

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 19, Number 1, spring and summer 2022, Serial Number 41

The Influence of Abu Hamid Muhammad Ghazali on the Religious Developments in India during the Mughal Empire

pp: 265-293

DOI: 10.22034/IW.2023.355287.1639

Mohammad Reza Adli*

Abstract

The writings of Abu Hamid Muhammad Ghazali (450-505 AH) had a significant impact on the religious developments of the Mughal Empire (932-1274 AH) in India. Akbar, the third sultan of this dynasty, established a synthetic religion, called Din-i-Ilahi ("Divine Faith"), and by adopting policies based on tolerance towards the followers of other religions tried to resolve the conflicts between them. This provoked reactions among Sufi-scholars of that era and the necessity of "revival" of religion turned, their attention to Ghazali's works. Among them, we can mention Sheikh Ahmad Sarhindi (971-1034 AH), Abdul Haq Dehlavi (1052-958 AH) and Shah Waliullah Dehlavi (1114-1176 AH) who have repeatedly cited Ghazali's books and treatises in their works and two of them, Sheikh Ahmad and Shah Waliullah, like Ghazali, called themselves "renewer". The Ghazali's influence on them can be traced in five areas: 1- An effort to compile the principles of the Shari'ah ("Religious Law") and explain its inner meaning 2- Dealing with heresies and reviving the predecessors' tradition 3- Establishing a parallel between Shari'ah and Tariqat ("Sufi path") and criticizing those

* Associate Professor, Department of Comparative Religion and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: Moh.adli@iauctb.ac.ir
Received date: 8/8/2022 Accepted date: 14/9/2022

Sufis who went beyond the circle of Sharia 4- Opposition to philosophy 5- Writing works influenced by Ghazali's books. In this article, we firstly have surveyed the history of Ghazali's influence in the Indian subcontinent then we have discussed the influence of his thoughts on the religious developments of the Mughal Empire.

Keywords

Abu Hamid Muhammad Ghazali, India, Mughal Empire, Ahmad Sarhindi, Abdul Haq Dehlavi, Shah Waliullah Dehlavi

Extended Abstract

Ghazali's works reached India very soon. At the time of the Mongol invasion, when the most parts of the Islamic world were in terrible terror, Ghazali's works were preserved and spread with the support of the sultans of Delhi. Islam in India has always had two distinct aspects: Sufi Islam and the Sunni Islam. The combination of these two aspects of Islam in Ghazali made him a popular figure among Sufis and scholars in India, as far as both groups considered themselves the inheritors of Ghazali's legacy.

During the Gurkanis era (1526-1857), the policies of the sultans in tolerance with the followers of other religions caused concern among some scholars, to the extent that the issue of reviving religious traditions and returning to the tradition of the forefathers came up again. Therefore, in the writings of this period, we see the strong influence of Ghazali. Moreover, the policies of the sultans were not the only thing that caused the scholars to worry, but the penetration of Hindu customs and beliefs among Muslims was also considered as a dangerous threat. These scholars who themselves belonged to the different Sufi lineages, did not seek to eliminate Sufi traditions, but wanted to modify it and in fact they were against the penetration of Hindu customs in it. In other words, they sought to make the Tariqat (Sufi tradition) in accord with the Shari'ah (religious Law) and thus wanted to separate it from heresies. Therefore, it should be said that Ghazali's influence in the subcontinent became more visible in this period and it flowed in two

aspects: one in the formulation of Shari'ah standards for the revival of the authentic Islamic tradition and the other in linking Tariqat with Shari'ah.

One of the most famous of these Sufi scholars was Sheikh Ahmad Sarhindi (1563-1624). Sarhindi, known as "Mujaddid al-f-i Thani" (the renewer of the second millennium), was the founder of the "Mujaddidiyyah" or "Ahmadiyya" branch in the Naqshbandi order, who, like Ghazali, considered himself a renewer of religious tradition. The most important work of Sheikh Ahmad is the collection of letters that he wrote to various people. He cites Ghazali several times in these letters, especially when he attacks philosophy. He also approves Ghazali's condemnation of Farabi and of Ibn Sina. Abdul Haq Muhaddith Dehlavi (1552-1642), a Sufi master and Sheikh Ahmad Sarhindi's contemporary, had also the idea of religious reformation in his mind. He translated parts of *Al-hya Ulum al-Din* into Persian, under the title *Adab al-Salihin*. Abdul Haq has also been a critic of philosophy, to the extent that he describes the emergence of philosophy in the Abbasid era as the worst calamity that befell Muslims.

The reform movement which had been started by Ahmad Sarhindi and Abdul Haq Dehlavi in the era of Akbar Shah was followed a century later by Shah Waliullah Dehlavi (1702-1762). Shah Waliullah was concerned about foreign threats against Muslims' unity. So, in order to prevent the division of Muslims, he recommended the jurisprudential eclecticism, or choosing among different schools of fiqh for legal interpretations, as opposed to taqlid (imitation or accepting a rule without any question) to any one school.

He believed that by reopening the door of ijtihad (the reinterpretation of Islamic law) the conflicts of different schools of fiqh could be reduced. In fact, Shah Waliullah's opposition to taqlid was based on Ghazali's criticism to fiqh. Shah Waliullah also speaks of himself as the renewer of religious tradition. In some of his work he refers to the revelations that happened to him. Apparently, as a result of these

revelations, he was realized that the responsibility of reviving the religious traditions was given to him in that era.

References

- Abdulhaq Muhaddith Dihlavi, *Akhbar al-Akhyar fi Asrar al-Abrar*, Alim Ashraf Khan (ed.), Tehran, 2004 (in Persian).
- Abdulhaq Muhaddith Dihlavi, *Kitab al-Makatib wa al-Risa'el*, Delhi, 1879 (in Persian).
- Abdulhaq Muhaddith Dihlavi, *Maraj al-Baharain and Jami' al-Tariqain*, Fathpur, (in Persian).
- Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London, Oxford University Press, 1964.
- Bada'uni, Abdul Qadir, *Muntakhab al-Tawarikh*, Tehran, 2000 (in Persian).
- Friedmann, Y., *Shakh Ahmad Sirhindi*, Canada, 1971.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-Munqidh Min al-Dalal*, Abdul Halim (ed.), Cairo, 1974 (in Arabic).
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Alhya Ulum al-Din*, Ravi Abdul Qadir bin Shaikh Aidrus, Dar al-Kitab al-Arabi (in Arabic).
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Tahafut al-Falasifah*, Suleiman Dunya (ed.), Cairo, Dar al-Ma'arif, 1966 (in Arabic).
- Hamadani, Mir Sayyid Ali, "Risalah Darvishiyyah", *Mir Sayyid Ali Hamadani's Life, Works and Poems*, Muhammad Riad (ed.), Pakistan, 1991 (in Persian).
- Hasan, Abdul Hai, *Nuzhat al-Khawtir*, Deccan, 1962 (in Arabic).
- Khawafi, Abu-Bakr, *fManhaj al-Rishad Li-naf' al-'Abad, in Barghay-i Pir*, Najib Mayil Hiravi (ed.), Tehran, 2004 (in Persian).
- Khawarazmi, Mu'yyid al-Din Muhammad, *fIntruduction on Ghazali's Alhya Ulum al-Din*, Tehran, 2007 (in Persian).

- Mojtabai, Fathullah, "Ahmad Sarhindi", *Encyclopaedia Islamica*, Volume 7, Tehran, 1998 (in Persian).
- Rahman ΔAli, Muhammad ΔAbd al-Shakur bin ΔAli, *Tuhfat al-Fudala«fi Tarajum al-Kumla»* (Remembrance of Scholars of India), Yusuf Baig Babapour (ed.), Qum, 2012 (in Persian).
- Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.
- Rizvi, S. A. A., *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Australia, Makifat Publishing House, 1980.
- Roy, S., "Akbar", *The Mughul Empire*, Bombay, 1984.
- Sarhindi, Ahmad, *Ithbat al-Nubuwwa* (Arabic text with Urdu translation), Ghulam Mustafa Khan (ed.), Karachi, 2011 (in Arabic).
- Sarhindi, Ahmad, *Maktubat Imam Rabbani*, Hossein Helmi Istanbuli (ed.), Istanbul, 1977 (in Persian).
- Shah Waliullah Dihlavi, *Al-Tafihimat al-Ilahyyah*, Bijnoor, Majlis al-Δilmi Press, 1936 (in Arabic and Persian).
- Shah Waliullah Dihlavi, *Hujjat allah al-Balighah*, Sayyid Sabiq (ed.), Beirut, 2005 (in Arabic).

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۶۵-۲۹۳

تأثیر ابو حامد محمد غزالی بر تحولات دینی در هند عهد گورکانیان

محمد رضا عدلی*

چکیده

مکتوبات ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) بر تحولات دینی عصر گورکانیان (۹۳۲-۱۲۷۴ ق) در هند تأثیر چشم‌گیری داشته است. اکبر، سومین سلطان این سلسله، با تأسیس دینی التقاطی، موسوم به «دین الهی»، و اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر تسامح با پیروان دیگر ادیان، می‌کوشید منازعات میان آنان را مرتفع سازد. این امر واکنش‌هایی را در میان برخی از صوفی‌عالمان آن عصر برانگیخت و ضرورت «احیاء» دین، توجه آنها را به آثار غزالی معطوف کرد. از جمله می‌توان از شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ق)، عبدالحق دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ ق) و شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ق) یاد کرد که در آثارشان به کرات به کتب و رساله‌های غزالی استناد کرده‌اند و دو تن از آنها، یعنی شیخ احمد و شاه ولی الله، خود را همچون غزالی «مجدد» می‌خواندند. تأثیر غزالی بر آنها را می‌توان در پنج زمینه پی گرفت: ۱- کوشش برای تدوین اصول شریعت و تشریح باطن احکام؛ ۲- مقابله با بدعت‌ها و احیای سنت سلف؛ ۳- برقراری مقارنه میان شریعت و طریقت و نقد صوفیان شریعت‌گریز؛ ۴- مخالفت با فلسفه؛ ۵- تألیف آثاری متأثر از کتب غزالی. در این مقاله نخست سابقه نفوذ غزالی در شبه قاره هند

* دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه:

Moh.adli@iauctb.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۷

را بررسی کرده‌ایم و سپس به تأثیر اندیشه‌های او در تحولات دینی عصر گورکانیان پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: ابو حامد محمد غزالی، هند، گورکانیان، احمد سرهندی، عبدالحق دهلوی، شاه ولی الله دهلوی.

مقدمه

اسلام اگرچه بسیار زود با فتوحات اولیه مسلمانان وارد هند شد، اما ظهور فرهنگ اسلامی در هند به تدریج و پس از فتوحات سلطان محمود غزنوی صورت پذیرفت. سلطان محمود در سال ۳۹۲ ق، حدود پنجاه سال پیش از تولد امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، نواحی شمالی هند را فتح کرد و از آن زمان لاهور به یکی از مراکز مهم فرهنگ و زبان فارسی تبدیل شد. سلاطین غوری (۵۸۲-۶۱۲ ق) زمانی که لاهور را از چنگ غزنویان درآوردند، به حمایت از ادبیات فارسی ادامه دادند. مقارن با همین ایام، واقعه هولناک حمله مغولان به قلمرو اسلامی ویرانی‌های فراوانی به بار آورد، بسیاری از علمای اسلام کشته شدند و کتابخانه‌ها طعمه حریق گشتند. به مدت پنجاه سال فرهنگ اسلامی در ماوراء النهر، ایران و عراق به محاق رفت، با این حال، سرزمین هند، به استثنای چند منطقه، از شر مغول‌ها در امان بود. بدین ترتیب، زمانی که مرکز خلافت اسلامی در تصرف مغول‌ها بود، «سلطنت دهلی» به کانون فرهنگ اسلامی-ایرانی بدل شد و ایلتتمش (حک: ۶۰۷-۶۳۳ ق)، سومین سلطان سلسله ممالیک (۶۰۲-۶۸۹ ق)، به عنوان نخستین حاکم مسلمان دهلی در این شهر بر تخت نشست. از کتب تاریخی که وقایع این دوره را شرح می‌دهند (نظیر طبقات ناصری سراج الدین محمد جوزجانی و تاریخ فیروزشاهی ضیاء الدین برنی) می‌توان دریافت که «سلطنت دهلی» مأمنی بود برای علمایی که به سبب یورش مغول از دیار خود می‌گریختند و در این شهر پناه می‌گرفتند. نفوذ آثار و اندیشه‌های غزالی از همین دوره در هند آغاز شد، و به تدریج دامنه آن در حوزه‌های مختلف بسط یافت. اما به نظر می‌رسد پس از به قدرت رسیدن اکبرشاه (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴ ق) و اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر تسامح او، توجه به غزالی بیشتر شد. بخصوص از جانب مشایخی چون احمد سرهندی و شاه ولی الله دهلوی که خود را «مجدد» می‌خواندند و در پی «احیا» دین بودند. در این مقاله نخست، به نفوذ اندیشه‌های غزالی در هند پیش از عهد

گورکانیان نگاهی گذرا می‌اندازیم و سپس تأثیر این اندیشه‌ها را بر چند تن از مشایخ اصلاح‌گرای عهد گورکانی بررسی می‌کنیم.

غزالی در هند

امام محمد غزالی، صد سال پیش از آنکه غوریان به قدرت برسند، با جدیت تمام کار تدوین عقائد اسلامی را دنبال می‌کرد و با رساله‌ها و کتب پرشمارش توانست تصویری شفاف از علوم مختلف اسلامی ارائه دهد، و از آن مهمتر، منازعات فرقه‌های مختلف کلامی را تا حد زیادی آرام کند. غزالی در زمان حیاتش عالمی شهیر به شمار می‌رفت و آثارش خیلی زود در بسیاری از شعب علوم اسلامی به مراجعی موثق بدل گشتند. بنابراین، اغلب عالمانی که از عهد غوریان به بعد به شبه قاره می‌آمدند، با کتب غزالی آشنا بودند و در مجالس درس خویش از آنها استفاده می‌کردند و او را نمونه ممتاز علم و معرفت می‌دانستند، چنانکه گفته‌اند قاضی جلال الدین محمد کرمانی، از فقهای عصر فیروزشاه (حک: ۷۵۲-۷۹۰ ق)، به سبب علم و ذکاوتش به «غزالی عصر و رازی دهر» مشهور بود (حسنی، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۲).

در شهر دهلی بود که مؤید الدین محمد خوارزمی به اشاره وزیر ایلتمش/احیاء العلوم/الدین غزالی را برای نخستین بار از عربی به فارسی ترجمه کرد. خوارزمی در مقدمه کوتاهش بر این ترجمه به اوضاع و احوال آن عصر نیز اشاره می‌کند. او «فتنه کفار چین» (مغولان) را فاجعه‌ای بی‌مانند می‌خواند و می‌گوید گروهی از مسلمانان مشرق زمین، از خراسان، ماوراء النهر، غور، غزنین و ...، که از این بلا جان به‌در بردند به سلطان ایلتمش در دهلی پناه آوردند (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۵/۱)، او سلطان را حامی علما می‌خواند (همان، ۹). درباره زندگی خوارزمی اطلاعاتی در دست نیست. خود وی در مقدمه اشاره می‌کند که پیش از عزیمت به دهلی مدتی در لاهور/احیاء علوم/الدین را تدریس می‌کرده است و طبقات مختلف مردم شهر بدان کتاب بسیار رغبت نشان می‌دادند. اما عده‌ای از علمای دنیاپرست که از عنایت مردم به این مجالس دچار حسد شده بودند به قدح و طعن غزالی پرداختند. با این حال، به گفته خوارزمی، هر چه آنها بیشتر طعن می‌کردند، رغبت مردم هم به غزالی فزونی می‌یافت. اما سرانجام خوارزمی از مکر و حیل علمای آن شهر به تنگ می‌آید و در سال ۶۲۰ ق از لاهور به دهلی می‌رود، در آنجا با استقبال گرم سلطان

و وزیرش روبرو می‌شود (همان، ۹-۱۰) و مؤید الملک ابوسعید محمد جنیدی، وزیر ایلتمش، به او فرمان می‌دهد که *احیاء* را به فارسی ترجمه کند (همان، ۴).

در کنار علما، صوفیان نیز از غزالی متأثر بودند، در واقع، علما و صوفیان هر یک به نوعی وارث میراث غزالی به شمار می‌رفتند. از این رو، در میان سلسله‌های صوفیه آثار غزالی بسیار مقبول بوده است. چنانکه، شیخ نظام الدین اولیاء (۶۳۳-۷۲۵ ق) از مشایخ بزرگ سلسله چشتیه، مبتدیان را از خواندن *فصوص الحکم* ابن عربی منع می‌کرد و به جای آن به خواندن *احیاء علوم الدین* توصیه می‌نمود (Rizvi, 1983: 2/287). در میان خلفای شیخ نظام الدین یکی مولانا حسام الدین مولتانی بود که به واسطه تسلطش بر *احیاء علوم الدین* آوازه‌ای داشت (Rizvi, 1983: 1/179). شیخ یوسف بده خوارزمی ایرجی (د ۸۳۴ ق) نیز صوفی چشتی دیگری بود که شاگرد و خلیفه جلال الدین مخدوم جهانیان بخارائی بوده است. او کتاب *منهاج العابدین* غزالی را به فارسی ترجمه کرد (رحمان علی، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۸؛ عبدالحق محدث دهلوی، ۱۳۸۳: ۳۱۱).

در اواخر قرن هشتم هجری، شعبه‌ای از سلسله کبرویه در کشمیر، به دست سیدعلی همدانی تأسیس شد. سیدعلی صوفی و عالمی تأثیرگذار بود؛ به‌خصوص فعالیت‌های تبلیغی‌اش در گسترش اسلام در آن نواحی بسیار کارگر افتاد (Rizvi, 1983: 1/292-297). سیدعلی در رسالتش به کرات به *احیاء علوم و کیمیای سعادت* استناد می‌کند (Rafiqi, 2003: 52). *ذخیره الملوک* یکی از مهمترین رساله‌های همدانی است که آن را برای نصیحت کردن امراء و پادشاهان تألیف کرده است. این کتاب در شبه قاره، مخصوصاً در ناحیه کشمیر جزو کتب درسی بوده که از دوره سلاطین تیموری تا عهد اورنگ‌زیب مورد استفاده علما و طلاب قرار می‌گرفته است. تأثیر عمیق *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* در این کتاب به روشنی مشهود است (ریاض، ۱۹۹۱: ۱۰۱-۱۰۲)، به ویژه در باب‌های هفتم تا دهم کتاب، یعنی «در بیان امر به معروف و نهی از منکر»، «در بیان شکر نعمت و ذکر انعام و افضال حضرت صمدیت»، «در بیان صبر بر مکاره و مصائب دنیوی»، «در مذمت کبر و ذمائم اخلاقی» (همدانی، ۱۳۵۸: ۳۳۵-۶۴۴). همچنین، سیدعلی در رساله *درویشیه*، که رساله‌ایست در توصیف درویش راستین و اختلافش با درویش دروغین، نیز متأثر از غزالی بوده است. او کسانی را که از موازین شریعت تبعیت نمی‌کنند و به «بدعت و بی‌نمازی» گرفتارند و در عین حال خود را درویش می‌خوانند

اهل اباحت و زندقه می‌خواند، همچنین گروهی را که «مزخرفات منطقی و هذیان‌ات فلسفی را وسیلت شهرت» خود ساخته‌اند گمراه می‌خواند (همدانی، ۱۹۹۱: ۴۹۳-۴۹۴). مباحث چهارگانه معرفت، یعنی معرفت خود، معرفت خدا، معرفت دنیا و معرفت آخرت، که در *کیمیای سعادت* غزالی آمده است در این رساله به اختصار بیان شده است (همان، ۴۹۴-۴۹۸؛ منزوی، ۱۳۵۰: ۱۴۴۷).

موضع صوفیان سهروردیه و چشتیه در قبال حکومت نیز متأثر از آراء غزالی بود. از جمله می‌توان به سید نورالدین مبارک غزنوی، یکی از خلفای شیخ شهاب الدین سهروردی، اشاره کرد. او زمانی که به دهلی رسید در اوج شهرت بود و ایلتتمش او را به شیخ الاسلامی شهر منصوب کرد و مردم شهر او را «میر دهلی» می‌خواندند (عبدالحق محدث دهلوی، ۱۳۸۳: ۵۴). مواعظ سید نورالدین، آنگونه که برنی نقل کرده است (برنی، ۱۸۶۲: ۴۱-۴۴)، چکیده‌ایست از نظام حکومت ایرانی-اسلامی به گونه‌ای که غزالی و نظام‌الملک آن را طراحی کرده بودند و در دربار سلجوقیان نمود کامل یافته بود (Rizvi, 1983: 1/195). ایلتتمش که شیفته صوفیان و دراویش بود همواره در نزاع میان علما و صوفیان، جانب صوفیان را می‌گرفت، اما با مرگ او علما قدرت یافتند. از این رو، بابا فرید گنج‌شکر (۵۶۹-۶۶۴ ق.)، از مشایخ چشتی، برای آنکه مریدان خود را از کشمکش‌های موجود دور کند، آنان را از کار حکومتی برحذر می‌داشت، با این حال، اطاعت از امرا و حکما را واجب می‌شمرد. در مجموع چشتیان همچون غزالی اطاعت بی‌قید و شرط از حاکمان را ضامن بقای ملک و شرع می‌دانستند (Rizvi, 1983: 1/223-224).

توجه به غزالی در دوره تیموریان نیز ادامه یافت. شاهرخ تیموری (۸۰۷-۸۵۰ ق.)، چهارمین پسر تیمور گورکانی، از سلاطین هنرپرور و ادب دوست تیموری بود که ساخت دو مسجد گوهرشاد مشهد و گوهرشاد هرات به دوره او باز می‌گردد. او پایتخت خود را از سمرقند به هرات منتقل کرد و در آن شهر زمینه را برای فعالیت ادبا، علما و هنرمندان فراهم ساخت. از جمله این علما، محمد بن محمد ربحامی بود که رساله‌ای به نام *ریاض الناصحین* را در سال ۸۳۵ ق بناام شاهرخ تیموری تصنیف کرد. *ریاض الناصحین* رساله‌ای کلامی، اخلاقی و عرفانی است. مولف در مقدمه کتاب آنجا که از منابع کتاب خود نام می‌برد از چند اثر غزالی نیز یاد می‌کند، از جمله *از زاد الآخره، منهاج العابدین، رساله الله نور السموات و الارض، احیاء العلوم، کیمیای سعادت* و *رساله حماقت اهل اباحت* (ربحامی، ۱۳۱۳: ۵-۷). از این مولف رساله دیگری نیز برجای مانده است با عنوان *اساس*

الاسلام که موضوعش به کتاب *ریاض الناصحین* بسیار نزدیک است، و در آنجا نیز از آثار غزالی یاد کرده است (منزوی، ۱۳۵۰: ۱۰۲۸).

ابوبکر محمد خوافی (۷۵۷-۸۳۸ ق) که در خواف از توابع هرات به دنیا آمد نیز متأثر از غزالی بود. او در دربار شاهرخ جایگاه والایی داشت (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۱۶۶/۳). خوافی عارفی متشرع بود که می‌خواست میان شریعت و طریقت آشتی برقرار کند. او در رساله *منهج الرشاد لنفع العباد* در چندین فقره به غزالی استناد می‌کند. در دیباچه از سستی ایمان مردم شهر هرات و نفوذ صوفی‌نمایان ملحد بر آنان شکایت می‌کند و می‌گوید که این کتاب را در پنج بخش تنظیم کرده است: «اصلی» در ذکر اقوال مشایخ، «فصلی» در بیان منشأ مذهب ملحدان، «تذنیبی» در بیان مذهب ملحدان، «وصلی» در بیان مذهب اهل سنت و جماعت، و «خاتمه‌ای» در بیان بعضی مسالک و معارف ارباب طریقت و مکاشفات ایشان (منزوی، ۱۳۵۰: ۲۰۴۵). او با تأسی از غزالی آراء فیلسوفان، دهریان و اسماعیلیه را رد می‌کند (خوافی، ۱۳۸۳: ۵۴۱-۵۵۶)، همچنین از رساله *فیصل التفرقه بین الاحاد و الزندقه* غزالی یاد می‌کند و بر اساس آن صوفیان دروغین را مستحق مرگ می‌شمارد (همان، ۴۹۰). او با عرفان ابن عربی نیز به سختی می‌ستیزد و ابن عربی را ملحد می‌خواند (همان، ۵۷۷-۵۷۹).

عهد گورکانیان

گورکانیان (یا بایریان) که به سبب انتساب به تیمور «مغولان هند» نیز خوانده می‌شوند از سال ۹۳۲ تا ۱۲۷۴ ق بر بخش‌هایی از جنوب آسیا حکومت کردند. بایر، بنیانگذار این سلسله، در سال ۹۱۳ ق قندهار را تسخیر کرد و در سال ۹۱۷ ق با کمک شاه اسماعیل صفوی توانست سمرقند را تحت سیطره خود در آورد و تا پایان دوره زمامداریش، در سال ۹۳۵ ق، سرزمین‌های دیگری را نیز به قلمرو خود افزود. همایون (حک: ۹۳۶-۹۶۳ ق)، پسر و جانشین بایر نیز در دوره سلطنتش درگیر جنگ‌های متعدد بود تا آنجا که در سال ۹۵۱ ق در نتیجه شکستی به ایران گریخت و به دربار صفویان پناه برد. اما سرانجام، به یاری شاه تهماسب یکم (۹۳۰-۹۸۴ ق) توانست دوباره بر کابل و سپس بر پنجاب و دهلی مسلط شود. پس از او، اکبر (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴ ق) پسر چهارده ساله وی (از همسر ایرانی‌اش، حمیده بانو بیگم) بر تخت سلطنت نشست. در عهد اکبر، گورکانیان به اوج

قدرت خود رسیدند و سرزمین هند به بیشترین حد وسعت خود رسید. پس از اکبر به ترتیب جهانگیر، شاهجهان و اورنگ‌زیب (ملقب به عالمگیر) به قدرت رسیدند. پس از اورنگ‌زیب (حک: ۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق) قدرت گورکانیان رو به افول نهاد و به تدریج زمینه برای تسلط کامل انگلیس‌ها بر هند (در سال ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م) مهیا شد (پیچ، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۹).

سلاطین گورکانی به فرهنگ و هنر عنایت ویژه‌ای داشتند، از این رو، دربارشان محل آمد و شد علما، صوفیان، ادیبان و هنرمندان بود. حمایت آنان از علما و صوفیان سبب شد که در دوره آنان آثار دینی و عرفانی متعددی به زبان فارسی و عربی تألیف شود. اما مهمترین تحول دینی در عصر گورکانیان تأسیس «دین الهی» توسط اکبرشاه بود. این دین آمیزه‌ای بود از عقاید اسلامی، هندویی، مسیحی، جینی و زردشتی. اگرچه اکبر، به زعم خود، می‌خواست بدین وسیله نزاع میان ادیان و مذاهب را مرتفع سازد، ولی تأسیس یک دین جدید، هر چه که باشد، آشکارا با شریعت اسلام در تعارض بود و این امر واکنش‌هایی را در میان علما و صوفیان برانگیخت (Roy, 1984: 133-140; Ahmad, 1964: 167-181). افزون بر این، اکبرشاه با پیروان سایر ادیان، بخصوص با هندوان، با تسامح و مدارا رفتار می‌کرد. او هندوان را از پرداخت جزیه معاف کرد و به آنها اجازه داد معابدشان را تعمیر کنند یا معابد جدیدی بسازند، حتی هندوان را به مناصب دولتی نیز می‌گماشت. در این زمان ترجمه آثار هندویی به زبان فارسی رواج یافت (نک: مجتبائی، ۱۳۸۹: ۵۹-۹۲). همزیستی مسالمت‌آمیز هندوان با مسلمانان در زمان جهانگیر و شاهجهان نیز ادامه یافت. محمد داراشکوه، پسر شاهجهان، شاهزاده عارف مسلکی بود که رابطه خوبی با حکمای هندو داشت. او در رساله مجمع‌البحرین خود از همسانی‌های اسلام و دین هندویی سخن می‌گوید (نک: داراشکوه، ۱۳۸۰: ۱-۵۰) هر چند در این مسیر از نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده و گاه ساده‌انگارانه ابایی نداشته است (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۲).

باری سیاست‌های سلاطین گورکانی، در مدارا با پیروان دیگر ادیان سبب بروز نگرانی‌هایی در میان برخی از علما شد تا آنجا که موضوع احیاء سنت‌های دینی و بازگشت به سنت سلف دوباره بر سر زبان افتاد، از این رو، در مکتوبات این عهد شاهد حضور پررنگ غزالی هستیم. اما سیاست‌های سلاطین تنها چیزی نبود که موجب نگرانی علما می‌شد، بلکه نفوذ آداب و آراء هندوان در برخی از مشایخ صوفیه نیز به مثابه بدعتی

خطرناک تلقی می‌گشت. این علما (یا بیان دیگر عالم‌صوفیان) که غالباً خودشان به یکی از سلسله‌های صوفیه وابستگی داشتند، در پی از میان برداشتن سنت‌های صوفیانه نبودند، بلکه مخالف آدابی بودند که رنگ و بوی اباحه‌گری داشت. در واقع، آنان، در پی همسو کردن طریقت با شریعت بودند و بدین ترتیب می‌خواستند که تصوف را از بدعت‌ها بپیرایند. از این رو، باید گفت نفوذ غزالی در شبه‌قاره، در این دوره از قبل بیشتر نمایان شد و در دو جنبه جریان یافت: یکی در تدوین موازین شریعت برای احیای سنت اصیل اسلامی و دیگری در پیوند طریقت با شریعت.

یکی از مشهورترین این عالم‌صوفیان شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ق) بود. سرهندی معروف به «مجدد الف ثانی»، مؤسس طریقه «مجددیه» یا «احمدیه» در سلسله نقشبندی بود که همچون غزالی خود را مجدد دین می‌دانست، و در پی جبران خسارت‌هایی بود که در اثر سیاست‌های اکبرشاه بر سنت اسلامی وارد آمد، از این رو، هدف اصلی‌اش احیاء دین بود. شرح احوال شیخ احمد، به دست مریدانش ثبت شده است، از جمله، در کتاب *زبده المقامات* (اثر محمد هاشم بدخشانی کشمی) و *حضرات القدس* (اثر بدرالدین ابراهیم سرهندی). احمد در سرهند پنجاب تولد یافت و تحصیل علم را از کودکی نزد پدرش، شیخ عبدالاحد، آغاز کرد و سپس به نقاط مختلف هند سفر نمود و نزد استادان مختلف به استماع حدیث و تحصیل فقه پرداخت و در جوانی به سمت استادی رسید (کشمی، ۱۳۰۲: ۱۲۷-۱۲۹). احمد از همان دوره کودکی به واسطه پدرش، که از مشایخ طریقه صابریه چشتیه بود، با تصوف نیز انس گرفت (همان، ۹۱-۹۲). اما واقعه مهم زندگی او، دیدار با خواجه محمد باقی بالله، خلیفه خواجه محمد خواجگی، در دهلی بود. او در همان دیدار نخست مجذوب شیخ باقی بالله می‌شود و به دست او خرقة نقشبندیه را بر تن می‌کند. مدتی در خانقاه شیخ می‌ماند و از وی اجازه ارشاد می‌گیرد (همان، ۱۳۷، ۱۵۶).

در زمان جوانی شیخ احمد، شهر آگره (اکبرآباد) مرکز حکومت اکبرشاه بود و کسانی چون شیخ مبارک ناگوری و دو فرزندش ابوالفضل و ابوالفیض در شکل دادن به سیاست‌های دولتی و دینی اکبرشاه با او همکاری داشتند. اکبرشاه می‌کوشید ارباب قلم و هنر را از نقاط مختلف به پایتخت جذب کند، از این رو، مجالس درس و بحث در آن اوقات رونق فراوان داشت (مجتبائی، ۱۳۷۷: ۴۸). اما شیخ احمد از همان جوانی به این

سیاست‌ها روی خوش نشان نمی‌داد و مخالفت خود را چه بصورت شفاهی و چه در مکتوباتش آشکار می‌کرد.

طبق آنچه که در *زبده المقامات* آمده است ابوالفضل از احمد درخواست کرده بود تا در تألیف آثارش به او یاری رساند، از این رو، شیخ احمد به دفعات به ملاقات ابوالفضل می‌رفت تا در موضوعات مختلف علمی با هم گفتگو کنند. در یکی از این دیدارها، ابوالفضل از فلاسفه و علم‌شان به نیکی یاد می‌کند، شیخ احمد این سخنان را بر نمی‌تابد و از *رسالة المتقّد من الضلال* امام غزالی چنین نقل می‌کند که علوم فلاسفه به دو بخش تقسیم می‌شوند، نخست علمی چون هیئت و نجوم و طب که فلاسفه آنها را از سخن انبیاء اقتباس کرده‌اند و دوم علمی چون ریاضی و امثال آن که به کار دین نمی‌آید (کشمی، ۱۳۰۲: ۱۳۱). ابوالفضل در پاسخ می‌گوید که «غزالی نامعقول گفت». شیخ احمد از اهانت ابوالفضل در حق غزالی خشمگین می‌شود و مجلس را ترک می‌کند و مدتی در مجلس او حاضر نمی‌شود تا اینکه ابوالفضل کسی را به دنبالش می‌فرستد و از او عذرخواهی می‌کند (همان، ۱۳۲). فارغ از مبالغه مقامات‌نویس در نقل ملاقات ابوالفضل با سرهندی جوان، این گفتگو نمایانگر تأثیر غزالی در شکل‌گیری اندیشه‌های مشایخی چون شیخ احمد است.

ظاهراً این گفتگو سرهندی را بر آن داشت تا *رسالة اثبات النبوه* را تألیف کند. تأثیر *المتقّد من الضلال* غزالی بر این رساله کاملاً مشهود است (Friedmann, 1971: 5). سرهندی در مقدمه کتاب از وضع ناگوار سنت اسلامی در هند آن عصر و بدعت‌هایی که در عهد اکبرشاه واقع شد یاد می‌کند و مسبب اصلی این وضع ناگوار را گرایش به فلسفه و کتب حکمای هند بیان می‌دارد (سرهندی، ۲۰۱۱: ۱۲). سپس ماجرای مباحثه‌اش را با شخصی، درباره موضوع نبوت، نقل می‌کند. به گفته شیخ احمد، آن شخص مدعی بود که اصل نبوت برای مصلحت جامعه و اصلاح امور ظاهری و دور داشتن مردم از نزاع و مشاجره است ولیکن با نجات اخروی ارتباطی ندارد. آن شخص برای اثبات قولش به ساختار کتاب *احیاء علوم الدین* اشاره می‌کند و می‌گوید اینکه امام غزالی «مُنجیات» را در رُبعی مجزا آورده است و آن را جزئی از رُبع «عبادات» قرار نداده، دال بر این است که غزالی نیز با فیلسوفان هم‌رأی بود و عبادات بدنی را موجب نجات اخروی نمی‌دانست (همانجا). سرهندی ادعای این شخص را به شدت رد می‌کند و سعادت اخروی را در گروی متابعت کامل از انبیاء می‌داند، آنگاه درباره کتاب *احیاء* سخن می‌گوید و چنین

استدلال می‌کند: اینکه امام غزالی بخش جداگانه‌ای به عبادات اختصاص داد به این دلیل بود که فقها این موضوع را به صورت تبعی در آثارشان مطرح می‌کردند و به بیان حقایق آن نمی‌پرداختند، چرا که هدف اصلی آنان پرداختن به ظواهر اعمال بوده است، در حالیکه امام غزالی میان شریعت (امور ظاهری) و طریقت (امور باطنی) جمع کرده است (همان، ۱۳). این گفتگوی سرهندی با شخصی که هویتش را فاش نمی‌کند، دربردارنده نکته مهمی است، اینکه در آن عهد آراء غزالی به اشکال مختلف تفسیر می‌شد و علما برای اثبات دعوی خود به غزالی استناد می‌کردند.

رساله دیگر شیخ احمد که یادآور برخی از رسالات غزالی است، رساله در رد روافض است. نگارش این رساله مربوط می‌شود به غائله حمله عبدالله خان ازبک به مشهد و غارتگری‌های او که صدای اعتراض علمای مشهد را بلند کرده بود. عبدالله خان که می‌خواست به اعمال خود مشروعیت ببخشد به فقهای ماوراء النهر فرمان می‌دهد که به اعتراض علمای مشهد پاسخ دهند و آنان نیز در نامه‌ای مشهد و حوالی آن را دارالحرب خواندند و شیعیان آنجا را کفار دانستند که گرفتن جان و مالشان حلال است. مولانا محمد رستم‌داری از علمای مشهد با استناد به آیات و روایات و احادیث پاسخی شایسته به نامه اهانت‌آمیز آنان می‌دهد (اسکندریبگ، ۱۳۵۰: ۳۸۹/۱-۳۹۸؛ مجتبائی، ۱۳۷۷: ۴۹). هیچ‌یک از علمای ماوراء النهر نتوانستند به استدلال‌ها و استنادات رستم‌داری پاسخ گویند، از این رو، نامه بی‌پاسخ ماند تا اینکه خبر به گوش شیخ احمد سرهندی رسید و او رساله در رد روافض را به عنوان پاسخی بدان نامه تألیف کرد. این رساله اگرچه به لحاظ قدرت احتجاج رساله‌ای قوی نیست و نمی‌توان آن را با آثار غزالی هم‌پایه شمرد، اما یادآور برخی از ردیه‌های غزالی است، بخصوص رساله فضائح الباطنیه (معروف به مستظهري که غزالی آن را در رد اسماعیلیه نگاشت). غزالی در این رساله فرقی مختلف باطنیه، از جمله «قرامطه»، «خرمیه»، «بابکیه»، «اسماعیلیه» و ... را نام می‌برد (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۱-۱۷) و سپس آراء آنان را طرح و نقد می‌کند. در نهایت نیز درباره موضوع خلافت و امامت از دیدگاه اهل سنت سخن می‌گوید (همان، ۱۶۹-۲۲۵). سرهندی نیز در مقدمه رساله‌اش می‌گوید که بر سر آن است که «فضایح و شنایح» روافض را آشکار کند (سرهندی، بی‌تا: برگ ۱۳). سپس طوایف مختلف شیعیان را نام می‌برد از «کاملیه» و «بیانیه» شروع می‌کند و به «زیدیه»، «اسماعیلیه» و «امامیه» می‌رسد (همان، ۱۴-۲۳). در ادامه نیز به موضوع

خلافت و امامت می‌پردازد. این رساله را شاه ولی الله دهلوی (نک: ادامه مقاله) از فارسی به عربی ترجمه کرده است.

اما مهمترین اثری که از شیخ احمد باقی مانده است، مجموعه نامه‌هایی است که او از سال ۱۰۰۸ ق خطاب به افراد مختلف می‌نوشت. نامه‌نگاری شیوه‌ای بود که او برای اصلاح وضعیت دینی جامعه و احیاء سنت اصیل اسلامی انتخاب کرده بود. بسیاری از این نامه‌ها در پاسخ به استفسارات دیگران است، که در ضمن آنها اندیشه‌های خود را مطرح می‌کند. این نامه‌ها در سه مجلد، با عنوان *مکتوبات امام ربانی*، جمع‌آوری شده و هر مکتوب با شماره و عنوان مشخص گشته است. در خلال این مکتوبات شیخ احمد به کرات به غزالی استناد می‌کند که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم. از جمله، در مکتوبی رأی غزالی در *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۳۱۰؛ همو، ۱۳۹۴: ۷۵) را، در خصوص تکفیر ابن‌سینا، تأیید می‌کند (سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ ش ۲۴۵). این نامه در واقع در پاسخ به استفساری درباره سخن ابن‌سینا خطاب به ابوسعید ابوالخیر است که به او گفته بود «در آی در کفر حقیقی و بر آی از اسلام مجازی». شیخ احمد نخست مقام کفر حقیقی را تعریف می‌کند و می‌گوید آن «رفع اثبیت است ... که مقام فناست». سپس به ابن‌سینا طعنه می‌زند که او از مقام «اسلام حقیقی» که ورای «کفر حقیقی» است بی‌خبر بوده است. مقام «اسلام حقیقی» از نظر شیخ احمد، همان «مقام بقا» است. آنگاه می‌گوید: «از کوه نظری ابن‌سینا است که به اسلام حقیقی دلالت ننموده و فی الحقیقت او را از کفر حقیقی هم نصیبی نبوده. از روی علم و تقلید گفته و نوشته، بلکه او از اسلام مجازی هم حظ وافر نگرفته و در خرخرشه‌های فلسفی مانده.» سپس به تکفیر امام محمد غزالی در حق ابن‌سینا اشاره کرده می‌گوید: «والحق که اصول فلسفی او [=ابن‌سینا] منافی اصول اسلام است» (همان).

در مکتوبی دیگر به بیان فضایل خلفای راشدین می‌پردازد. نخست از سه خلیفه اول یاد می‌کند آنگاه از فضایل امام علی (ع) سخن می‌گوید: «حضرت امیر رضی الله عنه چون که حامل بار ولایت محمدی اند ... تربیت مقام اقطاب و ابدال و اوتاد که از اولیای عزلت‌اند، و جانب کمالات ولایت در ایشان غالب است، مفوض به امداد و اعانت آن حضرت [=امیرالمومنین] است. سر قطب الاقطاب که قطب مدار است زیر قدم اوست. ... حضرت فاطمه و امامین نیز در این مقام با حضرت امیر رضی الله عنه شریک‌اند» (سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ ش ۲۵۱). در ادامه شیخ احمد در بیان اختلافات به وجود آمده پس

از مرگ عثمان رأی غزالی در *احیاء علوم الدین* را تکرار می‌کند^۳ (غزالی، بی‌تا: ۹/۲) یعنی ضمن آنکه حق را در جانب حضرت علی (ع) در نظر می‌گیرد، می‌گوید: «لیکن چون این خطاء خطای اجتهادی است از ملامت دور است و از مواخذه مرفوع ... پس تفسیق و تضلیل در حق محاربان حضرت امیر جایز نمی‌باشد.» سپس در باب منازعات معاویه با امام علی (ع) می‌گوید: «امام غزالی رحمه الله تصریح کرده که آن منازعات بر سر امر خلافت نبوده بلکه در استیفاء قصاص در بدء خلافت حضرت امیر رضی الله عنه بود» (سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ ش ۲۵۱). در مکتوبی دیگر به بیان «بعضی از عقاید کلامی بر وفق آرای اهل سنت و جماعت» می‌پردازد. در اینجا باورهای اهل سنت درباره اسماء و صفات الهی و سایر اصول دین را بیان می‌کند و بر عقاید مخالف با آن، به خصوص به اقوال فلاسفه، به تندی می‌تازد. مثلاً در اشاره به قدم و ازلیت خداوند می‌گوید: علمای سلف «هر کس که به قدم و ازلیت غیر حق جل و علا قائل گشته است تکفیر نموده‌اند. امام غزالی قدس سره از این راه تکفیر ابن سینا و فارابی و غیر ایشان نموده است که قائل به قدم عقول و نفوس اند و به قدم هیولی و صورت گمان برده‌اند» (سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ ش ۲۶۶). در فقراتی دیگر از این نامه نیز به فلاسفه می‌تازد و با اشاره به *المنتقد من الضلال* غزالی تأکید می‌کند که علم طب، علم نجوم و علم تهذیب اخلاق را فلاسفه «از کتب انبیاء ماتقدم سرقت کرده» اند.

اما چنانکه پیشتر بیان شد، سرهندی نیز همچون غزالی خود را مجدد می‌خواند. غزالی در *المنتقد من الضلال* از حدیث نبوی در خصوص ظهور مجدد در هر قرن یاد می‌کند: «و قد وعد الله سبحانه باحیاء دینه علی رأس کل مائه» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۲۵) و با اشاره به سال ۴۹۹ ق تلویحاً خود را مجدد آن قرن می‌خواند. شیخ احمد نیز در مکتوباتش به این حدیث اشاره می‌کند. البته او میان *مجلد الف* (= هزاره) و *مجلد مائه* (= سده) تمایز قائل می‌شود، و مقام مجدد الف را بالاتر می‌داند (سرهندی، ۱۳۹۷: ۲/ ش ۴). او می‌گوید مجدد علمش و رای سایر علماست چرا که آن علم را به وراثت و تبعیت از «مشکات انوار نبوت» دریافت کرده است (همان). شیخ احمد در برخی دیگر از مکتوباتش نیز به ویژگی‌های احیاگر دین اشاره می‌کند (از جمله نک: سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ ش ۲۳۴، ۲۶۱، ۳۰۱). باری اینکه شیخ احمد به «مجدد الف ثانی» معروف شد نگرانی‌هایی را در دربار و در برخی از علما برانگیخت و نهایتاً موجب شد جهانگیر مدتی وی را به زندان بیا فکند.

البته نوشته‌های ضدشیعی شیخ احمد نیز در این امر بی‌اثر نبود چرا که این موضوع به مذاق زعمای شیعه که به شهبانو نورجهان نزدیک بودند خوش نمی‌آمد و نهایتاً موقعیت او را در دربار به خطر انداخت (مجتبائی، ۱۳۷۷: ۵۱). اما چنانکه در ادامه خواهیم دید، نهایتاً این دیدگاه‌های شیخ احمد بود که مقبول طبع سلاطین بعدی گورکانی واقع شد.

ذکر این نکته ضروری است که شیخ احمد، بر خلاف غزالی، از گفتن سخنان شطح‌آمیز در حق خود پروایی نداشت، از جمله خود را جامع ولایت موسوی و ولایت محمدی می‌شمرد یا مقصود از آفرینش خود را در آن می‌دانست که «ولایت ابراهیمی به ولایت محمدی منصغ گردد و صباحت یوسفی با ملاحمت محمدی بیامیزد» (سرهندی، ۱۳۹۷: ۳/ش ۹۴، ۹۵؛ همان، ۲/ش ۶، ۹۷). باری اساس عرفان او، همچون سایر مشایخ نقشبندیه، پیروی بی‌چون و چرا از سنت و شریعت بود. اختلاف اصلی او با ابن عربی نیز بر سر موضوع «وحدت وجود» بود که شیخ احمد آن را مغایر با شریعت می‌دانست، با این همه، به رغم اختلاف نظر با ابن عربی، همواره از او با احترام یاد می‌کرد و او را در زمره اولیای مقبول می‌دانست (سرهندی، ۱۳۹۷: ۱/ش ۲۶۶).

صوفی دیگری که با شیخ احمد سرهندی معاصر و در برخی از جنبه‌ها با او هم‌رأی بود عبدالحق محدث دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ ق) نام داشت. عبدالحق در دهلی متولد شد و در کودکی نزد پدرش، سیف‌الدین، تحصیلات ابتدایی را گذراند. در سال ۹۸۵ ق به دستور پدر به شیخ موسی گیلانی قادری دست بیعت داد و خلیفه او در طریقت قادری شد. پس از چندی عازم فتح‌پور شد و در دربار اکبر شاه گورکانی با مشاهیری چون فیضی دکنی و عبدالقادر بدائونی دیدار کرد، اما سرانجام دربار اکبر شاه را ترک گفت زیرا او را از مبتدعان در دین می‌پنداشت (عبدالحق محدث دهلوی، ۱۲۹۷: ۷۹؛ بدائونی، ۱۳۷۹: ۳/۷۷). سپس به مکه و مدینه رفت و مجالس مشایخی چون عبدالوهاب بن ولی الله متقی قادری را درک کرد. پس از بازگشت به هندوستان با خواجه محمد باقی بالله نقشبندی دیدار کرد و از او خرقة گرفت. عبدالحق در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تالیفاتی داشته است. مهم‌ترین اثر او *اشعه المعات فی شرح المشکاة* کتابی است در هفت جلد به زبان فارسی و در علم حدیث. او خود این کتاب را به عربی با تفصیل بیشتر در ده جلد ترجمه کرده است، با عنوان *لمعات التنقیح فی شرح مشکاة المصابیح*. کتابی نیز در کلام و عقاید دارد با عنوان *تکمیل الایمان و تقویة الایقان*. عبدالحق نیز همچون شیخ احمد سرهندی در پی اصلاح بدعت‌های راه یافته در دین بود. او در رساله *مدارج النبوه* به

تلخی از انحرافی که «در مزاج بعضی درویشان مغرور^۵ این روزگار راه یافته» گله می‌کند. او نیز به آثار غزالی توجه داشته است، چنانکه، بخش‌هایی از *احیاء علوم الدین* غزالی را به فارسی ترجمه کرده است، با عنوان *آداب الصالحین*. این رساله در واقع خلاصه‌ای از بخش «معاملات» *احیاء* است که در هفت باب تدوین شده است: آداب اکل و نکاح و صحبت و اخوت، قرابت و رحم، عزلت و سفر، امر به معروف و نهی از منکر (حسنی، ۱۳۸۲: ۲۱۰/۵؛ نوشاهی، ۱۳۹۶: ۳۰۷).

عبدالحق نیز از مخالفان فلسفه بود و بشدت اشتغال بدان را منع می‌کرد. او در رساله *مرج البحرین و جامع الطریقین* به تلخی از آشنایی مسلمانان با این علم یاد می‌کند: «سخت‌ترین حادثه و صعب‌ترین نازله که در دین اسلام و اعتقاد سلف افتاد ظهور علم فلسفه و ترجمه وی بلفظ عربی بود که در زمان بعضی خلفای عباسی واقع شد و مخالفان را دستاویزی و دشمنان را آلت حرب بهم رسید» (عبدالحق محدث دهلوی، بی‌تا: ۸). آنگاه از علمایی که به ابطال اقوال فیلسوفان مبادرت کردند یاد می‌کند، از جمله از امام محمد غزالی و امام فخر الدین رازی (همان، ۸-۹)، با این حال، پرداختن به فلسفه حتی برای رد آن را نیز جایز نمی‌داند (همان). در فقره‌ای دیگر در اشاره به ناکارآمدی عقل می‌گوید: «از عقل خود چه گویند ظاهرترین موجودات محسوسات است و روشن‌ترین محسوسات اجسام و تمامت عقلا از متکلمین و حکما در دریافت حقیقت آن سرگردانند» (همان، ۱۰). اشاره به ناکارآمدی عقل در درک محسوسات یادآور سخن غزالی است در *المتقذ* آنجا که وثاقت ادراک حسی را به چالش می‌کشد (غزالی، ۱۳۹۴: ۵۰-۵۱).

رساله‌ای نیز در باب سماع از عبدالحق باقی مانده است با عنوان *قرع الاسماع باختلاف اقوال المشایخ و احوالهم فی السماع*. این رساله در واقع یکی از نامه‌های او به خواجه باقی بالله است و در مجموعه نامه‌های او چاپ شده است. موضوع رساله درباره جواز سماع و آداب آن است و در آن از جنید، امام غزالی، امام احمد حنبل، شیخ عبدالقادر، ابویعقوب یوسف همدانی، خواجه عبیدالله غجدوانی، خواجه بهاء‌الدین نقشبند، خواجه عبیدالله احرار، نجم‌الدین کبری، مجدالدین بغدادی، شهاب‌الدین سهروردی و جز آن‌ها گواه آورده است (منزوی، ۱۳۵۰: ۱۵۶۴). عبدالحق اگرچه به حرمت سماع قائل نیست اما پرهیز از آن را به صالح نزدیکتر می‌داند (عبدالحق محدث دهلوی، ۲۸-۴۲: ۲۹۷). بنابراین چنانکه ملاحظه شد، او در پی آن بود که طریقت صوفیان را با شریعت اسلام

همسو کند. البته عبدالحق بر خلاف سرهندی مخالف «وحدت وجود» نبود. او عبارت فارسی «همه از اوست و همه بدوست و همه اوست» را از قول پدرش نقل می‌کند و آن را بهترین سخن در باب وحدت وجود و نمایانگر توحید حقیقی می‌داند (همان، ۲۷۲-۲۸۰؛ آزاد صفائی، ۱۳۹۸: ۳۹۴).

باری، در اواخر عمر شاهجهان، پنجمین شاه گورکانی، میان فرزندان او بر سر جانشینی اش اختلاف افتد. اما سرانجام اورنگ‌زیب با از میان برداشتن رقیبان بر تخت پدر نشست. داراشکوه، فرزند دیگر شاهجهان از هر جهت با برادر خود تفاوت داشت. او از صوفیان قادری بود که می‌کوشید با گذر از ظواهر، باورهای مسلمانان و هندوان را به هم نزدیک کند. از این حیث، راه جدش، یعنی اکبرشاه را ادامه می‌داد، و بسیار اهل تسامح و مدار بود و اقوال امثال شیخ احمد سرهندی به مذاقش خوش نمی‌آمد. از این رو، جای شگفتی نیست که داراشکوه غزالی را یک صوفی و در زمره اولیاء می‌دانست و به وجوه فقهی و کلامی غزالی عنایتی نداشت. او در *سئینه الاولیای* خود در فقره‌ای کوتاه از غزالی یاد می‌کند و او را «اعلم علمای وقت خود» می‌خواند، می‌گوید که او در تصوف به شیخ ابوعلی فارمدی انتساب دارد (داراشکوه، ۱۸۵۳: ۲۸۶).

اما اورنگ‌زیب به طریقت نقشبندی ارادت داشت. طعن شدید شیخ احمد سرهندی بر ضد بدعت‌ها که توسط فرزندانش نیز دنبال شد، به مذاق اورنگ‌زیب خوش می‌افتاد. در واقع غلبه اورنگ‌زیب بر داراشکوه به معنی غلبه سختگیری دینی بر روش تساهل و تسامح بود (مجتبائی، ۱۳۷۷: ۵۳). در عصر اورنگ‌زیب آثار غزالی کاملاً مقبول بوده است. حکایت‌هایی نیز از گرایش شخص شاه به غزالی نقل کرده‌اند. از جمله گفته‌اند که اورنگ‌زیب میر سید محمد قنوجی را به اکبرآباد طلبید و هفته‌ای سه روز با او ملاقات داشت و نزد او *احیاء علوم و کیمیای سعادت* و برخی کتب دیگر را می‌خواند. اورنگ‌زیب میرسید محمد را بسیار تکریم می‌کرد و او را استاد خطاب می‌نمود (حسنی، ۱۳۸۲: ۲۵۵/۶؛ رحمان‌علی، ۱۳۹۱: ۳۱۸/۱). مولانا نظام الدین برهانپوری، از اکابر فقهای حنفیه، که اورنگ‌زیب او را مسئول گردآوری *الفتاوی الهندیه* کرده بود نیز مجلس درس *احیاء علوم الدین* داشت (حسنی، ۱۳۸۲: ۴۳۳/۵). حتی نقل کرده‌اند که شیخ محمد انور الگوپاموی رساله‌ای به دستخط خود غزالی به اورنگ‌زیب اهدا کرد که شاه از دریافت آن بسیار خوشنود شد (حسنی، ۱۳۸۲: ۲۸۷/۶). گزیده‌ای از *کیمیای سعادت* با عنوان منتخب *کیمیای سعادت* نیز برجای مانده است که خلاصه‌نویس در خاتمه تاریخ نگارش این

منتخب را سال ۱۰۷۹ ق ذکر می‌کند و می‌نویسد که آن را به دستور اورنگ‌زیب گزیدم: «تاریخ سال خواستم این انتخاب را/ گفتا خرد خلاصه ارکان کیمیا» (منزوی، ۱۳۵۰: ۲۴۳۰).

خواجه معین الدین نقشبندی (و ۱۰۸۵ ق)، از شاگردان عبدالحق محدث دهلوی، نیز رساله‌ای متأثر از کیمیای سعادت غزالی نوشته و آن را در سال ۱۰۷۳ ق به اورنگ‌زیب تقدیم کرده است. این رساله که کنز السعاده نام دارد در چهار رکن، یک مقدمه و خاتمه و خط الخاتمه تدوین شده است. ارکان کتاب عبارت‌اند از ۱- اعتقادات و مبحث خلافت (با دید اهل سنت) ۲- در فقر ... ۳- در فضیلت و خصایص و معجزات پیامبر و خلفای راشدین ۴- تصوف و اخلاق صوفیان (علم و عمل، قرائت قرآن، فقر و زهد، توکل، توبه، جوع، محبت، رضا، سخا، بخل، عزلت، سماع و وجد) (همان، ۱۸۱۶).

باری جنبش اصلاحی که احمد سرهندی و عبدالحق دهلوی در عصر اکبرشاه آغاز کردند یک قرن پس از آنها به واسطه شاه ولی الله (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ق) دنبال شد. او پسر شیخ عبدالرحیم دهلوی (۱۰۵۳-۱۱۳۰ ق)، عالم و صوفی عصر اورنگ‌زیب بود، کسی که در تدوین کتاب فتاوی عالمگیری همکاری داشت. البته شیخ عبدالرحیم پس از مدتی از کار دولتی کناره می‌گیرد و عمرش را وقف تدریس می‌کند. عبدالرحیم در دهلی مدرسه‌ای دایر کرده بود که به «مدرسه رحیمیه» معروف شد. شاه ولی الله نخست نزد پدر تعلیم دید و به واسطه پدر وارد سلسله نقشبندیه، شاخه خواجه باقی بالله، شد. البته از سلسله‌های قادریه و چشتیه نیز خرقه گرفت. سپس به مکه سفر کرد و در آنجا به مطالعه علوم اسلامی مشغول شد و سرانجام دوباره به دهلی بازگشت و باقی عمر را صرف تدریس و تألیف نمود. البته اولویت اصلی شاه ولی الله تدریس قرآن، حدیث، کلام و عرفان بود و از این طریق می‌خواست جامعه اسلامی عصر خود را اصلاح کند (Rizvi, 1980: 213-215).

شاه ولی الله در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تألیفاتی دارد. مهمترین اثر او کتاب *حجه الله البالغه* است، که او خودش آن را یک بار با عنوان *بدور البازغه* (به عربی) و یک بار با عنوان *التفهيمات الهیه* (به عربی و فارسی) خلاصه کرده است (Ibid., 278). این کتاب از دو بخش تشکیل شده است، بخش نخست درباره احکام شریعت و بخش دوم شرح حکمت احکام شریعت است، که در این بخش به شرح مقاصد اخلاقی و معنوی

که در پس احکام ظاهری نهفته است می‌پردازد (شاه ولی الله، ۱۴۲۷: ۱/ ۳۷-۳۸). شیوه تألیف این کتاب یادآور/احیاء علوم الدین غزالی است و شاه ولی الله در چندین فقره به غزالی استناد می‌کند (Rizvi, 1980: 278).

یکی از دغدغه‌های شاه ولی الله مقابله با تهدیدهای خارجی از راه اتحاد مسلمانان بود. او برای جلوگیری از تفرقه مسلمانان توصیه می‌کرد شخص به جای تقلید انحصاری از یک مذهب فقهی، منتخبی از تعالیم مذاهب چهارگانه فقهی را دستور کار خود قرار دهد، او معتقد بود به واسطه گشوده شدن مجدد باب «اجتهاد» می‌توان اختلاف موجود میان مذاهب مختلف فقهی را کم کرد (Metcalf, 1982: 38). در واقع، مخالفت با «تقلید از مذاهب» مهمترین نظریه شاه ولی الله است که آن را بر مبانی سخنی از غزالی استوار کرده است. غزالی در/احیاء علوم الدین، تحلیلی آسیب‌شناختی از وضعیت ناگوار فقه در عصر خود ارائه می‌دهد. او می‌گوید در عهد خلفای راشدین، از آنجا که خلفا خود عالم بودند نیازی به فقیهان نبود، اما پس از آنها خلفایی بر مسند خلافت نشستند که استحقاق آن را نداشتند، از این رو، به فقها نیازمند شدند. این نیاز امرا و سلاطین به فقها کم‌کم سبب شد حُب دنیا در دل فقیهان منزل کند و به ورطه فساد کشیده شوند. رفته‌رفته برای برتری جویی فن مناظره و مجادله در بین آنها رونق گرفت و هر فقیه‌ای از مذهب فقهی خویش دفاع می‌کرد (غزالی، بی تا: ۷۰/۱-۷۱). شاه ولی الله این تحلیل غزالی را در کتابش نقل می‌کند (شاه ولی الله، ۱۴۲۷: ۱/ ۲۶۰-۲۶۲) و رواج «تقلید محض» و دور شدن فقها از تفکر و اجتهاد را از دیگر مفاصد فقیهان می‌خواند (همان، ۲۶۲/۱-۲۶۳). شاه ولی الله برای مقابله با تقلید کورکورانه، قرآن را به فارسی ترجمه کرد تا در دسترس همه مردم قرار بگیرد و بعدها دو پسرش، شاه رفیع الدین و شاه عبدالقادر، قرآن را به اردو برگرداندند (Ahmad, 1964: 206). شاه ولی الله می‌کوشید سلسله‌های صوفیان را نیز به هم نزدیک کند. او برای آشتی دادن طرفداران شیخ احمد با مدافعان ابن عربی، می‌گفت که تفاوتی میان «وحدت وجود» و «وحدت شهود» نیست، اختلاف موجود فقط لفظی است و هر دو نظریه از یک حقیقت سخن می‌گویند (شاه ولی الله، ۱۳۵۵: ۲/ ۲۱۶-۲۳۶). شاه ولی الله بر پیروی صوفیان از قرآن و سنت بسیار تأکید می‌کرد، او سلوک «طائفه جنیدیه» را سلوکی بر مبنای شرع و مقبول می‌داند و سپس از چند نمونه از «طائفه»هایی که گمراه شده‌اند نام می‌برد و از آراء و اعمالشان انتقاد می‌کند (همان، ۱/ ۱۱۳-۱۱۵). شاه ولی الله تعظیم افراطی شیوخ تصوف و زیارت قبور بزرگان و نذر و

قربانی برای آن‌ها را باید بزرگ‌ترین بیماری زمانه خود و بت‌پرستی و متأثر از کافران هندو به شمار می‌آورد (همان، ۲/ ۴۵، ۶۳-۶۴؛ خندق‌آبادی، ۱۳۹۸: ۵۴۲).

شاه ولی الله در کتاب *ازاله الخفاء عن خلافة الخلفاء* با اشاره به حدیث نبوی درباره ظهور مجدد دین در هر قرن، مجددین سده‌های پیش را اینگونه نام می‌برد:

«و خبر دادند از آنکه بر رأس هر مائه مجددی پیدا خواهد شد و همچنان واقع شد و بر سر هر مائه مجددی که از سر نو احیای دین نمود. پدید آمد بر مائه اول عمر بن عبدالعزیز، جور ملوک را بر انداخت و رسوم صالحه بنیاد نهاد و بر مائه ثانیه شافعی تأسیس اصول و تفریع فقه کرد و بر مائه ثالثه ابوالحسن اشعری احکام قواعد اهل سنت نمود و با مبتدعان مناظره‌ها کرد و بر مائه رابعه حاکم بیهقی^۶ و غیر ایشان احکام علم حدیث نمودند و ابو حامد (اسفرائینی)^۷ و غیر ایشان تفریعات فقهیه آوردند و در مائه خامسه غزالی راهی جدید پیدا کرد و فقه و تصوف و کلام را بر هم آمیخت و از میان حقائق این فنون نزاع بر خاست، و در مائه سادسه امام رازی اشاعت علم کلام کرد و امام نووی^۸ احکام علم فقه. و همچنان تا حال بر سر هر مائه مجددی پیدا شده آمده است» (شاه ولی الله، ۱۴۳۴: ۱/۲: ۴۰۱). او در کتاب *التفیمات الالهیه* خود را مجدد عهد خود معرفی می‌کند (شاه ولی الله، ۱۳۵۵: ۱/ ۷۸) و در آثار دیگرش به کرات به مکاشفاتی که بر وی واقع شد اشاره می‌کند. ظاهراً بر اثر این مکاشفات بر او مسلم شده بود که وظیفه احیا و اصلاح دین را به وی سپرده‌اند، چنانکه در فقره‌ای می‌گوید: «نعمت عظمی بر این ضعیف آن است که او را خلعت فاتحیت دادند و فتح دوره بازپسین بر دست وی کردند» (شاه ولی الله، ۱۳۱۵: ۱۹۶).

باری توجه به آثار غزالی به واسطه شاگردان شاه ولی الله ادامه یافت. سید مرتضی محمد بلگرامی معروف به زبیدی (۱۱۴۵-۱۲۰۵ ق) که کتاب معروف *اتحاف الساده المتقین بشرح احیاء علوم الدین* را در بیست جلد نوشته است، مدتی در دهلی شاگرد شاه ولی الله بود. البته او بعدها به یمن مهاجرت کرد و در شهر زبید مقیم شد (حسینی، ۱۳۸۲: ۷/ ۴۸۴). افزون بر این، اخلاف و مریدان شاه ولی الله اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه او را در سده نوزدهم میلادی دنبال کردند. «مدرسه رحیمیه» که پدر شاه ولی الله تأسیس کرده بود زمینه‌ساز تأسیس مدارس دینی نوین شد، از جمله «دار العلوم دثوبند» که در آن تعالیم شاه ولی الله تدریس می‌شد. مسلمانان تجددگرای این عهد، که تسلط انگلیس‌ها بر

هند را تهدیدی برای سنت و میراث اسلامی می‌دانستند، تحت تأثیر شاه ولی الله بر اهمیت و ضرورت بازخوانی آثار غزالی تأکید می‌کردند. از جمله می‌توان به سید احمد خان (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) موسس دانشگاه اسلامی علیگره و شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ م) یکی از اعضای موسس انجمن ندوه العلماء (علمای مسلمان اصلاح طلب در هند) اشاره کرد. هر دو اینها آثار مهمی درباره غزالی و اهمیت او در تجدید و احیا دین تألیف کرده‌اند.

نتیجه

اسلام در هند همواره دو وجه بارز داشته است، یکی اسلام صوفیانه و دیگر اسلام سنی مذهب. تلفیق این دو وجه اسلام در غزالی سبب شد که وی به چهره‌ای محبوب در میان صوفیان و عالمان سرزمین هند بدل شود. چنانکه اشاره شد آثار غزالی خیلی زود به هند راه یافت و در زمان یورش مغولان که بخش اعظم قلمروی اسلامی در دهشتی هولناک بسر می‌برد، این آثار با حمایت سلاطین دهلی حفظ شدند و اشاعه یافتند. اما در دوره گورکانیان، رواداری شاهان در برخورد با اصحاب دیگر ادیان، منازعاتی در جامعه پدید آورد و اسلام متشرعانه را در برابر اسلام صوفیانه قرار داد. در این زمان صوفی‌عالمانی ظهور کردند که با نقد وضع موجود در پی احیای دین بودند. این افراد با تاسی از غزالی به تدوین اصول و احکام شریعت می‌پرداختند، با فلسفه مخالفت می‌کردند و به شدت بر بدعت‌ها و آدابی که رنگ اباحت داشت می‌تاختند. بتدریج اختلاف نظر به دربار شاهان گورکانی نیز راه یافت، تا جایی که دو شاهزاده این سلسله مواضعی کاملاً متفاوت در این خصوص اتخاذ کردند: داراشکوه نماینده اسلام صوفیانه و اورنگ‌زیب نماد اسلام متشرعانه بود. نهایتاً اورنگ‌زیب با کشتن برادر بر تخت سلطنت نشست و تسامح و رواداری به مدت پنجاه سال جایش را به سخت‌گیری و تعصب داد. اما آنچه که با موضوع مقاله حاضر مرتبط است، توجه به غزالی در این دوره و استناد فراوان به آثار اوست. توجه به مکتوبات غزالی در این دوره چندان گسترده بود که تأثیر آن مدت‌ها در فضای فکری هند باقی ماند، و به روشنفکران و عالمان مسلمان هند در قرن‌های نوزدهم و بیستم میلادی، تسری یافت.

References

- Abdulhaq Muhaddith Dihlavi, *Akhbar al-Akhyar fi Asrar al-Abrar*, Alim Ashraf Khan (ed.), Tehran, 2004 (in Persian).
- Abdulhaq Muhaddith Dihlavī, *Kitab al-Makatib wa al-Risa' il*, Delhi, 1879 (in Persian).
- Abdulhaq Muhaddith Dihlavi, *Maraj al-Baharain and Jami' al-Tariqain*, Fathpur, (in Persian).
- Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London, Oxford University Press, 1964.
- Azad Safa'i, Muhammad Hadi, fAbdul Haq Muhaddith Dihlavi, *Encyclopedia of Persian Language and Literature*, Tehran, 2019 (in Persian).
- Bada'uri, Abdul Qadir, *Muntakhab al-Tawarikh*, Tehran, 2000 (in Persian).
- Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*, Leiden, Brill, 1986.
- Barani, Diya' al-Din, *Tarikh Firuzshahi*, Calcutta, 1862 (in Persian).
- Darashikuh, Muhammad, *Majma' al-Bahrain*, Muhammad Riza Jalali Naini (ed.), Tehran, 2001 (in Persian).
- Darashikuh, Muhammad, *Safinat al-Awliya*, Agra, 1853 (in Persian).
- Friedmann, Y., *Shakh Ahmad Sirhindi*, Canada, 1971.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-Munqidh Min al-Dalal*, Abdul Halim (ed.), Cairo, 1974 (in Arabic).
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Fadaih al-Batiniyyah [and Fadail al-Mustazhariyyah]*, Abd al-Rahman Badawi (ed.), Kuwait, 1964 (in Arabic).
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-hya 'Ulum al-Din*, Ravi Abdul Qadir bin Shaikh 'Aidrus, Dar al-Kitab al-'Arabi (in Arabic).

- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Tahafut al-Falasifah*, Suleiman Dunya (ed.), Cairo, Dar al-Ma' arif, 1966 (in Arabic).
- Hamadani, Mir Sayyid ΔAli, "Risalah Darvishiyyah", *Mir Sayyid ΔAli Hamadani's Life, Works and Poems*, Muhammad Riad (ed.), Pakistan, 1991 (in Persian).
- Hamadani, Mir Sayyid ΔAli, *Dhakhirah al-Muluk*, Sayyid Mahmud Anwari, Tabriz, 1979 (in Persian).
- Hasani, Abdul Hai, *Nuzhat al-Khawatir*, Deccan, 1962 (in Arabic).
- Iskandar Baik Munshi, *Tarikh ΔAam aray-i ΔAbbasi*, Tehran, 1971 (in Persian).
- Kashmi, Muhammad Hashim Badakhshani, *Zubdah Al-Maqamat*, Lakhnou, 1884 (in Persian).
- Khandaq-abadi, Husein, *fShah wali allah Dihlawi*, *Encyclopedia of Islamic World*, Tehran, 2019 (in Persian).
- Khawafi, Abu-Bakr, *fManhaj al-Rishad Li-naf«al-Δilad*, in *Barghay-i Pir*, Najib Mayil Hiravi (ed.), Tehran, 2004 (in Persian).
- Khawarazmi, Mu«yyid al-Din Muhammad, *fIntruduction* on Ghazali«s' *Ihya«Δulum al-Din*, Tehran, 2007 (in Persian).
- Khwand mir, *Tarikh Habib Siyar*, Tehran, 1954 (in Persian).
- Metcalf, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Mojtaba' i, Fathullah, "Ahmad Sarhindi", *Encyclopaedia Islamica*, Volume 7, Tehran, 1998 (in Persian).
- Mojtaba' i, Fathullah, *Hindu Muslim Cultural Relationship*, Abolfazl Mahmoudi (trans), Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy, 2010 (in Persian).
- Munzavi, Ahmad, *The Common List of Persian Manuscripts of Pakistan*, Persian Research Center of Iran and Pakistan, 1971 (in Persian)
- Nomani, Shibli, *Tarikh Δlm Kalam*, Sayyid Muhammad Taqi Fakhr Da«i Gilani, Tehran, 2007 (in Persian).

- Nushahi, ΔArif, *Bibliography of Persian Works Published in the Subcontinent*, Tehran, 2016 (in Persian).
- Page, Burton, *fBaburiyan: History*, Mahin Fahimi (trans.), *Encyclopedia of Islamic World*, Tehran, 1996 (in Persian).
- Rabhami, Muhammad, *Riyad al-Nasihin*, Bombay, Nami Karimi Publisher, 1896 (in Persian).
- Rafiqi, Abdul Qaiyum, *Sufism in Kashmir (Fourteenth to the Sixteenth Century)*, Goodword Media, Sydney, 2003.
- Rahman ΔAli, Muhammad ΔAbd al-Shakur bin ΔAli, *Tuhfat al-Fudala« f Tarajum al-Kumla»* (Remembrance of Scholars of India), Yusuf Baig Babapour (ed.), Qum, 2012 (in Persian).
- Riad, Muhammad, *Mir Sayyid ΔAli Hamadani's Life, Works and Poems* (with six treatises by him), Pakistan, 1991 (in Persian).
- Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.
- Rizvi, S. A. A., *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Australia, Ma«rifat Publishing House, 1980.
- Roy, S., "Akbar", *The Mughul Empire*, Bombay, 1984.
- Sarhindi, Ahmad, *Ithbat al-Nubuwwa* (Arabic text with Urdu translation), Ghulam Mustafa Khan (ed.), Karachi, 2011 (in Arabic).
- Sarhindi, Ahmad, *Maktubat Imam Rabbani*, Hossein Helmi Istanbuli (ed.), Istanbul, 1977 (in Persian).
- Sarhindi, Ahmad, *Risalih dar Radd-i Rawafid*, Manuscript of the Islamic Council Library, No. 209311 (in Persian).
- Shah Waliullah Dihlavi, *Al-Tafihimat al-Ilahyyah*, Bijnoor, Majlis al-Δilmi Press, 1936 (in Arabic and Persian).
- Shah Waliullah Dihlavi, *Anfas al-ΔArifin*, Lithograph, Delhi, 1897 (in Persian).
- Shah Waliullah Dihlavi, *Azalat al-Khafa« Δn Khilafat al-Khulafa»*, Seyyed Javed Ahmad Al-Nandavi (trans), Damascus, Dar al-Qalam, 2013 (in Arabic).

- Shah Waliullah Dihlavi, *Hujjat allah al-Balighah*, Sayyid Sabiq (ed.), Beirut, 2005 (in Arabic).
- Shaygan, Dariush, *Hindu Religion and Islamic Mysticism*, Jamshid Arjamand (trans.), Tehran, 2008 (in Persian).
- Zabidi, Muhammad, *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi-sharh 'Ihya' Ulum al-Din*, Beirut, 2005 (in Arabic).



پی‌نوشت‌ها

^۱.. غزالی علمی همچون طب و نجوم را در زمره علوم تجربی قرار نمی‌دهد و از این رو، معتقد است عقل هرگز نمی‌تواند به شناخت اسرار این علوم راه برد، بنابراین آنها را از معارف نبوی می‌داند. او می‌گوید: «ودلیل وجودها، وجود معارف فی العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلم الطب والنجوم فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة فكيف ينال ذلك بالتجربة؟ وكذلك خواص الأدوية» (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۳)؛ مقایسه کنید با فقره‌ای از *احیاء العلوم الدین*: «وأما الفلسفة فليست علماً برأسها بل هي أربعة أجزاء أحدها الهندسة والحساب، ...» (غزالی، بی‌تا: ۳۸/۱).

^۲.. البته موضوع تکفیر غزالی در حق فارابی و ابن سینا در مکتوبات آن دوره به شکل‌های مختلف بازتاب یافته بود. برای نمونه می‌توان از رساله *الدره الثمینه اثر ملا عبدالحکیم*، یکی از حکمای محبوب شاهجهان، یاد کرد. این رساله در سال ۱۰۵۷ق در پاسخ به پرسش اعتماد الدوله (وزیر اعظم سلطان صفوی) درباره این تکفیر نوشته شده است. عبدالحکیم در این رساله ضمن رد عقاید فیلسوفان در باب قدم عالم، نفی علم خداوند به جزئیات و معاد جسمانی، به نوعی هم از آراء غزالی حمایت می‌کند و هم از اندیشه‌های ابن سینا (Rizvi, 1980: 66).

^۳.. «و ما جرى بين معاوية وعلی رضی الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعه من معاوية فی الإمامه؛ إذ ظن علی رضی الله عنه أن تسلیم قتله عثمان مع كثره عشائره و اختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامه فی بدايتها فرأى التأخير أوصوب، و ظن معاوية أن تأخير أمرهم مع عظم جنایتهم یوجب الإغراء بالأئمه و يعرض الدماء للفسك. وقد قال أفاضل العلماء: كل مجتهد مصيب» (غزالی، بی‌تا: ۹/۲).

^۴.. عبارت «مشکات انوار» نیز یادآور رساله‌ای از غزالی به همین نام است.

^۵.. غزالی در *رُبع مهلكات احیاء العلوم* در «کتاب ذم الغرور» به اقسام غروری که متصوفه ممکن است بدان مبتلا شوند اشاره می‌کند و می‌گوید این غرور برخی از آنها را به ورطه اباحت کشانده است. در همین بخش «أنا الحق» گفتن را نیز نشانه غرور می‌داند و آن را «محل التباس» می‌خواند، یعنی اینکه کسی که «أنا الحق» می‌گوید، از جهلش تجلی حق را با حق یکی می‌انگارد، مانند اینکه تصویر یک جسم در آینه را خود آن جسم بیانگارد (غزالی، بی‌تا، ۱۲۳-۱۲۷).

^۶.. ابوسعید حاکم محسن بن محمد بن کرامه جُشمی بیهقی (۴۱۳-۴۹۴ ق)

^۷.. ابو حامد احمد بن محمد اسفراینی (۳۲۴-۴۰۶ ق)

^۸.. ابو زکریا یحیی بن شرف النووی (۶۳۱-۶۷۶ ق)