

مؤلفه‌ها و مقوم‌های نظریه وحدت اسلامی در سده سیزدهم هجری

دکتر محمد حسین امیر اردوش*

چکیده:

بازخوانی و پردازش وحدت اسلامی با پیشینه‌هایی که دارد، به تأمل عمیق در ناهم‌سازگری‌ها و تلاش‌های هم‌سازگرایانه در جهان اسلام نیاز دارد. در این مقاله مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مقوم‌های جنبش وحدت اسلامی که در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، پا گرفت و تاده‌های آغازین قرن پانزدهم هجری / بیستم میلادی، تداوم داشت و به نام اتحاد اسلام یا پان‌اسلامیسم مشهور است، تشریح گردیده است. این مؤلفه‌ها و مقوم‌ها عبارت‌اند از: اتحاد مسلمانان، استعمار ستیزی، اصلاحات و خلافت اسلامی. به خاطر عدم تطویل مقاله، از چهره‌ها، اندیشه‌ها و تکاپوهای صورت گرفته، سخن به میان نیامده است.

کلید واژه‌ها: وحدت اسلامی، استعمار ستیزی، اصلاحات، خلافت اسلامی، جنبش هم‌سازگری

۱. اتحاد مسلمانان:

مسئله وحدت یا هم‌سازگری اسلامی در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، اگرچه در تلاش‌های هم‌سازگرایانه سده‌های پیشین ریشه داشت و از مفاهیم، انگیزه‌ها، ادبیات و دست‌آوردهای آن بهره جست، اما می‌توان گفت در مجموع از خاستگاه و ساختاری متفاوت از تجربیات تاریخی وحدت‌طلبی برخوردار بود.

جنبش هم‌سازگری یا وحدت‌طلبی اسلامی در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، با عنوان «اتحاد اسلام» یا «پان‌اسلامیسم» (Pan Islamism) شناخته می‌شود. جزء اول این واژه، یعنی Pan، در زبان لاتین پیشوندی است به معنای «همه» یا «عموم» که در ابتدای هر عقیده‌ای قرار بگیرد آن را به معنی اتحاد همه وابستگان به آن عقیده یا جنبش سیاسی درمی‌آورد و غیر از پان‌اسلامیسم، از جمله

* دکترای تاریخ

نهضت‌های مشهور دارای این پیشوند می‌توان از پان اسلاویسم (هواداری وحدت اسلاوها)، پان ژرمنیسم (هواداری وحدت سرزمین‌های آلمانی نشین) و پان عربیسم (هواداری وحدت کشورهای عربی) و نیز پان ترکیسم (هواداری وحدت سرزمین‌های ترک‌نشین) نام برد. (موتقی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳). پان اسلامیسم را در فرهنگ سیاسی امروز، می‌توان با اصطلاح «اسلام‌گرایی» مترادف شمرد.

نام دوره پان اسلامیسم (ر.ک: لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ۱۳۷۲، ص ۴۵۵) «نخستین بار از جانب مخالفان فکر یگانگی ملت‌های اسلامی جعل شد و به همین جهت پیشروان و مبلغان آن از به کار بردن عنوان پان اسلامیسم پرهیز داشتند، اما امروزه به سبب کثرت و وسعت استعمال، از جانب محققان موافق و مخالف پذیرفته شده است.» (عنایت، دین و جامعه، بی‌تا، ص ۳۶).

عبدالعزیز محمد الشناوی، پژوهش‌گر معاصر مصری، اتحاد اسلام یا پان اسلامیسم و پیدایش آن را چنین توضیح می‌دهد: «جنبش اتحاد اسلام در دوره‌ای پدیدار شد که جنبش اتحاد اسلاو - Pan Slavism و جنبش اتحاد ژرمن Pan - Germanism، در اروپا پدید آمد... اما جنبش اتحاد اسلام با آن دو جنبش دیگر تفاوت ماهوی داشت. اندیشه جنبش اتحاد اسلام به دنبال اتحاد عناصر اسلامی از یک قومیت یا یک زبان، برای مثال، فقط ترکان عثمانی یا عربان و یا کردها نبود، همان‌گونه که این جنبش در پی برتری‌جویی سیاسی یا فرادستی اسلامی بر سراسر جهان نبود، بلکه هدف جنبش اتحاد اسلام، رهایی جهان اسلام به ویژه سرزمین‌های شمال آفریقا و شرق میانه و شرق دور از سیطره اقتصادی، سیاسی و نظامی اروپا بود» (الشناری، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۱۹۷).

به نظر می‌رسد اظهار نظر ادوارد براون در سال ۱۳۲۰ ق / ۱۹۰۲ م، در مورد جنبش پان اسلامیسم، واکنش وی در قبال بار منفی این اصطلاح، در غرب بود. وی در این سال پان اسلامیسم را مجعول و ساخته مخبر روزنامه تایمز در وین معرفی می‌نماید (ر.ک: براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

خاور شناس آلمانی «سه، ها، بکر» هنگامی که سی سال بعد از براون، در «پژوهش‌های اسلامی» خویش به بحث «پان اسلامیسم» اشاره می‌کند، تصویر براون را ناشی از مطالعه صرف او درباره ایران و تشیع می‌داند و از این رو پان اسلامیسم را نهضتی ریشه دار، جدی و اصیل می‌یابد، و آن را پی‌آمد رویدادها و واکنش‌های ویژه جهان و تمدن اسلامی می‌شمارد نه مولود هوچی‌گری سوداگرانه یک خبرنگار اروپایی (موتقی، پیشین، ص ۲۷۵).

احتمالاً سه، ها، بکر پی به تجدید نظر براون در نظر اولیه خود در مورد نهضت وحدت اسلامی نبرده بود. براون در سال ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م، درباره اتحاد اسلام به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشید. وی خود در این باره چنین می‌نویسد: «در تابستان ۱۹۰۲ از من درخواست شد یک سخنرانی در باب

الاسلام

سال دوم / شماره ششم

اتحاد اسلام (Pan Islamism) برای اعضای مؤسسه University Extensionists، که آن زمان از کمبریج بازدید می‌کردند، ایراد کنم. من در آن سخنرانی، شاید تا حدی از سر بی‌ملاحظگی، در وجود اتحاد اسلام تردید کرده و بنا به گفته یک دوست مسلمان، آن اتحاد را به عنوان «داعیه پوچ خبرنگار مقیم تایمز در وین» تعریف کردم. من کماکان بر آنم که در این اصطلاح می‌توان امعان نظر نمود، از آن روی که «اتحاد اسلام» در غرب چنین درک می‌شود که تلویحاً بر نوعی کیفیت «تعصب‌گرایی» (Fanaticism) اشارت دارد، و مسلم این اصطلاح به هیچ روی تعصب‌گراتر از «اتحاد قوم ژرمن» (Pan Germanism) - یا «اتحاد قوم اسلاو» (Pan-Slavism) یا «اتحاد ممالک قلمرو امپراتوری بریتانیا» (British Imperialism) نیست و در واقع، نخست به سبب جنبه تدافعی آن و دیگر به علت آن که مبتنی بر یک زمینه منطقی از ایمان مشترک است، به مراتب کم‌تر از اصطلاحاتی است که بر اساس نه چندان منطقی نژاد مشترک تکیه دارند، تعصب‌گراست. اما، بی‌تردید، رخدادهای اخیر کمک شایانی به ایجاد حس برادری و اشتراک منافع بین ملل مسلمان کرده است. درست به همان سان که فعالیت «اتحادیه‌های (صنعتی) کارگری (صنعتی)» به تشکیل «اتحادیه‌های کارفرمایان» انجامید، خطر چپاول معدود کشورهای اسلامی باقیمانده - ترکیه، ایران و مراکش - توسط قدرت‌های اروپایی، که یا به صورت فردی یا با همکاری هم عمل می‌کردند، این کشورها را نسبت به خطر مشترکی که تهدیدشان می‌نمود بیدار و آگاه ساخت و این امر به تدریج، اما به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، ایشان را به سوی نوعی همبستگی سوق داد. در این مفهوم، ما می‌توانیم، به انتخاب خود، سخن از یک نهضت «اتحاد اسلام» برانیم.

بیداری جهان اسلام، که مظاهر کم و بیش تکان دهنده‌اش، چه در زمینه مذهب و چه سیاست، طی سی یا چهل سال اخیر در ترکیه، ایران، مصر، مراکش، قفقاز، کریمه و هند بروز کرده است، بی‌تردید با پیروزی ژاپن بر روسیه شتاب بسیار یافته و تشدید گردید؛ زیرا این واقعه نشان داد که آسیای‌ها نیز در صورت برخورداری از ارتش و تجهیزات مشابه کاملاً قادر به حفظ خود در میدان نبرد، حتی علیه سهمگین‌ترین دشمنان اروپایی هستند (براون، پیشین، ص ۲۲-۲۱).

«موضع اصولی جاودان اروپا» در مخالفت با اتحاد اسلام (Türkiyede Cadaslasma، Niyazi Berkes)، ص ۲۸۲)، که او را وادار می‌کند این جنبش را با انگ «فناتیسیم» تخطئه نماید، ناشی از هراس استعمار غرب از ماهیت استعمار ستیزی این جنبش و بیگانگی جریان‌های اندیشه‌ای غرب با اسلام بود:

«به نظر من باید زمان وقوع تغییراتی در شرق فرا رسیده باشد. چنان که می‌نماید، پیروزی ژاپن تأثیر بسزایی بر تمامی شرق داشته و حتی در این‌جا در ایران هم بی‌اثر نبوده است... با اندک مطالعه که در این باب داشته‌ام، تقریباً چنین به نظر می‌آید که شرق دست‌خوش تلاطم افکار گشته است. در

چین نهضت برجسته‌ای علیه بیگانگان وجود دارد و نیز تمایلی به سوی ایده‌آل «چین برای چینی» در ایران، به یمن قربابت به روسیه به نظر می‌رسد این بیداری به شکل نهضتی جهت اصلاحات دموکراتیک بروز کند. در مصر و شمال آفریقا علایمی دال بر رشد «فئاتیسم» همراه توسعه اتحاد اسلام وجود دارد. هم‌زمانی این علایم ناآرامی، بیش از آن بارز و در خور توجه است که بتوان آن را به تصادف صرف نسبت داد. کسی چه می‌داند، شاید شرق واقعاً در حال بیدار شدن از خواب چند صد ساله خویش است و عن قریب شاهد قیام این میلیون‌ها انسان صبور و شکیبای علیه استعمار غرب فاقد اصول اخلاق خواهیم بود» (براون، پیشین، ص ۱۲۸-۱۲۷).

پارهای دیگر از پژوهش‌گران، جنبش وحدت اسلامی را نهضت «وحدت مذاهب» به معنای تک مذهبی نمودن اسلام دانسته‌اند:

«اندیشه اتحاد اسلام یعنی بازگرداندن «هفتاد و دو ملت» به یک امت محمدی با آداب و رسوم واحد مذهبی...» (طبری، بی‌تا، ص ۱۳۵).

و این باور ناشی از خلط رایج میان دو تعبیر «اتحاد بین مذاهب» و «وحدت مذاهب» است. (در مورد تفاوت‌های میان این دو تعبیر، ر.ک: فراستخواه، ۱۳۷۷، ص ۲۷۵).

بی‌تردید داعیه داران اتحاد اسلام، از پیامبران «وحدت اسلامی» به معنای «اتحاد بین مذاهب» بودند، اما نه تنها به هیچ روی داعیه «وحدت مذاهب» به معنای تک مذهبی نمودن اسلام را نداشتند، بلکه تلاش می‌نمودند در آن برهه زمانی، برخلاف بسیاری وحدت طلبان اسلامی پیشین و پسین، از درافتادن به مباحث اختلافیات بپرهیزند و از کنار اختلافات مذهبی عبور نمایند: «وحدت اسلامی را غالب محققان روشن بین اخیر آرمانی دانسته‌اند که فراتر از حد اختلافات مذهبی و عقیدتی است، حال این اختلافات هر قدر اصولی و اساسی هم بوده باشد» (عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۸۹). البته نباید از نظر دور داشت که تعصبات مذهبی در این عصر، هم‌چون گذشته تداوم داشت. «تجزیه فرهنگ مذهبی» در جهان اسلام که می‌توان گفت در عصر صفوی - عثمانی، نهادینه گردید، عمیق‌تر از آن بود که تلاش‌های هم‌سازگرایانه این عصر و حتی زمان ما، به راحتی قادر به ترمیم آن باشد. «ما هنوز وارث آثار سوء اختلافات مذهبی عثمانی‌ها و صفوی‌ها هستیم»^۱.

۱. «... سیره علی علیه السلام این بود که وحدت امت، شاخص اصلی است. به همین جهت اگر نسبت به حقوق خود مدعیانی داشت، در اقداماتی که انجام می‌داد مواظب بود به این اصل لطمه وارد نشود، و اگر می‌دید به این اصل لطمه وارد می‌شود از حق خود صرف نظر می‌کرد. متأسفانه در کشاکش روزگار، در ابعاد مختلف فرهنگی، فقهی و حدیثی این اصل در نظر گرفته نشده است. در بعد سیاسی هم هیچ‌گاه این اصل مورد نظر نبوده است، چون سیاست‌مداران غالباً اهل دین نبودند، و به دین و مذهب نگاهی ابزاری داشتند. ما هنوز وارث آثار سوء اختلافات مذهبی عثمانی‌ها و صفوی‌ها هستیم. بزرگ‌ترین اثر آن، ذهنیتی است که برای شیعه و سنی درست شده است، که نه فقط عموم مردم بلکه حتی علما تحت تأثیر آن بوده‌اند» (واعظزاده خراسانی، بهار و تابستان ۱۳۸۰، ص ۱۱).

به هر رو، از رسوبات تجزیه فرهنگ دینی است که پیش نهاد آقا محمد خان قاجار [۱۱۹۳ - ۱۲۱۲ق/ ۱۷۷۹ - ۱۷۹۷ م.] به دولت عثمانی، مبنی بر اتحاد دو دولت در برابر تجاوزات روسیه، پاسخ مناسبی نمی‌یابد؛ «به روایت احمد جودت وقتی نامه او در شورای باب عالی مطرح شد، پاشاها (فرماندهان نظامی) این پیشنهاد را منطقی و منطبق بر مصالح دولت عثمانی دانستند، اما شیخ الاسلام راغب افندی عمامه بر زمین کوبید که «تا من زنده‌ام چنین اتحادی شدنی نیست، بگذارید ایشان به دست روسیان نابود شوند» (ریاحی، ص ۲۷۶-۲۷۵).^۱

و از سر همین تجزیه فرهنگ مذهبی است که محمد امین خان فرمانروای خوارزم (قتل در ۱۲۷۳ق / ۱۸۷۵م. به دست سپاهیان ایران) به جای چاره‌جویی در مقابل توسعه‌طلبی‌های استعماری روسیه تزاری در ماوراءالنهر، به قتل و نهب و غارت خراسانیان می‌پردازد.

و ناآگاهی آمیخته با چاشنی تجزیه فرهنگ مذهبی است که علی اصغر خان امین السلطان را به فکر احیای ستیزه‌های دیرین مذهبی، می‌اندازد. محمد حسن خان اعتمادالسلطنه که از رجال مطلع و منتقد خاموش! عصر قاجار است، از این اندیشه چنین یاد می‌کند: «...منزل امین السلطان رفتیم. صحبت پوئیک در میان بود. این جوان وزیر اعظم می‌گفت حالا قوت ما در این است که مخالفت خودمان را با عثمانی معلوم سازیم و تعصب شیعه را محرک شویم. خواستم بگویم آقای وزیر! حالا پانصد* سال قبل نیست که حقه‌بازی‌های شاه اسماعیل را تجدید کرد، حالا توپ کروپ است و تفنگ اشانیوس(؟). این است درایت وزرای ما، پناه بر خدا!» (اعتماد السلطنه، ص ۴۰۸-۴۰۹).

۲. استعمار ستیزی

در دوران جوش جنبش اتحاد اسلام، یعنی از نیمه قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، تا دهه‌های آغازین قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی، ناهم‌سازگری‌های مذهبی، از نشاط

۱. شایان ذکر است نام شیخ الاسلام راغب افندی در میان علمایی که در فاصله زمانی سال‌های ۱۲۱۲-۱۱۹۳ (دوران فرمانروایی آقا محمد خان قاجار)، بر مسند شیخ الاسلام عثمانی تکیه زدند، یافت نمی‌شود (ر.ک: یاقی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴). با توجه به شباهت این نام با نام شیخ الاسلام ذری زاده «سید محمد عارف افندی»، که در این سال‌ها دو بار به این مقام دست یافت (ر.ک: پیشین)، و عدم دست‌رسی دکتر محمد امین ریاحی به تاریخ دوازده جلدی احمد جودت، در هنگام نگارش کتاب «سفارت نامه‌های ایران» (ر.ک: ریاحی، ص ۲۷۵، زیرنویس)، و حکایت ذیل که دکتر محمد رضا نصیری در کتاب «اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)» به نقل از تاریخ جودت (ج ۶، ص ۲۵۵)، آورده است، احتمالاً نام شیخ الاسلام مزبور، عارف افندی بوده است و نه راغب افندی: «حرکت سریع سپاه ایران در آذربایجان، باب عالی را مصمم ساخت که در جلسه فوق‌العاده گزارش‌های رسیده و تحریرات یوسف پاشا والی ارزروم را مورد بررسی قرار دهد. جلسه در ربیع الآخر ۱۲۱۱ / اکتبر ۱۷۹۶، در سرای شیخ الاسلام محمد عارف افندی، تشکیل شد.» (نصیری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷، مقدمه).

* فاصله میان این سنه و زمان شاه اسماعیل چهار صد سال بوده است.

تاریخی خود افتاده بود و از متن حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جوامع مرکزی و مهم اسلامی، به حاشیه رانده شده و در اغما فرو رفته بود.

همیلتون گیب (H.A.R.Gibb)، شرق شناس و اسلام شناس بریتانیایی که در یکی از همین جوامع مرکزی و مهم اسلامی، یعنی مصر، به دنیا آمده و از نزدیک با شرق اسلامی آشنا بود در بیان این وضعیت چنین می‌نگارد: «هرگز در طول تاریخ اسلام سابقه نداشت که سنی و شیعه در مسایل و مشکلات مشترکشان تعاطلی فکر و امان نظر کنند، و هر چند از یک جهت این امر را می‌توان بر ضعیف شدن منع مذهبی در حیات سیاسی حمل کرد، در عین حال هم حاکی از وقوف بیش‌تر به علایق مشترک همه مسلمانان در جهان معاصر است.» (عنایت، پیشین، ص ۸۲).

ادوارد براون که پژوهش‌های شرق شناسانه‌ی او بیش‌تر متوجه ایران بود تا اسلام و جهان اسلام، در توضیح علت این وضعیت آورده است: «... اگر مسالمت و وسعت نظری در نسل جوان ایرانی امروز دیده می‌شود، بیش‌تر از آن جهت است که این مسایل و مناقشات مذهبی کم‌تر محل بحث واقع می‌شود، نه از لحاظ متحد شدن عقاید فرق مختلفه.» (براون، تاریخ ادبی ایران، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۹۳).

حامد الگار پیدایش این وضعیت را در میان شیعیان ناشی از رشد تسامح مذهبی و تأثیر اندیشه وحدت‌طلبی اسلامی، می‌داند: «... کاهش خصومت نسبت به تسنن به همان اندازه که در نتیجه تسامح مذهبی بود، بازگشت تازه‌ای به وحدت جامعه‌ی اسلامی هم بود.» (الگار، ۱۳۵۶-۱۳۵۵، ص ۳۵) و حمید عنایت، برآمدن عقلی‌گری و مبارزه با استعمار غرب را از دلایل کاهش ناهم‌سازگری‌های مذهبی اهل سنت، می‌شمارد: «عقلی‌گری که بر بخش بهتر بازنگری میراث معنوی اسلامی حاکم بود، منادی رهایی از ارزش‌های تنگ‌نگرانه به سود یافته‌های لازم‌الاتباع عقل بود: هم‌چنان‌که تعالیم وحدت‌گروانه قرآن، عرب را از قبیله پرستی رها نموده بود، انتظار می‌رفت که تجددخواهی اسلامی بندهای فرقه‌بازی را بگسلد. نبرد با سلطه غرب نیز مستلزم وحدت کلمه همه مسلمانان، صرف نظر از عقاید جنبیشان بود. لذا مصلحت در این بود که گرایش‌های غیر سنی را تا آن‌جا که به مبارزه ضد استعماری مدد می‌رساند تحمل یا حتی حمایت کنند.» (عنایت، پیشین، ص ۸۰).

وی در دیدی کلی، همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، شکست تلاش‌های هم‌سازگرایانه را در گذشته، ناشی از فقدان همدلی دانسته و کاهش ستیزه‌جویی‌های مذهبی را در این دوران مولود پدیده همدلی میان مسلمانان این عصر می‌داند و بر تلاش رجال اسلام در زنده نمودن دوباره آن تأکید می‌ورزد: «علی‌الظاهر، شکست کوشش‌هایی که در راه آشتی شیعه - سنی به خرج رفته بود...، ناشی از امتناع سرسختانه هر یک از دو فرقه به دلایل سیاسی یا عقیدتی، در جهت حفظ چیزی است که اصل ابدی انگاشته می‌شود ولی این امتناع که صرفاً با محاسبات سیاسی دنیوی سنجیده

نمی‌شود، خود معلول یک ناتوانی عمیق و زیان‌بار است، یعنی فلج فکر دینی. مادام که طرفداران هر دو فرقه تعصبات مکتسب خود را وحی منزل بینگارند، هیچ امید و افق بازی برای آشتی نیست. این فلج فکری، در درجه اول در کمبود هم‌سنخی جدی بین اصحاب دعوا جلوه‌گر است. مهم‌تر این‌که هم‌سنخی عبارت از تعاطی افکار و تحول یک نظام لایتغیر انگاشته فکری بر اثر مواجهه با نظام دیگر، و حاصل نامرئیش همانا همدلی است و طبعاً این همدلی در این میان غایب است. همین است که با گرایش‌های تجدد خواهانه که در جهان اسلام از اواسط قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) به بعد پای گیرد، مرزها و مانع‌های بین سنی و شیعه رفته رفته کاهش می‌یابد و مناسبات بین دو گروه بهبود می‌یابد. موقعیت جدید، اگر نوید بزرگ توافق کامل را در بر نداشته باشد، لااقل امید کاهش خصومت‌های دیرساله را می‌دهد... رهبران نسل اول تجدد خواهان اسلامی و در رأس آنان جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) (متوفای ۱۳۱۵ق) و محمد عبده (متوفای ۱۳۳۳ ق) وحدت اسلامی را یکی از مهم‌ترین اهداف و آرمان خود می‌شمردند و تلاش فراوانی برای وحدت شیعه - سنی به خرج می‌دادند». (عنایت، پیشین، ص ۷۸۷۹).

می‌توان گفت جنبش وحدت اسلامی در این دوران، که مولود و متأثر از شرایط بی‌سابقه عصر خود بود، بیش از آن‌که ماهیتی صرفاً مذهبی (کلامی و فقهی) داشته باشد، برخوردار از جوهره‌های سیاسی - فرهنگی بود؛ «این حقیقت که چالش غرب چالشی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بود و نه دینی موجب شد که جنبش وحدت اسلامی اساساً جنبش سیاسی باشد. هر چند سید جمال‌الدین و دیگر طرفداران وحدت اسلامی، خود از رهبران مذهبی بودند اما هدف اولیه‌شان هدف سیاسی بود: آن‌ها می‌خواستند به نفوذ و سلطه امپریالیسم غرب بر آسیا پایان بخشند». (کاتم، ۱۳۷۸، ص ۱۶۹).

در چنین بستری است که حتی چنان‌چه همانند حامد الگار، قائل به عدم امکان نزدیکی میان تشیع و تسنن در جنبه‌های ظاهری باشیم، چرخش سریع از ناهم‌سازگری مذهبی به هم‌سازگری مذهبی میان مسلمانان امکان‌پذیر می‌گردد؛ «تسنن و تشیع دو دیدگاه اصولی (ارتدوکس) موازی از وحی و تنزیل اسلامی هستند که نمی‌توانند به دلایل سرشته در طبیعت هریک، از لحاظ جنبه‌های ظاهری با یک‌دیگر تقارب یابند. هیچ طرح و برنامه انگیزش سیاسی نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد. هر چند که آشتی بین این دو دیدگاه، هم در سطح عمل و هم مهم‌تر از آن در سطح مسایل معنوی‌تر و باطنی‌تر امکان‌پذیر است.» (عنایت، پیشین، ص ۹۶).

در واقع جنبش وحدت اسلامی را بیش از هر چیز می‌توان واکنش طبیعی مسلمانان در رویارویی با هیمنه استعماری غرب ارزیابی نمود: «مسئله هم‌سازگرایی در جهان اسلام از نیمه دوم سده ۱۸/۱۲ به بعد، به شیوه‌ای روشن‌تر در پیوند با استعمار غرب قابل بررسی است.» (حائری، عبدالهادی، ایران و

جهان اسلام، ۱۳۶۸، ص ۸۳) و از همین روست که در ایران عصر قاجار «اعتراضاتی که به دولت یا حتی به تجاوز تدریجی بیگانه می‌شد، بیش‌تر در روایات اسلامی متجلی می‌شد تا روایاتی که جنبه ملی داشت...» (الگار، پیشین، ص ۳۵).

در تبیین این پیوند - مسئله وحدت اسلامی و استعمار غرب - برنارد لوئیس چنین می‌نویسد: «ملت و کشور هر دو واقعیت‌های قدیمی در جهان اسلام هستند، اما در تعاریف وفاداری و هویت سیاسی، آن‌ها ایده‌های جدید و وارداتی‌اند. در برخی کشورها این ایده‌ها کمابیش جا افتاده‌اند. اما در مواقع بحران و اضطرار، که وفاداری‌های عمیق‌تر مسلط می‌شوند، مسلمانان تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعه دینی، یعنی در هویتی که به جای منشأ نژادی، زبان یا کشور محل اقامت، به وسیله اسلام تعریف می‌شود، می‌یابند. همان‌گونه که خودی با پذیرش اسلام تعریف می‌شود بیگانه نیز با انکار اسلام تعریف می‌شود.» (لوئیس، ۱۳۷۸، ص ۲۹).

سر آرتور هاردینگ (Sir Arthur Harding)، دیپلمات انگلیسی، که در دوران نشاط جنبش وحدت اسلامی، سال‌ها از سوی وزارت امور خارجه کشور متبوعش در پایتخت‌های سیاسی - فرهنگی جهان اسلام، مأمور بوده است؛ هدف اتحاد اسلام را مقابله با پیش‌روی قدرت‌های غربی در جهان اسلام، تعریف می‌کند:

«هدف نهضت پان اسلامیزم بیگمان این بود که شیعه و سنی را برای نیل به هدفی مشترک که عبارت از ایجاد سدی برای جلوگیری از گسترش نفوذ غرب در جهان اسلام بود متحد کند و از پیشرفت این نفوذ در شبه جزیره بالکان، در شمال آفریقا، در کشورهای اسلامی خاور میانه (مصر، عربستان و ایران) و همچنین در سرزمین‌های تاتارنشین شرق جلوگیری کند.»^۱

آمادگی روانی مسلمانان برای استقبال از اندیشه وحدت اسلامی، با وجود عوامل ناهم‌سازگرایی مذهبی و قومی، فقط معطوف به ایمان و باورهای مذهبی فردی ایشان نمی‌گشت. فرهنگ و تمدن اسلامی در طول هزار و چند صد سال، نوعی همگونی در میان جوامع مسلمان پدید آورده بود که از بیرون، گروهی واحد را می‌نمایاند. این همگونی از دید یک اروپایی مسیحی چنین بیان می‌شود:

«مقصود ما از ملل مشرق همان ترک‌ها، اعراب و ایرانیان هستند، که به طوری که می‌دانید، جملگی پیرو یک دین واحد بوده و بر طبق اصول واحدی اداره می‌شوند. این ملل، گرچه در سرزمین‌هایی زندگی می‌کنند که آب و هوای آن‌ها متفاوت است، به علاوه زیانشان از یک‌دیگر متمایز است. در خصوصیات اخلاقی و مراسم و آداب و عاداتشان یک نوع همانندی و مشابهتی دیده

۱. «دبیر اول سفارت بریتانیا در استانبول (۱۸۹۰ - ۱۸۸۹).... دبیر اول سفارت انگلیس در قاهره (۱۸۹۴ - ۱۸۹۱).... وزیر مختار بریتانیا در تهران (۱۹۰۵ - ۱۹۰۰)». (هاردینگ، ۱۳۷۰، ص ۱).

۲. پیشین، ص ۱۸۰.

می‌شود؛ و از همین نظر می‌توان آن‌ها را تحت گروه واحدی درآورد. مثلاً رابطه و تجانس میان یک نفر مراکشی و یک فرد ایرانی به مراتب بیش از رابطه و تجانس میان مراکشی و اسپانیایی است، حال آن‌که فاصله مراکش و اسپانیا به مراتب کم‌تر از فاصله مراکش و ایران است. آداب و رسوم امروز شرقی‌ها با آداب و رسوم روزگاران پیش آنان کمال مشابهت را دارد.» (ژوبر، ۱۳۴۷، ص ۳۳۶-۳۳۲).

بزرگ‌ترین سرمایه جنبش وحدت اسلامی در این دوران، حس اشتراک در هویت مسلمانان بود. مقوم‌های این هویت مشترک را علاوه بر کیش مشترک، وجوه اشتراک در تاریخ، احساس، فرهنگ و سرنوشت مشترک، تشکیل می‌داد.

ستیز دیرپای غرب مسیحی با جهان اسلام که قالب «شریعتی استقرار یافته» به خود گرفته بود (حانری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، ۱۳۷۸، ص ۵۳)، به اهداف استعماری غرب در این عصر، رنگ و بوی خصومت‌های صلیبی می‌بخشید و «انتقام همه سویه» غرب از شرق اسلامی (پیشین، ص ۵۵) یا «شرق بد» (سعید، ۱۳۷۱، ص ۱۸۲) به حساب می‌آمد. استعمار غرب با روندی بی‌وقفه و پرشتاب در قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی تداوم داشت و در سال‌های آغازین قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی، هیمنه غرب، تقریباً تمامی سرزمین‌های اسلامی را فراگرفت، گویی که «صلیب، هلال را سر به زیر ساخته و غرب به شرق آمده بود تا دیگر آن‌جا را ترک نکند». (پیشین، ص ۱۶۸).

۳. اصلاحات و خلافت اسلامی

جغرافیای سیاسی جهان اسلام در سال‌های پایانی سده ۱۳ هـ / ۱۹ م. این‌گونه ترسیم می‌گردد: «امپراتوری عثمانی در حال احتضار بود و همراه با این انحطاط، غرب مسیحی به قلب سرزمین آناتولی نزدیک می‌شد. ایران با فساد و انحطاطی دست به گریبان بود که به نظر می‌رسید عاقبتی جز پذیرش کنترل خارجی را نخواهد داشت. آسیای مرکزی در برابر روسیه تسلیم می‌شد و در خاور دور، در هند، اندونزی و فیلیپین، مسلمانان به کنترل قدرت‌های مسیحی غربی گردن نهاده بودند» (کاتم، ۱۳۷۸، ص ۱۶۶) و از آن جایی که مقاومت در برابر هیمنه استعماری غرب، بیش از هر چیز مستلزم بیداری و وحدت مسلمانان و انجام اصلاحات در جوامع اسلامی بود، ندای اتحاد اسلامی، در جهان اسلام آن روزگار، مخاطبان خود را می‌یابد.

روشن بود که سلطه غرب بر جهان اسلام، در ابعاد سیاسی، نظامی و اقتصادی محدود نمی‌ماند و

۱. همواره یک شرق «خوب» داشتیم که عبارت بود از دورانی کلاسیک در گذشته‌های دور هند، و یک شرق «بد» که تا به امروز در آسیا، بخش‌هایی از شمال آفریقا، و اسلام - در هر کجا که بود - ادامه داشت.»

قدرت‌های غربی بر آن بودند تا تمامی جنبه‌های حیات معنوی و فرهنگی مسلمانان را به زیر سلطه خود درآورند: «چنین به نظر می‌رسد که اروپائیان تمدن را به خود منحصر می‌پندارند و گمان می‌کنند که مأموریت و وکالت الهی دارند تا نه تنها نظامات سیاسی، بلکه شیوه‌های تفکر خود را نیز بر جهانیان تحمیل کنند». (براون، تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ص ۴).

و چنین به نظر می‌رسد که غرب در آن عصر، مانعی بر سر انجام این مأموریت و وکالت الهی خود خوانده، در جهان اسلام نمی‌دید. نگاه غرب دقیق نبود: «در پایان سده هیجدهم (دوازدهم هجری) بعید نبود که به نظر کسی که به مشاهده وقایع تاریخی می‌پرداخت چنین رسیده باشد که ادوار تکامل تاریخی اسلام به پایان خود رسیده است. اسلام از مرحله یکتاپرستی ساده و سخت و دقیقی که محمد ﷺ جامعه کوچکی از عرب‌ها را به آن دعوت می‌کرد، رو به توسعه نهاده و تا آن زمان به صورت مجموعه پیچیده و غامضی از مکاتب فقهی و فرقه‌های مذهبی اهل ظاهر درآمدی بود که بر روی تمام آن‌ها جماعتی رنگارنگ قرار داشتند - با مراسم و شعایر خاص خود و با تنوع فوق‌العاده‌ای از آرا و افکار و اعمال مذهبی، چنان‌چه بینش نگرنده مورد مثال، از رنگ فلسفه معاصر (پایان قرن هیجدهم اروپا) تأثیر پذیرفته بود ممکن بود که اسلام را به صورت بنایی مشاهده کند که بر پیکر آن داغ خرافات پرستی خورده است و به زودی نیروهای مترقی و روشن‌فکری آن را محو و نابود خواهد کرد.

اما هیچ ناظر خارجی نمی‌تواند قدرت و استحکام آن رشته‌های نامرئی را که در روزگار مبارزه‌جویی، اعضای گروه‌های مختلف را به صورت جامعه‌ای واحد - جامعه‌ای که دارای اراده و نیت است - درمی‌آورد تخمین زند.

هم‌چنین از برآورد کردن نیروی حیاتی اندیشه‌های بزرگ، که رسوب قرون و اعصار آن را پوشانده، عاجز است، آن هم به هنگامی که این نیروی حیاتی با وظایف و تکالیف و خطرات جدید رویاروی است. تاریخ اسلام در سده‌های نوزدهم و بیستم (سیزدهم و چهاردهم هجری) عبارت است از تاریخ تجدید حیات و نیز بذل مساعی در سازگاری و انطباق مجدد اسلام با مقتضیات زمان» (گیب، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸-۱۸۷).

رویاریوی جهان اسلام با سلطه جویی تمدنی - فرهنگی غرب به مراتب از رویاریوی با تسلط سیاسی - نظامی قدرت‌های غربی دشوارتر می‌نموده، زیرا فرهنگ و تمدن غرب مسیحی از پشتوانه دانش و کارشناسی جدید برخوردار بود که جهان اسلام آن روزگار، فاقد آن بود.

جامعه اسلامی در زیر فشار نوگرایی (مدرنیته‌ای)^۱ که در ایجاد آن مشارکت نداشت (آرکون، ۱۳۸۰،

۱. «مدرنیته (نوگرایی) واژه‌ای کلی است برای مجموعه‌ای از فرایندهای سیاسی و فرهنگی که با ورود عقاید جدید، سیستم اقتصادی یا آموزش و پرورش جامعه، در عقاید اجتماعی حاصل می‌گردد.» (درک هاپرود، رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه، واسلام و مدرنیته، پاسخ تنی چند از روشن‌فکران مسلمان، ص ۱۴).

ص ۱۹۶)، به «حیرت فرهنگی»^۱ و بهت خواب پریدگی^۲ گرفتار آمده بود. یکی از پژوهش‌گران ایرانی معاصر، جایگاه و شعاع این گرفتاری را در ایران، چنین بیان می‌دارد:

«تجربه تجدد (Modernity) محور تاریخ معاصر ایران است که در دویست سال اخیر شبخ آن، در ایران زمین در گشت و گذار بوده و مهر و نشان خود را بر اندیشه و عمل روشن‌فکران و مبارزان سیاسی بر جای نهاده است. بسیاری از کشاکش‌های سیاسی و نظری تند و تیز این دوران - از «وحدت اسلامی» سید جمال‌الدین اسدآبادی تا «غرب زدگی» آل احمد، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از مارکسیسم روسی تا بنیادگرایی اسلامی، از اندیشه ترقی تا تشیع علوی، از انقلابی‌گری تا عرفی‌گری - همه جزئی از تلاش‌هایی بوده‌اند که در جهت نفوذ یافتن، دگرگون، تعدیل و یا حتی تعطیل کردن پروژه‌های تجدد در ایران معاصر صورت گرفته است». (رزاقی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱-۱۶۰).

جهان اسلام در این تقابل فرهنگی - تمدنی، ناگزیر می‌بایست چاره‌ای می‌اندیشید و راهی می‌جست. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، می‌توان گفت در این میان سه جریان پدید آمد:

- «غرب‌گریزی» و حالت افراطی آن «غرب‌ستیزی»؛ انکار اهمیت تمدن و ترقیات جدید نظامی، اقتصادی و فنی غرب و یا مبارزه با فرهنگ غرب و تمامی مظاهر آن.
- «غرب‌گرایی» و حالت افراطی آن «غرب‌زدگی»؛ استقبال از مظاهر و تمدن غرب با چشم پوشی از جنبه‌های منفی و رویه استعماری آن و یا تسلیم بی‌درنگ و بی‌قید و شرط در برابر فرهنگ و تمدن غرب و پشت نمودن به باورها، فرهنگ و تمدن اسلامی.

- «غرب‌شناسی»؛ شناسایی واقع‌بینانه و همه‌جانبه غرب و در پیش گرفتن موضع دفاع از حیات تمدنی - فرهنگی جهان اسلام با مجهز شدن به دست‌آوردهای جدید فرهنگ و تمدن غرب. (ر.ک: کاتم، پیشین، ص ۱۶۷ و لاپیدوس، ۱۳۷۶، ص ۷۹).

داعیه‌داران اصیل جنبش وحدت اسلامی در جریان سوم، یعنی غرب‌شناسی، جای می‌گیرند، که

۱. جوامعی که در معرض تأثیرات تمدنی - فرهنگی نیرومند و مختلف وارد شده از خارج قرار می‌گیرند، کجانبه وجودیشان دچار بهت و حیرت وسیعی می‌شود که دانشمندان جامعه‌شناس و انسان‌شناس به آن «حیرت فرهنگی» می‌گویند. (ابوالنصر، ۱۳۷۸، ص ۸).

۲. «... این جوامع در برخورد با تحولات سریع و بنیانی غرب که امواج آن جهان را پهبابی دربرمی‌گرفت چشم می‌گشودند و چاره‌ای جز این که به توجیه موقعیت خود و مسیری که باید در پیش بگیرند بردازند نداشتند. هم چون آدمی که قرونی را در خواب سپری کرده و ناگهان در بیداری مجدد، خود را در جهانی متفاوت می‌یابد و می‌بیند که یافته‌ها و دانسته‌های زمان بیداری قبل از خواب چند سده در مقایسه با جهان کنونی، کم‌رنگ و بی‌رنگ جلوه می‌کنند. انسان فرضی بیدار شده ما به دنبال جد و جهدی می‌گردد که بتواند بگوید در ایام خواب وی چه شده و حال آن که سربرداشته چه باید بکند. (کاتم، پیشین، ص ۱۰).

در آن برهه، تنها راه فرا روی مسلمانان بود که به جایی می‌رسید. «در آن مقطع تاریخی سرزمین‌های پهناور اسلامی یکسره در حوزه واپس ماندگان قرار داشت و بیش از پیش از یورش‌های استعمارگران و از نابسامانی‌های درون مرزی و برون مرزی و ناهم‌سازگری‌های اسلامی و نارسایی‌های علمی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی سخت رنج می‌برد. جهان اسلام مانند بقیه جهان غیراروپایی ناچار بود در برابر تمدن دورویه غرب راهی برای ادامه زندگی برگزیند.

روشن است که جهان اسلام نمی‌خواسته است زیر سلطه استعمار غرب باشد. از سوی دیگر، به حکم نیازش به دانش و کارشناسی غرب نمی‌توانست از آن چشم ببوشد. چنین می‌نماید که تنها یک راه، آن هم راهی بسیار باریک، حساس، لغزان، انحراف‌پذیر و همراه با دشواری‌های بی‌شمار در پیش داشت و آن همانا بیش‌ترین بهره‌جویی ممکن از دانش و کارشناسی غرب همراه با بالاترین و پی‌گیرترین کوشش در راه خودبستگی و تا سرحد امکان تن زدن از استعمار و استثمار غرب بوده است.

علت آن که ما تنها راه قابل‌گزینش مسلمانان پایان سده ۱۸ و آغازین سال‌های سده ۱۹ را آن گونه دشوار می‌خوانیم این است که کوچک‌ترین بی‌احتیاطی، سقوط به سوی یکی از دو پرتگاه خطرناک را همراه داشت: در صورتی که برای برداشتن گامی در راه خودبستگی، همه برنامه‌های اصلاحی بر روی نوسازی و بهره‌جویی از نوآوری‌ها و دانش غرب تمرکز می‌یافت و بر آن اصرار و تأکید فراوان می‌شد و به ویژگی‌های فرهنگی و فکری مسلمانان ارجی درخور داده نمی‌شد، جنبه استعماری تمدن غرب به آسانی به بوتۀ فراموشی می‌افتاد و پیامد آن سقوط به پرتگاه غرب زدگی صرف و وابستگی یکسره به استعمار و بازارهای استعماری جهان می‌شد.

از سوی دیگر، اگر از بیم کفر و مسیحی‌گری اروپا و آسیب وارد آمدن بر فرهنگ و شیوه‌های سنتی مسلمانان، کوششی بسنده در راه نوسازی و نوگرایی و آموختن دانش و کارشناسی غرب چهره نمی‌بست و بدان بهایی بسنده داده نمی‌شد جز واپس ماندن بیش از پیش و وابستگی بیش‌تر به استعمار پیامدی نمی‌داشت.» (حائری، پیشین، ص ۱۲۱-۱۲۰).

به این ترتیب، معلوم می‌شود که جنبش وحدت اسلامی به طور طبیعی، برخوردار از ماهیتی مترقی، اصلاح طلب، تجدد خواه و احیاگر می‌گردد، تا آن‌جا که «همانگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو» و «پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوه پاک سلف، یعنی پیشوایان صدر اسلام»، از اهداف کلی آن به شمار می‌آید (عنایت، تجددکردینی نزد اهل سنت، ۱۳۵۰، ص ۵۴). و از این رو است که جنبش اتحاد اسلام تحت عناوینی مانند «بیداری اسلامی»، «تجددخواهی اسلامی»، «نواندیشی دینی» و... جای می‌گیرد.

این سه جریان یا سه راه در تقابل فرهنگی - تمدنی جهان اسلام و غرب - که هر کدام پویندگان خود را داشت - یادآور سه راهی است که عاکف پاشا (متوفی ۱۲۶۲ق / ۱۸۴۵م)، دیوانی بلندپایه عثمانی در قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، که در پی اصلاحات جدید در نظام اداری امپراطوری، نخستین وزیر امور خارجه (خارجہ ناظری) عثمانی گردید (ر.ک: شاو و کوزال، پیشین، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۵)، طی گزارشی مفصل در سال ۱۲۳۸ق / ۱۸۲۲م. پیش‌روی امپراتوری عثمانی در رویارویی با مداخله جویی‌ها و توسعه‌طلبی‌های استعماری غرب، به ویژه روسیه می‌نهد: «ما مسلمانان باید یکی از سه راه را انتخاب کنیم، یا باید با ایمان به فرمان الهی و شرع محمد و بدون در نظر گرفتن مال و جانمان، تا آخرین نفس از ولایتی که هنوز در اختیار داریم دفاع کنیم، یا بایستی آن‌ها را رها کرده و به آناتولی عقب نشینی کنیم و یا نعوذ بالله مانیز چون مردمان کریمه، هندوستان و قازان همان راه را طی کنیم و تا سطح بندگی تحقیر شویم. خلاصه آن‌چه می‌خواهم بگویم این است که به نام ایمان محمد و شرع احمد بیایید تا جهاد اعلام کنیم و نگذاریم ذره‌ای از سرزمین‌هایمان منتزع شود.» (لونس، ظهور ترکیه نوین، ۱۳۷۲، ص ۴۵۳).

ظهور، قوام، بالندگی و تأثیرگذاری جنبش وحدت اسلامی در این عصر، در پیوندی عمیق با امپراطوری عثمانی بود؛ خیالی از تخیلات امپراطوری؛ «مادامی که امپراتوری عثمانی بر سر پا بود، بسیاری از مسلمانان از آن به عنوان سنگری علیه توسعه‌طلبی غرب و به نام اجماعی خیالی به نام «اتحاد اسلام» Pan - Islamism حمایت می‌کردند...» (عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ۱۳۷۲، ص ۲۰۴) و حتی فرجام آن؛ «... ظهور کشورهای جداگانه اسلامی، که هر یک حسودانه و دو دستی به استقلال خود چسبیده بودند، طرح‌های وحدت مسلمانان را به حوزه سیاست‌های غیر عملی و خیالی پس راند.» (پیشین).

دلایل این پیوند را می‌توان در ماهیت وجودی این امپراتوری که بر غازی‌گری اسلامی بنیان نهاده شده بود و نیز جایگاه آن به عنوان مقتدرترین و پهناورترین واحد سیاسی جهان اسلام جست که هنوز چیزی از عظمت و شکوه گذشته این جهان، در آن باقی مانده بود؛ «امپراتوری عثمانی، از آغاز بنیان‌گذاری تا هنگام سقوط، وقف پیش روی و دفاع از قدرت و ایمان اسلام بود. طی شش قرن، عثمانی‌ها تقریباً همیشه با غرب مسیحی در جنگ بودند. در آغاز کوششی عمدتاً موفقیت‌آمیز در راه تحمیل حکومت اسلامی به قسمت وسیعی از اروپا کردند ولی بعد درگیر دفاعی طولانی برای حفظ، جلوگیری و به تعویق انداختن ضد حمله بی‌وقفه غرب شدند» (لونس، پیشین، ص ۱۷) و بیش از هر چیز، داعیه خلافت اسلامی امپراتوری عثمانی، که عثمانیان در این عصر بیش از هر زمان دیگر

بر آن تأکید می‌ورزیدند، عامل این پیوند حتی در ایران شیعی، می‌تواند شمرده شود؛ «سید جمال الدین بنیان‌گذار و الهام بخش وحدت اسلام (پان اسلامیسیم) بود؛ جنبشی که می‌خواست همه اقوام مسلمان را تحت خلافت عثمانی متحد گرداند» (کب، پیشین، ص ۱۹۷).

سر آرتور هاردینگ، دیپلمات انگلیسی که قبلاً به او اشاره شد، در دورانی که وزیر مختار کشور متبوعش در ایران بود، در گزارشی که به سال ۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۶ م. به لندن ارسال می‌دارد، می‌نویسد: «جمال الدین طرفداران زیادی از خود باقی گذاشت که در بین آن‌ها دشمنان رژیم قاجار و یا مسلمانان متعصب بودند و افکار آن‌ها به طور مرتب در بعضی جراید فارسی منطبعه هندوستان و مصر منعکس و علی‌رغم سانسور پلیس به طور قاچاق به ایران می‌رسید. در این دسته برخی از سران مذهب تشیع شرکت داشتند و گویا دو نفر از مجتهدین بزرگ از این دسته طرفداری می‌کردند و به طوری که من شنیده‌ام این دسته از مذهبی‌ها روز به روز قوی‌تر می‌شدند. نفوذ و قدرت آن‌ها از موقعی بیش‌تر شده که تنفر مردم از عملیات روس‌ها رو به فزونی نهاده است. در بین محصلین مدارس مذهبی، افکار طلاب قسطنطنیه با احساسات دموکراتیک توأم گردیده است. گفته شده که یلدیزی‌های^۱ عثمانی به طور سری به طلاب و مدارس علوم دینی کمک می‌کنند. من می‌توانم اظهار عقیده کنم که همه ساله ۱۲ هزار نفر طلاب دینی از طرف سلطان عثمانی برای تبلیغ مرام پان اسلامیزم و خلافت آل عثمانی در میان مردم ایران پراکنده می‌شوند.»^۲

می‌توان گفت جنبش وحدت اسلامی در این عصر با محوریت خلافت عثمانی شناخته می‌شد، اگرچه نباید از نظر دور داشت که جایگاه نهاد خلافت در ادبیات اتحاد اسلام از راه‌بردی (استراتژی) محوری تا راه‌کاری (تاکتیکی) محوری در نوسان بود.

منابع و مأخذ:

۱. آرکون، محمد، اسلام، اروپا، غرب، معانی نامشخص و میل به قدرت، و اسلام و مدرنیته، پاسخ تنی چند از روشن‌فکران مسلمان، گردآوری جان کوپر، رونالد نترل و محمد محمود، ترجمه سودابه کریمی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۰.
۲. ابوالنصر، فضیل، رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی، ترجمه حجت‌الله جودکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۸.

۱. ظاهرآ منظور هاردینگ از یلدیزی‌ها، ساکنان قصر ییلدیز، محل اقامت سلطان عبدالحمید دوم است.
۲. ان. ک. س. لمبتن، انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه و مقدمه از اسماعیل رانین، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۵، ص ۵۱-۵۲.

۳. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه مربوط به سال‌های ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ هجری قمری از روی نسخه موجود کتابخانه آستان قدس، مقدمه و فهارس از ایرج افشار، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
۴. الشناوی، عبدالعزیز محمد، الدولة العثمانية، دولة اسلامية مفتري عليها، مكتبة الانجلو المصرية، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۸۶ م.
۵. الگار، حامد، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۶.
۶. براون، ادوارد، از سمدی تا جامی، تاریخ ادبی ایران از نیمه قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری عصر استیلای مغول و تاتار، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، کتابخانه ابن سینا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۹.
۷. _____، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۶.
۸. حائری، عبدالهادی، ایران و جهان اسلام پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸.
۹. _____، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، امیر کبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۱۰. رزاقی، سهراب، پارادیم‌های روشن‌فکری دینی در ایران معاصر، مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، شماره ۲، تهران، تابستان ۱۳۷۸.
۱۱. ریاحی، محمد امین، سفارتنامه‌های ایران، گزارش‌های مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۸.
۱۲. ژوبر، پ. ام، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، کتاب فروشی چهار با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، ۱۳۴۷.
۱۳. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
۱۴. شاو، استانفورد جی. و ازل کورال شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۰. (مجلد اول فقط نام شاو را بر خود دارد و مجلد دوم نام شاو و همسرش، هر دو را).
۱۵. طبری، احسان، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، بی‌نا، تهران، بی‌تا.
۱۶. عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

۱۷. عنایت، حمید، تجدد فکری دینی زرد اهل سنت، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶
تهران، ۱۳۵۰.

۱۸. _____، دین و جامعه، انتشارات موج، تهران، بی تا.

۱۹. فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، شرکت سهامی انتشار، تهران،
چاپ سوم، ۱۳۷۷.

۲۰. کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، انتشارات کویر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۲۱. گیب، همیلتون، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، شرکت انتشارات علمی و
فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

۲۲. لاپیدوس، ایراماروین، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن مجدم، ترجمه محمود رمضانزاده،
بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۶.

۲۳. لوفیس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸.

۲۴. _____، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، مترجم کتاب، تهران، ۱۳۷۲.
۲۵. موثقی، سید احمد، استراتژی وحدت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ج ۱.

۲۶. نصیری، محمدرضا، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۶.
۲۷. واعظ زاده خراسانی، محمد، چشم انداز تقریب مذاهب اسلامی در گفتگو با آیت الله واعظ زاده
خراسانی، «مفت آسمان»، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، سال سوم، ش نهم و دهم، قم،
بهار و تابستان ۱۳۸۰.

۲۸. هاردینگ، آرتور، خاطرات سیاسی سرآرتور هاردینگ، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، سازمان
انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

۲۹. یاقی، اسماعیل احمد، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، پژوهشکده حوزه
و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.

۳۰. Brkes, Niyazi: TURKIYE'DE CADASLASMA a, Dogu - Bati Yayinlari , Istanbul, 1978.

