست. وی در مقام قطب صوفی تلاش کرد مریدان زیادی را گرد خود فراهم آورد. (رائین، ۱۳۸۷) این قطب صوفی مانند اصلاح‌گران پیش از خود به طبقه حاکم تعلق داشت. با این تفاوت که آن را قالب یک تشکل پی‌گرفت. «انجمن اخوت» ایده ظهیرالدوله برای تحولات این‌چنینی بود. از دیدگاه فردی نیز انجمن تلاشی بود تا اعتبار کم رنگ شده در مقام قطب صوفی را به وی بازگرداند.

پس از ظهیرالدوله، انقلاب مشروطه ورود مبانی مدرن‌گرایی غربی به ویژه در حوزه سیاست را شدت بخشید. این مبانی، پایه مهمی در ایدئولوژی حکومت پهلوی گردید. واژه تجدد بیشتر در دوره مشروطه و واژه مدرنیسم به معنای تحولات نوین غربی در دوره پهلوی کاربرد داشته‌اند. بر همین اساس در این پژوهش به فراخور کاربست زمینه تاریخی، از هر دو واژه استفاده شده است. در باب مدرنیسم، دو گروه دیگر یعنی علما و حکومت نیز تأثیرگذار بودند و به عبارتی در دو سوی نسبتاً مخالف یکدیگر - باصرف نظر از استثنائات - قرار داشتند. هدف این پژوهش جستجو در رویکرد مخالف یا موافق از سوی صوفیان است. فی‌الواقع صوفیان سیاست صریح، روشن و یا غیرقابل‌تغییری نداشته‌اند. به عبارتی در برخی موضوعات رویکردی همسو با فقها داشته و در مواردی به سوی حکومت رفته‌اند. بن‌مایه چنین رویکردی را تا حدودی می‌توان ناشی از سیاست تسامح و تساهل صوفیان و پرهیز از خشونت دینی و سیاسی و در سوی دیگر ماجرا، حفظ طریقت دانست.

با کالبدشکافی نمادها یا مظاهر فرهنگی ایران در این دوره که الگوی خود را در بازاندیشی مسائل نوین جهانی و در پوشش مدرنیسم جسته است، می‌توان گفت که بر سر آن میان حامیان سنتی و طرفداران مدرنیسم نزاعی سخت درگرفته که با تحلیل آنها در قالب دو گروه سنت‌گرایان و متجددین، تفاوت در نگاه ساختارگونه دو سوبه این ماجرا به نمایش درآمده است. بیشترین چالش‌های مدرنیسم در حوزه فرهنگ و دین و

مهم‌ترین بازه زمانی آن از مشروطه به بعد بوده است. نمادها و موضوعات فرهنگی چون سواد، موسیقی، مسائل زنان و... بخشی از هویت فرهنگی معاصر ایران است که همانند سایر طبقات، گروه‌ها و فرقه‌ها، مورد توجه صوفیان نیز قرار گرفته‌اند. بنابراین تعمق در چشم‌انداز صوفیان به تجدد و مدرنیسم و آثار و نتایج آن در سیر فرهنگی معاصر به شناخت بیشتر فرهنگ دینی خواهد انجامید.

پیشینه پژوهش

درباره ارتباط تصوف و مدرنیسم به صورت پراکنده پژوهش‌هایی صورت گرفته است که عمدتاً به شخص ظهیرالدوله باز می‌گردد. «ظهیرالدوله: نوسازی تصوف با اغراض تجدد در انجمن اخوت» اثری از محی‌الدین قنبری و صبا فدوی نمونه شاخص آن است. این مقاله انگیزه ظهیرالدوله در بازسازی اندیشه‌های صوفیانه از یک سو و تطبیق آن با مبانی مدرنیسم در قالب انجمن اخوت بررسی کرده است. مقالات دیگری نیز منتشر شده‌اند که اشاراتی گذرا به موضوع داشته‌اند. «طریقت صفی‌علیشاهی؛ نمونه‌ای از پیوند طریقت و سیاست در عصر قاجار» (دهقانی و چاهیان بروجنی: ۱۳۹۷) که به دوره پیش از مشروطه پرداخته و محدود به صفی‌علیشاه و ظهیرالدوله بوده است. در شاخه گنابادی اثر مهم «بررسی تاریخی هویت فرهنگی سلسله دراویش نعمت‌اللهی گنابادی» (صالحی بروجنی، ۱۳۹۱) است که به فرهنگ دینی این طریقت پرداخته، اما پیوند آن با مدرنیسم بررسی نشده است. شاخص‌ترین اثر پژوهشی درباره صوفیان نعمت‌اللهی کتاب رژیم‌های عرفانی^۱ نوشته فان دن بوس^۲ است که تا حدودی به صورت پراکنده اندیشه مدرنیسم را مورد بررسی قرار داده است. از این‌رو این پژوهش در نظر دارد به روش توصیفی - تحلیلی صرف‌نظر از شاخه خاص و در ارتباط با کنشها و واکنشهای موجود در زمینه تجدد و مدرنیسم معاصر با تاکید بر دوره مشروطه و پهلوی به بررسی کارنامه طریقت نعمت‌اللهیه در این مقوله بپردازد.

بخش اول: مولفه‌های عینی

۱. آموزش و سواد

از دوره مشروطه به بعد جامعه ایرانی به دنبال الگوپذیری از غرب بود. افزایش سطح

1. Mystic Regimes

2. Matthijs Van Den Bos

سواد و نیم‌نگاهی که به آموزش مدرن بوجود آمد در گروهها و طبقات مختلف تاثیرگذار بود. اینکه آیا تصوف در میان طبقات باسواد گسترش یافت یا صوفیان به دنبال علوم جدید بودند؟ می‌توان گفت هر دو سویه اتفاق افتاد. سوی اول آن در میان نخبگان سیاسی عصر ناصرالدین شاهی شروع شد و سوی دوم آن پس از مشروطه بود که در دوره پهلوی اوج گرفت. با بررسی سوابق شغلی نخبگان سیاسی و یا اقطاب صوفی می‌توان نمونه‌های فراوانی از این تاثیرگذاری را بازایی کرد. شرایط معیشتی محیط روستا و ده که با خلق و خوی صوفیان تناسب داشت بر مشاغل مرتبط با آن مانند کشاورزی در سده‌های گذشته مرتبط بود که آثاری از آن در دوران مدرن قابل مشاهده بود. از دوره مشروطه به بعد و با گسترش سواد، مشاغل اداری و نوین رو به افزایش داشت.

در سالهای منتهی به مشروطه، سلطان‌علیشاه قطب وقت، به علوم دنیوی بی‌توجه بود (سلطان‌علیشاه، ۴۰). پس از آن در عصر پهلوی، حکومت، برنامه‌های تجددمحور خود را از سال ۱۳۱۲ ش در حوزه آموزش و با تأسیس مدارس نوین دخترانه آغاز کرد. قطب صوفی وقت صالح‌علیشاه بود که نگاه مثبتی نسبت به این موضوع داشت، در اولین قدم با ثبت نام فرزندان خود در مدارس جدید در بیدخت پیشگام شد. وی بر این اعتقاد بود که در امر آموزش نوین باید به روش دینی و موازی حکومت اقدام کرد که به معنای تأسیس مدارس جدید - برخلاف مدل حکومتی - از نوع دینی همراه با آموزشهای نوین به سبک اروپایی بود. برخی دوستان فقهی وی چنین شیوه‌ای را امری ناممکن تلقی می‌کردند (یادنامه صالح، ۱۱۶-۱۱۴). ناگفته پیداست که هدف دوگانه قطب صوفی یعنی حفظ روح دینی و توجه به مدل اروپایی آموزش در نگاه رقیبان دینی و حتی حکومت دو رویکرد متناقض و جمع اضداد به نظر می‌رسید.

صالح‌علیشاه در راستایی همسویی با حکومت، اولین مدرسه دولتی چهارکلاسه را با موافقت اولیای معارف تأسیس کرد. در سال ۱۳۱۶ ش این مدرسه دارای شش کلاس ابتدائی مختلط بود. بعدها صالح‌علیشاه زمینی در اختیار وزارت فرهنگ قرار داد و دبستان جامی بیدخت را ساخت. این مدرسه روستاهای اطراف را نیز پوشش می‌داد (هجرتی، ۱۲۹). وی اولین مدرسه دخترانه مستقل را در سال ۱۳۲۵ در ساختمانهای متعلق به خود تأسیس کرد (همان، ۱۳۵).

در کم و کیف آموزشهای نوین عوامل متعددی تاثیرگذار بوده است. دوری از مرکز و شهرهای مهم یکی از این موارد است. آموزش در دو سطح سنتی و نوین مورد توجه قرار

گرفت. در ابتدای سال ۱۳۰۷ از طرف سلطان‌علیشاه در قرائت خانه مزار سلطانی کلاس شبانه اکابر تأسیس شد و پس از شروع تعلیمات اجباری از طرف دولت اداره این کلاس به اداره فرهنگ گناباد واگذار گردید (همان، ۱۳۱). مبتکر سوادآموزی بزرگسالان صالح‌علیشاه بوده و همگانی شدن آن در دوره رضاشاه پس از بازدید علی‌اصغر حکمت وزیر فرهنگ از گناباد دانسته شده است (یادنامه صالح، ۷۹).

سطح دوم آموزش که روش نوین مورد نظر حکومت بود، مورد استقبال صوفیان قرار گرفت. فرزندان صالح‌علیشاه وارد نظام دانشگاهی شدند و یکی از آنها - رضاعلی‌شاه - به مقام استادی رسید، سایر برادران نیز همین مسیر را پیمودند. مشهورترین آنها دکتر نورعلی تابنده بود. (یادنامه صالح، ۸۴).

آموزش و سواد برای زنان در نظام دانشگاهی مورد دیگری بود که تجددگرایی دوره پهلوی به روند آن سرعت بخشید. اما رضاعلی‌شاه در جزوه حقوق بشر خود به این آموزش توجهی نشان نداده است. اهمیت سواد را در این می‌دانست که بر هر مسلمانی واجب است تا بتواند قرآن بخواند (تابنده، ده سخنرانی، ...، ۷۹).

تأثیر سطح سواد بر مرجعیت قطب در بسیاری موارد اندک بوده است. منتقدان تصوف که هم از درون تصوف و هم مانند فقها از گروه خارج آن برخاسته‌اند، بر این باورند که بسیاری از صوفیان و برخی از اقطاب از سواد مذهبی بسیار پایینی برخوردار بوده‌اند (کیوان قزوینی، ۴۷۳). علیرغم این دیدگاه، صوفیان میان سواد ظاهری یا فقهی و سواد معنوی تفکیک قائل شده و معتقدند کم سواد فردی چون سعادت‌علیشاه چیزی از شان و منزلت قطب نمی‌کاهد. به عبارتی این جذبه عرفانی است که اهمیت بیشتری دارد و قطب باید بتواند مرید را جذب کند، مانند مریدی سلطان محمد گنابادی که به توصیه حاج ملاهادی سبزواری به شاگردی سعادت‌علیشاه پرداخت (پازوکی، ۱۵۷-۱۵۶). صالح‌علیشاه در نامه‌ای به فرزندش سلطان حسین آموختن علوم مختلف از آثار ابن عربی و عرفان در نزد اهل فن تا علم طب که روش سنتی آن از طرف دولت ممنوع شده بود، توصیه داشت (صالح‌علیشاه، ۸۱-۸۰).

تلاش صوفیان برای همراه شدن با تجدد برخاسته از انقلاب مشروطه، سبب نوعی واگرایی نسبت به اصول اعتقادی اولیه شد. بدین معنا که به دنبال تجددگرایی به تحصیلات دانشگاهی علاقمند شدند. دکتر نوربخش پس از این تحصیلات و با وقوع انقلاب اسلامی از کشور خارج شد. تلاش وی در راستای معرفی تصوف در جهان غرب

بسیار گسترده بود. افراد دیگری چون دکتر گنجویان نیز در همین مسیر گام برداشتند. وی قطب سی و نهم ذهبیه بود که پس از درگذشت حب حیدر در شیراز در سال ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م جانشین وی شده بود (Lewisohn, 46). این بدان معنا است که شتاب در مدرن‌گرایی سبب شد ارتباط با مجامع دانشگاهی عمدتاً اروپایی و کسب مدارج علمی نسبت به آموزه‌های اعتقادی و سنتهای پیر و مرادی اهمیت بیشتری پیدا کند. در ادامه آن در قرن بیستم عقل‌گرایی سکولار راه یافته به دانشگاهها تصوف را تضعیف کرد و موجب ریزش اقبال عمومی به تفکرات صوفیانه شد (Lewisohn, 56). اما برخی صوفیان تلاش کردند تا از علوم جدید در جهت انطباق با مبانی اعتقادی و نیز به‌روزر کردن اندیشه‌های خود استفاده کنند (تابنده، ۲۸).

۲. موسیقی و نمایش

هنر در سده‌های گذشته از سنخ نیایش بوده است. این مساله درباره رقص و آواز که جنبه کاملاً آیینی داشته، بیشتر مشهود است (پازوکی، ۴۷۹). موسیقی نیز اگر چه از نمادهای مدرنیسم به شمار می‌رود، از هنرهایی است که با فرهنگ و تمدن بشری قدمتی دیرینه دارد و در مبانی و اصول بسیاری ادیان قرار داشته است. از نگاه تصوف موسیقی برخلاف عقل، قوه مخیله انسان را به عالم معنویت پیوند می‌زند (آزمایش، ۱۶۵). و تاثیر آن بر جذب افراد به تصوف بیش از پند و اندرزهای حکیمانه بوده است (کیانی، ۲۱).

موسیقی صوفیانه یا آنچه که از آن به عنوان نمادهای اصیل قرون اولیه مانند ذکر و سماع شناخته شده است، تا به امروز از سوی صوفیان مورد استفاده قرار گرفته است. استقبال از تجدد یا تابوشکنی در عرصه سنت، بیشتر از سوی گروههای صوفی دنبال شد. در دوره مشروطیت ظهیرالدوله مرید صفی‌علیشاه را می‌توان نخستین کسی دانست که به علت برگزاری کنسرت‌ها و دارا بودن روحیه تجددطلبی، توانست به موسیقی تحول ببخشد و موسیقی‌دانان به دلیل حمایت انجمن اخوت از موسیقی به تصوف هم جذب شدند (فاطمی، ۱۳). حسین خان اسماعیل‌زاده، موسیقی‌دان به تشویق وی در سلک اخوان صفایی درآمد (خالقی، ۶۸-۶۷). از اهداف انجمن اخوت در برگزاری کنسرت‌ها، مراسم جشن و اعیاد مذهبی و یا کمک به امور خیریه به ویژه در وقوع اتفاقات غیرمنتظره مانند آتش سوزی و خسارت به اموال مردم بود (همان، ۸۷-۸۶).

زنان در موسیقی صوفیانه جایگاهی نداشتند و در این باره با محدودیتهای دینی مواجه بودند. رضاعلیشاه گفت: «شنیدن آواز زنان به طور کلی مجاز نیست.» (تابنده، شرح احوال و آثار...، ۵۰۸). این گونه محدودیتهای صرفاً درباره بانوان نبوده است و صوفیان طریقت گنابادی به طور کلی قوانین شرعی سختگیرانه‌ای در ارتباط با موسیقی داشته‌اند (صالحی بروجنی، ۱۸۸-۱۸۹). در دیدگاه مقابل صوفیان نعمت‌اللهیه در گناباد، مرکز نشینان این طریقت یعنی ساکنان خانقاه ظهیرالدوله تحت تاثیر فضای فکری پایتخت که از مشروطه به بعد زمینه فعالیت موسیقی دختران را فراهم کرده بود، قرار گرفتند و پیش‌درآمد آن را فراهم کردند. انجمن اخوت را می‌توان حلقه اتصال موسیقی درباری با جامعه دانست که نتیجه آن اثرگذاری موسیقی در اعتراضات انقلابی دوره مشروطه بود. «عارف قزوینی و قمرالملوک وزیری موسیقی را از دربار به متن جامعه بردند. ملوک ضرابی نیز خواننده‌ای درویش مسلک بود که حتی بعدها در رادیو اذان گفت» (دیبا، ۸۱). موسیقی پس از آن در دوره پهلوی به صورت دانشگاهی درآمد (ملکی، ۱۷۰). نمایشنامه‌ها نیز که در گروه هنرهای مدرن قرار گرفته‌اند از ابتکارات انجمن اخوت و از روشهای غیرمستقیم مبارزه با حکومت قاجار بود (رائین، ۴۹۶). اما به اندازه موسیقی دنبال نشد و تاثیر کمتری در فعالیتهای صوفیان داشت.

۳. پوشش و کشف حجاب

تغییر پوشش از نمادهای تجدد است و در دوره تجددخواهی یکصدسال اخیر، صوفیان همانند دیگر ایرانیان به آن توجه داشته‌اند. ظهیرالدوله با تاکید در کنار گذاشتن لباس درویشی نیز همین مقصود را دنبال می‌کرد. وی معتقد بود خدمت به خلق هدف تصوف است و منش فرد باید درویش باشد نه ظاهر وی (صفایی، ۱۳۹). دومین قطب صوفی که در این راه گام نهاد، ذوالریاستین بود که در هنگام قیام شیراز علیه انگلیسی‌ها «برای تشویق مردم به دفاع از وطن، عمامه و عبا و رداء خود را به کلاه و نیم‌تنه کرباسین تبدیل و فرزند خود عبدالحسین را نیز به تبدیل لباس و پیوستن به نظام ملی و فراگیری فنون جنگ دستور داد.» (فراشبندی، ۱۰۷). وی را پس از ظهیرالدوله می‌توان دومین فردی دانست که بیشترین سهم سیاسی تصوف را به خود اختصاص داده بود. تغییر در سبک زندگی و ظاهر صوفیان سبب حذف کامل نمادها نشد. برخی نشانه‌ها از سوی شماری از صوفیان همچنان رعایت می‌شود. در طریقه نعمت‌اللهیه داشتن شارب

برای شیخ و قطب واجب و برای مرید مستحب است. ظهیرالدوله نیز که در حالت شور و جذبیه با لباس درویشی و کشکول و تبرزین بردست در حالیکه در خیابان با صدای بلند اشعاری در مدح حضرت علی می‌خواند، به سوی خانقاه نزد صفی‌علیشاه رفت. صفی به او گفت «دیگر لباس درویشی نپوشد و در لباس خود به خدمت خلق مشغول باشد» (صفایی، ۱۳۸-۱۳۷).

با تغییر پوشش در دوران پهلوی، در بسیاری از طریقتها لباس‌های عادی اجباری شد. آنان از پوشیدن لباسهای صوفیانه در انظار خودداری می‌کردند (Bos, 15). بسیاری از شیوخ و ماذونین لباسهای روحانیت شیعه می‌پوشیدند (تابنده گنابادی، ۲۷۲). و پوشش سید محمد انتظام‌السلطنه (بینش علی) کاملاً اروپایی بود که بی‌ارتباط با مناصب سیاسی وی نبوده است. باس، پژوهشگر تصوف بر این نظر است که صوفیان «مطمئناً، طریقتها پروژه‌های نوسازی پهلوی را در بافت و زمینه خود داشتند، اما آنها در بخشی از آموزه‌های صوفیانه، سازگاری اجتماعی را نیز وظیفه مذهبی می‌دانستند» (Bos, 15). آنچنان که کسروی نیز اشاره داشته است که به دلیل تغییر پوشش دیگر نمی‌توان آنان را از روی نمادهای صوفیانه چون کشکول و تاج نمدی گیسودار شناخت، بنابراین آموزه‌های آنان است که اهمیت دارد (کسروی، ۷). اما به طور کلی نمادهای تصوف هم‌گام با پذیرش ظواهر مدرنیسم به تدریج از زندگی اجتماعی صوفیان رخت بر بسته است.

کشف حجاب موضوع دیگری بود که رضاشاه در اهداف تجدد خواهانه خود مصرانه آن را پی گرفت و صوفیان به ناچار می‌بایست تکلیف خود را در برابر آن مشخص کنند. در سالهای ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۶ که حکومت با شدت ماجرای کشف حجاب را دنبال می‌کرد، صوفیان در مواجهه با کشف حجاب در نمونه‌های اندک از آن استقبال کردند و ساواک در تأخیر اجرای کشف حجاب در گناباد مرکز تصوف نعمت‌اللهیه و اینکه بانوان با حجاب دیده شده‌اند، هشدار داده شده است (ساکما، ۱۷۶ و ۱۸۴). اما در جلسات عرفانی زنان بی‌حجاب حضور داشتند. (Bos, 17).

نیرشیرازی کشف حجاب را «وسیله‌ای برای از بین بردن دین، ضایع ساختن نسل سالم ایرانی و ابتلاء جامعه به امراض گوناگون ناشی از بی‌عفتی» برشمرده که همه از آثار تجددگرایی قرن بیستم است (نیر شیرازی، ۳۴۸). وی از عوامل شکست سیاست پهلوی در قضیه کشف حجاب را مقاومت زنان می‌داند که با وجود زیانهای روحی و جسمی که در شکستن این مقاومت دیدند، بر اعتقادات خود پافشاری کردند (همان، ۳۶۳).

رضاعلیشاه قطب وقت نعمت‌اللهیه از قضیه کشف حجاب عصبانی شد و به همسر خود نیز تاکید کرد که از این دستور اجباری خلاف شرع اطاعت نکند و تا حد ممکن از منزل بیرون نرود (تابنده، شرح احوال و آثار...: ۱۱۲). صوفیان در نگرش به نقش اجتماعی زنان در طرف حکومت قرار داشتند و در دوره پهلوی دوم علاوه بر موضع‌گیری نسبت به توهین برخی روحانیون در برابر زنان بی‌حجاب که در استخدام رسمی دولت بودند، از اصل پنجم انقلاب شاه و ملت دفاع می‌کردند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ش ۱۲۳۲۱۲، ۱۳۵۰/۰۳/۱۲). با توجه به این شواهد، صوفیان در محیط اجتماعی از سنتها و قوانین حکومتی و در محافل صوفیانه از آداب و آیین‌های صوفیان پیروی می‌کردند.

۴- زبان

زبان از دیگر مظاهر تجدد است. در دوره پهلوی اول در راستای اهداف ملی‌گرایی، توجه دولت به زبان فارسی بیشتر شد. تأسیس فرهنگستان در پاکسازی واژگان بیگانه و تاکید بر زبان فارسی به عنوان زبان ملی، توجه به زبان خارجی در جهت دستیابی به علم و تکنولوژی از مسائل زبانی این دوران بوده است. تصوف در این زمینه نیز انگیزه و اهداف متفاوتی داشته است. در توجه به زبان خارجی نیز به دلیل ظهور علوم جدید در غرب و لزوم توسعه ارتباطات خارجی موافق است، اما هدف اصلی تبلیغ دین است. نظر صالح‌علیشاه بر این بود که باید زبانهای خارجی در حوزه‌های علمیه تدریس شود. توجه به فرهنگ باستانی و تاریخ از علومی بودند که وی طرفدار آن بود (یادنامه صالح: ۱۱۶-۱۱۴). قطب صوفی در ازای آموختن مقدمات علوم دینی به یکی از اطباء اصفهان، زبان فرانسه را از او فرا گرفت (تابنده، شرح احوال و آثار...: ۶۵). رضاعلیشاه از زبان فارسی در کشورهای همسایه مانند هندوستان، پاکستان و افغانستان به عنوان زبان رسمی مذهب تشیع و نه میراث ملی - آنگونه که رضاشاه می‌اندیشید - حمایت کرده است و در ادامه با عربی‌زدایی از زبان فارسی به شدت انتقاد کرد (همان، ۱۶۵-۱۶۴). با توجه به عملکرد رضاشاه به نظر می‌رسد نظریه‌های دینی چه طریقتی و چه شریعتی، تأثیری در روشهای فرهنگی حکومت نداشته است. چشم‌انداز فرهنگی تصوف در دوره رضاشاه با مبانی مدرنیسم در مواردی هم‌پوشانی داشته و حمایت تصوف را از این سیاستها به دنبال داشته است، ولی در بخشهایی که صوفیان بر وجوه مذهبی تاکید داشته‌اند، دچار تعارض و دوگانگی منافع گردیده است.

نسل جدیدتر صوفیان اما به زبان فارسی فخر بیشتری می‌فروشد. در مقایسه‌ای میان ایران و مصر همزمان با فتح اعراب، ایرانیان را به دلیل نهضت شعوبیه و تلاشهای فرهنگی برای حفظ ایران می‌ستایند و در عین حال نیز به زبان عربی به عنوان پایه و مبنای فقه، کلام و اصول توجه دارند (آزمایش، ۱۱۰).

۵- مسائل ماورائی؛ خواب و رویا

خواب و رویا که از امور ماورائی است که از دیرباز مورد توجه بوده است. صوفیان نیز به کار بستن خواب و رویا را به سبب باورمندی بیشتر اجتماعی آن بر اقامه دلایل اجتماعی - سیاسی در جهت تامین تمایلات سیاسی و دینی خود مرجح دانسته‌اند. در عالم صوفیانه، خواب و رویا بر دو گونه روایت شده است. بخشی را قطب صوفی راوی آن است و بخشی دیگر توسط مریدان بیان شده است.

«رویای ربانی» علیرضا دکنی که پس از شصت سال زمامداری نعمت‌اللهیه در هند، مشایخ خود را برای احیای طریقت به ایران اعزام کرد (آزمایش، ۱۱)، از نوع روایت قطب صوفی است. این موضوع در طریقت ذهبیه هم وجود داشته است و جلال‌الدین مجدالاشراف نماد موسوم به کشتی نجات را در سلسله ذهبیه قرار داد. او مدعی شد این نقش در خواب به وی الهام شده است (رازشیرازی، ۴-۳). متفکران غربی مانند فروید مفهوم کلی رویا را در اثر عوامل طبیعی، تلقینات، تراوشات فکری و ضمیر ناخودآگاه دانسته‌اند (فروید، ۳۹). چنین نگاهی مورد تایید صوفیان نیست و آن را به امور ماورائی نسبت می‌دهند که تحت تاثیر ریاضتها و سیر و سلوک بدست می‌آید. در هر صورت مساله رویا در کسب قدرت معنوی و جذب مریدان بسیار اثرگذار بوده است. منافع حاصل از آن سبب شده است تا برخی در جهت آزمون آن برآیند. بر اساس ادعایی قطب صوفی توانایی تشخیص خواب جعلی و حقیقی را ندارد (مدرسی چهاردهی، ۱۷۷). این ادعا خشم صوفیان را برانگیخته است (نعمت‌اللهی، ۹۰).

در دوره معاصر رضاعلیشاه تلاش کرد تا با «رساله خواب مغناطیسی» مساله خواب و رویا را به صورت علمی بررسی کند. وی در سال ۱۳۱۷ش توسط به صورت تتمه کتاب تنبیه‌النائمین سلطان علیشاه به چاپ رسید (تابنده، شرح احوال و آثار...: ۲۰۴). و رویکردی بود بر آنچه که از خواب جهت آموزش سیر روحی مریدان استفاده می‌شده است. «تیغ برنده» در پاسخ به منتقدان کتاب خواب مغناطیسی را نه تعلیم خواب بلکه تشریح اسرار خواب طبیعی معرفی کرده است (نعمت‌اللهی، ۴۳).

از قرون پیشین خواب و رویا در شخصیت سازی و مقام معنوی اقطاب تصوف وجود داشته است. با ورود به دوره معاصر و افزایش روند نوگرایی، اگر چه ادعاهای غیرقابل باور نسبت به گذشته روند کاهشی داشته، اما همچنان وجود دارد. فرزند ملاسلطان محمد گنابادی در کتاب رجوم الشیاطین درباره تولد پدرش نقل کرده است که گفته بود «سقف اتاق شکافته شد و آبی از آسمان آمد که والدین ملاسلطان نوشیدند و نطفه ملاسلطان بسته شد!» (نورعلیشاه ثانی، ۲۵-۲۶). خواب و رویا نشان در دوره مدرن نشان می‌دهد که صوفیان همچنان بر بخشی از اندیشه سنتی خود پایبند بوده‌اند، اما در مظاهر تمدن و اخذ صوری آن - آنگونه که روشنفکرانی مانند سیدحسن تقی‌زاده مبلغ آن بودند - به استقبال آن رفتند.

احضار روح یا روح‌گرایی^۱ بخش دیگری از امور نامحسوس بود که سازمانی نیز برای آن در دوره رضاشاه تأسیس شد، در بدایت امر ظاهراً بیشتر در حوزه تصوف نشو و نما یافته است و از جمله علوم جدیدی است که پس از تمرکز غربیان توسط ایرانیان نیز پیگیری شد. صوفیان با استناد به قرن‌ها تجربه مکاشفه، خود را در این زمینه پیشگام می‌دانند، زیرا منشا آن را توجه به روح انسانی می‌دانند (صالح‌علیشاه، ۷۱)، که جایگاه مهمی در اندیشه تصوف دارد. با این همه به آثار ترجمه شده اروپایی در این زمینه نیز توجه دارند (همان، ۸۲).

در دوره رضاشاه بُعد مغناطیسی آن نیز مورد توجه تصوف بود. اما حکومت به کاربست سیاسی آن توجه نشان داد که مهم‌ترین وجه آن احضار ارواح یا اسپریتیسم بود. در حالیکه نعمت‌اللهیه مخالفت خود را با دراویش جادوگر که با حرز محبت و امثال آن به اغفال مردم عمدتاً بیسواد می‌پردازند، نشان داده است (تابنده، شرح احوال و آثار...، ۹۲). حکومت نیز آن را نشانه تحجر و نابخردی می‌دانست، در آمیختگی خواب مغناطیسی با فریبکاریهایی چون رمل و کیمیا و تأسیس مراکز متعددی در این خصوص که تأمینات رضاشاه برای نفوذ در خانواده‌ها از آن استفاده می‌کرد (طبری، ۱۳۴)، بهره‌برداری حکومت از تصوف را در جهت مقاصد سیاسی نشان می‌دهد. جایگاه موسسان و بانیان این انجمن، دخالت یا نظارت حکومت بر آن را تایید می‌کند. در دوره محمدرضاشاه نیز خانواده سلطنت نسبت به احضار ارواح علاقه خاصی داشتند. شاه نیز در این جلسات شرکت می‌کرد و روح پدر و چند تن از نخست‌وزیران سابق را احضار می‌کرد و بنا به گفته

خودش، درباره سرنوشت ایران از این درگذشتگان پرسش می‌کرد (دیبا، ۴۰۶). برقراری ارتباط با گذشتگان در میان خاندان سلطنت همانند صوفیان، علیرغم تضاد آن با مدرنیسم، در جهت استفاده‌های سیاسی و قدرت‌طلبی قابل ملاحظه است.

۶- مقایسه‌ای در نمادهای دینی و مدرنیسم

جدال میان نمادهای دینی با نمادهای مدرنیسم، بازنگری در برخی نمادهای مذهبی را در پی داشته است. وجوه اشتراک بسیاری از این نمادها در میان دینداران سنتی و روحانیت با گروههایی از تصوف که شیعی هستند، وجود دارد. از دوره مشروطه طرفداران تجدد تلاش کردند تا این نمادها را از عرصه اجتماعی بزایند. این روند در دوره رضاشاه به اوج خود رسید. اکثریت روحانیت نیز جهت حمایت از شعائر با تجدد به منازعه برخاستند و یا در مقابل آن مقاومت کردند. صوفیان اگر چه از تجدد استقبال می‌کردند، اما آنجا که پای منافع دینی و اعمال مذهبی به میان می‌آمد، با تجدد به معنای فرنگ مآبی شدن مخالفت می‌کردند. (نیر شیرازی، ۲۶۸-۲۶۷). و حتی تلاش کردند نمادهای ملی را رنگ دینی ببخشند.

در دوره رضاشاه، حکومت تلاش کرد تا با حذف این نمادها، مدرنیسم را در جامعه نهادینه کند. در سالهای ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۰ که اوج این خصومت بود، برگزاری مراسم‌های محرم ممنوع بود. صوفیان نیز از قانون منع برگزاری آیین‌های مذهبی تمکین کردند. رضاعلیشاه (۱۳۳۲-۱۴۱۳ ه.ق) در جوانی به امر صالح‌علیشاه به منبر رفت. وی درباره پدرش می‌گوید: «چند سال بود که به واسطه وجود موانع و عدم مقتضی آن را ترک فرموده بودند» (تابنده، ده سخنرانی...، ۱-۲). از نگاه حکومت محدودیت یا منع این مراسم که آکنده از خرافات نیز بود، به پیشرفت تجدد مدد می‌رسانید. شیخ عبدالرسول نیرشیرازی از منطقه خود شیراز - که اوضاع اجتماعی آن روز را شرح داده است - از این نظر با حکومت هم عقیده است که بدعت‌های فراوانی در این مراسم‌ها دیده می‌شود، با وجود این خود جزء برگزارکنندگان مخفی این مراسم است و درباره این ممنوعیت و اعمال فشار نسبت به دولتیان هشدار می‌دهد که روزی مردم انتقام خواهند گرفت و «دست غیب از دست شما قوی‌تر است... شخص از بین می‌رود و نوع محفوظ است» (نیرشیرازی، ۲۶۳-۲۶۲). صالح‌علیشاه علیرغم اینکه مراسم‌هایی چون قمه زدن در روز عاشورا را امری نامطلوب برشمرده و توصیه به اهداف امام حسین در احیاء دین کرده

بود، برگزاری چنین مراسمی را ناشی از هیجان و محبت دانسته بود (صالح‌علیشاه، ۷۳). بدین ترتیب وی مخالفت علنی و صریحی نسبت به آن ابراز نداشت.

در مناسبات تجدد و دین، حکومت تلاش کرد تا با نمادهای مذهبی مانند کشف حجاب یا مراسم قمه‌زنی در محرم اندیشه دینی را به سمت تجدد هدایت کند که با نظارت شدید تا حدی موفق به اجرای آن شد. اما در حوزه اعتقادات دینی آن بخش که نامشهود است، تغییری ایجاد نشد. صالح‌علیشاه هنگام توصیف مراسم حج و نمادها و اماکن مذهبی، دیدگاه تصوف را بدون تغییر نسبت به گذشته بیان می‌کند. به عنوان مثال می‌گوید: «فاصله بین دو قدم حضرت آدم پنجاه فرسخ فاصله داشته است و دلیل بزرگی قبر حضرت آدم نیز همین بوده است» (یادنامه صالح، ۲۵۳). وی با وجود برخی نشانه‌های تجدد در رفتار اجتماعی خود، در موضوعات و نمادهای مذهبی ترجیح داده است باورهای سنتی و اجدادی را با توجه به پذیرش آن از سوی مردم عادی به ویژه در بافت روستایی گناباد حفظ کند.

در باب اعیاد مذهبی و ملی نیز صوفیان سعی کرده‌اند که اعیاد ملی مانند عید نوروز و جشن موسوم به «سیزده به در» را به اعیاد مذهبی نزدیک کرده و رنگی دینی به آن بخشند. صالح‌علیشاه در روز قبل آن به مریدان گفت: «مایلم که فقرا روز سیزده بدرشان با سیزده بدر سایر مردم فرق داشته باشد. یعنی معقول‌تر و به دیانت نزدیک‌تر باشد» (همان: ۲۶۶-۲۷۷). وی اعیاد دینی مانند عید غدیر را با این انگیزه که «آنچه تعلق به عنوان مقام دارد که سر و کار ما به آن وجه است، اولی و انطباق است» به دلیل تاثیر در پایگاه معنوی آنان برترین اعیاد می‌شمارد (صالح‌علیشاه، ۱۹۴).

در دوره پهلوی، ترکیب نمادهای صوفیانه و مدرنیسم در میان برخی سیاستمداران با منش صوفیانه قابل تامل است. آنها علیرغم جایگاه سیاسی‌شان در تلاش بودند تا به اعتبار صوفیانه خود ارج نهند. کسروی، مورخ عصر مشروطه، بر این باور است که صوفیان نیز چنین رویکردی داشته‌اند. آنان به واسطه حمایت‌های حکومت‌های قاجار و پهلوی در فعالیتهای اجتماعی به سرعت رشد کرده‌اند؛ اما همچنان با اندیشه‌های خطرناک دنیاگریزی (علیرغم کنشهای فعال اجتماعی‌شان) جامعه را به انفعال کشانیده‌اند.

نگاهی به دو چهره صوفی مسلک سیاسی عبدالله انتظام و منوچهر اقبال، تضادهای مناسبات حکومت، تصوف و مدرنیسم را نشان می‌دهد. انتظام نمادهای صوفیانه را با خود به دربار برد، اما در زمان اقبال وابسته صوفیان گنابادی دیگر از «پوست تخت»

درویشی عبدالله انتظام خبری نبود و مسند وی آراسته و مزین به تمام زرق و برق‌ها و تزئینات درخشان مدرن بود (نجمی، ۸۷؛ مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۴۵۳-۴۲۳). در واقع روحیه درویش مسلکی انتظام مانع آن شد تا مانند اقبال از امکانات و تسهیلات رفاهی مانند هواپیمای اختصاصی و حقوق بالا و دیگر مزایا نهایت استفاده را ببرد و پس از کناره گیری از مسند وزارت، به کنج خانه‌اش که شبیه خانقاه بود، پناه برد (نجمی، ۸۸). قاسم غنی از دیگر مردان سیاست روزگار محمدرضا شاه بود که در عرصه سیاست گاهی سعی داشت گرایش‌های صوفیانه خود را پنهان کند (غنی، ۳۲۴)، وی گرایش صوفیان اروپایی به مهربابا را (با وجود قدمت مدرنیسم اروپا) نشانه حماقت آنان دانسته است (امین، ۱۹۸). این اظهار نظر در حالی است که اشاره‌ای به وضعیت مشابه در ایران ندارد.

۷- انجمن‌ها و احزاب سیاسی

تأسیس انجمن‌ها فی‌نفسه یکی از مظاهر تجدد است که روحیه جمعی را تقویت می‌کند و در عین حال گامی مهم در مناسبات با سیاست در نظر گرفته می‌شود. صوفیان با تأسیس انجمن اخوت و همکاری با حزب دموکرات دو هدف را دنبال کردند. رویکرد اول از جنبه کارکرد دموکراسی سالارانه با هدف حمایت از حقوق اجتماعی توده مردم در برابر حکومت بوده است و رویکرد دیگر در مناسبات صوفیان با منتقدان و مخالفان است که به نوعی پاسداری و تجمیع اقتدار در برابر قدرت مطلقه حکومت به نظر می‌رسد. کارکرد انجمن اخوت در فراهم کردن زمینه مناسب تجدد، از دربار شروع شد و هسته اصلی آن در بدو تأسیس، افراد درباری بودند (رائین، ۴۸۸-۴۸۷). یعنی روشنفکران و مصلحان صوفی مسلک نیز برای کمک به تغییر و انجام اصلاحات به پشتوانه‌ای حکومتی نیاز داشتند و یکی از دلایلی که تجددخواهی انجمن نتوانست ساختار سیاسی قاجار را دگرگون کند، سرچشمه حیات آن بوده است. اما به تدریج افراد عادی نیز جذب شدند. در انجمن عهد اخوت بسته می‌شد که به معنای مساوات و برابری فقیر و غنی بود. پس از مرگ صفی‌علیشاه، ظهیرالدوله با مجوزی که از مظفرالدین شاه گرفت آنرا از حالت نیمه مخفی درآورد. وی در اولین جلسه رسمی برخی آداب فراماسونها را به جای آورد (همان: ۴۹۴). برخی تحلیلها این عقد اخوت را نوعی بهره‌برداری سیاسی و نه فکری و اعتقادی می‌دانند (قنبری و فدوی، ۱۰۳). بازتاب مهم تأسیس انجمن اخوت که در نتیجه کارکرد آن یعنی روی آوردن به کارهای تشکیلاتی

در نظر گرفته می‌شود، کاهش بار معنوی رهبران صوفی بود. زمانی که فردی طرد می‌شد با توبیخ رسمی اخراج می‌شد، در حالیکه پیش از تشکیل انجمن تلاش می‌شد تا با فشار بر شخص او خود از حلقه صوفیان خارج شود.

در میان احزاب سیاسی که از مشروطه سربرآوردند، حزب دموکرات با سلايق و علايق صوفیان همخوانی بیشتری داشته است. با توجه به گرایشات سیاسی نمایندگان اولین دوره مجلس شورای ملی که به دو حزب میانه‌روها (محافظه‌کاران) و دموکراتها (مدرنیست‌ها) تقسیم می‌شدند، گروهی از صوفیان نیز به طرفداری از علما (که عمدتاً در گروه اول بودند) برخاستند و گروهی نیز هوادار دومی بودند (Lewisohn, 42). در گروه دوم ذوالریاستین ملقب به مونس علیشاه به حزب دموکرات شیراز پیوسته بود (مرسلوند، ۲۶۵).

گرایش سیاسی برخی صوفیان به حزب دموکرات که یکی از اصول مرامنامه آن «انفکاک کامل قوه سیاسیه از قوه روحانیه» است (فراشبندی، ۱۶۹)، قابل تامل به نظر می‌رسد. شیراز یکی از مهم‌ترین مناطق فعالیت حزب دموکرات و صوفیان است و فرقه نعمت‌اللهیه شیراز از این حزب حمایت می‌کرد.

بخش دوم: مولفه‌های نظری

۱. ناسیونالیسم

ناسیونالیسم در معنای نمادهای فرهنگی و جغرافیایی و نیز مولفه‌های درون ملیت مانند زبان و دین در ایران از دوره مشروطه مورد توجه قرار گرفته است. زبان و نمادهای دینی و فرهنگی با عناوین مستقل در این پژوهش شرح داده شده است. این واژه در معنای جغرافیای سرزمینی در ادیان کمتر مورد توجه است. زیرا آنان به دلیل انگیزه گسترش مذهب و پیروان، فراتر از قلمرو سرزمینی می‌اندیشند که این هدف در تصوف بسیار برجسته‌تر است. مسافرت‌های قطب نعمت‌اللهیه به سرزمین‌هایی که مریدان وجود دارند و یا ترسیم نقشه‌ای مذهبی که در آن گناباد - مرکز صوفیان سلطان‌علیشاهی قطب عالم است، معنای قلمرو مذهبی از سرزمین را در نزد صوفیان برجست و مهم می‌نمایاند.

چراغ ناسیونالیسم در طریقت صفی‌علیشاهی توسط صفی‌علیشاه استاد ظهیرالدوله روشن شد. وی این مفهوم را با سلطنت مطلقه عصر ناصری پیوند زد (دهقانی و چاهیان بروجنی، ۸۵-۸۱). در ادامه و در دوره پهلوی، رضاشاه این مفهوم را تحت مالکیت خود درآورده و در جهت تقویت مبانی سلطنت از آن بهره‌برداری کرد. یکی از مبانی پرواضح

سیاستهای وی، ناسیونالیسم حول محور سرزمینی و فرهنگ باستان‌گرایی بود و در سیاست یکپارچه‌سازی کشور جایی برای عرض‌اندام فرّق و مکاتب وجود نداشت. دیدگاه رضاعلی‌شاه قطب وقت طریقت نعمت‌اللهیه در مساله «قوم پارس» او را از رضاشاه دور و به رقبای معنوی یعنی فقها نزدیک می‌کرد. زیرا او به «ورود اسلام به ایران و اعتقاد به تحول بزرگ در تاریخ قوم پارس» اشاره کرده است که برداشت دینی را بر وجه ملی‌گرایی ترجیح داده است. «وحدت دینی» عصاره کلام رضاعلی‌شاه است که در کم-رنگ شدن قوم‌گرایی معنا یافته است. یعنی «بدون توجه به اصل و نسب، زادگاه، زبان و سایر شاخص‌های قومیتی، گرد هم می‌آیند و ندای صلح سر می‌دهند» (تابنده، شرح احوال و آثار...: ۲۷). این دیدگاه با چارچوب مفهومی مورد نظر پهلوی هم‌خوانی نداشته و با توجه به انگیزه‌های غیردینی رضاشاه در باب ملی‌گرایی که وحدت را در بافت جغرافیایی ایران و فارغ از هر گونه بار معنوی می‌جست، کاملاً متفاوت بوده است.

با وجود دیدگاه رضاعلی‌شاه در نگاه به مساله قومیت، برخی دیگر مانند نیرشیرازی نسبت به برخی قوانین حکومت نگاه قومیتی دارند. مانند قانون اجازه ازدواج زنان ایرانی با اروپاییان که در سال ۱۳۱۹ ه.ش و در اولین سال جنگ جهانی دوم تصویب شد، که آن را «تغییر قومیت، عوض کردن خون ایرانی، بی بند و بار شدن از هر قید دنیوی و اخروی و پاره شدن رگ حیات» دانسته است (نیر شیرازی، ۴۱۲-۴۱۱ و ۴۱۴).

جنبه دیگری از ناسیونالیسم در تاریخ معاصر ایران در روابط با دولتهای استعماری معنا شده است. کسروی، میراث اجتماعی تصوف را «گمراهی کهنی» می‌داند که در قرون اخیر از پشتوانه دولتهای استعماری برخوردار بوده‌اند. (کسروی، ۱۳۲۳: ۷) علیرغم این دیدگاه، صوفیانی مانند ذوالریاستین در نبرد رویارو با انگلیسی‌ها به حضور استعمار واکنش نشان دادند (فراشبندی، ۱۰۷).

نفوذ فرهنگ غربی زاویه دیگری از حضور غرب است. از نگاه صوفیان عرفان و تصوف مانع خودباختگی در برابر فرهنگ غربی است و شاهد مثال آن متفکران غربی مانند هانری کربن و یونگ هستند که به جای اندیشمندانی چون هگل و هایدگر جذب سهروردی و ملاصدرا شده‌اند (آزمایش، ۱۰۸) و در واقع آنان می‌خواهند خلاء دموکراسی غربی را با عرفان شرقی پرکنند (همان، ۱۱۴). آنان مانند فقها غرب‌گرایی یا خودباختگی در برابر غرب را تقبیح می‌کنند و مسیر هدایت را در مکتب خود، تصوف یا عرفان می‌دانند.

۲. حقوق بشر و اومانیسیم

یکی از مسائل اجتماعی دوران مدرنیسم حقوق بشر است که با زندگی اجتماعی و ابعاد مختلف ارتباط می‌یابد. ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و نیز اقتصادی و تحولات مرتبط با آن بستگی به نوع نگاه نخبگان به حقوق بشر داشته است. انسان‌محوری پایه اصلی در تفکرات رنسانس و سپس مدرنیسم در نظر گرفته شده بود. بنابراین با تعریف این واژه به اهمیت و تاثیرگذاری حقوق بشر در ایران می‌توان پی برد.

نگاهی به چند دهه پیش از مشروطه و سپس تا پایان قاجار نشان می‌دهد، «انسان‌گرایی سرکشی در برابر قدرت خداوند محسوب شده است» (محمدکریم خان، ۱۰۱-۹۶). مفهوم انسان در اندیشه تصوف معنای معنوی دارد اما در دوره معاصر رگه‌هایی از انسان‌محوری غربی را در خود دارد. برخلاف نگاه مذهبی که حل شدن فرد در مفهوم امت را پذیرفته است، آن را بی‌ارزشی فرد می‌داند و به دنبال رهاسازی فرد از قیود ضرورتها است (آزمایش، ۱۰۵-۱۰۴). به عبارتی تفکیک ایجاد شده بر محور تعریفی زمینی (روابط اجتماعی) و آسمانی (ارتباط با خدا) استوار است.

در ارتباط اومانیسیم و حقوق بشر باید گفت انسان، اساس و پایه فکری حقوق بشر در غرب بوده است. مفهومی که با توجه به تعریف آن در چارچوب روابط اجتماعی تنش‌هایی میان سنت‌گرایان و متجددان پدید آورده است. در سده اخیر حقوق بشر مسأله‌ای جهانی بوده و از ماوراء مرزها خود را به این سو کشانیده است. در حقوق بشر صوفیانه، اندیشه، مواضع و مناسبات با مراجع قدرت سیاسی و دینی، رویکرد آنان از نگاه به تجدد و نیز ارتباط دین و سیاست اهمیت دارد. دوره دوم پهلوی با تاثیرپذیری از تحولات جهانی، حقوق بشر مورد توجه نیروهای داخلی به ویژه روشنفکران مذهبی قرار گرفت. با وجود آنکه ظهیرالدوله نخستین کسی بود که انسان‌محوری را بر بینش عرفانی ترجیح داد، انتشار مجموعه اخلاق در ۱۳۲۳ ق کوششی بوده است تا با ترکیب آموزه‌های عرفانی و مبانی مدرنیسم انحطاط فرهنگی را متوقف کند (قنبری و فدوی، ۱۱۵). از سوی دیگر روش او را می‌توان با مدرنیسم رضاشاهی که در آن به بعد اخلاقی فرهنگ کمتر توجه شده بود، مقایسه کرد تا تفاوتها را در مدرنیسم ایرانی دریافت.

حقوق شهروندی که در هنگام ظهور تجدد مورد توجه همگان قرار گرفت، در دیدگاه تصوف همچنان هویت دینی خود را حفظ کرد. «مرید نباید محاکمات را نزد قضات عامه ببرد» (کیوان قزوینی، ۵۵۰). سلطان حسین تابنده قطب صوفی وقت با انتشار جزوه‌ای به

تحلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر پرداخت. طبق اندیشه صوفیان این موضوع نیز از جنبه مذهبی - نه سیاسی - مورد توجه بود (تابنده، ۴ و ۷). رضاعلیشاه هدف خود را از انتشار این جزوه، «تطبیق مواد اعلامیه با دستورات و قوانین اسلامی» بیان کرده است (همان: ۱۹). وی ناکارآمدی سازمانهای مرتبط با حقوق بشر جهانی را پس از عهدنامه‌ها و سازمانهای بین‌المللی برشمرده و سپس تصریح می‌کند دین اسلام مصداق عبارت معروف «آنچه خوبان همه دارند او [دین اسلام] یکجا دارد...» برشمرده است (همان، ۲۷). وی برای اثبات این سخن خود دو گونه مقایسه انجام داده است؛ مقایسه اول میان اسلام و سایر ادیان (همان: ۲۹) و مقایسه دوم میان دین اسلام و متن اعلامیه صورت گرفته است. در رویکرد نخست آنچنان که پیام وی به پاپ نیز گویای آن بود، هدف قطب صوفیان استفاده از دین برای رفع اختلافات دینی بود (همان: ۳۰-۳۳). اما در مقایسه دوم اعلامیه حقوق بشر را به صورت کامل قبول ندارد و آن را پس از تطبیق با دین، بخشی که این همپوشانی را داشته مورد پذیرش قرار داده و مواردی که با احکام اسلام مغایرت داشته است، رد کرده است (همان: ۱۱ و ۴۴). واکنش کلی وی به اعلامیه نقادانه است زیرا «این اعلامیه اولین بار صادر شده است و با گذشت زمان نقائص آن مشخص شده و کامل خواهد شد» (همان: ۶۷). روشن است که با چنین استدلالی نمی‌توان او را در گروه روشنفکرانی قرار داد که حقوق بشر جهانی را به طور کامل پذیرفته بودند. با وجود این برادر وی گرایش بیشتری نسبت به حقوق بشر در عرصه جهانی آن از خود نشان داد.

در دهه ۱۳۳۰ فعالیتهای روشنفکران در زمینه حقوق بشر افزایش یافت. نورعلی تابنده برادر سلطان حسین سه‌نامه در زمینه حقوق بشر که امضاءکنندگان آن سنجایی، بازرگان، حاج سید جوادی و برخی اعضای جبهه ملی بودند، به عالمان دینی در قم تحویل داده است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ش ۱۴: ۷۷۹۰/۱۷/۱۲/۱۳۳۶). در راستای تلاش تابنده در الگوسازی حقوق بشر جهانی در ایران، او و دوستانش با وجود اختلاف سلیقه و اندیشه در این مورد با فقها، خود را نیازمند تعامل با آنان می‌دانستند که از زاویه دیگر، به معنای فاصله گرفتن از حکومت پهلوی نیز محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

صوفیان در دوره مشروطه به دلیل مبانی اعتقادی خود به انقلاب و دگرگونی سیاسی

باور نداشتند یا اینکه تمایل داشتند در حاشیه امنی قرار بگیرند، که یکی از دلایل آن اقلیت و کم شمار بودنشان بود. به همین دلیل گروههایی توانستند در مقابل تجدد و مدرنیسم واکنش های فعالی داشته باشند، که نقش سیاسی بیشتری داشتند. با وجود این آنان همانند سایر اقشار و گروههای اجتماعی و دینی سیاستهای مدرن‌گرایی حکومت را تا حد زیادی پذیرفتند.

جامعه صوفیانه در مظاهر تمدنی که وجه سنتی آن وجود داشت و صورت مدرن آن با تجددخواهی از دوره مشروطه وارد ایران شد، نسبت به برخی از آنها مانند آموزش و سواد تعامل بهتری برقرار کرد، اما در مقابل مسائلی مانند کشف حجاب برخوردها متفاوت بود و از پذیرش تا انکار را دربرمی‌گرفت، مانند کشف حجاب که فقها و علمای این دوران برخوردی قهری با آن داشتند، صوفیان نیز واکنش صریحی نشان ندادند و دلیل رفتارهای تعارض‌آمیز نسبت به چنین مساله‌ای را شاید بتوان پرهیز از اتهام کفر و الحاد و نگرانی از قضایا نسبت به ایمان و اعتقادات آنان تصور کرد.

در مجموع مناسبات دو سویه صوفیان و جامعه به حفظ وضعیت موجود اشاره دارد. استقبال مردم از سنتها بر گند شدن روند استقبال از مدرنیسم تاثیرگذار بوده است، اما رهبران نیز خود برخاسته از دل این سنتها، ترجیح می‌دادند در تغییرات بنیادینی که مدرنیسم ایجاد می‌کرد، مقاومت کنند. زیرا مدرنیسم بر کنترل اجتماعی آنان از طریق مذهب تاثیر منفی داشت. با وجود این آنان به دلیل افزایش تسامح مذهبی محمدرضا شاه نسبت به دوران پیشین، با برنامه‌های مدرن‌گرایانه پهلوی دوم همراه‌تر شدند. بیشترین استقبال صوفیان در زمینه حقوق بشر بود و با توجه به افزایش موج تحصیلات دانشگاهی در میان آنها این مساله اهمیت بیشتری یافته بود. در چشم‌انداز کلی، رویکرد صوفیان در برابر مدرنیسم و تجدد خواهی پس از مشروطه تا پهلوی، در مناسبات طریقه‌های صوفی با حکومت یا دینداران سنتی در نوسان بود و نوعی محافظه‌کاری در رفتار آنان وجود داشته است.

منابع

۱. آزمایش، مصطفی، هنوز هم خورشید از شرق می‌درخشد، تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.
۲. امین، حسن، کارنامه غنی؛ نقدی بر تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر پهلوی، تهران: دایره المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۱.
۳. پازوکی، شهرام، عرفان و هنر در دوره مدرن، تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۴. تابنده، سلطان حسین (رضاعلیشاه)، ده سخنرانی حضرت آقای حاج سلطان حسین تابنده، تهران: حقیقت، ۱۳۸۲.
۵. _____، نظر مذهبی به اعلامیه جهانی حقوق بشر، تهران: چاپخانه پیروز، ۱۳۴۵.
۶. تابنده، علی، خورشید تابنده؛ شرح احوال و آثار عالم ربانی سلطان حسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، تهران: حقیقت، ۱۳۷۷.
۷. تابنده، نورعلی (مجدوب‌علیشاه)، پرسش و پاسخ؛ با گزیده‌هایی از بیانات حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (جزوه صد و شصت و هشت) ۱۳۹۲.
۸. تابنده گنابادی، سلطان حسین، نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم؛ شرح حال مرحوم حاج ملاسلطان محمد گنابادی «سلطان علیشاه»، بی‌جا، نشر تابان، ۱۳۷۴.
۹. خالقی، روح‌الله، سرگذشت موسیقی ایران، ج ۱، تهران: صفیعلیشاه، ۱۳۷۸.
۱۰. دهقانی، رضا و علی اصغر چاهیان بروجنی، (۱۳۹۷)، «طریقت صفیعلیشاهی، نمونه‌ای از پیوند طریقت و سیاست در عصر قاجار»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دهم، شماره ۳۷، تابستان. صص ۶۵-۹۸.
۱۱. دیبا، فریده، دخترم فرح؛ خاطرات بانو فریده دیبا-مادر فرح پهلوی، ترجمه الهه رئیس فیروز، تهران: به آفرین، ۱۳۷۹.
۱۲. رازشیرازی، ابوالقاسم بن عبدالنبی (میرزا بابا)، طباشیر الحکمه؛ شرح حدیث نور محمدی (ص)، تهران: بی‌نا، ۱۳۱۹ق.
۱۳. رائین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۱۴. سازمان اسناد ملی ایران، خشونت و فرهنگ؛ اسناد محرمانه کشف حجاب (۱۳۱۳-۱۳۲۴)، تهران: سازمان اسناد ملی ایران (مدیریت پژوهش، انتشارات و آموزش)، ۱۳۷۱.
۱۵. سلطان‌علیشاه، سلطان محمدبن حیدر، مجمع‌السعادات، تهران: حقیقت، ۱۳۷۹.
۱۶. صالح‌علیشاه گنابادی، محمدحسن، نامه‌های صالح، تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۴۶.
۱۷. صالحی بروجنی، نیره، «بررسی تاریخی هویت فرهنگی سلسله دراویش نعمت‌اللهی گنابادی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۱.
۱۸. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، ج ۲، تهران: جاویدان علمی، ۱۳۶۲.
۱۹. طبری، احسان، جامعه ایران در دوران رضاشاه پهلوی، تهران: فردوس، ۱۳۹۴.
۲۰. غنی، قاسم، یادداشتهای دکتر قاسم غنی، ج ۱، تهران: زوار، ۱۳۶۷.
۲۱. فاطمی، ساسان، «سیر نفوذ موسیقی غربی به ایران در عصر قاجار»، نشریه هنرهای زیبا-هنرهای نمایشی و موسیقی، دوره ۱۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۵-۱۶.

۲۲. فراشبندی، علیمراد، تاریخچه حزب دموکرات فارس، تهران: اسلامی، ۱۳۵۹.
۲۳. فروید، زیگموند، رویا، ترجمه محمد حجازی، تهران: کتابفروشی ابن سینا، بی تا.
۲۴. قنبری، محی‌الدین و صبا فدوی، «ظهیرالدوله: نوسازی تصوف با اغراض تجدد در انجمن اخوت»، مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال هفتم، شماره ۲۸، ۱۳۹۵، صص ۱۰۱-۱۲۲.
۲۵. کسروی، احمد، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۶. کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹.
۲۷. کیوان قزوینی، عباسعلی، رازگشا؛ بهین سخن، استوار، بکوشش محمود عباسی، بی تا، ۱۳۷۶.
۲۸. محمدکریم خان، ترجمه رجوم الشیاطین، بی جا: بی تا، ۱۲۶۸.
۲۹. مدرسی چهاردهی، نورالدین، سلسله‌های صوفیه ایران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۳۰. مرسلوند، حسن، زندگینامه رجال و مشاهیر ایران، تهران: الهام، ج ۳، ۱۳۷۳.
۳۱. مرکز بررسی اسناد تاریخی، رجال عصر پهلوی؛ دکتر منوچهر اقبال به روایت اسناد، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۹.
۳۲. نجمی، ناصر، بازیگران سیاسی عصر رضاشاهی و محمدرضاشاهی، تهران: انیشتین، ۱۳۷۳.
۳۳. نعمت‌اللهی، عبدالصالح، تیغ برنده، تهران، چاپخانه پیام، ۱۳۶۱.
۳۴. نورعلیشاه ثانی، علی بن سلطان محمد، رجوم الشیاطین، قم: نسخه خطی کتابخانه آیت الله العظمی بروجردی (شماره بازیابی ۳۶۶۴۳)، ۱۳۱۵ ق.
۳۵. نیر شیرازی، عبدالرسول، روزگار پهلوی اول، شیراز، دریای نور، تصحیح محمد یوسف نیری، ۱۳۸۷.
۳۶. هجرتی، محمدحسن، گناباد از فرود تا فردا (نگاهی تاریخی - جغرافیایی، اقتصادی - اجتماعی، فرهنگی - عمرانی و ...)، مشهد: انتشارات گناباد، ۱۳۸۶.
۳۷. یادنامه صالح، تهران: هیات تحریریه کتابخانه امیرسلیمانی، ۱۳۶۷.

اسناد

۳۸. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ش ۷۷۹۰۱۴، ۱۲/۱۷/۱۳۳۶.
۳۹. _____، ش ۱۲۳۲۱۲، ۱۲/۰۳/۱۳۵۰.
40. Lewisohn, Leonard, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism" Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day Author(s): Source: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 62, No. 1 (1999), pp. 36-59.
41. Bos, Matthijs Van den, Mystic Regimes: Sufism and State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic (Leiden: Brill, 2002).

