

صوفیان سعودی: مصالحه میان وهابیان و متصوفه در حجاز (۱۹۲۵-۱۹۴۰)^۱

چکیده: دندراویه یکی از طریقت های برآمده از سنت ادیسی بود که پس از مرگ سرسلسله آن، احمد بن ادیس فاسی، در گونه های مختلف در جهان اسلام بسط یافت. نویسندگان در مقاله حاضر به دنبال نشان دادن این مسئله است که گرچه دشمنی وهابیان با تصوف قادری امری غیر قابل انکار بوده، اما فرقی همچون دندراویه پس از فتح حجاز توسط آل سعود به حیات و اشاعه آموزه های خود ادامه داده اند. وی در پی پاسخ به این سؤال است که چرا تنها دندراویه توانست پس از تسلط دولت سعودی بر حجاز، به فعالیت خود ادامه دهد. یکی از مفاهیم مورد تأکید نویسندگان در این مقاله آن است که درک از وهابیت بر مبنای سلسله وقایعی که منجر به فتح حجاز توسط نیروهای سعودی در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در ساحت اندیشه رخ داده کمی متفاوت است. وی قبل از نگاه دقیق به ویژگی های خاص فرقه احمدیه، به تبیین وضع تصوف در عربستان سعودی و نوع مواجهه عبدالعزیز با تصوف می پردازد. از این رو، نیم نگاهی به روابط مابین خاندان سعود و ساختار مذهبی وهابی دارد.

کلیدواژه: دندراویه، سنت ادیسی، صوفیان سعودی، وهابیان، متصوفه، حجاز، آل سعود، تصوف، دولت سعودی، فرقه احمدیه، فرقه صوفی، عربستان سعودی.

این سؤال را به ذهن خواهد آورد که چگونه چنین فرقه متصوفی تا آن زمان (دهه ۱۹۴۰) توانسته بود در مکه امکان فعالیت پیدا کند؟ ما در این مقاله به دنبال نشان دادن آن هستیم که گرچه دشمنی وهابیان با تصوف قادری امری غیرقابل انکار بوده،^۴ اما فرقی همچون دندراویه نیز وجود داشته اند که پس از فتح حجاز توسط آل سعود به حیات و اشاعه آموزه های خود ادامه داده اند.^۵ یکی از مفاهیم اصلی مورد تأکید ما در این مقاله آن است که درک ما از وهابیت بر مبنای سلسله وقایعی که منجر به فتح حجاز توسط نیروهای سعودی در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در ساحت فکر و اندیشه رخ داده کمی متفاوت است.^۶

ابوالعباس دندراوی (۱۸۹۸-۱۹۵۳) در سال ۱۹۴۱ پس از نزاع با ملک عبدالعزیز بن سعود بر سر جشن مولید النبی از کشور عربستان سعودی اخراج شد.^۲ ابوالعباس صوفی مصری اصلی بود که تا آن زمان یکی از فرقه های بزرگ منشعب شده از طریقت صوفی مشهور مراکشی الاصل، احمد بن ادیس فاسی (۱۷۵۰-۱۸۳۷) را رهبری می کرد.^۳ گسترش فرقه دندراویه تا آن زمان، هرچند کم قدمت، اما وسیع و گسترده بود. در نگاه نخست، اخراج یک صوفی از شبه جزیره عربی - ناظر به عداوت و دشمنی وهابیت با تصوف امری دور از ذهن نمی نماید، اما قطعاً

4. Carlo Alfonso Nallino "L'Arabia Sa'udiana" (in C.A. Nallino: Raccolta di scritti, editi ed inediti, ed. Maria Nallino, Rome, 1939-40), Vol. I, p. 95.

۵. چنان که پس از این خواهیم دید، این طریقت ها در ذات خویش، از بیرون شبه جزیره عربی سرچشمه گرفته بودند، اما پس از مدت کوتاهی از ورود به شبه جزیره، بخش مهمی از جمعیت حجاز را به سوی خود جذب کردند. از این رو عنوان «صوفیان سعودی» را تسامحاً می توان به کار گرفت.

6. Dirk Boberg, Agypten, Nagd und der Higdiz: Eine Untersuchung zum religions-politischen Verhältnis zwischen Agypten und den Wahhabiten, 1923-1936 (Bern, 1991).

1. Mark J. R. Sedgwick, "Compromise in the Hijaz, 1925-40", Die Welt des Islams, New Series, Vol. 37, Issue 3, Shiites and Sufis in Saudi Arabia (Nov., 1997), pp. 349-368.

2. Fred De Jong, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in 20th Century Egypt (1907-1970): An Exploratory Stock-Taking" (in Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan, ed. Gabriel R. Warburg & Uri M. Kupfer-schmidt, New York, 1983: 183-212), p. 195.

3. See Rex Sean O'Fahey, Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition (London, 1990).

یکی از مفاهیم اصلی مورد تأکید ما در این مقاله آن است که درک ما از وهابیت بر مبنای سلسله وقایعی که منجر به فتح حجاز توسط نیروهای سعودی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در ساحت فکر و اندیشه رخ داده کمی متفاوت است.

قلمداد می‌شد مشهور گشت.^{۱۲} البته باید توجه داشت که نظریه‌ای که ابوالعباس را پیروی صالح احمد بن ادریس به حساب می‌آورد، در میان سنت ادریسیان در اقلیت است. ابوالعباس فعالیت‌های خود را در سال ۱۹۴۱ در قامت شیخ طریقت احمدیه که گسترش قابل توجهی در اقصی نقاط جهان اسلام یافته بود آغاز کرد.^{۱۳} فعالیت‌های او آنچنان گسترده بود که اکنون تجمعات قابل توجهی از صوفیان دندراوی را در نقاطی همچون سنگاپور، تایلند، مصر، سودان، سومالی، اریتره، زنگبار، شامات، لبنان و ترکیه مشاهده می‌کنیم. البته باید توجه داشت که مرکزیت این فرقه در حجاز قرار دارد.

اما پیش از آنکه نگاه دقیقی به ویژگی‌های خاص فرقه احمدیه بیندازیم که آن را نسبت به دیگر فرقه صوفی در عربستان سعودی متمایز ساخته، باید به تبیین دقیق وضع تصوف در عربستان سعودی پرداخت. این بررسی بدون نیم‌نگاهی به روابط مابین خاندان سعود و ساختار مذهبی وهابی در خاندان شیخ محمد بن عبدالوهاب غیرممکن است. موضوع وهابیت در مطالعات علمی، پدیده‌ای غیرتاریخی شناخته شده است؛ نه تنها به دلیل ویژگی‌های ماورایی و غیرتاریخی بنیانگذار آن،^{۱۴} بلکه به دلیل تصویر رایج آن به عنوان فرقه‌ای یک‌دست و غیرقابل تغییر این چنین شده است. با بهره‌گیری از نتایج تحقیقات اخیر، می‌توان به سه لایه در بطن این فرقه مذهبی دست یافت: سطح اول را ما سطح انقلابی می‌خوانیم. سطوح اصلاح‌گرو و محافظه‌کار نیز دو سطح دیگر عنوان شده‌اند. دو سطح اول توسط اشترپسکس^{۱۵} شناخته شده‌اند و سطح آخر توسط رینهارد شولز تبیین شده است.^{۱۶} البته باید تمایزاتی اساسی میان علمای وهابی و سازمان اخوان - گروه فشار عبدالعزیز که

دندراوی یکی از طریقت‌های برآمده از سنت ادریسی بود^۷ که پس از مرگ سرسلسله آن، احمد بن ادریس فاسی، در گونه‌ها و طرق مختلف در جهان اسلام بسط یافت. این سنت گسترده که گاه به دلیل تکثر عناوین و فرق منشعب، بسیار گیج‌کننده می‌شود، اساساً بر چهار بخش عمده منقسم گردیده است. نوادگان احمد بن ادریس که فرقه‌ای به نام ادریسی یا احمدی^۸ را در سودان و مصر شکل دادند که تا امروز نیز فعالیت می‌کنند. شعبه دیگر از خاندان احمد بن ادریس در یمن منشعب شد که مدت کوتاهی در منطقه عسیر در شمال شرق یمن گذرانده بود.^۹ بخش دیگر سنت ادریسی، در فرقه شاگرد سودانی

الاصل او، محمد بن عثمان میرغنی (۱۷۹۳-۱۸۵۲) شکل گرفت و به نام میرغنی / ختمیه مشهور شد.^{۱۰} دو شاگرد مهم دیگر احمد بن ادریس به نام‌های محمد بن سنوسی (۱۷۸۷-۱۸۵۹) و ابراهیم رشید (۱۸۱۳-۱۸۷۴) فرقه چهارمی تشکیل دادند که به هر دو نام سنوسی و رشیدی خوانده می‌شود و گاه تسامحاً با عنوان احمدیه قلمداد می‌شود.^{۱۱} دندراوی از میان این چهار شعبه، به مورد آخری متصل است و از این طریق به سنت احمدی - ادریسی ارتباط پیدا می‌کند.

پدر ابوالعباس دندراوی، محمد دندراوی در منطقه دندره در شمال مصر متولد شد. او پس از تحصیل نزد ابراهیم رشید در مکه به کشورهای متعددی از شرق آفریقا گرفته تا شامات سفر کرد و عقاید فرقه احمدیه را بسط و نشر داد. او سرانجام به حجاز رفت و در مدینه سکنی گزید و در سال ۱۹۱۰ در آنجا درگذشت. ابوالعباس فرزند خلف محمد دندراوی، به عنوان حلقه وصل به ابراهیم رشید که پیرو صالح احمد بن ادریس

۷. این عنوان برای اولین بار توسط افهی (O'Fahey) استفاده شد و منظور او آن بود که تمام طریقت‌های پس از احمد بن ادریس در غرب جهان اسلام، به نوعی منتهی به سلسله متناثر او می‌شوند و از این باب عنوان احمدی - ادریسی را برای این گستره وسیع از طریقت‌ها برگزیده است. ۸. گفتنی است که این احمدیه یا فرقه صوفی احمدیان هند که غلام احمد آترا بنیان گذارد، ارتباطی ندارد. همچنین طریقت مصری احمدیه که از پیروان احمد البدوی هستند نیز با این دو طریقت تفاوت دارد. افزون بر این سه طریقت، احمدیه‌های دیگری نیز وجود دارند که کمتر شناخته شده‌اند و به طور کامل با بحث ما بی‌ارتباط هستند.

9. Anne Katrine Bang, *The Idrisi State in Asir 1906-1934: Politics, Religion and Personal Prestige as Statebuilding Factors in Early Twentieth-Century Arabia* (Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1996), and Johannes Reissner, "Die Idrisiden in 'Asir. Ein historischer Überblick" (WJ 21, 1981, 164-92).

10. John O. Voll, *A History of the Khatmiyya in the Sudan* (Unpublished PhD thesis, Harvard University, 1969). This order ultimately gave rise to the National Unionist Part.

۱۱. در باب سنوسی رک به:

Knut S. Vikor, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanfsi and his Brotherhood* (London, 1995).

بهترین منبع کلامیک در باب سنوسی عبارت است از:

E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (London, 1949)

۱۲. اساساً بحران جانشینی برای شیخی که درگذشته، یکی از موضوعات مهم و پیچیده بوده است. حتی توافق نظری همگانی بر سر مفهوم «جانشینی» وجود ندارد. چنین به نظر می‌رسد که در سنت صوفیان ادریسی، «جانشینی» مفهومی غیرانحصاری تراز آنچه در میان دیگر فرقه تعریف شده، به کار می‌رفته است. رک بنگرید به: پژوهش من در این باب:

"Succession and Inheritance in a Sufi Order: The Case of Ibrahim al-Rashid" (Islam et societies au sud du Sahara, forthcoming).

۱۳. عنوان «یک شعبه» از آن روی انتخاب شده که کمابیش تعداد قابل توجهی از گروه‌ها در مواضع مختلف، خود را «دندراوی» یا «احمدی» به حساب آورده و می‌آورند.

۱۴. سوال مهمی که در باب کیفیت، چگونگی و جرابی پدید آمدن وهابیت مطرح است، تاکنون به شکل قانع‌کننده‌ای پاسخ داده نشده است.

15. Ester peskes, Muhammad b. 'Abdallah (1703-92) im Widerstreit: Untersuchungen zur Re-konstruktion der Frühgeschichte der Wahhabiya (Beirut, 1993)

16. Reinhardt Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga* (Leiden, 1990).

لایه اصلی مورد بحث شولز که وی آن را «وهابیت نوین» (Neo-Wahhabism) خوانده است، در این مقاله به تفصیل بحث خواهد شد. وجود و ظهور این لایه به طور مشخص با گسترش انعطاف‌پذیری وهابیت، پیوند عمیقی خورده و پس از این خواهد آمد.

لایه انقلابی وهابیت پس از تصرف دولت سعودی بر حجاز در سال ۱۹۲۵ از بین رفت. پسکس دلیل اصلی این امر را در ضعف سیاسی پس از فتح اولیه حجاز در سال ۱۸۱۲ و تغییر روابط وهابیت در تعامل با دیگر فرق و اندیشه‌های جهان اسلام ریشه‌یابی کرده است.^{۲۶} دو گام مهم توسط سپاهیان عثمانی - مصری محمدعلی پاشا برداشته شد که ظهور دوباره جریان وهابیت را به شدت به تعویق انداخت: نخست فتح و ویران ساختن درعیه، پایتخت دولت اول سعودی بود و دیگری تبعید چهره‌های مهم تأثیرگذار وهابی به مصر.^{۲۷} در حقیقت در نتیجه این تبعید و تحصیل در الازهر بود که علمای

وهابی شکل‌دهنده نسل بعدی نهاد مذهبی وهابی و معاصر عبدالعزیز بن سعود که دولت سعودی را احیا کرد، پذیرفتند که فرق دیگر نیز به جز وهابیت، در دایره اسلام و شرع قرار می‌گیرند. برای مثال عبدالرحمن بن حسن (نوه محمد بن عبدالوهاب و چهره شاخص علمای وهابی پس از سال ۱۸۲۶)، فقه شافعی را در الازهر خواند. نام چهره‌های شاخصی همچون عبدالرحمن جبرتی و حسن القویسی (شیخ الازهر) در فهرست اجازات او به چشم می‌خورند.^{۲۸} اهمیت این تبعید، نه فقط ایجاد ارتباط میان وهابیان و دیگر علمای مسلمان بود، بلکه به موضوعی مهم‌تر، یعنی تلمذ و شاگردی علمای وهابی نزد علمای دیگر فرق بازمی‌گردد که زمینه‌های پذیرش و صحت مبانی فقهی - حدیثی آنها را نزد وهابیان فراهم کرده بود.^{۲۹} شخص ابن عبدالوهاب معتقد بود که تمام مدارس و حوزه‌های علمیه، مروج انحرافات و جعلیات هستند. اما در سال ۱۹۲۶ عبدالعزیز بن سعود و سران نهاد مذهبی وهابی، ساختار قضایی عربستان را بر مبنای فقه حنبلی و مطالعه دیگر فرق اسلامی تهیه و تدوین کردند.^{۳۰} در چنین مرحله‌ای بود که لایه دیگری از جریان وهابیت، یعنی وهابیت اصلاح‌گر ظهور کرد.^{۳۱} پذیرش دیگر مکاتب فقهی برای گام نهادن به مرحله‌ای جدید در اندیشه وهابیت، بسیار مهم و تأثیرگذار می‌نمود. شرایط معارضه بی‌چون و چرای وهابیت با تصوف نیز در این مرحله تغییر

وهابیت در ابتدا با چهره‌ای کاملاً انقلابی ظاهر شد و با حدیث مشهوری از پیامبر (ص) که «اسلام در ابتدا بر مردمان غریب بود و در انتها نیز غریب خواهد شد» کار خود را آغاز کرد. کارکرد سیاسی وهابیان از این حدیث، تمثیل ابن عبدالوهاب به جایگاه پیامبر (ص) بود.

از بدویان نجدی برآمده بودند و اخیراً یکجانشین شدند - قائل شد.^{۱۷}

وهابیت در ابتدا با چهره‌ای کاملاً انقلابی ظاهر شد و با حدیث مشهوری از پیامبر (ص) که «اسلام در ابتدا بر مردمان غریب بود و در انتها نیز غریب خواهد شد» کار خود را آغاز کرد. کارکرد سیاسی وهابیان از این حدیث، تمثیل ابن عبدالوهاب به جایگاه پیامبر (ص) بود.^{۱۸} ابن عبدالوهاب توانست با استمداد از حدیثی که به صورتی کاملاً فراگیر بین مسلمین شناخته و پذیرفته شده، مقبولیتی برای خویش دست و پا کند و با اطلاق دوره خود به عصر جاهلیت، دعوی احیاء اسلام اصیل سر داد.^{۱۹}

وهابیت از این طریق سرناسازگاری با کلیه گرایش‌ها و فرق اسلامی نهاد. در نگاه آنان تمام فرقی که در مواضع بسیار بنیادین در تعارض با قرائت وهابیان از اسلام قرار داشتند، مشرک شایسته تکفیر دانسته شده و اهدافی برای جهاد فی سبیل الله محسوب می‌شدند.^{۲۰} یکی از اصلی‌ترین گروه‌هایی که در معرض انتقادات ابن عبدالوهاب قرار داشتند، علمایی بودند که حقیقت را منحرف ساخته و بدعت را اشاعه می‌کردند.^{۲۱} اگرچه صوفیان در این دسته نمی‌گنجیدند، اما چنان‌که ابن عبدالوهاب در کتاب التوحید خود آورده، آنها مبتلابه شرک اکبر هستند که همانا پرستش سنگ و درخت است.^{۲۲} اگرچه پرستش سنگ و درخت در میان هیچیک از فرق صوفی رواج نداشت، اما می‌توان این سخن را استعاره‌ای از سنت تکریم و تقدیس اولیاء الله نزد صوفیان انگاشت.^{۲۳} ابن عبدالوهاب به طور مشخص به دو موضوع استغاثه و توسل^{۲۴} پرداخت که ادعا می‌کرد در مقبره احمد البدوی در مصر و نیز عبدالقادر گیلانی در عراق به صورت گسترده شایع است.^{۲۵} او به این طریق، صوفیان احمدیه و قادریه را دو گروه از بزرگ‌ترین دشمنان بازگشت اسلام به مسیر اصیل خود تصویر کرده بود. لایه انقلابی جریان وهابیت به شدت با هرگونه مظهر تصوف مقابله می‌کرد و ناگفته پیداست که بسیاری از این آداب مذهبی، ویژه صوفیان نبود و در میان بسیاری دیگر از فرق مسلمان شایع بود.

26. Peskes, p. 372.

27. Richard Bayly Winder (Saudi Arabia in the Nineteenth Century, London, 1965).

28. نوه دیگر ابن عبدالوهاب که عبدالرحمن بن عبدالله نام داشت، در قاهره ماند و فقه حنبلی را در الازهر آموخت. رک به:

Winder, p. 24

29. Peskes, pp. 176-77.

30. Joseph Kostiner, The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State (New York and Oxford, 1993) p. 104.

31. اگرچه مایکل کوک که با مهربانی زیاد، یادداشتی بر نسخه پیش‌نویس این مقاله نگاشت، این بحث را زیر سؤال برد و دلایل و مدارکی بر علیه آن ارائه کرده است، باید اذعان داشت که بحث در باب چرایی و چگونگی این تغییر ساختار قضایی بر اساس فقه حنبلی، موضوعی فراتر از مجال ما در این مقاله است.

17. Daniel van der Meulen, The Wells of Ibn Sa'ud (London, 1957), pp. 63-65.

18. Peskes, p. 199.

19. Peskes, pp. 17-22, 193-4.

20. Peskes, pp. 29-30.

21. Peskes, pp. 193-97.

22. ابن عبدالوهاب در تعریف مفهوم شرک، از دو مفهوم پیشتر نهاده شده شرک خفی و شرک جلی استفاده کرد. او تأکید داشت که تنها شرک جلی، منجر به تکفیر فرد خواهد شد، اما با این وجود دایره تعریف آن را بسیار گسترش داد.

23. Peskes, pp. 25-26.

24. Ibid.

25. Peskes, pp. 25-26, note 54.

متعدد و البته واضح، عقاید خصوصی اش بسیار سخت یاب تر از اظهار نظرهای رسمی اوست، اما مکالمه‌ای که در اواخر دهه ۱۹۲۰ با مستشار فنلاندی، دنیل فن درمولن داشته به خوبی نشانگر عقاید توسعه طلبانه اوست. فن درمولن افسری فنلاندی بود که در منصب اسنوک هورخرونیه فعالیت می‌کرد^{۳۶} و به زبان عربی مسلط بود. او که چهره‌ای علمی و با علایق مطالعاتی خاص بود در مکالمه‌ای خصوصی از عبدالعزیز در باب عقیده حقیقی اش در اخراج مسیحیان از مکه سوال پرسید و به این سطر از تاریخ استناد ورزید که «مسیحیان واقعی از سوی پیامبر (ص) برای زندگی در مکه مجاز دانسته شده بودند»:

فن درمولن: بنابراین آیا اعلی حضرت اجازه ورود مرا به مکه صادر می‌فرمایند؟

عبدالعزیز: من گفتم مسیحیان راستین. تو اینطور گمان کرده‌ای که تنها مسیحی راستین هستی؟

فن درمولن: در حقیقت من همه تلاشم را خواهم کرد تا یکی از آنها باشم.

عبدالعزیز: یعنی ادعا می‌کنی که به همه آنچه در کتاب آسمانی تان آمده عمل می‌کنی؟

فن درمولن: من عمیقاً تلاش می‌کنم که چنین باشم.

عبدالعزیز: اما شما مشروبات الکلی می‌نوشید، قمار می‌کنید و با همسران دوستان و همکاران خود می‌رقصید.

فن درمولن: نه اعلی حضرت! من هرگز دست به این نوع اعمال نزده‌ام.

عبدالعزیز: پس تو شایسته اجازه ورود به مکه خواهی بود.

فن درمولن: این همان چیزی است که من آرزوی آن را در سر می‌پروردم.

عبدالعزیز: اما من این اجازه را نخواهم داد؛ چرا که در این صورت همکاران و دوستان تو نیز حقوق یکسان را مطالبه خواهند کرد و من هرگز اجازه نخواهم داد آنان به مکه وارد شوند. از آن گذشته پیروان بدوی و بیابان گرد (اخوان) متعصبین نادانی هستند که بدون شک تو را پیش از آنکه من خبردار شوم به درد سر می‌اندازند. حتی ممکن است کشته شوی.^{۳۷}

۳۶. کسی که پیش از حضور در شبه جزیره، شاگردش در لیدن هلند بود.

37. Van der Muelen, P.15.

یافت. جریان وهابیت در تلاش با ایجاد ارتباط و نزدیکی با دیگر فرق اسلامی، درهای بسته اندیشه خویش را به سوی مخالفان گشود. یکی از اصلی‌ترین نمودهای این معارضه میان سنت و تجدد در ساختار حکومت سعودی، رقابتی بود که میان خاندان سعود و خاندان ابن عبدالوهاب شکل گرفت. این دو، صاحبان رهبری دنیوی و معنوی مردم عربستان بودند و ساختار قدرت به فرمانروای دنیوی، یعنی عبدالعزیز بن سعود مجال می‌داد تا بدون کسب نظر از رهبران معنوی - علمای وهابی - دست به ایجاد مصالحه و همسویی با برخی گروه‌ها و فرق مذهبی بزند. این مسئله دقیقاً در زمان فتح حجاز توسط عبدالعزیز رخ داد که به روشنی زمینه‌های ایجاد نقطه عطف مهمی را با اتخاذ دو عنوان «سعودی» و «وهابی»، به عنوان مترادف محقق ساخت. اگرچه عبدالعزیز با علنی کردن ترادف معنایی این دو مفهوم گام مهمی در تحقق اهدافش برداشته بود،^{۳۲} اما هنوز در سال ۱۹۲۵ با تعارض سه قدرت مهم در بدنه حکومت مواجه بود: خودش و نهاد حکومتی، نهاد مذهبی علمای وهابی و نیروی اخوان - که هنوز در میان آنها گروه‌های متعددی از جریان انقلابی وهابی حضور داشتند.^{۳۳}

مهم‌ترین نقطه تعارض میان این سه گروه در بدنه قدرت، بر سر حرمت استفاده از تلگراف مطرح شد.^{۳۴} عبدالعزیز ایستگاه‌های انتقال و مخابره تلگراف را از حکومت هاشمیان به ارث برده بود و علاقه مند بود تا آنها را گسترش دهد. از سوی دیگر اخوان با جدیتی غیرقابل انعطاف با پدیده نوظهور تلگراف مخالفت می‌کردند. علمای وهابی در این میان چهره‌ای میانه اتخاذ کرده و از تأیید یا رد بهره‌گیری از تلگراف سرباز می‌زدند.^{۳۵}

در بررسی شخصیت عبدالعزیز بن سعود درمی‌یابیم که او دولتمرد و فرمانده‌ای نظامی بود و به سختی می‌توان گرایش‌های مذهبی و متعصبانه وهابی را در تاریخ حیات او شناسایی کرد. به دلایل

۳۲. وهابیت هم اکنون منبع اصلی مشروعیت بخش دستگاه حکومتگر سعودی ست.

۳۳. در طی قتل عام طائف در سال ۱۹۲۴ (که پس از این بدان خواهیم پرداخت)، اخوان ساکنان طائف را «کافور» و «مشرک» قلمداد کردند، اما از میزان و گرایش آنها در کشتن این افراد، چنین به نظر می‌رسد که دغدغه آنها بیش از انگیزه‌های مذهبی، معطوف به ثروت اهالی طائف و کسب دارایی آنها بوده باشد.

۳۴. این تکنولوژی خاص در میان دیگر مقاومت‌های علمای مذهبی با پیشرفت‌های تکنولوژیک غربی در طول قرن نوزده و بیست، کمترین موضوع بحث برانگیز بوده است. در باب مقاومت‌های مشابه در حوزه دیگری از جهان اسلام به:

Jakob Skovgaard-Petersen, The Muftis of Egypt: Dar al-Ifta, 1895-1995 (Leiden, 1997)

۳۵. وهابیان نجد در زمان شورش اخوان از حضور در موقعیت تأثیرگذاری بی بهره بودند، اما در همین حین به ابن سعود وفادار مانده بودند و همه تلاش خود را برای پیشگیری از بروز فتنه‌ای جدید صرف می‌کردند. رک به:

Kostiner, P.131

جده داشتند و همسوبا کنسول هلند، اعتراضات بی‌سابقه‌ای را در فاصله زمانی بین سقوط مدینه و سقوط جده، نسبت به عبدالعزیز ابراز می‌کردند تا امنیت شهروندانشان را تأمین کنند. از سوی دیگر تسلط بر حرمین شریفین در حجاز، زمینه تعامل با رؤسای دیگر بلاد مسلمان را بر سر موضوع حج و اعزام حاجیان فراهم ساخته بود. عبدالعزیز به خوبی درک می‌کرد که حج یکی از مهم‌ترین منابع کسب درآمد سالانه حجاز است و توقف آن غیرممکن می‌نمود.^{۳۳}

در چنین شرایطی، مصالحه مهم‌ترین راهکار بود. بخش مهمی از این مصالحه در عرصه سیاسی به موضوع تأمین خواسته‌های مستشاران خارجی اختصاص یافته بود، اما فارغ از بحث‌های سیاسی، همه تمایلات و گرایش‌هایی که به سمت مصالحه جذب می‌شد، از قشر انقلابی وهابیت فاصله داشت. جریان انقلابی وهابیت، بجز محدود مواردی که اخوان در آن موثر بود،^{۳۴} به شدت توسط عبدالعزیز سرکوب می‌شد. وی در این راستا همه تلاش خود را برای اسکان اخوان در مناطقی دور از نقاط شهرنشین حجاز صرف کرد.^{۳۵} یکی از مهم‌ترین هسته‌های تأثیرگذار قدرت در حجاز، علمای مکه و مدینه بودند. عبدالعزیز تلاش کرد با ایجاد توازن میان علمای حجازی و نجدی هر دو طرف را راضی نگه دارد و نهاد حکومتی را به نیروهای خارجی بسپارد.^{۳۶} یکی از شاخص‌ترین چهره‌های خارجی دستگاه عبدالعزیز، حافظ وهبه مصری الاصل بود که در موقعیت‌های متفاوتی فعالیت داشت و در نهایت مأموریت خود را در قامت نماینده عربستان در انگلستان خاتمه داد و درگذشت. برخی شامیان که در مناصب نظامی و شرطه مکه و جده فعالیت داشتند، با اهالی نجد جایگزین شده بودند و عبدالعزیز در انتصابات خود، به خوبی مراقب عدم تقویت عصبیت قومی و منطقه‌ای مردم بود. اگرچه نجدیان به لحاظ طبع بیابانگرد و خوی ساده خود، در قامت ساختار پیچیده حکومت حجاز در نمی‌آمدند، اما در کوتاه‌مدت به دلیل اطاعت بی‌چون‌وچرا از عبدالعزیز و خوی عملیاتی‌شان، گزینه‌های مناسبی برای پیشبرد اهداف وهابیت در حجاز محسوب می‌شدند.^{۳۷}

اما فارغ از بحث‌های عمومی در باب شیوه حکومتگری عبدالعزیز، باید به موضوع اصلی مقاله خویش، یعنی نوع مواجهه عبدالعزیز با تصوف بازگردیم. در ظاهر چنین به نظر می‌رسید که هیچ توافق و مصالحه‌ای

یکی از مهم‌ترین هسته‌های تأثیرگذار قدرت در حجاز، علمای مکه و مدینه بودند. عبدالعزیز تلاش کرد با ایجاد توازن میان علمای حجازی و نجدی هر دو طرف را راضی نگه دارد و نهاد حکومتی را به نیروهای خارجی بسپارد.

این تصویر از عبدالعزیز نشانگر مردی با توانایی انعطاف و مصالحه است. این نگاه خاص عبدالعزیز به اخوان هنگامی آشکار شد که آنها دست به اقدامات استقلال طلبانه و خودسرزندن: قتل عام طائف در سال ۱۹۲۴. چنان‌که فن درمولن استدلال کرده، حمله پیشین وهابیان به حجاز زمینه‌ساز مخالفت و معارضه فراگیر جهان اسلام با عقاید و اقدامات وهابیان را فراهم کرده بود که در نهایت به جوششی مهم در امپراطوری عثمانی و قلمرو مصر منجر شد. به همین دلیل بود که وهابیان برای زمینه‌سازی دومین حمله خویش به حجاز، به مصالحه و پیمان دوستی با دوستان و همسایگان خود نیازمند بودند.^{۳۸}

این مصالحه و پرهیز از افراط‌گری در قتل عام طائف به کلی غایب بود. مردمان طائف که در ابتدا نسبت به عقاید وهابیت استقبال قابل توجهی نشان داده بودند، چنان در این حمله آماج غارتگری و چپاول سپاهیان عبدالعزیز (اخوان) قرار گرفتند^{۳۹} که قتل عام مردم در حاشیه قرار گرفت.^{۴۰} این حرکات آل سعود گرایش مثبت اهالی حجاز را که تحت تأثیر مخالفت با شریف حسین شکل گرفته بود تغییر داد. اولین گزارش‌های قتل عام توسط ابزارهای تبلیغاتی هاشمیان، بسیار اغراق‌آمیز گزارش شد، اما بعداً مشخص شد در واقع قتل عامی رخ داده که باعث شد ۱۵۰۰۰ تن از سکنه مکه از هراس وهابیان به جده بگریزند.^{۴۱} اگرچه دولت سعودی بسیار تلاش کرد که نتیجه حمله دوم به حجاز، همچون اولی نباشد، اما در این کار بسیار ناموفق ماند.^{۴۲}

اگر ملاحظات خارجی بر زودن آخرین بازمانده‌های لایه انقلابی وهابیت تأکید می‌کرد، ملاحظات درونی حکومت به نوعی مصالحه و هم‌پیمانی فراگیر معطوف شده بود. فتح جده مجموعه تازه‌ای از مشکلات را فراروی عبدالعزیز قرار داد؛ چرا که پیش از این مرحله، عبدالعزیز تنها با تعدادی از قبایل بیابانگرد و متعصب منزوی در بیابان‌های شبه جزیره روبرو بود، اما پس از فتح جده گروه‌های قدرتمند شهری از تجار که روابط جدی اقتصادی - سیاسی با قدرت‌های هم‌جوار داشتند، سد راه عبدالعزیز شده بودند. بریتانیا، فرانسه و شوروی هر سه نمایندگان

38. Van der Muelen, p.102

۳۹. فیلیپی که طرفدار سعودیان است، از ارقامی حدود سیصد تن سخن می‌گوید (Arabia of the Wahabis, p.287). البته این آمار و ارقامی است که کیث ویلیامز در باب آن تشکیک کرده است (Ibn Saud: Puritan king of Arabia, London, 1933, p.170). حافظ وهبه با عبارت «تعدادی از افراد کشته و زخمی شدند» استفاده کرده است (Arabian Days, London, p.149)

40. Great Britain, Foreign Office, Jeddah Agency (Public Records Office, London) (hereafter: FO) FO 686/90, Jeddah Agent to Bullard, 15 November 1924.

41. FO 686/90 (Hedjaz-Internal Situation. Vol. I), passim.

42. W.E. Marshall, R.W. Bullard, S.R. Jordan, G.H.W. Stonehewer-Bird et al.) to Foreign Secretary (FO 141 & 686), hereafter: Jeddah Report, 11 December 1924 & 19 January 1925.

43. FO 686/90, passim.

44. Van der Meulen, pp. 104-05; for more details and for the political repercussions see Boberg, op. cit., pp. 39-115).

45. Van der Meulen, pp. 103-04, and Jeddah Report, 10 August 1925.

46. Kostiner, pp. 103-06.

47. Jeddah Report, 6 November 1927.

معضلات بین‌المللی در منطقه بکاهد.^{۵۵} حضور او در مکه نه تنها اولین اقدام شبه دیپلماتیک در به رسمیت شناختن تسلط و حکومت عبدالعزیز بر مکه شناخته می‌شد، بلکه زمینه‌های مشروعیت بخشی بیشتری را نیز برای او به همراه داشت. سنوسی که روابط خوبی با ابن سعود ایجاد کرده بود، در سال ۱۹۲۶ بارها نمایندگی او را برای مذاکره با ادریس‌یان عسیر در مرز یمن به عهده گرفت؛ چرا که از ابتدای دهه ۱۹۲۰ روابط خوبی با آنها برقرار کرده بود و به لحاظ عقیده و مسلک نزدیکی بیشتری با ایشان داشت.^{۵۶} عوامل سیاسی و دیپلماتیکی همچون استقبال گرم سید عبدالرحمن المهدی (در ۱۹۲۷)^{۵۷} و رشید رضا (در ۱۹۲۶)،^{۵۸} به روشنی حاشیه امن قابل توجهی را برای سنوسیه فراهم کرده بود. اهمیت شخصی سنوسی برای دولت سعودی بسیار بالا بود. بحران نارضایتی دسته جمعی اهالی حجاز که به کنسول‌های کشورهای خارجی هم سرایت کرده بود، بنیان حکومت نوپا و بیگانه عبدالعزیز را سست کرده بود. چهره مقبولی همچون سنوسی می‌توانست حجم قابل توجهی از این نارضایتی‌ها را بکاهد و از سوی دیگر امنیت و آرامشی را برای فرق متصوف حجاز فراهم کند. یکی از چهره‌های برجسته متصوف که از این فضای امن بهره برد، ابوالعباس دندراوی بود.

در تحلیل عوامل تمایز دندراویه از دیگر فرق تصوف در بهره‌گیری از حمایت‌های دولت سعودی، باید به دو دلیل سیاسی و عقیدتی توجه کرد. چنان‌که دیدیم عوامل سیاسی و دیپلماتیک تا حد زیادی توانست طریقت سنوسیه را زنده نگاه دارد. پیش از این نیز توضیح دادیم که سنوسیه یکی از فرق مهم طریقت عام احمدیه بود. احمدیان در همان زمان نقش پررنگی در تحولات جاری منطقه سومالی^{۵۹} و

از لحاظ عقیدتی نیز می‌توان سنت ادریسی را از لحاظ نگاه بازاندیشانه و اصلاحی به مبانی دین، نزدیک ترین فرقه صوفی با وهابیت دانست. حقیقت آن بود که با وجود مناظره جدی شیخ عام طریقت، احمد بن ادریس با علمای وهابی، با روی کار آمدن لایه اصلاحی و معتدل در جریان وهابیت که پیشتر راجع به آن سخن گفتیم، دو نقطه اشتراک نظر مهم میان وهابیان و احمدیه پدید آمد: تردید جدی احمدیه در حجیت اجماع و توسل.

بین موضوعات حساس و مدنظر وهابیان و متصوفه وجود نخواهد داشت. قبرها و آرامگاه‌ها ویران شدند، زیورآلات و ادوات تزئینی از مساجد پاکسازی شدند، مقابره کلی با خاک یکسان شدند و تنها مقبره پیامبر (ص) در مدینه باقی گذاشته شد.^{۶۰} در مکه نیز آموزش علنی هرمتنی به جز قرآن و حدیث ممنوع شد^{۶۱} و مباحثات کلامی بین علمای وهابی و دیگر فقه‌های فرق جایگزین آن شد. فن درمولن تجمع علما و فقها در مسجد الحرم مکه را آخرین نفس‌های آزادی بیان، تحت فشار و زمهریر استبداد وهابیان دانسته است.^{۶۲} بسیاری از شیوخ صوفی به یمن و حضرموت یا مناطق شیعه‌نشین شرق شبه جزیره^{۶۳} مهاجرت کردند. بسیاری با تمام زوایای صوفیان تخریب شد^{۶۴} و تنها آداب خصوصی ترصوفیان بدون تعرض باقی ماند. با وجود این تخریب‌های گسترده، برخی زوایای مرتبط به طریقت‌های مشهور و قدرتمندی چون نقشبندیه و سنوسیه تخریب نشد. زاویه نقشبندیه در جبل ابوغیبش و زاویه شیخ احمد شریف سنوسی در مکه باقی ماند و گزارش‌های موجود از سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷، جریان داشتن آداب مذهبی آنها را گزارش کرده‌اند.^{۶۵} از میان طریقت‌هایی که حیات خود را پس از فتح مکه ادامه دادند، طریقت علویه حدادیه بود. همچنین شیخ فتحی (ترک) که طریقت خلوتیه و قادریه را در مدینه شایع کرد و نیز شیخ عبدالله بن محمد فاسی و یک شیخ نقشبندی داغستانی دیگر مدینه نیز جزء این افراد بودند.

از میان تمام این شیوخ، احمد السنوسی از دیگران متمایز بود؛ چرا که او چهره‌ای تاثیرگذار در موضوعات سیاسی بین‌المللی بود و هنگام بازگشت از سفر استانبول به مکه در فوریه ۱۹۲۵، با استقبال گرم عبدالعزیز مواجه شد.^{۶۶} سنوسی این سفر را برای ملاقات با سفرای ایتالیا، انگلستان و آمریکا در استانبول انجام داده بود تا اندکی از

55. FO 686/88, Holy Places in Palestin

56. Knud Holmboe, Desert Encounter: An Adventurous Journey through Italian Africa, London, 1931, p. 277

57. Jeddah Report, 21 July 1927

58. رشید رضا به یکی از مدافعان جدی ابن سعود تبدیل شد و این دفاع را در دو نشریه مشهور المنار و الأهرام به خوبی نشان داد. (رک به: مدخل رشید رضا در دائرة المعارف اسلام، نوشته ورنر آند (Werner Ende, "Rashid Rida," in El). جالب اینجاست که فن درمولن در تحلیل این موضع‌گیری‌های رشید رضا، او را تلاش‌گری در جهت ایجاد زمینه‌ای مشترک میان گروه‌های اصلاح‌گرو و احیای اسلامی می‌داند که می‌کوشد بین وهابیت و جریانات مدرن و تجدیدطلب همسویی و هم‌پیمانی ایجاد کند. فن درمولن بدون آنکه از اتفاقات بعدی در جهان عرب و تحولات خارج از شبه جزیره خیردار باشد، به خوبی تحلیل کرده که برخورد سرد ابن سعود با رشید رضا، نشان‌دهنده تفاوت‌های آشکار میان مواضع آنهاست. (p. ۲۱).

59. For the "Mad Mullah" of Somaliland, see "Abdi Sheik-'Abdi, Divine Mad-ness: Mohammed 'Abdulle Hassan (1856-1920) (London, 1993). The classic ac-counts remain

48. Van der Meulen, pp. 185-86.

49. Jeddah Report, 20 October 1924.

50. Van der Meulen, p. 109.

51. عبدالمحسن نجار، مصاحبه در دسامبر ۱۹۹۵. نجار شیوخ متعددی را در سفرهایش در دهه‌های ۱۹۷۰، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در حجاز ملاقات کرده بود.

52. Fred De Jong, "Les confreries mystiques musulmanes au Machreq arabe: Centres de gravite, signes de declin et de renaissance" (pp. 203-247 in Alexandre Popovic & G. Veinstein, eds., Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminements et situation actuelle (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986), p. 233.

53. Eldon Rutter, The Holy Cities of Arabia (London, 1928), pp. 244-45.

54. Jeddah Report, 1 March 1925; Sudan, Intelligence Department, Sudan Monthly Intelligence Report [hereafter: SMIR] No. 370, May 1925

محل منازعه جدی میان فقها و علما بود. حتی سال ۱۹۴۱ نیز پایان ماجرای منازعات بر سر موالید النبی نبود و عده‌ای از علمای برجسته حجاز در سال ۱۹۷۳ طی مقاله‌ای که در روزنامه‌ای در کویت منتشر کردند، سیاست‌های مذهبی محدودیت‌زای ساختار مذهبی وهابی را نسبت به این جشن‌ها به شدت مورد انتقاد قرار دادند.^{۶۶} عبدالعزیز بن باز بدون اندکی تردید این جشن‌ها را مصداق بدعت شمرده بود. اگرچه بسیاری از فرق متصوف، مهم‌ترین اتفاق سالیانه زوایای خود را همین جشن‌ها قرار می‌دادند، اما ظاهراً دندراویه در مدت حضور در حجاز از برگزاری این جشن‌ها خودداری می‌کردند. با این حال اکنون در مناطق شمالی مصر که مرکز حضور صوفیان دندراوی ست، این جشن‌ها با شور و هیجان برگزار می‌گردد. البته با توجه به حساسیت وهابیان نسبت به جشن‌های عمومی و علنی در سطح اجتماع، دور از ذهن نیست که صوفیان دندراوی این جشن‌ها را به صورت خصوصی و در زوایای خود برگزار کرده باشند. نکته‌ای که ذکر آن خالی از لطف نیست، جوشش بدعت‌بار آداب جدید میان دندراویان پس از انتقال از حجاز به مناطق علیای رود نیل و مصر است؛ چنان‌که پس از وفات ابوالعباس در سال ۱۹۵۳، سالیانه بر مقبره او حاضر می‌شوند و دور آن طواف می‌کنند.

اگرچه می‌توان چنین آداب عجیب و بدعت‌آمیزی را دلیلی براخراج آنها از حجاز دانست، اما همان‌طور که حضور و مصالحه حکومت سعودی با آنان دلایلی کاملاً سیاسی داشت، اخراج آنان نیز ریشه در عوامل سیاسی و منطقه‌ای داشته است. حقیقت آن بود که در اواخر دهه ۱۹۳۰، اولین نشانه‌های ضعف ادریسیان یمن پدیدار شد و دیری نگذشت که دولت سعودی که مراحل قدرت‌گیری و تثبیت را طی کرده بود، توانست در شورش‌های ادریسیان را برای احیاء حکومتشان سرکوب کرده و کاملاً آن سلسله را منقرض سازد. سال ۱۹۴۱، زمانه‌ای بسیار حساس در روند تثبیت دولت سعودی بود و پس از آن با ورود شرکت‌های تجاری و نفتی آمریکایی دوره تازه‌ای در تاریخ عربستان سعودی آغاز شد.

سودان^{۶۰} ایفا می‌کردند و حکومت را در منطقه حساس عسیر در مرز بین یمن و عربستان به عهده داشتند. طریقت دندراویه، نزدیکی عمیقی با ادریسیان یمن داشتند و به خوبی می‌توانستند نمایندگانی شایسته برای اشاعه سنت ادریسی - احمدی در جده و مکه باشند که از لحاظ سیاسی و گستردگی حوزه تأثیرگذاری احمدیان در منطقه بسیار حائز اهمیت بود.

از لحاظ عقیدتی نیز می‌توان سنت ادریسی را از لحاظ نگاه بازاندیشانه و اصلاحی به مبانی دین، نزدیک‌ترین فرقه صوفی با وهابیت دانست. حقیقت آن بود که با وجود مناظره جدی شیخ عام طریقت، احمد بن ادریس با علمای وهابی،^{۶۱} با روی کار آمدن لایه اصلاحی و معتدل در جریان وهابیت که پیشتر راجع به آن سخن گفتیم، دو نقطه اشتراک نظر مهم میان وهابیان و احمدیه پدید آمد: ^{۶۲} تردید جدی احمدیه در حجیت اجماع^{۶۳} و توسل^{۶۴}. اگرچه این دو مسئله عواملی برای هم‌اندیشی و اشتراک نظر دندراویه و وهابیان بود، اما باید توجه داشت که اساساً پایگاه آنها بیش از علمای وهابی، نزد خاندان سعود استحکام داشت. حقیقت آن است که هرچه مبانی عقیدتی و نظری را بررسی می‌کنیم، باز هم در مقایسه با تأثیر شرایط خاص زمانه که بر تصمیمات عبدالعزیز و صوفیان تأثیرات جدی می‌گذاشت، بسیار اندک‌اند.

این شرایط بین دندراویه و دولت سعودی تا سال ۱۹۴۱ برقرار بود. به دیگر سخن ما پاسخ سؤال اول خود را یافتیم که چرا تنها و تنها دندراویه توانست پس از تسلط دولت سعودی بر حجاز، به فعالیت خود ادامه دهد؟ اما با سؤال دیگری مواجه شده ایم که چه عاملی باعث تمام شدن این روند همزیستی در سال ۱۹۴۱ شد؟

موضوع تاریخ دقیق تحریم جشن‌های موالید النبی از سوی وهابیان بر ما آشکار نیست، اما طبق گزارش‌های نالینومی دانیم که چنین جشن‌هایی در دهه ۱۹۳۰ در حجاز ممنوع بوده است.^{۶۵} این جشن‌ها از دیرباز با فرهنگ و خوی مردمان حجاز پیوند خورده بود و برای قرن‌ها

I.M. Lewis, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somalis of the Horn of Africa* (London, 1961) and *A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa* (Boulder, 1988). For the "Mad Mullah"'s poetry, see Bogumil Witalis Andrzejewski & Sheila Andrzejewski (eds.), *An Anthology of Somali Poetry* (Bloomington, 1993).

۶۰. طریقت مرغنیه ختمیه، تا دهه ۱۹۵۰ به هیچ وجه اهمیت سیاسی به دست نیاورد. اما گستره پیروان و وفاداری سنتی آنها به مصر، جایگاه ویژه و غیرقابل انکاری برای آنها در قبایل حکومتگران سودان ایجاد کرده بود.

61. See Rex Sean O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered" (*Der Islam* 70, 1993, 52-87).

62. برای مواضع احمد بن ادریس نسبت به وهابیان رک به: حسن بن عبدالله بن عاکش، مناظرات سید احمد بن ادریس و فقهاء النجدیه، قاهره: بی‌تا.

63. Bernd Radtke, "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und Europäischer Rationalismus" in *W1* 34, 1994, 48-66.

64. Nallino, p. 95.

65. Nallino, p. 95.

66. Schulze, pp. 355-56.