

Factors and Contexts Behind ‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī’s Entry into Politics and Its Impact on the Indian Subcontinent

Mohammad Ali Mirali¹, Mohammad Shojaeian², Seyyed Yahya Mousavi³

¹ Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. alimir124@gmail.com

² Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Social Sciences, Research Institute for Hawzah and University, Qom, Iran. shojaiyan@rihu.ac.ir

³ P.h.D., Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding author**). yahyamosavi58@yahoo.com

Abstract

‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī, a prominent hadith scholar and Sufi of the Indian subcontinent in the tenth and eleventh centuries AH, was one of the earliest reformist Sufis to take a political stance toward rulers and write on politics, in contrast to the prevailing Sufi tradition of the subcontinent, which maintained a strict separation between spiritual-ethical and political-social hierarchies and regarded Sufi virtue as incompatible with engagement in the political sphere. Nevertheless, in most studies of the Indian subcontinent, his name remains primarily associated with hadith scholarship and the Qādirī-Naqshbandī orders. Because of the moderate and conservative nature of his political activities, his role in the political sphere has received comparatively little scholarly reconsideration. The present study aims to explain the factors and circumstances that led ‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī to move from Sufi practice into politics and to examine his influence on the Indian subcontinent. The significance of this study can be understood in relation to four considerations. First, it addresses the still-unresolved question of the relationship between religion and politics in the contemporary Islamic world. Second, it relates to the religious-political movements active in the Indian subcontinent today, insofar as ‘Abd al-Ḥaqq’s intellectual legacy helped lay the foundations for the school of Shāh Walī Allāh Dihlawī and, consequently, for the Deobandi and Ahl-i Hadith movements. Third, the topic is methodologically significant because it challenges conventional boundaries between Sufism, hadith scholarship, and political thought. Fourth, it addresses an existing gap in the literature, as previous studies have focused primarily on ‘Abd al-Ḥaqq’s position in hadith scholarship and the Sufi orders, while the political dimension of his thought has received comparatively

Cite this article: Mirali, M.A., Shojaeian, M. & Mousavi, S.Y. (2026). Factors and Contexts Behind ‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī’s Entry into Politics and Its Impact on the Indian Subcontinent. *Political science*, 29(2), p. 123-144. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.75053.3140>

Received: 2026-02-07

Revised: 2026-05-02

Accepted: 2026-05-28

Published online: 2026-07-01

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

©2026/authors retain the copyright and full publishing rights



little independent examination. The central research question is: What factors and circumstances led ‘Abd al-Ḥaqq to enter the political sphere while remaining faithful to the Sufi path? What was the nature of his political activity, and what were its principal concerns? What consequences did his political engagement have for subsequent religious-political movements in the Indian subcontinent? This study adopts the intellectual history approach of Henry Stuart Hughes. Unlike the history of ideas or thought, which examines phenomena independently of their contexts and the individuals involved, Hughes’s intellectual history is both context-oriented and individual-centered. It regards thought as the product of a particular mind responding to the shared intellectual climate of its time. On the basis of this methodology, the study proceeds in three stages: the background (emergence), which examines the religious and political-social conditions in which ‘Abd al-Ḥaqq’s political thought took shape; the activities (process), which explains the nature and principal concerns of his political engagement; and the consequences (outcomes), which explores the results and effects of this thought. In terms of its purpose, the study is basic research; in terms of its subject matter, it employs textual analysis. It draws primarily on ‘Abd al-Ḥaqq’s own works, including *Akhbār al-Akhyār fī Asrār al-Abrār*, *Tanbīh al-Ghāfilīn li-Fanā’ al-Dunyā wa-Arbābiḥā*, *Risāla Nūriyya Sulṭāniyya*, and *al-Makātīb wa-al-Rasā’il ilā Arbāb al-Kamāl wa-al-Faḍā’il*, while referring to secondary sources to clarify historical and ancillary issues. The study hypothesizes that a combination of political and religious factors drew ‘Abd al-Ḥaqq into the political arena.

The findings indicate that the second half of Akbar Shah’s fifty-year reign was marked by religious deviation and political corruption, and that ‘Abd al-Ḥaqq encountered these challenges in practice upon his return to India from the Hijaz. Three measures undertaken by Akbar Shah played a decisive role in creating these conditions. First, in 1579 CE, he issued the “Decree of Infallibility,” which transferred the ultimate authority to interpret religion and exercise *ijtihād* from the religious scholars to the monarch, paving the way for his religious and political autocracy. Second, he promoted nationalist ideas and sought to establish political unity between Hindus and Muslims, a policy that came at the expense of certain Islamic legal injunctions, including the prohibition of cow slaughter and the permissibility of eating pork. Third, he introduced the “Divine Faith” (*Dīn-i Ilāhī*), or the unity of religions, an eclectic synthesis of Islamic, Hindu, and Zoroastrian teachings that positioned Akbar Shah as both the god and the prophet of an emerging religion. In his political and mystical treatises, ‘Abd al-Ḥaqq criticized these measures, albeit subtly and indirectly. In response to these circumstances, ‘Abd al-Ḥaqq adopted a cautious strategy within a critical-reformist framework, and there is no record of his visiting Akbar Shah’s court. Acknowledging the cautious nature of his own approach, he stated that he spoke only on matters of religion and the *Sharī‘a* and did not depart from the bounds of moderation. Following Akbar Shah’s death, and recalling the guidance of his own Naqshbandī master, Shaykh Muḥammad Bāqī bi-llāh, ‘Abd al-Ḥaqq began seeking to reform Jahangir Shah through the composition of advisory epistles. He began by writing *Tanbīh al-Ghāfilīn*, which was delivered to Jahangir through Shaykh Farīd, a scholar at the court. These efforts contributed, during Jahangir Shah’s reign, to the establishment of a form of “super-law” that repealed many of Akbar Shah’s laws, including the requirement to prostrate before the king and the prohibition on cow slaughter. During the reign of Shah Jahan and,

subsequently, Aurangzeb, ‘Abd al-Ḥaqq’s reformist counsel and correspondence helped foster a more religiously oriented political order and the stricter implementation of Ḥanafī legal rulings. Within this same discourse, a more pronounced confrontation with the East India Company and the development of an anti-colonial discourse also took shape. In terms of long-term consequences, the intellectual legacy of ‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī influenced later reformist movements in the Indian subcontinent, albeit indirectly and through the mediation of subsequent generations of scholars, along three distinct but interconnected paths: (a) the spiritual-network path, through his and Shaykh Aḥmad Sirhindī’s connection with Shaykh Bāqī bi-llāh within the Naqshbandī order, a connection that was subsequently carried forward by Shāh Walī Allāh Dihlawī; (b) the methodological-scholarly path, through his prioritization of hadith scholarship, which provided a model for the Ahl-i Hadith movement; and (c) the historiographical and identity-forming path, through the compilation of *Akḥbār al-Akhyār* as an alternative historiography of religious identity, which movements such as Deoband reproduced during the period of British colonial rule in order to preserve Islamic identity. In conclusion, unlike the earlier Sufi tradition, which promoted political withdrawal and fatalism and often served to legitimize rulers’ autocracy, ‘Abd al-Ḥaqq Dihlawī transformed fatalism into a strategy of prudent action and offered a subtle and cautious redefinition of the relationship between religion and politics, making no distinction between these two spheres. His critical-reformist approach, despite its conservatism and avoidance of open confrontation with the sultans, offers a middle-ground model for interaction between religious institutions and political power. This approach had a profound and lasting influence both on the rulers of his own time and on subsequent reformers and religious-political movements. Reexamining his legacy may help foster a more precise understanding of contemporary religious scholars’ experiences in dealing with modern Muslim states.

Keywords: ‘Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, Sufi political thought, Akbar’s court, *Risāla Nūriyya Sultāniyya*, political counsel, Indian subcontinent.

عوامل و زمینه‌های ورود عبدالحق دهلوی به سیاست و تأثیرات آن بر شبه‌قاره هند

محمدعلی میرعلی^۱، محمد شجاعیان^۲، سید یحیی موسوی^۳

^۱ استاد، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. alimir124@gmail.com
^۲ دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. shojaiyan@rihu.ac.ir
^۳ دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول). yahyamosavi58@yahoo.com

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین عوامل و زمینه‌های نظری و تاریخی گذار عبدالحق محدث دهلوی از سنت انزواگرایانه تصوف به سپهر کشمگری سیاسی و نیز ارزیابی ابعاد میراث فکری-سیاسی او در تاریخ شبه‌قاره هند به نگارش درآمده است. مسئله بنیادین مقاله آن است که عبدالحق دهلوی چگونه بر خلاف پارادایم حاکم بر طریقت‌های صوفیانه سنتی شبه‌قاره که معنویت و اخلاق را حوزه‌ای مجزا و متضاد با امر سیاسی می‌دانستند، به سپهر سیاست وارد شد و ورود انتقادی او به عرصه قدرت در برابر سیاست‌های دربار گورکانی بر چه مبنایی و مؤلفه‌هایی استوار بوده است؟ این مطالعه در چارچوب روش تاریخ فکری (استوارت هیوز) و با روش تحلیل متنی کیفی صورت پذیرفته است. تحلیل بر پایه آثار دست اول دهلوی، به‌ویژه رسائل چهارگانه او شامل اخبار الاخیار، تنبیه الغافلین، رساله نوریه سلطانیه و المکاتیب والرسائل، در پیوند با بستر تاریخی عصر اکبری و جهانگیری انجام شده است. بنابر یافته‌های پژوهش، محرک‌های اصلی ورود دهلوی به سیاست، واکنش به سه اقدام مناقشه‌برانگیز دربار اکبرشاه شامل صدور محضر/فرمان معصومیت سلطنتی، بدعت‌ها و انحرافات رفتاری دربار و طرح وحدت ادیان (دین الهی) بوده است. دهلوی با اتخاذ مشی انتقادی-اصلاحی و محافظه‌کارانه از درون حاکمیت، در رساله نوریه سلطانیه و مکاتیب به جهانگیر، چارچوب نظری عدل امرا و انقیاد رعایا را پی ریخت و کمال ملک‌داری را در تمسک به شریعت معرفی کرد. این اندیشه در دو بستر امتداد یافت: یکی بستر شبکه‌ای-معنوی از طریق تقویت طریقت نقشبندی (تأثیر بر شیخ احمد سرهندی تا شاه ولی‌الله دهلوی) و دیگری بستر روش‌شناختی-علمی با محوریت حدیث که بنیان تحولات فکری سده‌های بعد در هند شد. اندیشه سیاسی عبدالحق دهلوی الگویی ممتاز از بازتولید سیاست‌ورزی اسلامی از دل سنت‌های عرفانی است. دهلوی با بازتعریف نسبت تصوف و سیاست، بدون افتادن در ورطه تقابل انقلابی با حاکمیت مستقر، تصوف شریعت‌مدار و حدیث‌پژوه را به ابزار مهار قدرت استبدادی و حفظ هویت جامعه مسلمان شبه‌قاره تبدیل کرد و جریانی را پی ریخت که بعدها هویت‌خواهی دینی در هند را تغذیه کرد.

کلیدواژه‌ها: عبدالحق محدث دهلوی، اندیشه سیاسی تصوف، دربار اکبری، رساله نوریه سلطانیه، سیاست‌نامه، شبه‌قاره هند.

استاد به این مقاله: میرعلی، محمدعلی؛ شجاعیان، محمد؛ موسوی، سید یحیی (۱۴۰۵). عوامل و زمینه‌های ورود عبدالحق دهلوی به سیاست و تأثیرات آن بر شبه‌قاره هند. علوم سیاسی، ۲۹(۲)، ص ۱۲۳-۱۴۴. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.75053.3140>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

© ۱۴۰۵ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



مقدمه

بیشتر صوفیان سنتی در شبه‌قاره هند پذیرفته بودند که سلسله‌مراتب معنوی- اخلاقی و سیاسی- اجتماعی کاملاً جدا از یکدیگر و دو حوزه کاملاً متفاوت و شاید متضاد هستند. از نظر آنها کسی می‌توانست در طریقت تصوف گام بگذارد که پیشاپیش به دنیا پشت کرده باشد؛ از این رو فضیلت صوفیانه هیچ نسبتی با سلسله‌مراتب سیاسی و اجتماعی و ورود به سپهر سیاست نداشت؛ اما عبدالحق دهلوی با نظریه‌پردازی در باب سیاست و درگیر شدن با امر سیاسی این صورت‌بندی سنتی از طریقت و سیاست را برهم زد. گذار وی از طریقت به سیاست، عوامل و زمینه‌هایی داشت که این جستار به بررسی و تبیین آنها می‌پردازد. پیش از ورود به مباحث، لازم است روشن شود که مطالعه اندیشه سیاسی شیخ عبدالحق محدث دهلوی، فراتر از یک کاوش تاریخی صرف، چه نسبتی با دغدغه‌های فکری و سیاسی روزگار ما دارد و از چه رو شایسته بازخوانی جدی است. نخست، اهمیت این پژوهش را باید در نسبت آن با یکی از پرسش‌های هم‌چنان زنده در جهان اسلام معاصر جستجو کرد: نسبت میان دیانت و سیاست. اندیشمندان مسلمان به دلیل دو کارویژه بنیادی دین، یعنی ظرفیت آن در ایجاد وحدت فرهنگی و ارائه معیاری برای ارزیابی رفتار سیاسی حاکمان، همواره به دیدگاه یگانگی سیاست و دیانت گرایش داشته‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲، صص. ۲۱۵-۲۱۴). اما شیوه تحقق این یگانگی، به‌ویژه جایگاه عالم دینی در برابر قدرت سیاسی، از دیرباز محل نزاع بوده است. تجربه عبدالحق دهلوی که نه در قامت یک عالم درباری و نه در هیبت یک مصلح انقلابی، بلکه در جایگاه یک منتقد-مصلح محتاط ظاهر شد، الگویی میانه از تعامل نهاد دین با نهاد قدرت عرضه می‌کند که بازخوانی آن می‌تواند به فهم دقیق‌تر تجربه‌های معاصر عالمان دینی در برابر دولت‌های مدرن مسلمان یاری رساند؛ دوم، ضرورت این پژوهش را باید در نسبت آن با جریان‌های دینی- سیاسی فعال در شبه‌قاره امروز دانست. چنان‌که در بخش پیامدهای اندیشه سیاسی عبدالحق نشان داده خواهد شد، میراث فکری او از مسیرهای شبکه‌ای-معنوی، روش‌شناختی-علمی و تاریخ‌نگارانه- هویت‌ساز، زمینه‌ساز شکل‌گیری مکتب شاه ولی‌الله دهلوی و به‌تبع آن جریان‌های دیوبندی و اهل حدیث شد؛ جریان‌هایی که تا امروز نقشی تعیین‌کننده در حیات دینی و سیاسی هند، پاکستان و افغانستان ایفا می‌کنند. بدون بازسازی دقیق نقطه عزیمت این زنجیره فکری، فهم منازعه‌های هویتی و مذهبی معاصر این منطقه، از رقابت مکتب‌های فقهی گرفته تا نسبت اسلام‌گرایی سیاسی با میراث اصلاح‌طلبی سنتی، ناقص خواهد ماند؛ سوم، مطالعه عبدالحق دهلوی از منظر روش‌شناختی نیز اهمیت دارد؛ زیرا نمونه‌ای است که در آن مرزهای متعارف میان تصوف، حدیث‌پژوهی و اندیشه سیاسی درهم می‌شکند. تصوف سنتی شبه‌قاره غالباً مروج کناره‌گیری از سیاست و مشوق تقدیرگرایی بود و در نقش مرجع توجیه‌گر خودکامگی فرمانروایان ظاهر می‌شد، اما تصوف سیاسی عبدالحق با تبدیل تقدیرگرایی به تدبیرگرایی، بازتعریفی از نقش اجتماعی و سیاسی تصوف عرضه کرد. بازخوانی این تجربه، از این حیث که نشان

می‌دهد نقادی سیاسی می‌تواند از دل سنت‌های به‌ظاهر غیرسیاسی معنویت نیز برخیزد، نه صرفاً از بستر گفتمان‌های ایدئولوژیک مدرن، برای مطالعات اسلام سیاسی معاصر نیز آموزنده است؛ چهارم، از حیث خلأ پژوهشی. پژوهش‌های موجود درباره شیخ عبدالحق بیشتر بر جایگاه او در علم حدیث و طریقت قادریه و نقشبندیه متمرکز بوده‌اند؛ در حالی که بعد اندیشه سیاسی او، به‌ویژه در رساله‌هایی چون *تنبيه الغافلین* و *رساله نوریه سلطانیه*، کمتر به طور مستقل و روشمند بررسی شده است. پژوهش حاضر پاسخی به این خلأ نظری است و می‌کوشد نشان دهد که اندیشه سیاسی عبدالحق دهلوی نه پدیده‌ای حاشیه‌ای در کارنامه علمی او، بلکه حلقه‌ای اساسی در زنجیره تحول اندیشه دینی-سیاسی شبه‌قاره هند است.

۱. روش پژوهش

امروزه در شناخت پدیده‌ها و اندیشه‌های سیاسی سه پارادایم عمده وجود دارد: نخست، پارادایم و روش‌شناسی پوزیتیویستی که فقط تجربه را معیار درستی و نادرستی و تحلیل پدیده‌ها و امور سیاسی می‌داند (خان‌محمدی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۸)؛ دوم، پارادایم تفسیری که بر خلاف تجربه‌گرایی، بر آداب و رسوم، فرهنگ و محتویات ذهنی انسان تأکید می‌کند و در فهم امور سیاسی، ابعاد روحی و روانی را مهم‌تر از ابعاد مادی می‌داند (همان)؛ پارادایم سوم، تلاش می‌کند تا میان عین (در روش‌شناسی پوزیتیویستی) و ذهن (در روش‌شناسی تفسیری) تلفیق ایجاد کند. برخی از اندیشمندان آن را پارادایم تعاملی یا تعامل‌گرایی می‌نامند (همان). هنری استیوارت هیوز یکی از نمایندگان برجسته پارادایم تعاملی است. روش‌شناسی این پژوهش بر مبنای روش تحلیل «تاریخ فکری» استیوارت هیوز، مورخ آمریکایی، انجام شده است. تاریخ فکری زیرشاخه‌ای از تاریخ‌نگاری مدرن به شمار می‌رود. هیوز یکی از کسانی بود که در نیمه دوم سده بیستم در این عرصه گام نهاد. یکی از ارکان روش هیوز، اتکا بر بررسی متفکران منفرد به جای دنبال کردن انتزاعی سیر یک ایده در طول زمان است (هیوز، ۱۳۸۱، ص. ۷)؛ با وجود این باید توجه داشت که هیوز از دو کرانه پرهیز می‌کند: نه غرق شدن در جزئیات زندگی‌نامه‌ای تک‌تک متفکران و نه تجرید کامل ایده از صاحبان آن (همان، ص. ۱۰). هیوز در کتاب *آگاهی و جامعه*، تاریخ افکار و اندیشه‌های یک جامعه را به دو سطح «عالی» و «نازل» تقسیم می‌کند و پژوهش خود را به سطح عالی اندیشه محدود می‌سازد؛ یعنی متفکرانی که گزاره‌های فکری روشن، معنادار و آگاهانه عرضه کرده‌اند، نه جوشش‌های پراکنده و احساسات فریبده افکار عمومی (همان، ص. ۶). بنابراین هیوز تاریخ فکری را نه دنبال کردن انتزاعی یک مفهوم در طول زمان، بلکه بازسازی فضای فکری مشترک میان گروهی از متفکران هم‌عصر تعریف می‌کند (همان، ص. ۸). این تعریف نشان می‌دهد که تاریخ فکری در نگاه هیوز رشته‌ای گزینشی و نخبه‌گراست که نه با کلیت ذهنیت اجتماعی، بلکه با متون و آثار متفکران برجسته سروکار دارد. وی اندیشه را نه پدیده‌ای مستقل و شناور، بلکه محصولی از کشمکش فکری افراد

مشخص در شرایط تاریخی مشخص می‌داند (همان، ص. ۱۰). گفتنی است تاریخ فکری با تاریخ فکر یا اندیشه تفاوت دارد؛ «در تاریخ فکر، اندیشه‌ها به صورت مستقل و با قطع نظر از محیط و افرادی که آنها را پدید آورده‌اند، بررسی می‌شوند؛ ولی در تاریخ فکری، محیط فردی و اجتماعی هم به اندازه خود فکر و اندیشه اهمیت دارد. در تاریخ فکر، قهرمانان اصلی داستان، مفاهیم فکری‌اند، ولی در تاریخ فکری، قهرمانان اصلی افرادی هستند که این مفاهیم و اندیشه‌ها را به وجود آورده‌اند یا محیط و دورانی است که این مفاهیم را در دامن خود پرورانده است» (خان‌محمدی، ۱۳۹۱، صص. ۱۶۲-۱۶۳)؛ به بیان دیگر تاریخ فکری هیوز هم بافت‌محور و هم ایده‌محور یا فردمحور است، ولی تاریخ فکر و اندیشه و عقاید، ایده‌محور و مفهوم‌محور است. هیوز ایده و مفهوم را هرگز مستقل از ذهن و شرایط زیسته صاحب آن بررسی نمی‌کند. اندیشه در این روش، محصول یک ذهن معین در یک نسل معین و در واکنش به یک فضای فکری مشترک مشخص است. براساس روش‌شناسی هیوز، هر اندیشه دارای سه مرحله است: مرحله زمینه‌ها (برآمد)، مرحله فعالیت‌ها (فرایند) و مرحله پیامدها و نتایج (برایند). در مرحله نخست، زمینه‌های دینی و سیاسی اجتماعی شکل‌گیری یک اندیشه و یا جریان فکری در بستر زمانی معین و جامعه‌ای خاص تبیین و بررسی می‌شوند و در مرحله دوم به توضیح ماهیت فعالیت‌های سیاسی اجتماعی و تبیین محورهای عمل سیاسی یک اندیشمند می‌پردازند، آن‌گاه در مرحله سوم، نتایج و پیامدهای یک اندیشه بررسی می‌گردد. در مقاله حاضر، نخست به زمانه و زمینه‌های فکری تکوین اندیشه سیاسی شیخ عبدالحق می‌پردازیم، در گام بعدی فرایند و فعالیت‌های وی را بررسی می‌کنیم و در نهایت پیامدهای اندیشه سیاسی وی را بر می‌شماریم.

۱-۱. روش اجرای پژوهش

روش اجرای پژوهش در این جستار به لحاظ هدف، بنیادی و به لحاظ موضوع، تحلیل متنی^۱ و در چارچوب اندیشه سیاسی است؛ به این معنا که اصول اندیشه سیاسی عبدالحق دهلوی را با تمرکز بر تحلیل آثار وی مانند اخبارالاکسیر فی اسرارالابرار، تنبیه الغافلین لفناءالدنیا و اربابها، رساله نوریه سلطانیه و کتاب المکاتیب والرسائل الی ارباب الکمال و الفضائل بررسی کرده، در توضیح مسائل تاریخی و مسائل فرعی به متون و منابع دست‌دوم ارجاع می‌دهد.

۲. زندگی و زمانه

عبدالحق بن سیف‌الدین در محرم سال ۹۵۸ ق. در دهلی (نظامی، ۲۰۱۳ م، ص. ۸۱)، در زمان سلطان افغانی، اسلام‌شاه سوری زاده شد (احمدغازی، ۱۳۹۶ ق، ص. ۶۰۰) و در ۱۰۵۲ ق. سالی که شاه‌جهان

سلطنت را به دست گرفت، رخ بر نقاب خاک کشید. تولد وی مقارن با ظهور حرکت مهدویه در هند بود (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۸۱). تبار عبدالحق در اصل به ترکان بخارا باز می‌گردد (قادری مصباحی، بی‌تا، ص. ۶). آغامحمد بخاری نخستین فرد از نیاکان وی بود (دهلوی، ۱۳۸۳، ص. ۵۹۵) که در سده سیزدهم میلادی بر اثر حمله مغولان به سمرقند و بخارا، در زمان سلطان علاءالدین خلجی به دیار هند مهاجرت کرد (احمدغازی، ۱۳۹۶ق، ص. ۶۰۱). عبدالحق دروس اولیه را نزد پدرش، شیخ سیف‌الدین فراگرفت و مدارج عالیہ علوم دینی را نزد علما و صوفیان دیگری از شبه‌قاره طی کرد. بسیاری اعتراف داشتند که عبدالحق در تصوف مقام و منزلتی بالا داشته است (قادری مصباحی، بی‌تا، ص. ۱۱). در محیطی که عبدالحق چشم باز کرد، تصوف گفتمان غالب بود؛ ازاین‌رو اگر وی تحت تأثیر این فضای گفتمانی صوفیانه قرار نمی‌گرفت، جای شگفتی داشت. دهلوی در سی سالگی مرید شیخ موسی بن حامد الحسینی اچی قادری شده بود (حاج سیدجوادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۴) و در چهل سالگی در حجاز در محضر شیخ عبدالوهاب متقی، از مشایخ قادریه تحصیل کرد (الفریدی و القاسمی، ۱۹۹۲م، ص. ۵۴). او گرچه از جهت سیر و سلوک عرفانی دلدادۀ طریقه قادریه بود، به لحاظ سلوک سیاسی و منش اجتماعی به طریقه نقشبندیۀ گرایش یافت؛ زیرا نزد خواجه شیخ محمد باقی‌بالله، از پیران مشایخ نقشبندی، اصول طریقت نقشبندی را فراگرفته بود (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۲۷) و چنانکه خواهیم گفت بعدها تحت تأثیر آموزه‌های خواجه باقی‌بالله حرکت انتقادی اصلاحی و ورود به سپهر سیاست را آغاز کرد. زمانۀ پختگی عبدالحق مقارن با دوران ناپختگی سلطنت اکبرشاه بود. او در مقام سومین پادشاه مغول در سیزده یا چهارده سالگی (قندهاری، ۱۹۶۲م، ص. ۲۸)، در اوج ناپختگی بر تخت شاهی نشست و بنا به قولی «نزدیک به پنجاه سال (۱۶۰۵-۱۵۵۶م) در هند سلطنت کرد» (نهری، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۶۰۰). وی در بیست سال اول پادشاهی خود، به عنوان بهترین حاکم مسلمان سنی، حکومت می‌کرد؛ به گونه‌ای که برخی اکبرشاه را مرکز و مدار حق دانستند: «وَصَلَ الْحَقُّ إِلَى مَرْكَزِهِ» (قندهاری، ۱۹۶۲م، ص. ۲۹). او حافظ اصول دین بود، نمازهای پنج‌گانه را به موقع در مسجد ادا می‌کرد، حتی گاهی خودش اذان می‌گفت، هیچ سخنی را آغاز نمی‌کرد، مگر با گفتن «یا هادی، یا معین» (ندوی، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۶۳). اما در سی سال اخیر سلطنت خود به اقداماتی مخالف اسلام دست زد؛ برای نمونه فرمان معصومیت، ترویج ناسیونالیسم، وحدت ادیان و ... از جمله اقداماتی بود که اکبرشاه را از مدار حق خارج ساخت و خشم عالمان حنفی، به ویژه عبدالحق را برانگیخت. عبدالحق در سال ۹۹۶ق به منظور هجرتی معنوی و خروج از گسترۀ حکومت فاسد اکبرشاه به حجاز هجرت کرد (احمد، ۱۳۶۶، ص. ۱۴) و تا سال ۹۹۹ق در حجاز نزد شیخ عبدالوهاب متقی هندی، از شاگردان محدث مشهور علی متقی هندی (احمدغازی، ۱۳۹۶ق، ص. ۶۰۳)، نویسنده کتّال‌العمال، علوم دینی و اسلامی را تکمیل کرد (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۰۳). با توجه به اینکه گفتمان دینی حجاز در آن دوره در حال گذار به گفتمان حنبلی بود،

بعید نیست که بارقه‌های اندیشه اصلاح‌گری سیاسی در عالم مهاجرت و بر اثر رفت‌وآمد عبدالحق با عالمان حنبلی در ذهن وی شکل گرفته باشد. سرانجام باینکه عبدالحق تمایل قلبی برای بازگشت به هند داشت، با اصرار استاد خود عبدالوهاب متقی، در آغاز نخستین هزاره اسلامی (۱۰۰۰ ق) دوباره به هند بازگشت (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۱۵).

۳. زمینه‌های ورود به سپهر سیاست (مرحله تکوین / برآمد)

نیمه دوم سلطنت پنجاه‌ساله اکبرشاه سراسر کج‌روی، فساد و تباهی در سیاست و دیانت بود و عبدالحق هنگام رجعت از حجاز به هند در عمل با چالش‌ها و انحرافات سیاسی و دینی مواجه شد. فساد دینی و انحرافات سیاسی اکبرشاه زمینه‌ساز گذار عبدالحق از طریقت به سیاست و خروج از خانقاه به اجتماع شد. منظور از ورود شیخ عبدالحق به سپهر سیاست این است که وی با مشاهده انحرافات دینی و سیاسی، به شکل نرم، از طریق مکاتبات با دربار شاه، آثار و نوشته‌های علمی و بیانیه‌های انتقادی-اصلاحی، به نقد گفتمان سیاسی مسلط دوران خود پرداخت؛ از این‌رو وی از نقش یک صوفی موعظه‌گر خیرخواه و یا منتقد دینی پا را فراتر نهاد و نوک هرم قدرت را هدف نقد قرار داد. در ادامه به بررسی این چالش‌ها و انحرافات می‌پردازیم.

۳-۱. صدور فرمان معصومیت

اکبرشاه در سال ۱۵۷۵م در شهر فتح پور سیکری (شهر پیروزی) مکان مخصوصی را به نام عبادت‌خانه معین کرد. وی در هر شب جمعه سادات، مشایخ صوفیه، علما و فقیهان شیعه و سنی و اشراف را به عبادت‌خانه فرا می‌خواند (ندوی، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۶۳). انگیزه‌ی وی اتحاد مذاهب در یک مذهب بود، ولی این نشست‌ها باعث گسترش انشقاق و افزایش اختلاف شد و هر مذهب، دیگری را به کفر و خروج از دین متهم می‌کرد (شیال، ۱۳۸۳، ص. ۲۳). در یکی از شب‌های جمعه در سال ۱۵۷۸، اکبرشاه از علما پرسید: چه کسی از شما مسئولیت صدور فتوا و اوامر دینی را که پیروی از آن واجب باشد بر عهده می‌گیرد؟ شیخ مبارک جلو آمد و گفت شخص پادشاه از همه سزاوارتر است. سپس اکبرشاه در تلاش برای آنکه هر دو گروه سنی و شیعه شخص پادشاه را به عنوان اقتدار غایی در موضوعات دینی بدانند، در سال ۱۵۷۹ق. «فرمان معصومیت» یا «محضر» را صادر کرد. در این فرمان آمده بود:

اگر در آینده یک پرسش دینی مطرح گردد که در مورد آن عقاید و فتوای مجتهدان جامع‌الشرایط اختلاف داشته باشد، و اعلی‌حضرت با درایت نافذ و رأی روشن خود تمایل داشته باشند، به خاطر صلاح مردم در اداره مملکت، یکی از نظرات متعارضی را که در آن مورد وجود دارد، بپذیرند، باید فرمانی بدان منظور صادر کنند. بدین‌وسیله تأیید می‌نمایم چنین فرمانی برای ما و کل جامعه لازم‌الاجرا و لازم‌الاتباع باشد (بلک، ۱۳۸۵، ص. ۳۹۰).

در این متن، حق غایی تفسیر یا اجتهاد دینی و فقهی، توسط عالمان دینی به پادشاه واگذار شد. در ادامه این فرمان آمده بود:

اگر اعلیٰ حضرت مناسب بداند دستور و حکم و فتوای جدیدی صادر نمایند، به همین ترتیب برای همگان لازم‌الاجرا خواهد بود، همواره مشروط بر آنکه چنین فرمانی در مخالفت با احکام قرآن نبوده و متضمن مصلحت واقعی مردم باشد (همان).

این قطعه از فرمان، آشکارا مجوزی بود برای مشروعیت قانون‌گذاری سلطان، برخی از عالمان دربار اعطای این مقام عالی دینی و شرعی را برای امپراتور این‌گونه توجیه کردند که «از دید خداوند، مقام سلطان عادل از مقام مجتهد بالاتر است (همان، ص. ۳۹۱). پس از صدور فرمان معصومیت، بزرگ‌ترین چالش فراروی اکبرشاه مسئله ضمانت اجرای این فرمان بود؛ ازاین‌رو پادشاه شماری از عالمان ارشد را واداشت تا با امضای خود بر این فرمان مشروعیت دینی ببخشند. تمام علمای حاضر در مجلس تعهدنامه کتبی نوشتند که اکبرشاه «امام عادل» است و پای تعهدنامه را امضا کردند؛ البته مشروط بر اینکه اساس و منبع اصلی استنباط و اجرای حکم قرآن، سنت و قیاس باشد. اکبرشاه نیز موافقت خود را به صورت مکتوب در پای تعهدنامه نوشت و آن را امضا کرد (شیال، ۱۳۸۳، ص. ۲۳). محتوای تعهدنامه یادشده که تمام قدرت دینی و دنیوی را درعمل به اکبرشاه می‌سپرد و آن را تضمین می‌کرد، سرآغاز کج‌دینی و انحرافات بعدی شد و خودبه‌خود راه را برای خودکامگی دینی و سیاسی اکبرشاه باز کرد.

۳-۲. ظهور اندیشه ناسیونالیسم

از زمان ورود مغولان به هندوستان، هندوها، مسلمانان را به چشم خارجی و بیگانه می‌نگریستند و مذهب آنان عامل جدایی میان هندوها به شمار می‌آمد؛ ازاین‌رو اکبرشاه برای برجیدن اختلافات سیاسی و اجتماعی میان مسلمانان و هندوها، ایده «ملی‌گرایی» و ناسیونالیسم را به گمان اینکه می‌تواند میان هندوها و مغولان وحدت سیاسی ایجاد کند، ترویج کرد. برخی اصلاح‌گرایان و رهبران مذهبی دیگر مانند «رامانند» و «گورونانک» نیز کوشیدند مذاهب هندو و اسلام را از راه تأکید بر اصول مشترک و نقد و رد ادعیه و تشریفات ظاهری‌شان به یکدیگر نزدیک ساخته، بنیان مذهبی یگانه‌ای را پی‌ریزی کنند؛ ولی ازآنجاکه اکبرشاه درعمل به این کار اقدام کرد، نهرووی را پدر ناسیونالیسم هند دانسته است (نهرو، ۱۳۸۲، ج. ۱، صص. ۶۰۲-۶۰۱). اکبرشاه در زمینه سیاست ملی‌گرایی و جلب نظر اشراف هندو بسیار افراط کرد تا جایی که حتی نمی‌پسندید کسی از دربارش نام «محمد» را برای فرزندش برگزیند (نهرو، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۶۱۲)؛ درحالی‌که در نیمه نخست سلطنت خود میخانه‌ها و قمارخانه‌ها را جمع کرده بود (قندهاری، ۱۹۶۲، ص. ۳۷)، ولی بعدها برای اینکه از نفرت و کینه هندوها نسبت به مسلمانان کاسته شود، ذبح گاو را ممنوع کرد و خوردن گوشت خوک و شراب را مباح دانست (نهرو، ۱۳۸۲، ج. ۱، صص. ۶۱۳-۶۱۲).

۳-۳. طرح وحدت ادیان (دین الهی)

اکبرشاه در نخستین سال‌های پادشاهی خود، به منظور جلب حمایت نخبگان مسلمان هند، در ظاهر به دستورات شریعت اسلام گردن نهاده بود، ولی در سال‌های میانی، روش مماشات با تمام مذاهب را در پیش گرفت و دست‌کم در محیط دربار، خود را مخالف برخی آموزه‌های اسلامی از قبیل ذبح گاو که احساسات هندوها را جریحه‌دار می‌ساخت، نشان داد (هاردی، ۱۳۶۹، ص. ۳۸). در نهایت وی تلاش کرد تا نوعی التقاط دینی به وجود آورد که در آن بهترین اجزای همه مذاهبی که برای وی شناخته‌شده بود، گردآوری شود. دین جدید اکبرشاه که «دین الهی» نامیده شد، روح و باطنش (اتحاد و یگانگی) را از آموزه «توحید» در اسلام گرفته بود و ظاهرش (کثرت و چندگانگی) را از هندوئیسم و آیین زرتشتی اقتباس کرده بود؛ مانند عبادت خورشید، سجده در برابر امپراتور و سوگند به قصر پادشاه. شیمل بر این باور است که چه‌بسا «اندیشه‌های اکبرشاه درباره وحدت ادیان و تأسیس دین الهی تا حدودی تحت تأثیر آموزش جنبش مهدویه قرار گرفته باشد. این جنبش هر هزار سال یک‌باری که توسط سید محمد جونپوری (۱۵۰۴-۱۴۴۳ م)، که در اول سده شانزدهم میلادی خود را «مهدی موعود» معرفی کرده بود، به وجود آمده بود (شیمل، ۱۳۹۴، ص. ۵۶۵). ورود افرادی مانند فیضی (شاعر) و ابوالفضل (تاریخ‌نگار)، پسران ملا مبارک ناگوری از متصوفه مرتبط با جنبش مهدویون، به دربار اکبرشاه (ندوی، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۶۷)، تا اندازه‌ای دیدگاه شیمل را تأیید می‌کند؛ زیرا پدر این دو نفر تحت تأثیر آموزه‌های جنبش مهدویه بوده است. ابوالفضل مانند پدرش ملا مبارک بر این باور بود که «هیچ دینی وجود ندارد که در برخی جزئیات دچار خطا نباشد و هیچ دینی نیست که سراسر بر خطا باشد» (بلک، ۱۳۸۵، ص. ۳۸۶). از آنجایی که مردم هند و افغانستان در آن دوره، ایران را یونان آن زمان تصور می‌کردند (ندوی، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۶۶) و فیضی و ابوالفضل، دو نفر ایرانی بسیار زیرک و باهوش بودند، اکبرشاه به‌سادگی تحت تأثیر اندیشه‌های آنها قرار گرفت. ابوالفضل ایده «اجتهاد مطلق» را در ذهن اکبرشاه تلقین کرد و به پادشاه فهماند که وارد زمانه جدیدی شده و دوران نبوت حضرت محمد ۹ باگذشت هزار سال به پایان رسیده است. اکنون به‌شدت نیاز به دینی جدید احساس می‌شود که سزاوار است توسط شاه شاهان، اکبرشاه ابداع و رهبری شود. در نتیجه این تلقین‌ها، اکبرشاه نبوت حضرت محمد را منسوخ اعلام کرد و خود را صاحب رسالتی جدید و آیینی نوین پنداشت (ندوی، ۱۳۷۹، ج. ۴، صص. ۱۸-۱۷). پس از آن، اکبرشاه طرح جدید «وحدت ادیان» و جمع کردن تمام مردم هندوستان در زیر یک پرچم را اجرا کرد. او برای این منظور از شعائر و رسوم مذاهب مختلف ترکیب عجیبی پدید آورد؛ برای نمونه به طریقه برهمن‌های هندی عبادت می‌کرد و علامت خاص آنها را به گردن می‌آویخت و چهره‌اش را به سوی خورشید متمرکز کرده، خورشید را با کلمات عجیبی تقدیس می‌کرد (ندوی، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۱۸). اکبرشاه همواره تلاش می‌کرد تا نظر اشراف هند و توده‌های مذهبی هندو را به خود جلب کند؛ از این‌رو قانون دریافت جزیه از

غیرمسلمانان را لغو کرد و خود با دختر یکی از اشراف هندو ازدواج کرد. وی براین باور بود که حقیقت در انحصار هیچ دین و مذهبی نیست. اکبرشاه درعمل دین جدیدی ساخته بود که خود، هم خدا و هم پیشوا و پیغمبر آن بود.

یکی از جدی‌ترین مخالفان سیاست وحدت ادیان، عبدالحق دهلوی بود. او در یکی از رسایل سیاسی عرفانی خود به شکلی نامحسوس و غیرمستقیم به نقد اقدامات اکبرشاه پرداخت و نوشت:

... مستی و غرور دنیا و حکمرانی به جایی کشد که دعوی خدایی و پیغمبری کنند ... یکی بر می‌خیزد و دعوی پیغمبری می‌کند و هیچ نمی‌داند که معنی پیغمبری چیست. پیغمبری میانجی‌شدن است میان خدا و خلق، از خدا فیض می‌گیرد و به خلق می‌رساند و پیغمبر از اول عمر تا آخر از گناهان معصوم بود و به عالم ملکوت متصل و فرشته بر وی بیاید و پیام حق بگذارد و معجزات بنماید ... پیغمبری نه مجرد دعوی و غلبه سلطنت و شوکت است ... (دهلوی، ۱۸۶۷م، ص. ۸۷).

۴. اقدامات و فعالیت‌های سیاسی (فرایند)

به لحاظ سنتی، شاهان دهلی برای مشروعیت فرمان‌روایی خود به تأیید عالمان دینی نیاز داشتند. درنتیجه از طریق تطمیع، تهدید و اجبار، بسیاری از عالمان دین به مبلغان رسمی حکومت تبدیل می‌شدند (الحسن، ۱۳۶۷، ص. ۱۴)؛ اما دهلوی خارج از چارچوب سنتی مرسوم، مناسبات خود با شاه را بر اساس رویکرد «انتقادی-اصلاحی» و با خصلت محافظه‌کارانه تنظیم کرد. او خود نخستین کسی است که با اعتراف به ماهیت محتاطانه و محافظه‌کارانه عمل خویش می‌گوید:

این بنده مأمور است که جز در ابواب دین و ملت که باعث ترویج و تجدید شریعت و موجب حفظ عقاید و احکام سنت باشد تکلم نکند و از دایره اعتدال و حیطة احتیاط بیرون نیفتد و به اشارات وجودیه و تأویلات باطنیه دست نزند (دهلوی، ۱۸۶۷م، ص. ۲).

بنابراین ماهیت عمل سیاسی عبدالحق محافظه‌کارانه و در چارچوب روش «انتقادی-اصلاحی» است.

۴-۱. مبارزه با خودکامگی

عبدالحق در شرایطی از حجاز به هند بازگشت که مردم و درباریان به شکل آشکار و نهان اسلام را به باد تمسخر می‌گرفتند (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۱۸). دهلوی به مجرد بازگشت به هند، اندیشه اصلاحی و برقراری مجدد مقام راستین پیامبر اسلام در برابر بدعت‌های اکبرشاه را در سر می‌پروراند (احمد، ۱۳۶۶، ص. ۱۴)؛ ولی از رویارویی مستقیم با اکبرشاه پرهیز کرد. پس از مرگ اکبرشاه و جانشینی پسرش جهانگیرشاه، عبدالحق در وضعیت پرآشوب و فاسد آن زمان، به یاد ارشادات شیخ محمد باقی‌بالله، امام

و قطب نقشبندیه افتاد که به او گفته بود: «هدایت و ارشاد را در قلب و ذهن فقرا و امرا توأمان جاری بساز و بجای پرهیز از مواجهه با سلاطین، تلاش کن تا بیشترین تأثیر را بر سلاطین بگذاری» (نظامی، ۱۴۳۴ق، ص. ۱۳۴). شاید به این دلیل که فساد و کژدینی موجود در فساد و انحراف شاهان ریشه داشت. بدین ترتیب عبدالحق اصلاح‌گری جهانگیرشاه را به شکلی آرام و نرم از طریق اندرزنامه‌نگاری آغاز کرد. وی در گام اول، رساله *تنبيه الغافلین لفناء الدنيا واربابها، واغترار الجاهلین بزخارفها واسبابها* را نگاشت و «به شیخ فرید، از عالمان دربار فرستاد تا به جهانگیر تقدیم کند» (احمدغازی، ۲۰۰۹م، ص. ۶۰۶). دهلوی در قالب شعر «هرکه آید به جهان اهل فنا خواهد بو و آنکه پاینده و باقی است خدا خواهد بود» (دهلوی، ۱۸۶۷م، ص. ۸۵)، کانونی‌ترین مفهوم سیاست، یعنی مفهوم «بقا» را نشانه می‌گیرد. از نظر وی دنیا «یا بادی است یا خوابی است و یا افسانه» (همان). وی به جای اینکه فساد و انحراف دربار را به شاه گوشزد کند، به شکلی محتاطانه و زیرکانه اندرز به جهانگیر را با دعا آغاز می‌کند: «اللهم اصلح الامام والامه والراعی والرعیه و ألف قلوبهم فی الخیرات» (همان، ص. ۸۳). عبدالحق پس از آن به نگارش رساله‌ای دیگر با نام *رساله نوریه سلطانیه* اقدام کرد که چارچوب اندیشه سیاسی - دینی وی به تفصیل در آن بازتاب یافته است؛ آن‌گونه که خود می‌گوید جهانگیرشاه به یکی از درباریان دستور داد که عالمی را موظف‌کرد برخی احادیث اندرزگونه پیامبر را جمع‌آوری و تدوین نماید. آن شخص نیز عبدالحق را به این کار موظف کرد و وی به نگارش *رساله نوریه* تصمیم گرفت (دهلوی، ۱۴۰۵ق، صص. ۲۶-۲۷). وی در این رساله نیز به شکلی بسیار نرم و آرام تلاش می‌کند تا به شاه اندرز دهد که از خودکامگی و ستمگری پرهیزد. او رساله دیگری را نیز با عنوان *ترجمة الاحادیث الاربعین فی نصیحة الملوک والاسلاطین* نوشت و آن را به شاه‌جهان، فرزند جهانگیرشاه فرستاد. این سه رساله به ترتیب در ادامه سنت اندرزنامه‌نگاری (رساله *تنبيه الغافلین* ...)، سیاست‌نامه‌نویسی (رساله *نوریه سلطانیه*) و *نصیحة الملوک* (ترجمه *الاحادیث الاربعین* ...) نگاشته شده‌اند. تفاوت عبدالحق با سیاست‌نامه‌نویسان پیش از خود در این بود که آنها «عموماً مشغول به کارهای درباری و دیوانی و صاحب مناصب وزارت و دبیری بودند» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۰) و سیاست را از درون دربار واکاوی می‌کردند؛ ولی عبدالحق بدون اشتغال به منصب سیاسی و دیوانی، از بیرون دربار امر سیاسی و اجتماعی را رصد کرد و رفتار سیاسی سلطان را زیر نظر داشت.

۴-۲. ستیز با بی‌عدالتی

یکی از مشکلات و دغدغه‌های زمانه عبدالحق غیبت عدالت در سپهر سیاست و اجتماع بود؛ ازاین‌رو در رساله *سلطانیه* از عدالت آغاز می‌کند. سلطان عادل باید عدالت را در دو محور سیاست و دیانت اجرا کند، ولی از آنجایی که درگذشته عدالت دینی نادیده گرفته شد، پایه‌های عدالت سیاسی و اجتماعی نیز سست و لرزان گردید. وی روایتی را از پیامبر اسلام نقل می‌کند که: «عدلُ ساعةٍ یوازِی عبادۀ ستّین سنه»؛ یک ساعت که پادشاه عادل بنشیند و داد عدل و رأفت دهد با عبادت شصت‌ساله نافله برابر است

(دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۴). به باور عبدالحق غیبت عدالت و فساد موجود در بدنه جامعه اسلامی در ظلم و فساد پادشاهان ریشه دارد. انقیاد و فرمان برداری رعایا بدون رعایت عدالت از سوی اُمرا دیری نخواهد پایید؛ بنابراین «اُمرا را عدل و رعایا را انقیاد» لازم است (دهلوی، ۱۸۶۷م، ص. ۹۰). این مضمون را به این شکل بسیار شنیده بودیم که «الناس علی دین ملوکهم» (نظامی، پیشین، ۱۱۸)؛ اما شیخ عبدالحق نسبت فساد حاکمان با فساد در اجتماع را به شکل دیگری تبیین می‌کند:

نسبت وجود پادشاه با ارکان عالم و افراد اجتماع نسبت جان به بدن است که جنباننده بدن و برپادارنده آن، جان است و صلاح جان (پادشاه) به صلاح بدن (اجتماع) و فساد او به فساد این است (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۴).

چون پادشاه عادل جانشین پیامبر است، باید امور یادشده را در حکومت داری رعایت کند:

چون پادشاه عادل جانشین مصطفی بود، لاجرم آن کند که مصطفی کرد. معنی جانشین این باشد و به حقیقت حکمت در وجود پادشاهان و رفعت پایه سلطنت، تقویت و ترویج شریعت انبیاست تا آنچه انبیا از جانب الوهیت آورده ... و دین و شریعتی نهاده‌اند، پادشاهان آن را به زور بازو و قانون عدالت رواج و رونق دهند و برپا دارند و تمام ملت در تأیید و ترویج دین با ایشان شریک‌اند» (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۸).

عبدالحق در اهمیت و دفاع از عدالت، خطاب به جهانگیرشاه می‌نویسد:

پروردگار عالم دو مُلک آفرید: دنیا و آخرت ... و یکی [از بندگان] را دولت و سلطنت دنیا و آخرت هردو داد و یکی را از هردو محروم گردانید و دیگری را یکی داد و نه دیگر...؛ اما ملوک دنیا و آخرت پادشاهان عادل‌اند که ... به عدالت و رأفت و رعیت پروری و دادگستری و طاعت و فرمان برداری خدا و شفقت و مهربانی بر بنده‌های خدا احراز اجر و ثواب آخرت نموده، جامع نعمت‌های دنیا و آخرت و محرز کمالات ظاهر و باطن شوند ... پس ارباب دولت را باید که در مشغولی دنیا و کامرانی تدبیری کنند و به طریقه‌ای سلوک نمایند که وجود دنیا ایشان را مضر نگردد و از تحصیل دولت و سلطنت آخرت فارغ نگرداند و محروم نسازد ... (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۸).

از نگاه عبدالحق بنای سیاست و سلطنت چهار رکن بنیادین دارد که اگر در یکی از آنها خلل وارد شود، بنای فرمان‌روایی سیاسی و سلطنت فرو می‌ریزد. این چهار ستون عبارت‌اند از: «یکم- خزینه (دارایی/ اقتصاد)؛ دوم- لشکر؛ سوم- وحدت و اتفاق میان لشکر؛ چهارم- عدل و ترک ظلم و ستم بر خلائق» (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۱). از نظر وی برخی از این ارکان بر دیگری اولویت دارند؛ مثلاً وجود سپاه نظامی مهم‌تر از خزینه است؛ زیرا اگر کشوری خزینه داشته باشد، ولی سپاهی نباشد که از آن مراقبت کند، به‌سادگی شکست می‌خورد و دارایی‌هایش به تاراج می‌رود؛ با وجود این اتحاد و اتفاق در

میان سپاهیان برتر و اولی‌تر از کثرت سپاهیان است؛ زیرا آنچه سپاه را نیرومند و استوار می‌سازد، اتحاد است؛ نه زیادی سپاهیان (همان، صص. ۳۲-۳۱)؛ اما تحلیل نهایی عبدالحق از رکن عدالت بسیار مهم و اساسی است. از نظر وی رعایت عدالت و ترک ظلم و ستم حتی از اتفاق و اتحاد در میان سپاهیان نیز مهم‌تر و ضروری‌تر است؛ زیرا:

اگر لشکر بسیار باشد و همه متفق بر ظلم باشند، این بسیاری [سپاهیان] موجب بسیارشدن ظلم و فساد است، نه اصلاح و انتظام و لشکری که اندک باشند و همه متفق بر عدل باشند، به حکم جریان عادت بر لشکری بسیار که متفق بر ظلم باشند غالب آیند؛ اگرچه کافر باشند ... مراد از عدل در اینجا دفع جور و ستم است از خلق و رعایت حقوق ایشان تا بر کسی ستم و بیدادی نرود و حق کسی پایمال نشود (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۲).

عبدالحق در توجیه و تأیید اولویت اتفاق در عدالت بر کثرت سپاهیان و دارایی مملکت، به این آیه از قرآن استناد می‌کند که: «لَوْ أَتَقَفْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال، ۶۳)؛ اگر تو با همه دارایی‌های روی زمین می‌خواستی میان آنها الفت دهی نمی‌توانستی، ولی خداوند دل‌های آنان را به هم نزدیک ساخت و میانشان الفت حاکم کرد که خداوند عزیز و حکیم است. به باور وی بر اساس این آیه، جوهر اتفاق و ائتلاف برتر و ضروری‌تر از همه دارایی‌های هستی شناخته شده است؛ از این رو اتفاق بر عدالت برای یک مملکت بر هر چیز دیگری ارجحیت و اهمیت دارد (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۷). در نهایت آن چیزی که حافظ و پاسدار دیگر ارکان سلطنت و سیاست است، اتحاد بر عدالت است. عبدالحق عدالت را با خدمت به خلق پیوند می‌زند و می‌گوید: «پادشاهی بار خلق بر خود نهادن و ترک راحت و آسایش خود دادن و دربند آسایش خلق بودن است» (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۷)؛ از این رو خطاب به جهانگیرشاه می‌نویسد: «پادشاهان را باید که روز به کار مردم مشغول باشند و شب به کار خود؛ یعنی به عبادت و مناجات و تضرع به درگاه رب الارباب» (همان، ص. ۴۸). عوامل درونی فروپاشی حکومت از نظر وی عبارت‌اند از: پوشیده‌ماندن اخبار اجتماع و احوال مردم از پادشاه؛ پرورش انسان‌های فرومایه و استفاده از آنها در پست‌های سیاسی؛ ظلم و ستم کارگزاران حکومت بر مردم (همان، ص. ۴۸). ظلم و ستم و بی‌عدالتی، نیز در دو علت اولی ریشه دارد.

۳-۴. مبارزه با گفتمان جدایی دیانت و سیاست

اساساً در سنت سیاست‌نامه نویسی، یکی از مبانی اساسی و پیش‌فرض‌های مسلم نویسندگان، یگانگی دیانت و سیاست بود. باور به یگانگی دین و سیاست با تعبیرهای گوناگونی همچون «دو برادر هم‌زاد»، «هم‌ترازی» (مقدم، ۱۳۹۳، ص. ۳۰) و یا «توأم‌ان بودن» (دهلوی، ۱۴۰۵ق، ص. ۵۰) یاد شده است.

اندیشمندان مسلمان به دلیل دو کارویژه بنیادین در دین، به دیدگاه «یگانگی سیاست و دیانت» باورمند بودند: نخست، ظرفیت دین در ایجاد وحدت و انسجام فرهنگی؛ دوم، ارائه میزان و معیاری برای ارزیابی رفتار سیاسی حاکمان در سپهر اجتماع (فیرحی، ۱۳۸۲، صص. ۲۱۵-۲۱۴)؛ از این رو عبدالحق در رساله سلطانیه بر نسبت ایجابی و یگانگی دیانت و سیاست تأکید می‌کند.

دومین چالش پیش‌روی عبدالحق مسئله جدایی دیانت و سیاست بود. در زمانه وی مناسبات دین و دولت سرد و تیره بود و دستگاه سلطنت میان آن دو مرز مشخص و دیواری فولادین کشیده بود؛ از این رو وی آشکارا به مسئله درهم‌تنیدگی و وابستگی سیاست و دیانت و تأثیرگذاری آنها بر یکدیگر اشاره دارد و زیان‌های جدایی سپهر سیاست از حوزه دیانت را بیان می‌کند:

دین و مُلک توأمان‌اند. خاصیت توأمان‌بودن آن است که احوال وجود هر یک به دیگری وابسته بُود و اگر یکی مریض شد، دیگری نیز مریض شود و اگر یکی تندرست بُود، دیگری نیز تندرست بُود. همچنان در نقصان دین، نقصان پادشاهی بُود و در نقصان پادشاهی نقصان دین. و در کمال دین کمال پادشاهی بُود و در کمال پادشاهی کمال دین (دهلوی، ۱۴۰۵ق، صص. ۵۱-۵۰).

رد پای چنین مضمونی را در رساله خواجه نظام‌الملک نیز می‌توان پی جست؛ آنجا که می‌گوید:

و نیکوترین چیزی که پادشاه را در باید دین درست است؛ زیرا که مملکت و دین همچون دو برادرند. هرگاه در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند و هرگاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بُود و مفسدان قوت گیرند... (طوسی، ۱۳۹۸، ص. ۷۰).

۵. پیامدهای اندیشه سیاسی عبدالحق (برایند)

حرکت انتقادی-اصلاحی عبدالحق پیامدها و تأثیرات گسترده و عمیقی بر سیاست و مذهب شبه‌قاره و دربار شاهان دهلی گذاشت که تا سده‌ها دوام یافت. در ادامه به توضیح و تبیین این پیامدها می‌پردازیم.

۵-۱. نسخ قوانین اکبرشاه

حرکت انتقادی-اصلاحی عبدالحق پس از مرگ اکبرشاه، در زمان سلطنت پسرش جهان‌گیرشاه نتیجه داد و به وضع «ابرقانونی» منجر شد که در عمل هیچ روزنه‌ای برای نفوذ قوانین پدرش اکبرشاه باقی نگذاشت و بسیاری از قوانین آن زمان ملغی شد. آن ابرقانون عبارت بود از ناکارآمدی و الغای هر قانونی که با قوانین اسلامی در تعارض باشد. برخی از قوانین ملغی شده توسط جهانگیرشاه عبارت بودند از: تحریم سجده بر پادشاه؛ تجویز دوباره ذبح گاو و خوردن گوشت آن؛ بازسازی مساجد تخریب‌شده و ساخت مساجد جدید؛ ابطال همه قوانین مخالف شریعت اسلام؛ تعیین قضات مسلمان و بازرس برای شهرهایی که در

آنجا مسلمانان سکونت داشتند (شیال، ۱۳۸۳، ص. ۳۲).

۵-۲. تأثیر بر نسل‌های بعدی شاهان

پس از شاه‌جهان، پسرش /اورنگ زیب در سال ۱۰۶۹ق. به سلطنت رسید. در زمان او سیاست فشار و سخت‌گیری بر پیروان آیین هندو به مرحله اجرا درآمد. وی سازش و اختلاط میان مذاهب را برچید، جزیه را برای هندوها اجباری کرد و بسیاری از هندوها را از سمت‌های دولتی برکنار کرد. در زمان او بسیاری از منکرات برچیده شد؛ برای نمونه شرب خمر را مطلقاً برای مسلمان و غیرمسلمان ممنوع اعلام کرد و روسپی‌ها را میان ازدواج و ترک سرزمین هند مخیر کرد (همان، ص. ۴۱).

۵-۳. ظهور گفتمان استعمارستیزی

در دوران اورنگ‌زیب، گفتمان استعمارستیزی مسلمانان بر اثر آموزه‌ها و اندیشه‌های سیاسی اصلاحی عبدالحق دهلوی به شاه‌جهان، پدر اورنگ‌زیب شکل می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین اقدامات سیاسی اورنگ‌زیب تقابل با کمپانی هند شرقی بود. کمپانی هند شرقی به گمان اینکه امپراتوری مغول در دوره‌ی اورنگ‌زیب رو به سستی و زوال نهاده است، تصمیم گرفت در سال ۱۶۸۵ م. با توسل به زور، دارایی‌های خود را در هند گسترش دهد؛ بنابراین به سرزمین‌ها و دارایی‌های اورنگ‌زیب حمله کرد. این حمله‌ها با پاسخ محکمی از سوی مغول‌ها روبرو شد؛ به گونه‌ای که انگلیسی‌ها تا چندین سال فکر حمله به هندوستان را از سر بیرون کردند (شیمل، ۱۳۹۴، ص. ۶۱۵).

۶. تأثیر عبدالحق دهلوی بر جریان‌های سیاسی و اصلاحی پس از خود

هرچند خود عبدالحق دهلوی بنیان‌گذار هیچ جنبش سیاسی یا اجتماعی مشخصی نبود، از رهگذر سه کنش اصلی، یعنی مکاتبه‌های اصلاحی-انتقادی با دربار اکبرشاه، تدوین اخبار/الاخیار به عنوان تاریخ‌نگاری بدیل هویت دینی و پیوند شبکه‌ای با معاصرانی چون شیخ احمد سرهندی، زمینه فکری لازم برای شکل‌گیری جریان‌های اصلاحی متأخرتر از جمله مکتب شاه ولی‌الله دهلوی و به تبع آن، جنبش‌های دیوبندی و اهل حدیث را فراهم آورد. این مقاله تأکید می‌کند که رابطه میان عبدالحق دهلوی و جریان‌های معاصر اسلامی، رابطه‌ای غیرمستقیم و میانجی‌گری‌شده از طریق نسل‌های بعدی عالمان شبه‌قاره است، نه یک تأثیرگذاری مستقیم و خطی. با توجه به ماهیت غیرمستقیم تأثیرگذاری عبدالحق دهلوی بر جریان‌های اصلاحی پس از خود، می‌توان استدلال کرد که این تأثیرگذاری (به‌ویژه در دیوبندی، اهل حدیث و به میزان کمتری جنبش‌های احیاگر سیاسی) از سه مسیر متمایز، اما به هم پیوسته صورت گرفته است:

نخست، مسیر شبکه‌ای-معنوی: از طریق پیوند مشترک عبدالحق و شیخ احمد سرهندی با شیخ

خواجه باقی‌الله در طریقه نقشبندیه، سنت مقاومت در برابر آموزه‌های التقاطی دربار، به شاخه نقشبندی-مجددی منتقل شد که بعدها در شاه ولی‌الله دهلوی و پیروان او تداوم یافت.

دوم، مسیر روش‌شناختی-علمی: اولویت بخشی عبدالحق دهلوی به علم حدیث، به عنوان معیار سنجش اصالت دینی در برابر بدعت و التقاط، الگویی روش‌شناختی فراهم آورد که در سده‌های بعد، در قالب جنبش اهل حدیث (که به طور مشخص بر بازگشت مستقیم به قرآن و حدیث، بدون واسطه مکتب‌های فقهی متأخر، تأکید داشت) بازتولید شد.

سوم، مسیر تاریخ‌نگارانه-هویت‌ساز: کاربست تاریخ‌نگاری دینی به عنوان ابزار بازسازی هویت مستقل مسلمانان از دستگاه سیاسی حاکم، الگویی فرهنگی فراهم آورد که در دوران استعمار بریتانیا، توسط جنبش‌های اصلاحی مانند دیوبند برای حفظ هویت اسلامی در غیاب حاکمیت سیاسی مسلمانان، دوباره به کار گرفته شد.

۷. نتیجه‌گیری

پیش از عبدالحق، صوفیان بیشتر میان حکومت سیاسی سلطان و سلطنت معنوی صوفی تمایز قایل بودند؛ از همین رو صوفیه نخستین هند رسالت خود را صرفاً سعادت معنوی مردم می‌دانستند. تصوف سنتی شبه‌قاره مشوق کناره‌گیری و منادی و مروج تقدیرگرایی بود و غالباً در نقش بهترین مرجع توجیه‌گر خودکامگی فرمان‌روایان، بسیار خوب ایفای وظیفه می‌کرد؛ ولی تصوف سیاسی عبدالحق در مسیر خلاف این سنت حرکت کرد و با تبدیل تقدیرگرایی به تدبیرگرایی، به بازتعریف نقش سیاسی و اجتماعی تصوف پرداخت؛ از همین رو وی هیچ تمایزی میان سپهر دیانت و سیاست قایل نشد و در هر دو حوزه به حرکت انتقادی-اصلاحی اقدام کرد. سرهندی در کمال وفاداری به طریقت، به شکل جدی به سیاست پرداخت و با امر سیاسی درگیر شد. دغدغه کانونی صوفیان سنتی هدایت روح فرد به سوی خدا بود، ولی آرمان دهلوی رستگاری جمعی از طریق حرکت اصلاحی بود؛ با این همه حرکت انتقادی-اصلاحی عبدالحق بسیار نرم و تلطیف‌شده بود و چندان سرستیز با حاکمان نداشت و از تقابل با سلطان پرهیز می‌کرد؛ از این رو با نگارش سیاست‌نامه نویسی و اندرزنامه‌نگاری، در ظاهر خود را همسو با سیاست و سلطنت مستقر نشان می‌دهد، راهکارهایی برای حفظ و تداوم قدرت سلطان پیشنهاد می‌کند و علل تضعیف مشروعیت سلطان و عوامل فروپاشی سلطنت را برای شاهان بر می‌شمرد تا کاخ سیاست متزلزل نگردد و بنای فرمان‌روایی سیاسی فرونریزد.

منابع

قرآن کریم.

- احمد، ع. (۱۳۶۶). تاریخ تفکر اسلامی در هند. ن. لطفی و م. ج. یاحقی (مترجم). تهران: انتشارات کیهان.
- احمدغازی، م. (۱۳۹۶ق). الامام المحدث عبدالحق دهلوی و دوره فی احیاء المجتمع الاسلامی فی شبه القاره. المجمع اللغة العربیه بدمشق، ۵۱ (۳)، صص. ۵۹۲-۶۱۱.
- احمدغازی، م. (۲۰۰۹م). تاریخ الحركه المجددیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلک، آ. (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز. م. ح. وقار (مترجم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- حاج سیدجوادی، س. ک. (۱۳۸۷). شیخ عبدالحق محدث دهلوی. آینه میراث، شماره ۴۰، صص. ۱۳۳-۱۴۶.
- الحسن، م. (۱۳۶۷). جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند. ح. لاهوتی (مترجم). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- خان محمدی، ی. (۱۳۹۱). کاربرد روش‌شناسی استیوارت هیوز در مطالعات اسلام سیاسی. علوم سیاسی، شماره ۱. دهلوی، ع. (۱۳۸۳). اخبار الاختیار فی اسرار الابرار. ع. اشرف‌خان (تصحیح و توضیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهلوی، ع. (۱۴۰۵ق). رساله نوریه سلطانیه. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- دهلوی، ع. (۱۸۶۷م). تنبیه الغافلین لفناء الدنیا و اربابها. در: المکاتیب والرسائل الی ارباب الکمال والفضائل، م. انوارالحق حق‌القادری دهلوی (مصحح). دهلی: نسخه خطی.
- روا، ا. (۱۳۷۸). تجربه اسلام سیاسی. م. مدیرشانه‌چی و ح. مطیعی امین (مترجم). تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- شیال، ج. (۱۳۸۳). نهضت‌های اصلاحی شبه‌قاره هند. غ. ح. جهان تیغ (مترجم). زاهدان: چاپ جهان تیغ.
- شیمل، آ. م. (۱۳۹۴). ابعاد عرفانی اسلام. (چاپ هفتم). ع. گواهی (مترجم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، ن. (۱۳۹۸). سیر الملوک. م. عابدی (مقدمه و تصحیح). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- الفریدی، ن. ا.؛ القاسمی، خ. (۱۹۹۲). الشیخ عبدالحق حق‌القادری المحدث الدهلوی. ثقافه الهند، ۴۳ (۱)، صص. ۵۲-۵۷.
- فیرحی، د. (۱۳۸۲). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
- قادری مصباحی، م. ع. (بی‌تا). محدث دهلوی (نسخه خطی). هند: المجمع الاسلامی (اسلامی اکیدمی) مبارک‌پور.
- قندهاری، م. ع. (۱۹۶۲م). تاریخ اکبری معروف به تاریخ قندهاری. س. م. ندوی (مصحح). هند-رامپور: هندوستان پرینتینگ ورکس.
- مقدم، س. (۱۳۹۳). بررسی روش‌شناسی بنیادین سیاست‌نامه نویسی در دوره میانه. معرفت فرهنگی/اجتماعی، شماره ۲۰، صص. ۲۷-۴۶.
- ندوی، ا. ع. (۱۳۶۱). تاریخ دعوت و اصلاح. (ج. ۴). م. ا. دامنی (مترجم). زاهدان: انتشارات صدیقی.
- ندوی، ا. ع. (۱۳۷۹). تاریخچه دعوت اسلامی و ادوار آن در هند. (چاپ دوم؛ ج. ۴). م. ق. قاسمی (مترجم). زاهدان: انتشارات صدیقی.
- نظامی، خ. ا. (۱۴۳۴ق). الشیخ المحدث عبدالحق دهلوی: حیات و آثاره. دمشق: دارالقلم.
- نهر، ج. ل. (۱۳۸۲). نگاهی به تاریخ جهان. (چاپ یازدهم؛ ج. ۱۰). م. تفصلی (مترجم). تهران: امیرکبیر.

هاردی، پ. (۱۳۶۹). *مسلمانان هند بریتانیا*. ح. لاهوتی (مترجم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
 هیوز، ه. ا. (۱۳۸۱). *آگاهی و جامعه*. ع. فولادوند (مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 یوسفی‌راد، م. (۱۳۸۳). *مدلولوی سیاست‌نامه نویسی*. علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص. ۱۲۳-۱۳۴.

References

- Ahmad Ghazi, M. (1976). Al-imām al-muḥaddith ‘Abd al-Ḥaqq al-Dihlawī wa-dawruhu fī ihyā’ al-mujtama’ al-Islāmī fī al-shibh al-qārra. *Majallat Majma’ al-Lughā al-‘Arabiyya bi-Dimashq*, 51(3), pp. 592–611. [In Arabic]
- Ahmad Ghazi, M. (2009). *Tārīkh al-ḥaraka al-mujaddidiyya*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ahmad, A. (1987). *A history of Islamic thought in India* (N. Lotfi & M. J. Yahaghi, Trans.). Keyhan Publications. [In Persian]
- Al-Farīdī, N. A., & al-Qāsimī, K. (1992). Al-Shaykh ‘Abd al-Ḥaqq Ḥaqqī al-Muḥaddith al-Dihlawī. *Thaqāfat al-Hind*, 43(1), pp. 52–57. [In Arabic]
- Al-Ḥasan, M. (1988). *The Islamic movement and ethnic tendencies in colonial India* (H. Lāhūtī, Trans.). Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Black, A. (2006). *The history of Islamic political thought: From the Prophet to the present* (M. H. Vaqār, Trans.). Ettela’at Publications. [In Persian]
- Dihlawī, ‘A. (1867). *Tanbīh al-Ghāfilīn li-Fanā’ al-Dunyā wa-Arbābihā*. In Al-Makātib wa-al-Rasā’il ilā Arbāb al-Kamāl wa-al-Faḍā’il (M. Anwār al-Ḥaqq Ḥaqqī al-Qādirī al-Dihlawī, Ed.). Manuscript. [In Arabic]
- Dihlawī, ‘A. (1985). *Risāla Nūriyya Sulṭāniyya*. Iran–Pakistan Institute of Persian Studies. [In Persian]
- Dihlawī, ‘A. (2004). *Akhbār al-Akhyār fī Asrār al-Abrār* (‘A. Ashraf Khān, Ed. & Annot.). University of Tehran Press. [In Persian]
- Feirhi, D. (2003). *Power, knowledge, and legitimacy in Islam*. Nashr-e Ney. [In Persian]
- Haj Seyyedjavadi, S. K. (2008). Shaykh ‘Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī. *Āyeneh-ye Mirās*, (40), pp. 133–146. [In Persian]
- Hardy, P. (1990). *The Muslims of British India* (H. Lāhūtī, Trans.). Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
- Hughes, H. S. (2002). *Consciousness and society* (‘A. Fouladvand, Trans.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Khan-Mohammadi, Y. (2012). Applying Stuart Hughes’s methodology to the study of political Islam. *Political Science*, no. 1. [In Persian]
- Moghaddam, S. (2014). An examination of the fundamental methodology of political counsel literature in the medieval period. *Ma’rifāt-i Farhangī-Ijtīmā’ī*, (20), pp. 27–46. [In Persian]
- Nadwī, A. ‘A. (1982). *History of da’wa and reformation* (Vol. 4; M. A. Dāmanī, Trans.). Şiddiqī Publications. [In Persian]

- Nadwī, A. 'A. (2000). *A history of Islamic da'wa and its periods in India* (2nd ed., Vol. 4; M. Q. Qāsimī, Trans.). Seddighi Publications. [In Persian]
- Nehru, J. L. (2003). *Glimpses of world history* (11th ed., Vol. 1; M. Tafazzoli, Trans.). Amirkabir Publications. [In Persian]
- Nizāmī, K. A. (2013). *Al-Shaykh al-muḥaddith 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī: Ḥayātuhu wa-āthāruhu*. Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Qādirī Miṣbāḥī, M. 'A. (n.d.). *Muḥaddith Dihlawī* [Manuscript]. Al-Majma' al-Islāmī (Islāmī Academy), Mubārakpūr, India. [In Persian]
- Qandahārī, M. 'A. (1962). *Tārīkh-i Akbarī, known as Tārīkh-i Qandahārī* (S. M. Nadwī, Ed.). Hindustan Printing Works. [In Persian]
- Ruthven, M. (1999). *Islamic political experience* (M. Modirshanechi & H. Motiei Amin, Trans.). Al-Hoda International Publications. [In Persian]
- Schimmel, A. M. (2015). *Mystical dimensions of Islam* (7th ed.; 'A. Govāhī, Trans.). Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
- Shiyāl, J. (2004). *Reform movements in the Indian subcontinent* (Gh. H. Jahantigh, Trans.). Jahantigh Press. [In Persian]
- Tūsī, N. (2019). *Siyar al-mulūk* (M. 'Ābedī, Intro. & Ed.). Academy of Persian Language and Literature. [In Persian]
- Yousefi-Rad, M. (2004). The methodology of political counsel literature. *Political Science*, (28), pp. 123–134. [In Persian]