

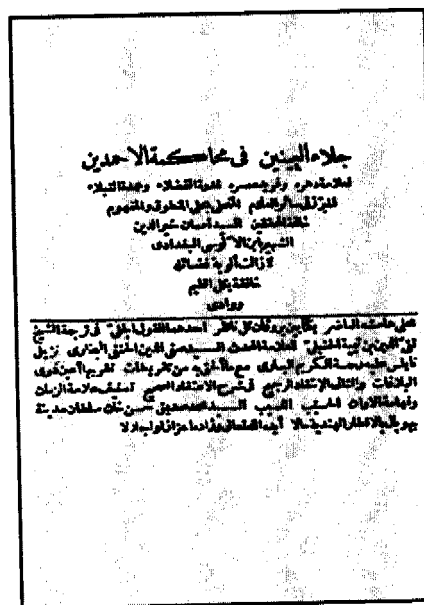
## نعمان آلوسی و کتاب

### «جلاء العینین فی محاكمة احمدین»<sup>۱</sup>

بشیر موسی نافع ترجمه محمدحسین رفیعی

در سال ۱۲۹۸ ق/ ۱۸۸۱ م یکی از فقهای اهل عراق، به نام نعمان آلوسی کتابی در حمایت و دفاع از عقاید عالم سرشناس حنبلی، تقی‌الدین ابن تیمیه به نام جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین به چاپ رساند. مقاله حاضر بر آن است با تحلیل و بررسی عوامل و شرایط گوناگون مؤثر بر عقاید نگارنده، به تبیین مفاهیم این کتاب و تأییراتی که بر محققان پس از خود داشته است، پردازد. کوچک‌ترین شکی در تأثیرگذاری کتاب جلاء العینین در تشکیل و رشد و نمو سلفیه جدید در بلاد مهم اسلامی وجود ندارد، اما با توجه به نشأت‌گیری حرکت و هابی از اندیشه‌های سلفی، تبیین تفاوت‌ها و گونه‌گونی‌های سلفیه جدید با عقاید و هابیان لازم است. یکی از جنبه‌های مهم و قابل توجه این کتاب، بازیابی و تبیین جایگاه ابن تیمیه در سنت سلفی در مقایسه با عقاید سلفیان جدید است. مسئله قابل توجه دیگری که در این مقاله بدان پرداخته شده، حمیت و کوشش قابل توجه سلفیه جدید برای انتشار و به چاپ رساندن آثار و معالم فکری مکتب خود است که به خوبی در باب این کتاب محقق گشته است.

محمد رشیدرضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵)، سرشناس‌ترین شاگرد محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) و یکی از مهم‌ترین نمایندگان جنبش تحول‌خواه نوین اسلامی، اولین کسی بود که با ارائه گزارش و نقادی مثبت، کتاب جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین نوشته نعمان آلوسی را به همگان معرفی کرد.<sup>۲</sup> این



جلاء العینین فی محاكمة الاحمدین؛ سید نعمان خیرالدین  
آلوسی؛ ۱۸۸۱ م.

1. Basheer M.Nafi; *Salafism Revived: Nu'man al-Alusi and the Trial of Two Amads*; Die Welt Des Islams, 49(2009); pp. 49-97.

۲. محمد رشیدرضا؛ المنار والازهر؛ قاهره: مطبعه المنار، ۱۳۵۳ ق، ص ۱۷۹.

کتاب به عنوان دفاعی زیرکانه و موشکافانه از عقاید ابن تیمیه در سال ۱۲۹۸/۱۸۸۱ و شانزده سال پیش از حضور رشیدرضا در قاهره به چاپ رسید. استدلال‌ها و دیدگاه‌های رشیدرضا درباره اهمیت جلاء‌العینین در تاریخ فکر سلفی و تبیین جایگاه ابن تیمیه بیش از یک جنبه را تحت پوشش قرار می‌دهد؛ اول آنکه علی‌رغم تکثر قابل توجه و افزایش اعتماد به نفس سلفیان در قرن نوزدهم، هنوز هم این گروه در انتساب خود به عقاید ابن تیمیه مخصوصاً در قلمرو عثمانی و شمال آفریقا با مشکلات و محدودیت‌های جدی مواجه بود. جمع‌کثیری از علمای فرق اسلامی، در دوران پیشامدرن مجذوب اندیشه‌های ابن تیمیه و عقاید سلفی او شدند؛ اما با وجود این سیطره و مشروعیت فکری ابن تیمیه با مجادلات و مخالفت‌های تند و تیزی از سوی علما و شیوخ صوفی همراه بود. رشیدرضا خود به این مسئله معترف است که اطلاعات و شواهد قدیمی و متقدم از افکار و آرای ابن تیمیه برآمده از آثار مخالفان و معاندان اوست.<sup>۴</sup>

ثانیاً حجم قابل توجه و مهمی از ارجاعات و استنادات به آرای ابن تیمیه و مکتب فکری سلفی به وضوح از سوی محمدبن عبدالوهاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲ م) و پیروان او انجام شده است؛ چه همراه بارشد و بسط حکومت سعودی-وهابی به بیرون از زادگاه دورافتاده خود، یعنی نجد، و معارضة با مرزهای امپراتوری عثمانی در شبه جزیره عربی، سوریه و عراق، حرکت وهابی با موج عظیمی از تهمت‌ها و انتسابات تحقیرآمیز علما و دولتمردان عثمانی به اندیشه‌های ابن تیمیه سلفی مواجه شد. با وجود اینکه هیچ‌یک از اندیشمندان سلفی در مراکز مهم علمی جهان اسلام، کاملاً عقاید و اعمال و هابیان را مورد تأیید قرار ندادند، نفس ارجاع و مشروعیت‌طلبی و هابیان از عقاید سلفی ابن تیمیه می‌توانست دلیل موجهی برای تحقیر و تکفیر و هابیان و نیز سلفیان از سوی صاحب‌نظران و متفکران معارض ایشان باشد؛ چنان‌که بر شیخ علی السویدی (۱۷۴۹-۱۸۲۱) و دوست نزدیکش سلیمان، والی بغداد (حک-۱۸۰۷-۱۸۱۰) چنین گذشت و باعث قتل والی و تبعید شیخ به شام شد.<sup>۵</sup> در سنوات پایانی قرن نوزدهم در دمشق، علمای اصالتاً سلفی، مانند طاهر الجزایری (۱۸۵۲-۱۹۲۰) و جمال‌الدین قاسمی (۱۸۶۶-۱۹۱۴) نیز از تیغ تند اتهامات و سختگیری‌های مخالفان سنی و هابیان در امان نماندند.<sup>۶</sup> محمد عبده نیز در جریان سفرش به تونس در سال ۱۹۰۵ هنگامی که از عقاید ابن تیمیه دفاع می‌کرد، نتوانست از تیغ اعتراض مخالفان و هابیت در امان بماند.<sup>۷</sup>

به هر حال، این دفاع جانانه و متهورانه از عقاید ابن تیمیه [که در متن کتاب مورد نظر انجام شده است]، به طور قطع نمایانگر یکی از

اصلی‌ترین ویژگی‌های پیشرفت و تحول در دنیای جدید اسلامی است. درست است که کتاب در یک مطبوعه آزاداندیش در قاهره در سال‌های پایانی قرن نوزدهم به چاپ رسیده است، اما هیچ‌جا برای نشر عقاید ابن تیمیه در مقایسه با بغداد عثمانی، بهتر از الازهر، سنگر گاه و محل گردهم‌آیی سنیان سلفی نبود. چنانکه پیداست، هدف اصلی این مقاله، بررسی مطالب و اندیشه‌های مطرح شده در جلاء‌العینین با مطالعه فضای فکری و سیاسی حاکم بر زمانه نگارنده آن و نیز شرح تأثیرات چاپ و نشر عقاید نگارنده این اثر در جهان اسلام است. شکی نیست که جلاء‌العینین یکی از تألیفات بنیادین در شکل‌گیری و رشد سلفیه نوین (نثو سلفیه) در جوامع فکری عرب به حساب می‌آید؛ از سوی دیگر با توجه به نقش بسیار مهم و کلیدی جنبش و هابیت در جریان‌های تحول‌خواه اسلامی در میانه قرن هجدهم میلادی، یکی اهداف این مقاله به تحلیل و واکاوی نقش این جنبش در بروز جریان سلفیه جدید باز می‌گردد.

#### میراث فکری آلوسی

نعمان خیرالدین آلوسی (۱۸۳۶-۱۸۹۹) در خانواده‌ای سرشناس از علمای اهل سنت بغداد، متولد شد.<sup>۸</sup> خاندان آلوسی یکی از

۳. نعمان خیرالدین آلوسی؛ جلاء‌العینین فی محاکمة الاحمدین؛ قاهره: مطبوعه بولاق، ۱۲۹۸ ق.

4. Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age, 1798-1939*, (London: Oxford University Press, 1962) P. 226.

5. Basheer M. Nafi, "Abu al-thana al Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Quran," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), 470.

6. David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 101 ff.

۷. محمد الطاهر بن عاشور؛ الیس الصبح بقریب؛ تونس: الدار التونسیه للنشر، ۱۹۶۷، ص ۲۴۹.

Arnold H. Green, *The Tunisia Ulama: 1873-1915* (Leiden: Brill, 1978), 183ff; Basheer M. Nafi, "Tahir ibn Ashur: The Carrer and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of . afsir" *Journal of Quranic Studies*, 7, 1 (2005), p. 9.

۸. برای مطالعه زندگی‌نامه نعمان آلوسی، ر. ک. به: عبدالرزاق البیطار؛ حلیه البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر؛ ج ۳، دمشق: مجمع العلم العربی، ۱۹۶۱-۱۹۶۳، ص ۱۵۷۱-۱۵۷۴. نیز: محمود شکری آلوسی؛ المسک الأذفر فی رجال القرن الثانی عشر والثالث عشر؛ بغداد: مطبوعه الادب، ۱۹۳۰، ص ۵۱. یوسف سرکیس؛ معجم المطبوعات العربیه والمعره؛ ج ۱، قاهره: مکتبه الثقافه الدینییه، [بی‌تا] ستون ۷ و ۸ و خیرالدین الزرکلی؛ الاعلام؛ ج ۸، بیروت: دارالعلم الملائین، ۱۹۸۹، ص ۴۲.

اصلی ترین خانواده های دانشور بغداد بودند که از میانه قرن هجدهم میلادی به عنوان اشراف حسینی از جایگاه و شأن والایی در میان مردم و دانشمندان برخوردار بودند. پدر نعمان، ابوالثناء شهاب الدین آلوسی (۱۸۰۲-۱۸۵۴) پس از گذراندن دوره ای از تشویش، و ناآرامی روابط میان این خاندان و نمایندگان حکومت عثمانی در بغداد، در سال ۱۸۳۵ به مقام مهم و تأثیرگذار مفتی گری حنفیان در بغداد منصوب شد؛ لیکن این دوره چندان به طول نینجامید؛ چه در سال ۱۸۳۷ ابوالثناء شهاب الدین، بزرگ خاندان آلوسی در پی اختلاف نظر با والی جدید بغداد، از آن سمت برکنار شد. باور عموم بر آن است که این خاندان اصالتاً شافعی مذهب بوده اند، اما برای کسب جایگاه بهتر و توانایی حضور در حلقه علمای مهم بغداد، تظاهر به مذهب حنفی می کرده اند. ابوالثناء آموزه های ابتدایی خویش را نزد علمای صوفی-سلفی بغداد- که تحت نظارت دستگاه عثمانی قرار داشتند- گذراند. این گرایش ها و آموزه های سلفی، بعد از خلع او از مفتی گری بغداد، یکی از دلایل عدم صلاحیت و صداقت ایمان او عنوان شد.<sup>۹</sup> این گرایش و تمایل فکری او به اندیشه های سلفی، در کتاب مهمش روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی به خوبی قابل مشاهده است.<sup>۱۰</sup>

نعمان، سومین نفر از پنج پسر ابوالثناء بود. تمام پسران راه پدر خویش را پی گرفتند و به جایگاه های نسبتاً مهمی در دستگاه آموزشی تحت نظارت عثمانی نائل شدند؛ اما هیچ یک به مرتبه علمی نعمان نرسیدند. دو تن از برادران نعمان، به شدت علیه گرایش های متصوفانه ای که در سال های پایانی عمر امپراتوری عثمانی رونق یافته بود، و اکثراً نشان داده، به حلقه علمای متعصب سنی پیوستند.<sup>۱۱</sup> نعمان چهارده ساله بود که پدر خویش را از دست داد و این بدان معناست که پدر، نقش بسیار کم رنگی در آموزش و تعلیم پسر داشته است. ابوالثناء در سال های پایانی عمر خویش نمی توانست خشم و ناراحتی خود را نسبت به سیاست های مذهبی عثمانی پنهان کند، اما هیچ یک از پسرانش گرایش ها و موضع گیری های مشابهی در سطح عام جامعه از خود بروز ندادند. مهم ترین مطلب برای خاندان آلوسی، حفظ جایگاه مهم و والایی خویش در میان علمای بغداد و حفظ روابط حسنه و به دور از تنش و آشفتگی با حکومت بود.

دیگر استاد نعمان، محمد امین الواعظ (۱۸۰۸-۱۸۵۸) نام داشت که بنابر اتفاق تمام تراجم نگاران، یک سلفی سرشناس بوده است.<sup>۱۲</sup> واعظ شاگرد ابوالثناء بود و روابط بسیار نزدیک او با استادش، بر هیچ کس پوشیده نیست. او خطیب دومین مسجد مهم بغداد پس از مسجد ابوحنیفه، یعنی مسجد عبدالقادر

جیلانی بود. هنگامی که والی بغداد، نجیب پاشا (حک ۱۸۴۲-۱۸۴۹) با اعتراضات گسترده مردم بغداد در قبال افزایش مالیات صنعتگران مواجه شد، ابوالثناء مفتی و شاگردش واعظ را مسئول و متهم اصلی بر انگیزش و تحریک مردم دانست؛ بنابراین ابوالثناء از مفتی گری بغداد خلع و شاگردش نیز به شهر بصره تبعید شد.<sup>۱۳</sup> الواعظ هم در زمان خویش یکی از علمای سرشناس مکتب فقهی حنفی به حساب می آمد تا جایی که در تشابه با شاگرد سرشناس ابوحنیفه، به «ابویوسف ثانی» شهرت یافته بود؛<sup>۱۴</sup> با این حال نباید گمان برد که قرابت و مقارنه مذهب حنفی و گرایش های سلفی، تحت تأثیرات ورود به عصر جدید جهان اسلام، برای اولین بار در عقاید این دو نفر بروز یافته است. ملاعلی قاری هروری (م ۱۰۱۴/۱۶۰۶) و محمد حیاة السندی (م ۱۱۶۳/۱۷۵۰) هر دو از علمای حنفی سرشناس با گرایش های واضح سلفی بودند.

نعمان در دوره ابتدایی حیات خویش، هیچ گونه نشانه ای از گرایش های معارض و ناهمسو با عقاید علمای سنی عثمانی، در گرایش و تمایلشان نسبت به فقاهت حنفی و حلقه های متصوفه، از خود بروز نداد. شکی نیست که او از عقاید متأخر سلفی پدرش در سال های پایانی عمر، مطلع بود. لیکن روی دیگر سکه که منجر به خلع او از مفتی گری بغداد شده بود، او را از پیروی ظاهری از عقاید پدرش باز می داشت. پس از مرگ ابوالثناء، نعمان به عنوان جانشین پدر، وارث جایگاه علمی

۹. اصلی ترین منبع زندگی نامه ابوالثناء آلوسی: عباس العزاوی؛ ذکر ابی الثناء آلوسی؛ بغداد: شركة التجارة والطباعة، ۱۹۵۸.

برای مطالعه یک پژوهش جدید و همه جانبه، ر. ک. به:

B M.Nafi, Abu al-Thana' Al-Alusi, PP. 465-494.

۱۰. اولین چاپ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی در مطبعة بولاق قاهره به سال ۱۸۸۹-۱۸۹۳ و تحت نظارت پسرش نعمان، انجام شد. جدیدترین چاپ آن در دارالاحیاء التراث العربی بیروت در سال ۱۹۸۵ انجام شده است.

۱۱. برای مطالعه زندگی نامه نسل های متعدد خاندان آلوسی، ر. ک. به: محمد بهجة الاثری؛ الاعلام العراق؛ قاهره: مطبعة السلفیه، ۱۳۴۵ ق.

۱۲. الاثری؛ الاعلام العراق؛ ص ۵۹. خلیل مردم بیک؛ اعیان القرن الثالث عشر؛ بیروت: لجنة التراث العربی، ۱۹۷۱، ص ۱۸۳.

13. Nafi; "Abu al-Thana' al-Alusi"; P. 479.

۱۴. مصطفی نورالدین الواعظ؛ الروض الازهر فی تراجم السید جعفر؛ موصل: مطبعة الاتحاد، ۱۹۴۸، ۸۹-۸۵. علی علاء الدین آلوسی؛ الدر المنتشر فی رجال القرن الثانی عشر والثالث عشر؛ ویرایش جمال الدین آلوسی و عبدالله الجبوری؛ بغداد: وزارة الثقافة والارشاد، ۱۹۶۷، ص ۹۲ و احمد تیمور؛ اعلام الفكر الاسلامی الحدیث؛ قاهره: لجنة النشر المؤلفات التیموریه، ۱۹۶۷.

خانواده شد و قاضی برخی از قریای عراق گشت. یکی از قدیمی ترین رساله های او به نام الاصابة فی منع النساء من الکتابة<sup>۱۵</sup> به خوبی بیانگر عقاید یک عالم محافظه کار و حافظ ظاهر در همرنگی با جماعت است.

مدارک محکم و غیر قابل انکاری درباره رقابت ناپیدایی میان دو خاندان مهم آوسی و جیلانی - منتسب به فقیه شهیر حنبلی و صوفی سرشناس عبدالقادر جیلانی (۱۰۷۷/۴۷۰-۱۱۶۶/۵۶۱) و وارث مجموعه عظیم فرهنگی - آموزشی او به نام اوقاف<sup>۱۶</sup> - در میانه قرن نوزدهم موجود است. بعید نیست اگر تلاش نجیب پاشا والی عثمانی بغداد در خلع ابوالثناء از مفتی گری بغداد را نتیجه روابط و علایق ناگسستگی او با خاندان جیلانی بدانیم.

در سال ۱۸۷۹ ابوالهدی الصیادی (۱۸۵۰-۱۹۰۹) یکی از سرشناس ترین صوفیان رفاعی سوری، ندیم و معلم مخصوص سلطان عبدالحمید دوم شد که آغازی بر ایجاد تحولاتی عمیق و بنیادین در پایتخت عثمانی شد.<sup>۱۷</sup> وی از بدو ورود به استانبول، فعالیت های مجدانه خویش را در تقویت جایگاه طریقت رفاعیه در دستگاه مذهبی امپراتوری عثمانی آغاز کرد.<sup>۱۸</sup> به دلیل رقابت سنتی دو طریقت جیلانی و رفاعیه در منطقه، زمینه رابطه بین نعمان آوسی و صیادی فراهم شد. برادرزاده نعمان، محمود شکر آوسی<sup>۱۹</sup> (۱۲۷۳/۱۸۵۶-۱۳۴۲/۱۹۲۴) یکی دیگر از اصلی ترین مهره های حلقه سلفیه عراق نیز کوشید با ایجاد تعامل دوستانه با صیادی، پایه های قدرت و نفوذ طریقت رفاعیه را در بغداد گسترش دهد.<sup>۲۰</sup> بنابر شواهد و مدارک مستدل ما، این رابطه و همکاری میان صیادی، نعمان و محمود آوسی چندان دوامی نداشت؛ چه این دو نتوانستند با اندیشه های طریقت رفاعیه خود را وفق دهند. بخشی از اطلاعات، از زندگی نامه محمود آوسی برآمده است.

محمود نیز مانند عمویش، پیش از حضور در حلقه های درسی فقها، تمایلات ناپیدایی نسبت به تصوف داشت. وی در دهه ۱۸۸۰، شرحی به نام الاسرار الالهیه بر مدحنامه احمد الرفاعی رئیس طریقت رفاعیه، سروده ابوالهدی صیادی نگاشت.<sup>۲۱</sup> این اثر محمود، مورد تشویق و تأیید صیادی قرار گرفت، اما پس از گذشت اندک زمانی رابطه آنها به شدت خراب شد. دلیل این وضعیت، به خوبی در مکاتبات محمود آوسی و صیادی که محمد بهجت اثری، شاگرد نزدیک و نگارنده زندگی نامه محمود آوسی گردآوری کرده، قابل بازیابی است.<sup>۲۲</sup> چنان که از نامه اول این سری مکاتبات که صیادی به محمود آوسی نگاشته، پیداست، صیادی به سبب توشیح دیگری که

محمود آوسی بر همان شعر مذکور نگاشته، ضمن ابراز تشکر و قدردانی بسیار نسبت به این عمل، اظهار امیدواری کرده است: به زودی محمود آوسی به سلک پیروان طریقت رفاعیه درآید. وی در ادامه از ناراحتی و ناامیدی اش درباره موضع گیری جدید نعمان آوسی سخن گفته است. با توجه به اینکه جلاءالعینین نعمان در سال ۱۸۸۱ به چاپ رسیده و نامه صیادی در قدردانی از اسرار الالهیه محمود آوسی در سال ۱۸۸۸ ارسال شده، می توان یقین داشت محمود، پس از قطع ارتباط عمویش با صیادی و با هدف حفظ برخی امتیازات در بغداد، دست به نگارش این رساله زده است؛ اما این ارتباط نیز از همان ابتدا بسیار ضعیف تر از آن بود که امید به ادامه و بقای آن برود. محمود شکر آوسی در جواب نامه صیادی ابتدا دعوت او را برای پیوستن به طریقت رفاعیه رد کرده، نارضایتی خود را نسبت به برخی اعمال و فرایض افراطی آن طریقت ابراز نمود. وی یک سال بعد، کتابی تحت عنوان فتح المنان تنمة منهاج التأسیس الرد صلح الاخوان در رد عقاید داوود بن سلیمان بن جرجیس

۱۵. الاثری؛ اعلام العراق، ص ۶۰.

۱۶. عباس عززوی؛ تاریخ العراق بین الاحتلالین؛ ج ۷، بغداد: شرکت التجاره والطباعه، ۱۹۵۱-۱۹۵۵، صص ۱۶ و ۸۳ و ج ۸، ص ۸۵-۹۶. العززوی؛ ذکر ابی الثناء؛ ص ۲۷. علی الوردی؛ لمحات الاجتماعیه من تاریخ العراق الحدیث؛ ج ۲، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۹۷۱، ص ۱۴۶ و:

Nafi, "Abu al-Thana al-Alusi" P.481.

۱۷. برای اطلاعات بیشتر درباره صیادی، ر. ک به:

Abu-Manneh. "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi," Middle Eastern Studies, 15 (1979), pp. 131-153; Thomas Eich, "The Forgotten Salafi-Abu l-Huda a-ayyadi," Die Welt des Islams, 43, 1 (2003). p. 61-87

۱۸. برای آگاهی از فعالیت های رفاعیه در بغداد، ر. ک به:

Louis Massignon, "Les Saints Musulmans enterre's a Bagdad," Revue de l'histoire des Religions, L VIII (1928), pp. 329-338, esp. 337f.

۱۹. برای مطالعه زندگی نامه مختصر او، ر. ک به: الاثری؛ اعلام العراق؛ صص ۲۴۱-۲۴۸. تیمور؛ اعلام الفکر؛ صص ۳۱۱-۳۱۹. اما برای مشاهده زندگی نامه کامل و همراه با جزئیات او، ر. ک به: محمد بهجت الاثری؛ محمود شکر آوسی الالوسی و آرائه اللغویه؛ قاهره: معهد الدراسات العربیه، ۱۹۵۸، صص ۴۷-۱۲۴.

20. Eich, "The Forgotten Salafi," pp. 72-75.

۲۱. محمود شکر آوسی آوسی؛ الاسرار الالهیه شرح علی القصیده الرفاعیه؛ قاهره: المطبعة الخیریه، ۱۳۰۵ ق، صص ۴۱ و ۶۱ الاثری؛ محمود شکر آوسی؛ صص ۷۶ به بعد.

۲۲. الاثری؛ محمود شکر آوسی؛ صص ۷۹-۸۲.

(۱۸۱۶-۱۸۸۲) به رشته تحریر درآورد. ۲۳ نسخه چاپ شده این کتاب به سال ۱۳۰۹/۱۸۹۲ در بمبئی، رونوشت ناقص عبداللطیف ابن عبدالرحمن (۱۸۱۰-۱۸۷۶) نوّه محمدبن عبدالوهاب از نسخه اصلی و نیافته کتاب است. ۲۴ محمود شکرى با نگارش این اثر، رشته های امید صیادی برای جذب آکوسی جوان تر به طریقت رفاعیه را از هم گسست.

اما هر قدر همکاری و مشارکت نعمان آکوسی با صیادی و طریقت رفاعیه کوتاه و بی اثر بود، گرایش ها و اتصاف او مانند پدرش به طریقت خالدیه - نقشبندیه ۲۵ که بسیاری از علمای اصلا حکر سلفی دیگر دمشق و بغداد نیز بدان گرایش داشتند، غیرقابل انکار است. نعمان در جلاء العینین خویش با ارجاعاتی بسیار مفصل به عقاید و آرای خالد النقشبندی (۱۷۷۶-۱۸۲۶)، نهایت سعی خود را در تکریم بنیانگذار این طریقت، نشان داده است.

در سال ۱۲۹۵/۱۸۷۸ نعمان آکوسی با تصمیمی ناگهانی به کار قضاوت خود پایان داد. هنوز دلیل این اقدام او بر ما پوشیده مانده است؛ اینکه آیا او به طمع و هوای منصب دیگری دست به این اقدام زده و یا انگیزه های اعتقادی پشت این عمل او بوده، بر ما مکشوف نیست. او در پی این اقدام به قاهره سفر کرد و تفسیر معروف پدرش بر قرآن را چاپ کرد و سپس قاهره را به قصد ادای فریضه حج به سوی مکه ترک گفت. ۲۶ او در قاهره با تفسیر فتح البیان اثر عالم سلفی شهیر هندی، صدیق حسن خان (م. ۱۸۸۹) آشنا شد ۲۷ و به شدت تحت تأثیر آن قرار گرفت. تأثیرات این عالم هندی تا زمان حضور دوباره نعمان در بغداد به خوبی بر افکار او نمایان است؛ چه او تلاش بسیاری برای برقراری ارتباط با صدیق حسن خان انجام داد و شاید تأثیرات وی را بر افکار نعمان، باید باعث بروز تحول عقیدتی معروف او دانست. محمد بهجت الاثری نوشته است: نعمان در زمان نگارش جلاء العینین با آرای صدیق حسن خان آشنا شده بود. ۲۸ این سخن را می توان تا حدودی پذیرفت؛ چرا که نعمان کار نگارش کتابش را در ربیع الثانی ۱۲۹۷ یعنی دو سال پس از آشنایی با آثار صدیق حسن خان به اتمام رسانده است؛ بنابراین اگر نگوییم تمام کتاب، قطعاً وی بخش اعظمی از جلاء العینین را تحت تأثیر افکار صدیق حسن خان نگاشته است.

عموماً شرح و تبیین تحولات عقیدتی افراد در آینه اطلاعات و شواهد تاریخی کار چندان آسانی نیست؛ اما هر زمانی شخص نشانه ای از تجربیات و عقایدش را به ثبت می رساند، وظیفه تاریخ قضاوت درباره آن است. ۳۰ در اینکه نعمان آکوسی در فضایی که اندیشه سلفی در آن از شیوع قابل توجهی برخوردار

بود حضور داشت، هیچ شکی نیست؛ اما با توجه به فضای

۲۳. همان، ص ۸۳. برای اطلاعات بیشتر درباره ابن جرجیس، ر. ک به: David Commins; *The Wahhabi Mission and Arabia* (London: Tauris, 2006), PP. 58-61; Itzhak Weismann, "The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq," *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003), pp. 229-240.

۲۴. برای اطلاعات بیشتر درباره عبداللطیف بن عبدالرحمن، ر. ک به: عبدالرحمن آل شیخ؛ مشاهیر علما نجد و غیرهم؛ ریاض: دارالیمامه، [بی تا] ص ۹۳-۱۲۱. حداقل دو ردیه و هابی دیگر نیز بر آرای ابن جرجیس وجود دارد که در ادامه این کتاب آمده است. ردیه هایی از آن عبدالله بن عبدالرحمن ابابطنین (م ۱۲۸۲/۱۸۶۵) و احمد ابن ابراهیم بن عیسی (م ۱۳۲۹/۱۹۱۱) (همان، صص ۲۳۷ و ۲۴۳).

۲۵. عبدالحی الکتانی؛ فهرست الفهارس؛ ج ۲، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۶، ص ۶۷۲. برای تعاملات نقشبندیه - خالدیه، ر. ک به:

Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandiyya Order," (1976), repr. In Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London: Macmillan, 1981), PP. 75-89; Itzhak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), 85ff.

۲۶. الاثری؛ اعلام العراق؛ ص ۶۰ به بعد. آکوسی؛ المسک الاذفر؛ ص ۵۱ و تیمور؛ اعلام الفکر؛ ص ۳۰۸. در حالی که اثری بر این عقیده است که نعمان ابتدا به قاهره و پس از آن به مکه رفته است. آکوسی و تیمور معتقدند او ابتدا به حج رفته است.

27. Saeedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawwab of Bhopal* (Lahore: Ashraf, 1973); Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 269ff.

۲۸. الاثری؛ اعلام العراق؛ ص ۶۱. اگر بپذیریم نعمان در ابتدای سفرش به مصر و حجاز به اندیشه های سلفی روی آورد، نباید به سخنان آیش در «Forgotten Salafi p.74 The» اهمیتی قایل شویم که معتقد است گسست ارتباط آکوسی ها و رژیم حمیدی عثمانی در میانه دهه ۱۹۸۰ و به هنگام تغییر سیاست سلطان عبدالحمید نسبت به خاندان جیلانی رخ داد. از سوی دیگر، نعمان به هنگام نگارش جلاء العینین از این مسئله کاملاً آگاه بود که این کتاب او را نزد علمای صوفی مسلک عثمانی و شخص سلطان عبدالحمید، عزیز نخواهد کرد. برای آن رژیم ارزش گذاردن به تصوف و مذهب حنفی به عنوان عوامل مشروعیت بخش، بسیار مهم تر از اندیشه های سلفی بود. ر. ک به:

Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: Tauris, 1999), pp. 44-92.

۲۹. آکوسی؛ جلاء العینین، ص ۳۶۰.

۳۰. برای تحلیل تعامل ابو حامد غزالی در المنقذ من الضلال، ر. ک به: الفکر البنانی، ۱۹۹۳، در:

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), pp. 114-122.

فرهنگی و عقیدتی عثمانی، اندیشه‌های سلفی انتخاب چندان مناسب و درخوری برای یک عالم از خاندان سرشناس محسوب نمی‌شد. درست است که از میانه‌های قرن نوزدهم میلادی، جنبش سعودی- وهابی برای حکومت عثمانی تهدید محسوب نمی‌شد،<sup>۳۱</sup> اما دشمنی و عداوت اسلام سلفی با اندیشه‌های سنی علمای تحت حمایت عثمانی، فارغ از تعاملات و رویدادهای سیاسی متأثر از شکست دولت اول سعودی، همیشگی و دایمی بود.

یک سال بعد از چاپ جلاء العینین که با حمایت‌های مالی صدیق حسن خان صورت گرفت، نعمان پسرش علی علاء الدین (۱۸۶۱-۱۹۲۲) را به بوپال فرستاد تا ضمن ملاقات با صدیق حسن خان مراتب تشکر و سپاسگزاری خود را نسبت به این اقدام صدیق حسن خان ابراز کرده، بر وثاقت روابط دوستانه میان دو خاندان بیفزاید.<sup>۳۲</sup> البته این به معنای قطع روابط مسالمت‌آمیز با امپراتوری عثمانی نبود. نعمان آکوسی در سال ۱۳۰۰/۱۸۸۲ مجدداً سفرهای خویش را آغاز کرد: ابتدا به استانبول رفت تا درباره احیای مدرسه و اوقاف مدرسه «مورجان» که پس از عزل پدرش تعطیل شده بود، با مقامات عثمانی به مذاکره بنشیند. او دو سال را صرف رایزنی با علما و مقامات عثمانی نمود و در زمان سلطنت سلطان عبدالحمید دوم با دست پر به عراق بازگشت. ریاست و کنترل همه جانبه او بر مدرسه مورجان پس از او به پسرش علی علاء الدین و پسر برادرش محمود آکوسی رسید؛<sup>۳۳</sup> با این حال هرگونه نقش صیادی در این مسئله و بازگشت اداره مدرسه به خاندان آکوسی بر ما پوشیده است؛ به هر حال پس از این اتفاق، روابط آکوسی‌ها و عثمانی بسیار بهبود یافت؛ چنان که تنها چند سال بعد نامق پاشا، والی جدید بغداد (حک ۱۸۹۹-۱۹۰۲) متفکر و سیاستمدار سرشناس عثمانی، والی بغداد شد، فرزندش نامق کمال با دختر نعمان آکوسی ازدواج کرد.<sup>۳۴</sup>

نعمان پیش از بازگشت به بغداد، پس از استانبول به دمشق رفت و با حلقه علمای سلفی آن دیار روابط خوبی برقرار کرد و تأثیرات بسیار مهمی بر فکر و اندیشه آنها از خود به جای گذارد. این ارتباط نزدیک و دوستانه تا زمان مرگ نعمان نیز ادامه یافت. نقش مهم اقامت موقت او در دمشق، یک سال پس از انتشار جلاء العینین پدیدار شد؛ چنان که در مجله دمشقی الحقائق در نقل قولی از الاثری، درباره سلسله درس گفتارهای نعمان آکوسی درباره حاشیه رد المختار علی الدر المختار اثر ابن عابدین (۱۱۹۸/۱۷۸۴-۱۲۵۲/۱۸۳۶) سخنانی به میان آمده است.<sup>۳۵</sup> البته با توجه به گرایش‌های ضد سلفی مجله

الحقائق که در دوره مشروطه دوم عثمانی و بین سال‌های ۱۹۱۰-۱۹۱۳ به چاپ می‌رسید،<sup>۳۶</sup> می‌توان به صحت و سقم این گزارش شک کرد؛ هر چند با توجه به فضای خاص حاکم بر دهه‌های آغازین قرن بیستم در دمشق، بسیار بعید است کسی چنین ادعای نادرستی مطرح کند و از اعتراض دیگران، شاهی در منابع درج نشده باشد؛ به هر روی می‌توان با فرض صحت ادعای نشریه الحقائق چنین استنتاج کرد: نعمان آکوسی با تدریس و شرح آثار فقیه بزرگ حنفی، یعنی ابن عابدین، کوشیده تعلق خاطر و اندیشه خود را به مکتب فقهی حنفی ثابت کند و نشان دهد افکار سلفی او تعارضی با گرایش‌های مذهبی حنفی او

31. Madawi al-Rashid, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 200), 23ff.

۳۲. الاثری؛ اعلام العراق؛ ص ۷۳.

۳۳. الاثری؛ محمود شکر آکوسی؛ ص ۵۹ و الاثری؛ الاعلام العراق؛ صص ۶۱ و ۷۴.

۳۴. العزاوی؛ تاریخ العراق؛ ج ۸، ص ۱۳۱-۱۴۶. آیش (Eich) نیز در صفحه ۷۴ پانویس ۵۶ مقاله‌اش توضیح می‌دهد: ازدواج نامق پاشا با دختر آکوسی، به نوعی حرکت و تمایل از سیاست و ساختار قدرت عبدالحمید به سوی ترکان جوان بوده است. پدر نامق پاشا، نامق کمال پاشا یکی از آخرین اندیشمندان عثمانی بوده است. او همچنین جزء عثمانی‌های جوانی به حساب می‌آمد که طی اصلاحات عبدالحمید دوم، مورد لطف و سازش او قرار گرفتند. پس از این رویداد، ترکان جوان تصمیم به براندازی نظام سلطه عثمانی گرفتند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک به:

Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), esp. 58, note 106, and 59.

از سوی دیگر مشخص نیست که آیا خود نامق پاشای پسر هم جزء ترکان بوده یا خیر. برای مثال ر.ک به:

Ernest Edmondson Ramsaur, JR., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford: The Clarendon Press, 1969); Sukru Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995).

۳۵. الاثری؛ العلم العراق؛ ص ۶۴. ابن عابدین، محمد بن صلاح الدین، متولد دمشق و تحصیل کرده در مجامع علمی دمشق و قاهره است که یکی از سرشناس‌ترین فقهای حنفی قرن نوزدهم شناخته می‌شد. کتاب او به نام حاشیه ابن عابدین، در حقیقت حاشیه رد المختار علی الدر مطبوعه بولاق در سال‌های ۱۲۷۲، ۱۲۸۶ و ۱۲۹۹ هجری قمری به چاپ رسید و جلد ششم آن در سال ۱۳۲۳ منتشر شد (مجموعه مطبوعات؛ ج ۱، ستون ۵۴-۱۵۰ و زرکلی؛ اعلام؛ ج ۶، ص ۴۲).

36. Commins, *Islamic Reform*, PP. 118-122.

نداشته است؛ در واقع مدارك ما درباره گرایش های عیان و آشکار نعمان نسبت به فقه حنفی، محدود به حضور کوتاه مدت او در دمشق نیست. جلاء العینین وی، سرشار از اشارات و ارجاعات فراوان به منابع سنتی فقه حنفی است.<sup>۳۷</sup>

### کتاب جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین

جلاء العینین اصالتاً و از همان ابتدا، به صورت چاپ شده در مجامع علمی جهان اسلام منتشر شد. این یکی از مهم ترین عوامل بسط و تأثیرگذاری قابل توجه این کتاب است. در دهه های پایانی قرن هجدهم میلادی، دستگاه ها و فناوری انتشار و چاپ کتاب، به سرعت مشرق عربی را از قاهره تا بغداد درنوردید. بعد از دوره کوتاه برپایی چاپخانه فرانسوی (ناپلثونی) در قاهره، در سال ۱۸۲۲ مطبعه بزرگی به نام «بولاق» که با گروهی از متخصصان و کاردانان ایتالیایی راه اندازی شده بود، وارد عرصه چاپ و انتشار کتاب شد.<sup>۳۸</sup> علی رغم آنکه این انتشارات از سال ۱۸۶۲ به طور خصوصی اداره می شد، مجدداً پس از دوره چهل ساله اولیه، در سال ۱۸۸۰، مدیریت و کنترل این مجموعه مهم، تحت کنترل قدرت قرار گرفت. مؤسسه بولاق<sup>۳۹</sup> علاوه بر برآوردن نیازهای جاری دولت مصر، با سیاست های فرهنگی و فکری خود، آثار بسیار شگرفی بر تاریخ و فرهنگ مردم مصر و عرب زبانان سراسر دنیا نهاد. مانند هر فناوری دیگری، کمی طول کشید که کتب چاپی در محافل علمی جهان اسلام پذیرفته شود. جلاء العینین یکی از کتب منتشر شده در این دوره گذار است.

کتاب با صفحه عنوان و جدولی از مندرجات و مطالب آن آغاز می شود. این فهرست مطالب که از صفحه دوم تا صفحه پنجم کتاب را به خود اختصاص داده، بسیار فراتر از عرف فهرست نگاری کتب در روزگار حاضر است؛ چرا که در واقع نگارنده سرخط مهم ترین مطالب و مباحث کتاب را به ترتیب موضوعی در فهرست مطالب کتاب درج کرده است؛ برای مثال او پنج مدخل در فهرست را به مندرجات یک صفحه اختصاص داده است؛ چرا که نام پنج تن از علما در آن صفحه آمده است. از آنجا که کتاب از نوعی وحدت و یگانگی در اهداف و روش برخوردار است، فهرست موضوعی مشخصی که اهم مسائل کتاب را به شکلی گذرا و مختصر بررسی کند، در آن موجود نیست؛ اما در هر صفحه از آن و با نگارش حواشی خاصی، درباره مباحث مهم هر صفحه توضیح و آگاهی کافی داده شده است. پس از صفحات فهرست مندرجات، به شیوه ادیبان گذشته تاریخ عرب، چند یادداشت و مدحیه و سپاس نامه از علمای سرشناس درباره تشکر

از نگارنده و تکریم و ارج نهادن به مطالب کتاب، دیده می شود. در حالی که اکثر نامه های قدردانی فوق توسط علما و ادیبان سرشناس بغداد نگاشته شده، یکی از این یادداشت ها از آن حسین بن محسن السبعی الخزرجی الانصاری، یمنی الاصل، عالم قرآن و حدیث و استاد مدرسه اسکندری بوپال هند است.<sup>۴۰</sup> بدون شک او دوست و همکار صدیق حسن خان بوده و این اقدام او نمایشگر گستردگی روابط دوستانه میان نعمان و صدیق حسن خان است. انصاری در یادداشت خود، ابتدا وجوه برتری و تمایز جلاء العینین را به اختصار متذکر شده، کیفیت آشنایی و دوستی نعمان و صدیق حسن خان را شرح داده است؛ چنان که وی آورده است: نعمان در سال ۱۲۹۶/۱۸۷۹ با فرستادن نامه ای به صدیق حسن خان، از او کسب اجازه کرد، که پاسخ گرم و دوستانه صدیق حسن خان را به همراه داشت. انصاری در ادامه، متن کامل اجازه صدیق حسن خان را آورده و به این نکته هم اشاره نموده که نعمان حین گذر از مراحل پایانی چاپ جلاء العینین نسخه ای دستنویس از کتاب را به همراه نسخه ای از اجازه صدیق حسن خان، به سوی وی فرستاد و برای چاپ کتاب در قاهره درخواست کمک مالی نمود.

این عمل نعمان آکوسی، علاوه بر ابراز قدردانی و سپاسگزاری از کمک صدیق حسن خان، تأکید بر تأییدی است که این عالم سرشناس هندی بر مطالب جلاء العینین داشته است؛ با وجود این، این کتاب مجموعه ای از سه رساله مهم است: علاوه بر خود جلاء العینین، دو رساله مهم دیگر به نام های القول الجلی فی ترجمه الشیخ تقی الدین ابن تیمیه الحنبلی از صفی الدین بخاری و الانتقاد الرجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح از صدیق حسن خان نیز در این مجموعه دیده می شود.<sup>۴۱</sup>

۳۷. طبق اشارات محمد بهجة الاثری [در: محمود شکری آکوسی و آراهه اللغویه؛ قاهره، معهد الدراسات العربیه، ۱۹۵۸، ص ۴۲] نعمان آکوسی خلاصه ای از ترجمه ابن جوزی بر حیات احمد بن حنبل را تلخیص کرد و این، نشانی از تمایل او به مذهب حنبلی بوده است.

38. Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 133f; J. Jomier, "Bulak," EI2, I, P. 1299.

39. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 126f.

۴۰. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۸۲.

۴۱. صفی الدین بخاری؛ القول الجلی فی ترجمه الشیخ تقی الدین ابن تیمیه الحنبلی؛ در حاشیه جلاء العینین نعمان آکوسی، ص ۱۴۰-۲ و صدیق حسن خان؛ الانتقاد الرجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح؛ در حاشیه همان، ص ۱۴۱-۳۶۰.

درباره صفی الدین بخاری، عالم حنفی مذهبی که در میانه عمر خویش به قصد زیارت مکه و مدینه به بلاد عرب مسلمان رفته است، اطلاعات بسیاری در دست نیست. ۴۲ او پس از انجام فریضه حج به یمن و از آنجا به مصر رفته است و در آنجا با حلقه مهم خاندان مزجاجی با مرکزیت مرتضی الزبیدی آشنا شده است. بخاری در نهایت در شهر نابلس که یکی از مراکز مهم حنابله به حساب می آمد، اقامت گزید و تا سال ۱۷۸۶/۱۲۰۰ که به علت طاعون فراگیر و گسترده در آن شهر درگذشت، از آن خارج نشد. ورود او به سرزمین های عرب زمان، با بسط قلمرو و گسترش شهرت حرکت سعودی- وهابی همراه شده بود و به این دلیل، فشارها و سختگیری ها بر علمای سلفی پیروی ابن تیمیه بسیار افزایش یافته بود. بخاری نیز به دلیل نگارش زندگی نامه مدح گونه ای برای تقی الدین ابن تیمیه که تنها اثر شناخته شده اوست، از این فشارها بر حذر نماند؛ اما او نیز به دلیل مخالفت با نوع برداشت وهابیان از اسلام و مخصوصاً عقاید ابن تیمیه، تصمیم گرفت در نابلس بماند و به این حرکت نپیوندد؛ چرا که علمای حنبلی نابلس به دلیل عدم موافقت و همراهی با حرکت وهابی، در میان مسلمانان شهرت خاصی یافته بودند. ۴۳

برخلاف شمار قابل توجه زندگی نامه و تراجمی که پس از مرگ ابن تیمیه، برای او نگاشته شد، این زمینه در قرون متأخر چندان طرف توجه محققان و دانشمندان قرار نگرفت و القول الجلی بخاری در این میان یکی از مهم ترین آثار به حساب می آید؛ اما دیگر زندگی نامه متأخر ابن تیمیه توسط عالم حنبلی سرشناس الازهر، مرعی بن یوسف الکریمی (م. ۱۰۳۳/۱۶۲۴) نگاشته شده است. ۴۴ با فرض اینکه نعمان آکوسی به دنبال درج زندگی نامه ای متأخر و جدید درباره ابن تیمیه بوده، بدون شک الکوآب الدریده فی مناقب المجتهد ابن تیمیه مرعی بن یوسف، برتر از دیگران بوده است، لیکن نعمان با آوردن القول الجلی بخاری به دنبال نیل به دو هدف مهم بوده است: اولاً بخاری نیز مانند نعمان یکی از حنفیان هوادار اندیشه های سلفی است، بنابراین نعمان با این انتخاب بر آن بود تا جوهری از عمومیت یافتن اندیشه های سلفی در میان حنفیان را به اثبات برساند؛ ثانیاً بخاری در اثر خویش به جنبه های اعتقادی و ثوریک شخصیت ابن تیمیه اهمیت داده، این مسئله یکی از وجوه امتیاز اثر او بر کتاب مرعی بن یوسف است. اما رساله دوم، از آن صدیق حسن خان است. چنان که آمد، درج نام وی در ابتدای کتاب جلاء العینین به نوعی کسب

مشروعیت و نیز قدردانی و تشکر از زحمات او بوده است، لیکن درج رساله ای مستقل از او، بیانگر علاقه ای است که نعمان نسبت به اندیشه های صدیق حسن خان داشته است؛ در حقیقت الانتقاد الرجیح اثر مستقلمی محسوب نمی شود و شرحی بر رساله مهمی در اصول عقاید از ولی الله دهلوی (۱۷۰۳/۱۱۱۴-۱۷۶۲/۱۱۷۶) است؛ ۴۵ بنابراین مسائل عقیدتی و بنیادینی که در بطن جلاء العینین مطرح شده، به همراه توضیحات ارزشمند صدیق حسن خان، کمک بسیار مهمی در درک ابعاد گسترده تری از اسلامی سلفی به پژوهشگران کرده است.

#### دیدگاه های الهیتمی بر عقاید ابن تیمیه

احمد بن حجر الهیثمی (۹۰۹/۱۵۰۴-۹۷۵/۱۵۶۷) در قریه ای

۴۲. عبدالرحمن الجبرتی؛ عجائب الآثار فی تراجم والاخبار؛ به اهتمام عبدالرحیم الف، عبدالرحیم؛ ج ۲، قاهره: دارالکتب، ۱۹۹۷، ص ۱۸۸ به بعد (من این ارجاع را به «Stefan Richmuth» مدیونم). ر. ک. به: عمر رضا کحاله؛ معجم المؤلفین؛ ج ۵، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۹۵۷، ص ۲۰. سرکیس؛ معجم المطبوعات؛ ج ۱، ستون ۵۳۷. اسماعیل بغدادی؛ ایضاح الصکون فی ذیل کشف الظنون؛ ج ۲، استانبول، [بی تا]، ۱۹۵۱-۱۹۵۵، ستون ۲۴۸، بغدادی با وجود این تاریخی درباره سالمرگ بخاری درج نکرده است؛ اما از سوی دیگر و با تعجب می بینیم محمد بن عبدالحی لکهنوی در الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیه (بیروت: دارالکتب الاسلامی [بی تا]) که در سال ۱۸۷۴ نگاشته شده، هیچ نامی از بخاری نبرده است. شاید دلیل این غفلت، حضور لکهنوی در حیدرآباد بوده باشد، اما از سوی دیگر، شهرت بخاری بسیار فراتر از خاورمیانه و در کل جهان اسلام پیچیده بود. این بخاری را باید از علاء الدین محمد بن محمد العجمی البخاری (۷۷۹-۸۴۱) متمایز دانست که در دمشق درگذشت و اولین کسی بود که ابن تیمیه را کافر خواند (زرکلی؛ اعلام؛ ج ۷، ص ۴۶ به بعد).

43. John O. Voll, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth-Century Syria," Der Islam, 49 (1972) PP. 272-291.

۴۴. محمد امین محیی؛ خلاصة الآثر فی اعیان القرن الحادی عشر؛ ج ۳، بیروت: مکتبه الخیاط، [بی تا]، ص ۲۵۸. محمد جمیل شطی؛ مختصر طبقات الحنابله؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۶، ص ۱۰۸-۱۱۱. زرکلی؛ اعلام؛ ج ۷، ص ۲۰۳. برای مطالعه زندگی نامه ای که او برای ابن تیمیه نگاشته است، ر. ک. به: مرعی یوسف الکریمی؛ الکوآب الدریده فی مناقب المجتهد ابن تیمیه؛ به کوشش عبدالرحمن خلاف؛ بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۶.

45. Syed Habibul Haq Nadvi, *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent* (Durban: Academia, 1986); J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shan Wali Allah* (Leiden: Brill, 1986); afaru I-Islam Khan, *al-Imam Wali Allah al-Dihlawi* (New Delhi: Institute of Arab and Islamic Studies, 1996).



به نام ابی الهیثم، در غرب مصر متولد شد. ۴۶ چنان که از شواهد برمی آید، خاندان او با علمای شافعی آن دیار، ارتباطات در هم تنیده ای داشته اند؛ چه پس از مرگ پدر احمد، او تحت قیمومیت و سرپرستی دو عالم سرشناس شافعی آن زمان قرار گرفت. وی پس از گذراندن دروس ابتدایی در مسجد البداوی شهر طنطه، به الازهر نقل مکان کرد و به حلقه درس فقها و محدثین سرشناس شافعی، همچون زکریا الانصاری<sup>۴۷</sup> - که با عنوان شیخ الاسلام نیز شناخته می شود (۱۴۲۳/۸۲۶) - و عبدالحق السنباطی (۱۴۳۸/۸۴۲) - (۱۵۲۰/۹۲۶) - و عبدالحق السنباطی (۱۴۳۸/۸۴۲) - (۱۵۲۵/۹۳۱) پیوست. ۴۸ در فهرست استادان و اجازات هیثمی، ۴۹ گرایش های صوفیانه او به طریقت های مختلفی مانند قادریه و شاذلیه را مشاهده می کنیم. او در سن بیست سالگی، به دلیل اجازات و تأییداتی که از سوی علمای مهم شافعی به همراه داشت، به راحتی می توانست عمر خویش را در الازهر سپری کند، اما یک پیشامد نابه هنگام و تأثیر حسادت دیگران، او را مجبور به ترک قاهره به مقصد مکه نمود. او به هنگام ورود به مکه در سال ۱۵۳۴/۹۴۰ آنجا را شهر خوبی برای اقامت یافت. در این سال ها که حکومت عثمانی مراحل اولیه استیلای مذهبی خود را می گذراند، شهرت هیثمی به عنوان یک فقیه سرشناس شافعی، به سرعت در منطقه پیچید. او در همین سال ها شرح خود بر المنهاج<sup>۵۰</sup> نوای که مختصری چهارجلدی از فتاوی مهم و اصلی فقه شافعی محسوب می شد را نگاشت و یکی از مهم ترین آثار فقهی شافعی را پدید آورد. ۵۱

هیثمی علاوه بر وجوه فوق، شهرت و آفری به عنوان یکی از علمای اهل سنت، در جدال میان شیعیان و سنیان که در آن زمان در پرتو رقابت های سیاسی مذهبی عثمانی - صفوی به اوج خود رسیده بود، کسب کرده بود. هیثمی در ادامه سلسله طولانی جوابیه های اهل سنت به شیعیان و ردیه های از این دست، دو رساله مهم در اصول عقاید و مبانی تاریخی اندیشه اهل سنت نگاشت. ۵۲ یکی از این رسالات، تطهیر الجنان واللسان، در دفاع از خلیفه اول اموی، معاویه بن ابوسفیان است که به درخواست سلطان نصیرالدین همایون گورکانی (حک ۱۵۳۰-۱۵۴۰ و ۱۵۵۵-۱۵۵۶) نگاشته شده است. ۵۳ آنچه در این رساله مشهود است، تلاش هیثمی برای کشف انشعابات ذاتی دو جریان شیعه و سنی در خلال جنگ صفین است که بیشتر بر شواهد تاریخی و گاهی بر متون احادیث مستند است. او علاوه بر شرح مجموعه فتاوی نوای (۱۲۳۳/۶۳۱) - (۱۲۷۷/۶۷۶)، ۵۴ شرحی بر اربعین النوای<sup>۵۵</sup> نیز نگاشته است.

نام هیثمی برخلاف استادش زکریا انصاری و شاگرد سرشناس او، عبدالوهاب الشعرانی (۱۴۹۳/۸۹۸-۱۵۶۵/۹۷۳) در هیچ یک از فهرست ها و طبقات متصوفه زمان خویش درج نشده است؛ ۵۶ همچنین نامی از او به عنوان یکی از علمای اصول فقه نیز برده نشده است؛ ۵۷ با وجود این او در زمینه کلام اسلامی و تصوف، آثار مهمی از خود به جای گذارده است. او

۴۶. عبدالله حجازی الشرقاوی؛ التحفة البهية فی طبقات الشافعية؛ نسخة شماره ۱۴۹، نسخ تاریخی مؤسسه نسخ خطی عربی، قاهره، بر گه ۲۰۴-۲۰۵. محی الدین عبدالقادر عیدروسی؛ النور السافر عن اخبار القرن العاشر؛ قاهره، [بی تا]، [بی تا]، ص ۲۸۷-۲۹۲. عبدالحی بن العماد الحنبلی؛ شذرات الذهب فی اخبار من الذهب؛ ج ۴، بیروت؛ دارالاحیاء التراث العربی، [بی تا]، ص ۳۷۰ به بعد. محمد بن علی الشوکانی؛ بدر الطالع بالمحاسن من بعد القرن التاسع؛ ج ۱، قاهره؛ مطبعة السعادة، ۱۳۴۸ ق، ص ۱۰۹. الکتابی؛ فهرست الفهارس؛ ج ۳۳۷، ص ۱-۳۴. نجم الدین القاضی؛ الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة؛ ویرایش جبرائیل سلیمان جبور؛ ج ۳، بیروت؛ دارالآفاق الجدیده، ۱۹۷۹، ص ۱۱۱ به بعد. زرکلی؛ اعلام؛ ج ۱، ص ۲۳۴. تنها القاضی است که تاریخ تولد او را در سال ۱۵۰۶/۹۱۱ ذکر کرده است.

۴۷. شوکانی؛ البدر الطالع؛ ج ۱، ص ۲۵۲ و الکتابی؛ فهرس الفهارس؛ ج ۱، ص ۴۵۷ به بعد.

۴۸. الکتابی؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۰۰.

۴۹. احمد بن حجر الهیثمی؛ مسانید الهیثمی؛ نسخه خطی شماره ۲۰۱۴ در بخش تاریخ، مؤسسه نسخ خطی عرب، قاهره.

۵۰. احمد بن حجر الهیثمی؛ تحفة المحتاج لشرح المنهاج؛ ج ۳، قاهره؛ بولاق، ۱۲۹۰.

۵۱. احمد بن حجر الهیثمی؛ النواوی الکبری الفقهیه؛ ج ۴، قاهره؛ مکتبه ومطبعة المشهد الحسینی، [بی تا].

۵۲. احمد بن حجر الهیثمی؛ الصواعق المحرقة فی رد علی اهل البدعه والزندقه [در ادامه تطهیر الجنان واللسان به چاپ رسیده است]؛ قاهره؛ مکتبه القاهره، [بی تا].

۵۳. احمد بن حجر الهیثمی؛ تطهیر الجنان واللسان؛ ص ۳.

۵۴. احمد بن حجر الهیثمی؛ الفتح المبین فی شرح الاربعین؛ قاهره؛ مکتبه المیمانیه، ۱۳۰۷ ق.

۵۵. احمد بن حجر الهیثمی؛ الفتاوی الحدیثیه؛ قاهره؛ مکتبه الحللی، ۱۹۸۹ م.

۵۶. برای اطلاعات بیشتر درباره جایگاه شعرانی و انصاری در میان علمای سلفی ر. کبه؛ عبدالرئوف المناری؛ الکواکب الدردیه فی تراجم السادة الصوفیه؛ به کوشش عبدالحمید صالح حمدان؛ ج ۴، قاهره؛ مکتبه الازهریه للتراث، [بی تا]، صص ۵۵۵۲ و ۷۵۶۹.

۵۷. برای مطالعه زندگی نامه های جدید علمای اصول فقه، ر. ک به؛ عبدالله المصطفی المراغی؛ الفتح المبین فی طبقات اصولیین؛ ج ۳، قاهره؛ مطبعة عبدالحمید حنفی، [بی تا]. مراغی با وجود این، نام افرادی چون هیثمی و شمس الدین رملی را در میان عالمان اصول فقه آورده است (ر. ک به؛ ج ۳، ص ۸۴).

در کتاب التعرف فی الاصلین والتصوف<sup>۵۸</sup> پایبندی و وفاداری خود را به بنیادهای فقه شافعی و منابع فقهی آن، یعنی قرآن، سنت پیامبر، اجماع، قیاس و استحسان نشان می‌دهد. او به هنگام تبیین اجتهاد و تقلید، اقوال و آرای دیگران را به طور کامل شرح داده، اما از ارائه نظر شخصی خود امتناع ورزیده است.<sup>۵۹</sup> او به لحاظ عقیدتی، با اندیشه اشعری مخالف بود و این مخالفت را با تبیین و نقد دیدگاه‌های اشعریان متأخر در نظریات زنده آنها درباره توحید نمایش داده است؛<sup>۶۰</sup> به دیگر سخن، مبنا و هدف تصوف در دیدگاه هیشمی، «تصفیه ظاهر، به جای تصفیه باطن و نیل به کمال غایی است».<sup>۶۱</sup> او در تصوف از جنید (م. ۲۹۸/۹۱۰) پیروی می‌کرد؛ طریقتی که در نص متصوفه متأخر چون ابن عربی (۵۶۰/۱۱۶۵-۶۳۸/۱۲۴۰) و ابن فارض (۵۷۶/۱۱۸۱-۶۳۲/۱۲۳۵) با مفاهیمی چون اتحاد و حلول نمایانگر شد تا با تبیین صحیح مفاهیم آن، خود را از تهمت‌های ناروای مخالفان و کج فهمان مبراسازد.

هیشمی را با توجه به معیارهای قرون میانه و اوایل دوران پیشامدرن اسلامی، باید یک فقیه تمام عیار، متخلق به معیارهای رایج جامعه اسلامی و پایبند به میراث فقهی اهل سنت، اما مخالف سرسخت اندیشه اشعری-ماتریدی دانست؛ به همین دلیل، این گرایش‌ها او را به سمت تصوف سوق داد.<sup>۶۲</sup> در حالی که او حامی ابن عربی است، با جنبه ادبی نظریه وحدت وجود او چندان موافق نیست. وی بر آن بود می‌توان از درک ویژه ابن عربی از اسلام و تجارب معنوی او، بهره‌های بسیاری برد.

هیشمی در کتاب الفتاوی الحدیثیه خویش، پس از پاسخگویی به تمام شبهه‌های فقهی، عقیدتی و شرعی رایج در سطح جامعه، دفاع جانانه‌ای از اندیشه تصوف و نقش آن در فقه اسلامی می‌کند. او در این کتاب، بدون هیچ واهمه‌ای، از ابن عربی و ابن فارض با عنوان الاخیار المقربون<sup>۶۳</sup> (نیکان و الامقام) یاد کرده است و با تبیین عقاید و کرامات آنها، می‌کوشد باعث شرم و آزرمتهم‌کنندگان و تکفیرکنندگان ایشان شود. او آنها را محروم از علوم الکشف می‌خواند.<sup>۶۴</sup> او بر آن است تعدد طرق نیل به خداوند، به عدد نفوس بشری است و هر کس برای یافتن راه درست و حق، باید کتبی مانند احیاء العلوم غزالی، رساله قشیری<sup>۶۵</sup> عبدالکریم قشیری (۳۷۶/۹۸۶-۴۶۵/۱۰۷۲)، عوارف المعارف شهاب‌الدین سهروردی و قوت القلوب ابوطالب مکی (م. ۳۸۶/۹۹۶) را مطالعه کند.<sup>۶۵</sup> او طبق رده‌بندی غزالی که انسان‌ها را به ترتیب پیامبران، اولیاء العارفين، علما و مردم نیک سرشت ترجیح داد، معتقد بود: آنکه علم الباطن را داراست، بر آن که قواعد علمی و فقهی

اسلام را می‌داند، برتری دارد.<sup>۶۶</sup> این همان فرق بین شریعت و حقیقت است؛ شریعت، ریشه و بنیان است، در حالی که حقیقت شعبه و جایگاهی متعالی‌تر از شریعت است؛ شریعت علم ظاهر است و حقیقت علم باطن.<sup>۶۷</sup> البته این سخنان به معنای پذیرش کامل آرای خاص ابن عربی نیست؛ چه وی در جای دیگری، مردم عامه را از مطالعه کتب ابن عربی و ابن فارض تحذیر می‌کند.<sup>۶۸</sup>

تمام اشارات فوق بدان جهت بود که با تبیین سوگیری و موضع هیشمی در فقه و تصوف، به انتقادات او از آرای تقی‌الدین ابن تیمیه برسیم. او در الفتاوی الحدیثیه خویش، علاوه بر تأیید نقد ابن تیمیه بر اعمال غالیانه متصوفه در قرون متأخر، مهم‌ترین و بی‌پرواترین نقد و حمله‌ها را که تا آن زمان بی‌سابقه می‌نمود، نثار ابن تیمیه کرد. او ابن تیمیه را مردی مضلل (گمراه) و کور در رؤیت حقایق خواند. او در ادامه آرای اسلاف خود، مانند ابوالحسن سبکی (۷۰۴/۱۳۰۵-۷۴۴/۱۳۴۴) و پسرش تاج‌الدین (۷۲۲/۱۳۲۲-۷۵۶/۱۳۵۴)، ابن جماعه (۶۹۴/۱۲۹۴-۷۶۷/۱۳۶۶) و دیگر علمای سرشناس مالکی، شافعی، حنفی و حتی حنبلی دیگر، بر آن بود دیدگاه‌ها و انتقادات ابن تیمیه نسبت به اعتقادات و اعمال تندروانه صوفیان متأخر کاملاً پذیرفته است؛ اما مخالفت او با ادای تکریم و احترام نسبت به قبور صحابه بزرگ مانند علی بن ابی طالب و دیگران، کاملاً نادرست است و باید او را بدعت‌گذاری نادان و تندرو دانست که شایسته تکفیر است. او برای منحصر کردن تیغه تیز انتقاداتش به آرای ابن تیمیه، بر آن بود حساب بنیانگذار مکتب

۵۸. احمد بن حجر الهیثمی؛ کتاب التعرف فی اصلین والتصوف؛ نسخه شماره ۵۹۷، معارف دارالکتب، قاهره.

۵۹. همان، ص ۲۳.

۶۰. همان، ص ۲۵.

۶۱. همان، ص ۳۲.

۶۲. برای مثال ر. ک. به: احمد بن حجر الهیثمی؛ الزواجر عن اغتراف الکبائر؛ ج ۲، قاهره: مطبعة المیمانیه، ۱۳۳۱ ق.

۶۳. احمد بن حجر الهیثمی؛ الفتاوی الحدیثیه؛ ص ۵۰ و ۳۳۵ به بعد.

۶۴. همان، صص ۵۲ به بعد و ۳۱۳ و ۸۱ به بعد و ۳۳۱ به بعد.

۶۵. همان، ص ۷۷. برای بررسی رساله قشیری ر. ک. به:

Richard Hartmann, *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlin: Mayer & Muller, 1914). On al-Suhrawardi, see Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, tr. L. Sherrad (London: Kegan Paul, 1993), 289ff.

۶۶. احمد بن حجر الهیثمی؛ الفتاوی الحدیثیه؛ ص ۱۲۸ به بعد و ۳۰۹.

۶۷. همان، ص ۳۱۱.

۶۸. همان، صص ۲۸۹، ۲۹۱ و ۲۹۶.

حنبلی، احمد بن حنبل (۱۶۴/۱۷۸۰-۲۴۱/۱۸۵۵) از دیگرانی چون ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه جداست و نباید این دو را با ابن حنبل همسان دانست.<sup>۶۹</sup>

چنین به نظر می‌رسد که در پرتوی دعوی بلند و بالای هیثمی بر ابن تیمیه که نهایتاً به «انحراف از مسیر حقیقی مکتب فقهی اهل سنت» منتهی می‌گردد، او ابن تیمیه را به براندازی کامل مکاتب فقهی اهل سنت و بازتعریف خارج از دین مفهوم اجتهاد، محکوم کرده است. همین عقاید تند هیثمی بود که نعمان آلوسی را بر آن داشت در دفاع از ابن تیمیه، رساله‌ای به نام جلاء العینین بنگارد.<sup>۷۰</sup>

### جلاء العینین

آلوسی در دیباچه اثر خود، انگیزش نگارش آن را مطالعه انتقادات هیثمی درباره ابن تیمیه و پاسخ بدان‌ها عنوان کرده است؛ در ضمن او خاطر نشان ساخته که با گذشت چهار قرن از مرگ هیثمی و باتوجه به رواج آثارش در برخی حوزه‌های علمیه آن زمان جهان اسلام، مطالعه این آثار ممکن است عواقبی چون سردرگمی و فهم نادرست از حقایق را برای طلاب جوان به همراه داشته باشد.<sup>۷۱</sup> آلوسی در ابتدای رساله، چکیده‌ای از انتقادات هیثمی به ابن تیمیه را درج کرده، در مقام پاسخگویی به او، زندگی نامه مادحانه و تمجیدآمیزی از ابن تیمیه را با استناد به منابع گوناگونی چون ذهبی، ابن کثیر، سیوطی، ابن حجر عسقلانی و ابن اللوردی نگاشته است.<sup>۷۲</sup> در ادامه، او با همان نگاه تکریم‌آمیز و محترمانه جملاتی درباره زندگی و شرح حال علمایی چون تقی الدین و تاج الدین سبکی، ابن جماعه و کمال الدین الزملکانی آورده است؛<sup>۷۳</sup> ایشان علمایی هستند که هیثمی از آنان به عنوان منتقدان آرای ابن تیمیه نام برده، سخنان تند خویش را به آرای آنها مستند ساخته است. سپس آلوسی نهایت احترام و تواضع را نسبت به مقام علمی و جایگاه ابن حجر هیثمی ابراز می‌دارد.

آلوسی برای توضیح بهتر افکار ابن تیمیه، سلسله شاگردان او را برشمرده، علمای مشهور این سلسله و آثار شاخص شان را نام برده است.<sup>۷۴</sup> نکته بسیار شایان توجه اینکه: آلوسی در عین نام بردن از افرادی چون علی القاری الهروی (م. ۱۰۱۴/۱۶۰۶)، ابراهیم الکورانی (۱۶۱۶/۱۲۰۵-۱۱۰۱/۱۶۸۹)، محمد بن علی الشوکانی (۱۱۷۳/۱۷۶۰-۱۲۵۵/۱۸۳۹)، علی السویدی، ابوالثناء آلوسی، ولی الله دهلوی و صدیق حسن خان هندی، هیچ نامی از «محمد بن عبدالوهاب» نمی‌برد. این عمل آلوسی بانوجه به شهرت همه گیر ابن

عبدالوهاب و نهضت سعودی- وهابی او در زمان نگارش کتاب، عملی از روی قصد و نیتی خاص به نظر می‌رسد. در توضیح باید گفت: همزمان با اهمیت یافتن حرکت سعودی- وهابی از جنبه سیاسی در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، آلوسی به شدت از همراهی با عقاید وهابیان پرهیز کرد. دلیل این امتناع او در رساله اش به خوبی پیداست؛ چرا که او ابن عبدالوهاب را شاگرد ابن تیمیه ندانسته است. البته باتوجه به فضای سیاسی آن زمان، او هیچ‌گاه این عقیده خود را علناً بیان نکرد.

اولین اشکال هیثمی به ابن تیمیه، نگاه خاص او درباره تکریم و احترام به صحابه پیامبر بود که آلوسی در پی پاسخ به آن برآمده است. او می‌گوید ابن تیمیه هم مانند تمام فقهای بزرگ اهل سنت، احترام خاصی برای صحابه پیامبر قائل بود و آنها را بر تابعین و نسل‌های پسینی مسلمین ترجیح می‌داد، اما اعتقادی به معصومیت و خطاناپذیری ایشان نداشت.<sup>۷۵</sup>

ابن تیمیه نیز همسو با جریان رایج اهل سنت، به وجود اولیاء الله که قدمی از راه صحیح پیامبر و سنت او بیرون ننهاده‌اند، اعتقاد داشت و حتی بروز کراماتی از ایشان نیز که در اثر زهد و تهجد بسیار فراهم پدید آمده بود، مورد پذیرش ابن تیمیه قرار داشت. این مسئله نباید با انتقاد ابن تیمیه به حلاج، ابن عربی، شاذلی و تلمسانی (م. ۶۹۰/۱۲۹۱) یکسان انگاشته شود. آلوسی سپس با اشاره به اینکه شاذلی پیروان خویش را مجاز کرده بود که با شفاعت جستن از نام او، به درگاه خداوند دعا کنند (که در فقه اهل سنت عملی غیر قابل قبول است)،<sup>۷۶</sup> توضیح بسیار

۶۹. همان، صص ۱۱۴-۱۱۷ و ۲۰۳ به بعد.

۷۰. احمد بن حجر الهیثمی؛ الاعلام القواعد الاسلام؛ نسخه شماره ۲۸ از مجموعه توحید، مؤسسه مخطوطات عربی، قاهره.

۷۱. آلوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲ به بعد.

۷۲. برای درک نگرش ذهبی ر. ک به: شمس الدین ذهبی؛ تذکرة الحفاظ؛ ج ۱، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۹۸۰، ص ۴ به بعد برای مطالعه عسقلانی ر. ک به: احمد بن حجر عسقلانی؛ الدرر الكامنه فی اعیان المائه الثامنه؛ قاهره: ام القرى، [بی تا] ۱-۱۷۰. برای مطالعه اندیشه‌های الوردی ر. ک به: عمر بن الوردی؛ تاریخ ابن الوردی؛ ج ۲، نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۹۶۹، ص ۴۰۶-۴۱۳. برای مطالعه اندیشه‌های ابن کثیر نیز ر. ک به: ابوالفداء بن کثیر؛ البدایة والنهایة؛ ج ۱۴، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۷، ص ۱۳۵-۱۴۰.

۷۳. برای بررسی معارضه علمای سرشناس شام و ابن تیمیه ر. ک به:

Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus," Journal of Semitic Studies, 39: 1 (Spring 1994), 41-85, esp. PP 43-49.

۷۴. آلوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲۰-۳۲.

۷۵. همان، ص ۳۷.

۷۶. همان، ص ۴۲.

کامل و زیرکانه ای از دریافت های گوناگون نظریه وحدت وجود  
این عربی ارائه کرده است. ۷۷

با وجود این آکوسی اعتراف می کند خود را منتقد افکار  
این عربی نمی داند؛ چرا که از هر اس گمراهی از صراط مستقیم  
و شریعت، هیچ گاه آثار او را مطالعه نکرده است. آکوسی با  
پذیرش پیچیدگی و دشواری تفسیر آرای متصوفه ای مانند  
این عربی از طریق شریعت، می کوشد خواننده اثر خویش را قانع  
سازد که هر کس در اعلان رسمی آرای خویش در میان مسلمین،  
باید مراقب کج فهمی های احتمالی آن نیز باشد؛ و در نهایت باید  
گفت: نمی توان مقولات متصوفه را با ابزار فقه به دو بخش قابل  
قبول و غیر آن تقسیم کرد؛ چه این کار امکان پذیر نخواهد بود.  
آکوسی با این استدلال می کوشد از آرای ابن تیمیه دفاع کند.

با وجود این، آکوسی روش متفاوتی در دفاع از ابن تیمیه  
اتخاذ کرد. او به جای دفاع از آرای ابن تیمیه در رد تصوف، به  
سراغ دیگر مخالفان تصوف در طول تاریخ رفت و از طریق  
انتساب نابه جای آرای آنها به ابن تیمیه، تلاش کرد وی را از  
اتهامات مبرا سازد؛ برای مثال ابن عربی از سوی خیل عظمی از  
علما مانند سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۲/۱۳۹۰)، علاءالدین  
بخاری، ابن حجر عسقلانی و ابن دقیق العید (م. ۷۰۲/۱۳۰۲)  
به شدت مورد تکفیر قرار گرفته است. این در حالی است که  
افرادی چون جلال الدین سیوطی، ابن عابدین و ابوالثناء آکوسی  
علی رغم پذیرش ولایت او دیگران را از مطالعه آثارش منع  
نموده اند. ۷۸ حلاج نیز توسط بسیاری چون عبدالرحمن السلمی  
(۳۲۵/۹۳۷-۴۱۲/۱۰۲۱) القشیری (۳۷۶/۹۸۶-۴۶۵/۱۰۷۲)  
و ابن حجر عسقلانی مورد طعن و تکفیر قرار گرفته  
است. عبدالرئوف مناوی شافعی (م. ۱۰۳۱/۱۶۲۱) مورخ  
تصوف سرشناس نیز پذیرفته است ابن عربی، جلال الدین محمد  
بلخی (مولوی) و ابن تلمسانی رایج ترین متصوفه مورد انکار و  
طرد بوده اند. ۷۹ آکوسی در ادامه توجیه ردیه نگاران بر تصوف،  
مخالفت ابن تیمیه با فلسفه، عرفان و تصوف را متأثر از مواضع  
غزالی درباره تکفیر فلاسفه دانسته است. ۸۰

بخش اعظم کتاب جلاء العینین، به پاسخ اشکالات و  
شبهات فقهی و کلامی هیشمی بر آرای ابن تیمیه اختصاص یافته  
است. ذائقه فقهی آکوسی نسبت به فقاهت سنتی اهل سنت، در  
پاسخ های او به شبهات مطرح شده به خوبی نمایان می گردد. در  
حالی که هیچ گاه از فرهنگ تصوف، قانون خاص و مورد  
تصویب همگان پدید نیامد، فقه و کلام به قوانین و عبارات و  
اصطلاحات مشترکی برای رسیدن شرایط آرمانی و ایده آل نیاز  
داشته، آن را تولید کردند. از اینجا به بعد، استراتژی آکوسی در

جواب هیشمی کاملاً تغییر می کند. او در جواب این انتقاد هیشمی،  
که ابن تیمیه با صدور احکام و آرای فقهی خاص، اتفاق آرای  
جامعه اسلامی را خدشه دار کرده و باعث نفاق در میان آنان شده  
است، به سراغ دو مفهوم اجتهاد و تقلید در فقه اسلامی رفته  
است. آکوسی بیان می دارد: در واژه شناسی فرهنگ اسلامی، دو  
واژه فقیه و مجتهد هم معناست. طبق سخنان آکوسی همه فقها در  
تمام شعبات و زیرشاخه های فقه اسلامی به یک میزان متخصص  
و عالم نیستند؛ چه اگر چنین بود، دیگر اجتهاد معنایی پیدا  
نمی کرد؛ در ضمن باید به این اصل [در میان اهل سنت] توجه  
داشت که زمین هیچ گاه از وجود مجتهدان خالی نمی ماند، و نیز  
صدور رای مجتهد حتی اگر نادرست باشد، نزد خداوند مأجور  
است؛ ۸۱ بنابراین واضح است که او به طور کامل با تقلید از آرای  
بزرگان و علمای مذهب (Madhhab-based Taqlid)، مخالف  
نیست و با کارکرد اجتهاد موافق است. از سوی دیگر، او  
مشخصاً با عقایدی که خواهان تبعیت و هواخواهی صرف افراد از  
مذاهب فقهی هستند و یا پیروی از مذهب دیگری را در حکم و  
موضوعی خاص مجاز نمی داند، مخالف است. ۸۲  
آکوسی پس از اثبات اهمیت و لزوم اجتهاد در امور فقهی،

۷۷. همان، ص ۵۹.

۷۸. برای مثال ر. ک به: جلال الدین سیوطی؛ تنبیه الغیبی فی تبرئة ابن  
عربی؛ قاهره: دارالعلم والثقافة، ۱۹۹۵، ص ۴۳.  
۷۹. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۴۳-۵۳. برای بررسی کامل مناقشات و  
مباحثات طولانی در طول تاریخ بر سر آرای ابن عربی و نگرش خاص  
فلسفی او، ر. ک به:

Alexander D. Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), esp. PP. 87-111

۸۰. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۷۳ به بعد. برای بررسی دیدگاه های  
غزالی بر ضد فلاسفه، ر. ک به: ابو حامد غزالی؛ تهافت الفلاسفه؛  
بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰.

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), PP. 114-118; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 179-186.

۸۱. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۱۰۳-۱۰۹. برای درک مبسوط مفهوم  
اجتهاد و تقلید در اسلام، ر. ک به:

Weal Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), PP 177-123; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society 1991), PP. 366-394.

۸۲. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۱۱۰-۱۱۳.

۸۳. همان، ص ۱۴۰.

کوشیده است آرای خاص ابن تیمیه را مانند فتاوی دیگر فقها و یا حتی برخی صحابه پیامبر که نظر ایشان با هم متفاوت بود، امری طبیعی و یکی از مصادیق اجتهاد برشمرد. او در جای دیگری، ضمن تأکید بر التزام و پایبندی به مکتب فقهی حنفی، موافقت خود را با آرای ابن تیمیه در باب اجتهاد مطرح می کند. آلوسی در راستای پاسخ مرحله به مرحله اتهامات هیثمی، در ضمن عدم موافقت همه جانبه با آرای ابن تیمیه مدعی است باید اتهامات واحد و بی پایه ای که به آرای او نسبت داده شده رازدود؛ برای مثال هیثمی به این فتوای ابن تیمیه که «کسی که از روی قصد و عمد در ادای نماز مسامحه کند، لزومی به قضای آن نیست»،<sup>۸۳</sup> اشکال وارد کرده است؛ در حالی که آلوسی در پاسخ، این فتوا را مشابه سخن ابن عربی در فتوحات المکیه و ابن حنبل می داند که مسامحه کار در نماز را کافر می داند و ادای قضای فریضه نماز برای کافر سودی نخواهد داشت؛ و یا آلوسی درباره اشکال هیثمی به فتوای ابن تیمیه درباره عدم لزوم پرداخت کفاره در طواف برای زنان در حالتی خاص،<sup>۸۴</sup> مشابه فتاوی ابوحنیفه و شافعی را در این باب می آورد. او حتی درباره برخی فتاوی مجادله برانگیز ابن تیمیه<sup>۸۵</sup> هم دست از دفاع از آرای او برنمی دارد و آن را مصداقی از اجتهاد در فقه می داند.

چنانکه دیدیم، در سطور فوق ابن تیمیه از اتهام نقض اجماع در جامعه اسلامی که از سوی هیثمی صادر شده بود، مبرا شد؛ اما درباره آرای که ابن تیمیه با علم به نقض اجماع، آنها را صادر کرده بود، آلوسی چه می گوید؟ «چگونه ممکن است نقض اجماع را کفر تلقی کنیم؛ در حالی که اجماع را به عنوان منبعی برای صدور حکم و فتوا نپذیرفته ایم؟»<sup>۸۶</sup> آلوسی بر آن است اجماع در طول تاریخ فقه اسلامی، یکی از بزرگ ترین محل های نزاع و اختلاف در آرای فقها مذاهب گوناگون بوده است؛ و ابن تیمیه در این باره معتقد بود اجماع علما هنگامی که به سندی از روایات و احادیث مورد وثوق مستند نباشد، چیزی جز پیروی کورکورانه نیست و نمی توان آن را به عنوان منبعی برای فقه اسلامی در نظر گرفت.

بخش مهم دیگر کتاب، به پاسخ شبهاتی که به نظریات خاص ابن تیمیه درباره صفات خداوند و پیامبر وارد شده، اختصاص پیدا کرده است. بحث صفات الهی و جایگاه پیامبر در الهیات و اندیشه اسلامی، سابقه ای به اندازه تاریخ اسلام دارد و همین موضوع منشأ اختلافات و تنوع عقاید بسیاری شده است. نوع سوگیری ابن تیمیه که بعدها با نام اندیشه سلفی از دیگران متمایز شد، از همان ابتدا به شدت مورد حمله و انتقاد شدید علمای اشعری و نیز متصوفه قرار گرفت. انتقادات هیثمی نیز در

حقیقت گزارشی برآمده از مجادلات کلامی - فقهی علمای قرن چهاردهم اسلام در این باب است. آلوسی در پاسخ این شبهات، دست به ارائه تاریخچه نسبتاً مطوکی از مجادلات کلامی میان مسلمانان می زند و برای مثال به مجادلاتی که میان اهل سنت و معتزله، یا ابن حنبل و مخالفانش روی داد، اشاراتی می کند.<sup>۸۷</sup> او در این باره به دیدگاه های ابن حنبل، ابن تیمیه و دیگر سلفیان پیرو آنها در باب عدم مخلوق بودن قرآن اشاره کرده، شبهات را پاسخ می گوید.<sup>۸۸</sup>

آلوسی با اطلاع از گرایش های اشعری هیثمی، بر اتفاق نظر علمای سلفی و اشعری درباره رد نظریه خلق قرآن معتزله تأکید می ورزد؛<sup>۸۹</sup> اما از سوی دیگر با نظریه اشاعره متأخر که قائل بدان بودند که قرآن کلام نفسانی است، مخالفت ورزیده است.<sup>۹۰</sup> نقطه مجادله و تضاد میان سلفیه و اشاعره، بیش از آنکه منطقی و عقلانی باشد، مبتنی بر متون و احادیث است. سلفیه با استناد به تعداد زیادی از آیات و احادیث پیامبر که قرآن را سخن پروردگار عنوان کرده اند، راه هرگونه تأویل را بر مسلمانان بسته دانسته اند.<sup>۹۱</sup> آلوسی در میانه این جدال، در ضمن طرفداری از عقیده سلفیان، برخلاف موارد دیگر به رد مبانی فقهی و کلامی نظریه اشاعره پرداخته است، بلکه با ارائه گزارشی از گوناگونی و تکرار آرا در میان اشاعره در این باب، نقد نظریات کسانی که در میان هم مسلکان خود نیز مورد پذیرش نیستند، لازم ندانسته است. او سخن خویش را در این باره با استناد به موافقت ابوالحسن اشعری با آرای ابن حنبل آغاز

۸۴. همان، ص ۱۴۳.

۸۵. همان، ص ۱۴۴. برای مطالعه مباحثات بر سر فتوا، ر. ک به:

Abdul Hakim al-Matruodi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah* (London: Routledge, 2006), PP. 171-185.

۸۶. آلوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۱۵۹ به بعد.

۸۷. برای بررسی اشعریون متأخر ر. ک به:

Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 267-72; George Makdisi, "Ashari and Asharites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*, 17 (1962): 35-80, and 18 (1963): 19-39; M. Montgomery Watt, "Ashariyya," *EI2*, I, . 696.

۸۸. آلوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۱۶۱.

89. Bernard Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence," Nicholas Heler (ed), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 53-71, esp. 53ff.

۹۰. آلوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۱۶۳.

۹۱. برای مطالعه اندیشه سلفی، ر. ک به: ابن القیم الجوزیه؛ شفاء العلیل؛ بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].

پیشروان ۱۲۵ تمدن سازی کار

می‌کند؛<sup>۹۲</sup> سپس به این شبهه هیشمی می‌پردازد که آیا ابن تیمیه پس از دفاع از این نظریه که قرآن سخن خداست، درباره ابدی بودن جهان نیز نظر مساعدی دارد؟ آکوسی در ابتدا صریحاً می‌گوید در دیدگاه‌های هیچ کس حتی ابن عربی، نظری قطعی درباره ابدی بودن قرآن نیافته است؛<sup>۹۳</sup> بلکه آنچه در آرای تمام علما و دانشمندان مشترک است، این است که آگاهی از زمان پایان یافتن عمر جهان نزد خداوند است و بس [علمه عندالله]. ابن تیمیه نیز با این عقیده موافق است، اما با دیدگاه‌های ابن سینا و پیروان او که معتقد به ازلی و ابدی بودن جهان بوده‌اند، مخالف است و آن را دلیلی بر شرك ایشان دانسته است.<sup>۹۴</sup> او با برخی دیگر از علمای حنبلی، مانند ابی یعلی الفراء (۳۸۰/۹۹۰-۴۵۸/۱۰۶۶) که در لبه مادی‌گرایی حرکت می‌کرده‌اند نیز مخالف بود.<sup>۹۵</sup> آکوسی به هر حال نمی‌تواند انکار کند که ابن تیمیه گفته است «خدا بر تخت پادشاهی نشسته است»؛ اما با اتکا به توجیه ابراهیم الکورانی، معتقد است: اگرچه ابن تیمیه این سخن را گفته است، اما نمی‌توان او را مسئول نتایجی دانست که دیگران به زعم خویش از این سخن برداشت می‌کنند.<sup>۹۶</sup>

نعمان آکوسی با استناد به آرای پدرش، نظام اعتقادی سلفی را مبتنی بر سه اصل تنزیه، تفویض و تصدیق دانسته است. نعمان با حفظ احترام پدر، بر آن است که او در درجه‌ای از تأویل مباحثات مسلمانان درباره صفات معنوی قرار داشته است.<sup>۹۷</sup> وی سپس برای خاتمه بحث، جملاتی از طیف گسترده‌ای از علما و مشاهیر جهان اسلام، چون ابن تیمیه، شافعی، ابن حنبل و اشعری و عبدالقادر جیلانی (۴۷۱/۱۰۷۸-۵۶۱/۱۱۶۶) و ابراهیم الکورانی که بر صحت نظریه سلفیه تأکید دارند، نقل کرده، آن نظریات را متن و بطن اصلی جریان فقه اهل سنت دانسته است.

آکوسی درباره نظریه نابودی در جهنم (فناء فی النار) که توسط ابن تیمیه مطرح شده بود نیز روش مشابهی به کار گرفت و به جای توجیه عقاید ابن تیمیه به اختلاف نظرهای بسیاری که در تاریخ اسلام در این باره وجود دارد، پرداخته است. او در این زمینه کمی به عقیده مخالفان ابن تیمیه متمایل شده، با تلخیص نظر علمای سنی می‌نویسد: «افراد مقیم در جهنم، کفار هستند و مؤمنین گمراه شده و به راه ناصواب رفته، هیچ‌گاه در جهنم جاویدان نخواهند شد. این دقیقاً در نقطه مقابل نظر معتزله قرار دارد».<sup>۹۸</sup> او سپس در ادامه، مدعی است نظر صحیح در این باب آن است که بهشت و جهنم با ساکنان نیک و بد خود باقی خواهند ماند و آنچه به ابن تیمیه منتسب شده، بیشتر تحت تأثیر

گزارش‌های نادرست و غیرقابل اعتماد غرض ورزان از آرای اوست.<sup>۹۹</sup> اما حتی اگر ابن تیمیه در واقع هم چنین نظریه داشته باشد، با توجه به طیف گسترده دیدگاه‌های علما در این باب، نمی‌توان بر او خرده گرفت.<sup>۱۰۰</sup>

آکوسی تا این نقطه از کتابش، هیچ اشاره‌ای به نظرهای مهم و مناقشه برانگیز ابن تیمیه درباره عصمت پیامبران و شفاعت ایشان و تکلیف زایران قبر ایشان نکرده است؛ در حالی که این سه موضوع، اصلی‌ترین موضوعات ردیه هیشمی بر ابن تیمیه را شامل می‌شوند. آکوسی درباره معصومیت پیامبر، آن را یکی از مهم‌ترین مسائل مورد مناقشه در طول تاریخ فکر و فرهنگ اسلامی می‌داند. در توضیح باید گفت هیچ کس از میان مسلمانان بر عدم عصمت پیامبر در انتقال وحی و پیام الهی شکی ندارد، اما مسئله اینجاست که آیا پیامبر در برخی جوانب زندگی عادی و شخصی خود نیز از لغزش و اشتباه‌ها برآمده است؟

آکوسی در این باره از ارائه نظر صریح خود پرهیز کرده، در ضمن به جای پاسخ به شبهات و اشکالات اساسی هیشمی به ابن تیمیه که معتقد به عدم معصومیت پیامبر در زندگی عادی اش بود، به ارائه گزارشی از آرای متفکران بزرگ و متکلمان سرشناسی چون غزالی، الاسفراینی (م. ۴۱۸/۱۰۲۷)، العامدی (م. ۶۳۱/۱۲۳۳)، التفتازانی و دیگران پرداخته است که مجادلات و مباحثات بر سر عصمت پیامبر را به هیچ وجه

۹۲. برای آگاهی از اشاره‌ای در این باره ر. ک. به: ابوالحسن الأشعری؛ الایانه عن اصول الدیانه؛ ج ۲، قاهره: دارالانصار، ۱۹۷۷، ص ۲۰ به بعد.

۹۳. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲۰۶.

۹۴. همان، ص ۲۰۸.

۹۵. برای پاسخ ابویعلی توسط حنبلی دیگری، ر. ک. به: عبدالرحمن الجوزی؛ دفع الشبه التشبیه؛ قاهره: مکتبه التوفیقیه، [بی تا]، ص ۲۶-۳۰، ۳۷-۴۰، ۴۹-۶۱، ۷۹.

۹۶. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲۲۵-۲۰۸.

۹۷. همان، ص ۲۲۸.

۹۸. همان، ص ۲۶۵.

۹۹. نظریه پردازان و مباحثات گوناگون درباره فنا و بقا در آتش، در سنوات ابتدایی قرون جدید هم در میان متفکران ادامه یافته بود. برای مطالعه پاسخ و ردیه‌ای بر عقاید ابن تیمیه و ابن القیم در این زمینه، ر. ک. به: محمدبن اسماعیل الصنعانی (ابن الامیر صنعانی) (۱۰۹۹/۱۶۸۸-۱۱۸۲/۱۷۶۸)؛ رفع الاستار لابطل ادله القائلون بفناء النار؛ بیروت: مکتبه الاسلامی، ۱۹۸۴. البانی در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته (همان، ص ۲۳-۲۵) به عنوان یک طرفدار و معتقد به آرای ابن تیمیه با استدلالی صحیح مدارک و شواهدی از آرای او آورده، مدعی شده است او بر ابدیت و جاودانگی در آتش است.

۱۰۰. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲۶۶.

مستحق اتهامات قضایی و جزایی ندانسته اند؛<sup>۱۰۱</sup> بدین ترتیب آکوسی نه تنها در این زمینه مهم از ارائه پاسخی در دفاع از ابن تیمیه طفره رفته، بلکه ضمن پذیرش این اتهام علیه ابن تیمیه، با استناد به اقوال فقهای مورد اشاره، بر آن است که شایسته نیست معتقدان و قائلان به عدم عصمت پیامبر را محاکمه و زندانی نمود.

اما درباره توسل و شفاعت طلبی از پیامبر، بحث های بیشتر و مفصل تری شکل گرفته است. آکوسی در این میان باز هم کاملاً از آرای ابن تیمیه دفاع نکرده است. ابن تیمیه با توسل به پیامبر برای دخالت در امر الهی مخالف بود. این در حالی است که ابن تیمیه به منبع اصلی این مسئله و استنادات آن که از احادیث برآمده، توجه چندانی نکرده است. آکوسی در تبیین بهتر مسئله، عقاید مخالفان و موافقان توسل را شرح داده، اما اصلی ترین منبع او در این زمینه کتاب العقد الثمین نوشته شیخ علی السویدی، استاد سلفی پدرش بوده است.<sup>۱۰۲</sup> سویدی نیز مانند هر سلفی دیگری به آیاتی از قرآن اشاره می کند که در آنها خداوند تنها مرجع درخواست و استغاثه دانسته شده و شریک جستن در توحید الهی، نوعی شرك محسوب می شود.<sup>۱۰۳</sup> او سپس با ارجاع به کتاب الاقتداء الصراط المستقیم ابن تیمیه، مرگ پیامبر را حتمی دانسته، آنان که مرگ او را خروج از حالت مادی و حلول در قالب غیرمادی می دانند، گمراه و نادان برشمرده است.<sup>۱۰۴</sup>

آکوسی به خوبی از اهمیت و حساسیت سخن گفتن از پیامبر و زندگی او باخبر بود، و به همین دلیل، بحث مختصر خویش را در این باب، با موضعی مصالحه آمیز به اتمام رسانده است. او با اتخاذ موضعی میانه و معتدل میان کسانی که قائل به حرمت توسل هستند و کسانی که آن را مجاز و مشروع می دانند، آیه ۳۵ سوره مائده را آورده است (یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی سبیله لعلکم تفلحون). در این باره نیز آکوسی زیرکانه ضمن عدم تأیید و حمایت از آرای ابن تیمیه، تلویحاً نظر خویش را با اشاره به این آیه شریفه، ابراز کرده است. ابوالثناء آکوسی نیز در این باب معتقد است: «درخواست و تقاضا از انسانی زنده، برای دعا و طلب آمرزش برای هر کس مجاز خواهد بود».<sup>۱۰۵</sup> آکوسی پدر نیز در اینجا با موضوع محافظه کارانه از نقطه مقابل، یعنی در حالی که از مرده ای طلب آمرزش و بخشش شود، سخن نگفته، اما آن طور که پیداست، نظر او با ابن تیمیه چندان تفاوتی نداشته است. هدف آکوسی پدر، از بیان این مطالب رد کتاب صلح الاخوان عالم صوفی ضدسلفی و ضد وهابی اهل عراق، داوودبن جرجیس بوده

است. ابن جرجیس در این کتاب، عقاید غالیانه ای مطرح کرده بود. وی بر آن بود که نه تنها می توان از قدرت اموات و درگذشتگان نیک سرشت و مقدس در طلب حاجتی از خداوند استفاده کرد، بلکه می توان در همین راستا به حیوانات و اجسام و احجار نیز متوسل شد. این اظهار نظرها به صورت طبیعی آکوسی را در تأکید بر عقاید سلفیانه اش تحریک کرده، با توهم خواندن عقاید او، بر کتاب او رذیه ای نگاشت.<sup>۱۰۶</sup> چند سال بعد نیز محمود شکری آکوسی آن رذیه را به چاپ رساند.

آخرین شبهه مربوط به پیامبر، بحث درازدامن و سابقه دار زیارت قبر ایشان است. این مباحثات، همگی حول محور حدیث معروف نبوی است که می گوید: «لا تشد الرحال الی ثلاث مساجد، المسجد الحرام و مسجدی هذا و المسجد الاقصی»: عزم سفر نکنید مگر به قصد زیارت مسجد من، خانه خدا و مسجد الاقصی در بیت المقدس.<sup>۱۰۷</sup>

تفاوت عقیده ابن تیمیه و مخالفانش درباره مسئله زیارت، بسیار جزئی، حساس و کوچک، اما قطعی است. برداشت ابن تیمیه از این حدیث، منع مسلمانان از اجرای مراسم و تشریفات مذهبی، از جمله زیارت است و تنها در این میان سه مسجد مستثنا شده اند؛ چرا که زیارت آنها در بطن انجام فریضه واجب حج نهفته است؛ به عبارت بهتر اصلی ترین عامل صدور چنین عقیده ای از سوی ابن تیمیه اعتراض به عقاید و شئون رایج میان متصوفه درباره زیارت قبور بوده است. بر همگان مشهود است که رذیه های بسیاری از سوی جماعت صوفی و یا غیر ایشان بر این آرای ابن تیمیه نگاشته شده است؛<sup>۱۰۸</sup> اما چنان که آکوسی خاطر نشان ساخته، باید توجه داشت برخلاف آنچه

۱۰۱. همان، ص ۲۶۶-۲۶۹.

۱۰۲. علی السویدی؛ العقد الثمین فی بیان المسائل الدین؛ قاهره:

مطبعة المیمانیه، ۱۳۲۵، صص ۱۸۲ به بعد و ص ۲۱۲.

۱۰۳. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۲۷۵-۲۸۸ و السویدی؛ العقد الثمین؛ ص ۱۱۸-۱۷۸.

۱۰۴. احمدبن تیمیه؛ اقتداء الصراط المستقیم لمخالفه اصحاب الجهمیم؛

ج ۱، قاهره: مطبعة السنه المحمدیه، ۱۳۶۹، ص ۴۱۴، نیز؛ همو؛

مجموعه الفتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه؛ ج ۱، الرياض:

مکتبه ابن تیمیه، ص ۱۰۵ به بعد، ۱۴۰ به بعد، ۳۱۳ به بعد، ۳۱۹ به

بعد و ۳۲۶.

۱۰۵. آکوسی، همان؛ ص ۳۰۸.

۱۰۶. همان، ص ۳۱۴ به بعد.

۱۰۷. همان، ص ۳۱۵.

۱۰۸. برای مطالعه و بررسی یکی از اولین رذیه های ابن تیمیه بر زیارت

قبور، ر. ک. به: تقی الدین سبکی؛ شفاء السقام فی زیارة خیر الانام؛

بیروت: دارالجوامع الکلم، ۱۹۸۴.

بدگویانی چون هیشمی به ابن تیمیه نسبت می دهند، او هیچ گاه رای بر تحریم زیارت پیامبر نداده است.

ابن عبدالهادی (۷۰۴/۱۳۰۴-۷۴۴/۱۳۴۳) عالم حنبلی و شاگرد ابن تیمیه، یکی از کسانی است که به منظور تبیین بهتر عقاید استادش، شرحی بر آرای او نگاشت،<sup>۱۰۹</sup> و آکوسی نیز در توضیح خویش بدان ارجاع داده است. طبق آرای ابن عبدالهادی، دور از ذهن، واقعیت و احترام خواهد بود اگر مسلمانی به زیارت مسجد پیامبر در مدینه برود و برای ادای احترام به شخص او در کنار آرامگاهش نماز نگذارد.<sup>۱۱۰</sup> آنچه ابن تیمیه با آن مخالف است، لحاظ نمودن قصد و عمد دیگری علاوه بر انجام حج، برای زیارت قبر پیامبر است.<sup>۱۱۱</sup>

آکوسی نیز در پایان مجدداً به ابن تیمیه و هیشمی به دلیل ارزش و جایگاه علمی و فقهی آنها احترام گذارده، تأکید کرده است قصد از نگارش این رساله، رد دیدگاه‌های شخصی و پیروزی بر آرای دیگری نیست و تنها مقصود، ارائه توضیح بیشتر و تبیین بهتر مسائل است. او به حدیثی از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب اشاره می کند که می فرمایند: «انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال».<sup>۱۱۲</sup> او تأکید می کند در ردیه هیشمی، هیچ نشانی از منویات و گرایش‌های شخصی ندیده و احتمالاً مخالفت او با آرای ابن تیمیه برآمده از کمبود اطلاعات صحیح وی بوده است. به هر حال آکوسی در واکنش به حملات بی امان هیشمی به ابن تیمیه، به جای پاسخگویی مستقیم به هیشمی و محکوم کردن دیدگاه‌های او، کوشیده است با ارجاع به منابع فراوان و مهم فقهی، حدیثی، کلامی و گاهی صوفی، قضاوت صریح و صحیح خود را ارائه دهد؛ البته بدون شک عقاید او را در پاسخ به هیشمی، می توان تا حدودی جانبدارانه از ابن تیمیه دانست.

#### سلفیه در قرون جدید

در طول قرون نوزدهم و بیستم میلادی، گرایش‌های سلفی، به نیرویی بالقوه و قابل اعتنا در جوامع اسلامی، به ویژه شهرهای بزرگ عربی تبدیل شده بود؛ اما سلفیه نوین (نئو سلفیه) در ذات خویش بسیار مجادله برانگیزتر، افراطی تر و اختلاف برانگیزتر از گرایش‌های قدیمی و سنتی خود رخ نمود. طی قرون هفدهم، هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، تفاوت‌های فکری میان علمای سلفی، باعث استخراج مفاهیمی خاص از مبانی ذاتی فرهنگ و اندیشه اسلامی شد؛ وضعیت رقابتی مکاتب مذهبی در فقه اهل سنت و دیگر قواعد حاکم بر فقه اسلامی، فضای مناسبی برای بروز اندیشه‌های صوفیانه، کلامی و یا طرق جدید مواجهه با متون اصلی دین، مثل قرآن و سنت شده بود؛ اما از دهه‌های

پایانی قرن نوزدهم به بعد و همزمان با بروز و رواج اندیشه‌های نوگرایی و نوبآوری در ممالک اسلامی، عقاید و آرای غربی‌ها، همچون مهری بر پیشانی جوامع روشنفکری و علمی مسلمانان زده شد. سرانجام نوع تعامل و پاسخ روشنفکران جوامع اهل سنت به جهان مدرن و پیشرفته غربی، فضای مناسبی برای بروز اندیشه‌های سلفی شد.

علی رغم تأخیر حضور قابل توجه نمادهای نوگرایی در عراق قرن نوزدهم میلادی، نعمان آکوسی در فضایی می زیست که اصلاحات عثمانی در عراق باعث تمرکزگرایی بیشتر در بغداد شده بود؛ اصلاحات مهمی در ساختار ارتش اعمال شده بود، در سیستم قضایی از بن و پایه تغییر داده شده بود و شمار رو به فزونی مدارس جدید در عراق بهترین نشان درک این تغییرات اساسی و حضور موج مدرنیته در این مستملک مهم عثمانی شده بود؛<sup>۱۱۳</sup> اما نعمان هیچ گونه نظریه و تئوری خاصی برای مواجهه با آثار و هجده مدرنیسم به جوامع مسلمانان ارائه نکرد؛ البته این به هیچ وجه به معنای عدم آگاهی او از این تأثیرات نیست. سفرهای دور و دراز او که سرانجام به قاهره ختم شد و آشنایی با تحولات و تأثیرات مدرنیسم در جهان اسلام، تلاش برای چاپ تفسیر پدرش بر قرآن در آنجا و تلاش برای کسب حمایت صدیق حسن خان برای چاپ کتابش، تنها یک نتیجه مهم برایش به ارمغان آورد؛ درک اهمیت و جایگاه صنعت چاپ و کتب چاپ شده در جریان رو به تحول علمی جهان اسلام.

محمود شکری آکوسی هم به عنوان وارث علمی خاندان آکوسی، به سرعت در درک این حقیقت از عموی خویش پیروی کرد و خیلی زود به یکی از علمای سرشناس در حلقه سلفیان جهان عرب تبدیل شد. با وجود اینکه او چند سالی هم پس از اتمام جنگ جهانی اول در قید حیات بود، چندان تمایلی به پذیرش اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی جدید نشان نداد. او سال‌های پایانی حضور عثمانی در بغداد و فضای فرهنگی خاص

۱۰۹. ابو عبدالله بن عبدالهادی؛ سریم المنقی فی رد علی السبکی؛ قاهره: مکتبه ابن تیمیه، [بی تا].

۱۱۰. آکوسی؛ جلاء العینین؛ ص ۳۱۹ به بعد.

۱۱۱. ابو عبدالله بن عبدالهادی؛ سریم المنقی فی رد علی السبکی؛ ص ۳۳۱ به بعد.

۱۱۲. آکوسی؛ همان، ص ۳۵۹.

۱۱۳. جمال الدین موسی النجار؛ الادارة العثمانیه فی ولاية بغداد: من عهد الوالی مدحت پاشا الی نهابه الحکم العثماني ۱۸۶۹-۱۹۱۷؛ قاهره: مکتبه مذبولی، ۱۹۹۱ و نیز:

khan Cetinsaya, Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908, London: Routledge, 2006



متأثر از برنامه‌های نوگرایی (مدرنیته) و تأثیرات آنها بر شرایط سیاسی-اجتماعی منطقه را به خوبی درک کرده بود.<sup>۱۱۴</sup>

محمود شکری آلوسی بین سال‌های ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ از سوی سیری پاشا، والی بغداد برای سردبیری بخش عربی مجله «الزوراء» روزنامه رسمی ایالت، دعوت شده؛<sup>۱۱۵</sup> با وجود این، نه مواجهه با شرایط جدید و حضور و جوه مدرنیته در بغداد و نه عضویت در یکی از نهادهای مدرن، یعنی روزنامه رسمی بغداد، نتوانست محمود آلوسی را به دانشمندی نوگرا و مدرن تبدیل کند؛ در واقع او به عنوان ملای یکی از مدارس سنتی بغداد، زندگی را به شیوه‌ای مرتاضانه و گوشه‌گیرانه گذراند. او در سال‌های پایانی عمر خود، مقالات خود را در المنار رشیدرضا و مجله المجمع العلم العربی که توسط یک سلفی دمشق به نام محمد کردعلی (۱۸۷۶-۱۹۵۳) اداره می‌شد، به چاپ رساند؛<sup>۱۱۶</sup> با این همه توجهات اصلی او در این مقالات، به موضوعات نه چندان مهمی چون جنبه‌های ادبی زبان عربی یا رد شبهاتی درباره مجادلات سنی-شیعی اختصاص یافته بود؛ هر چند او در یکی از آثار خود به جایگاه اندیشه‌های قرآنی در مواجهه با ویژگی‌های علوم جدید پرداخته است. او با درک نفوذ گسترده اندیشه‌های مدرن و تعارض ظاهری آنها با مفاهیم اسلام سنتی، در حل این معضلات و ارائه جهان‌بینی کاملی از اندیشه اسلامی کوشیده است.<sup>۱۱۷</sup>

موضوع دیگری که توجه او را به خود جلب کرده بود، تعارضات و مباحثات رو به فزونی سلفیه و متصوفه بود. حضور اولیه محمود آلوسی در این باب به چاپ رديه عبداللطيف بن عبدالرحمن بر عقاید ابن جرجیس باز می‌گردد. آنچه در این کتاب جالب توجه است، حملات تند و انتقادات صریح آلوسی به یک صوفی است که دیدگاه‌هایی شبیه به وهابیت دارد؛ البته تنها چند سال پس از مرگ محمود شکری آلوسی، کتابی از او در مصر به چاپ رسید که شرحی بر یکی از رسالات ابن عبدالوهاب بود. ابن عبدالوهاب در این رساله، تفاوت‌های بنیادین دوره اسلامی و جاهلیت را با نگاه خاص و بنیادگرایی وهابی بر شمرده بود.<sup>۱۱۸</sup> محمود آلوسی از سوی دیگر کتابی در تاریخ نجد، پس از ظهور محمد بن عبدالوهاب نگاشت که بعدها با شرح و توضیحات شاگردش محمد بهجة الاثری منتشر شد؛<sup>۱۱۹</sup> در حقیقت این کتاب پاسخی به شیخ و قاضی صوفی سال‌های پایانی عمر دولت عثمانی، شیخ یوسف النبهانی<sup>۱۲۰</sup> (۱۸۴۹-۱۹۳۲) درباره انتساب او به وهابیت بود. پیش از این نیز رسالات مشترک ابوالهدی الصیادی و النبهانی درباره حضور مذاهب فقهی اهل سنت، رد باز بودن باب اجتهاد، حمله به

عقاید ابن تیمیه و تابعین سلفی او، از جمله نعمان آلوسی، رشیدرضا و محمد عبده، به چاپ رسیده بود. پاسخ محمود شکری، به نوعی دفاع از ابن تیمیه و عقاید مکتب سلفی به حساب می‌آید.<sup>۱۲۱</sup>

محمود آلوسی با درک ابهام موجود در مرزهای مدرنیته و سنت‌گرایی در بلاد عرب زبان، می‌کوشید با اندیشه‌ای نوگراتر نسبت به عموی خویش به تنویر بهتر این مرزها پردازد؛ اما نگرش و موضع سلفی او هیچ‌گاه آن قدر بسط نیافت که به

۱۱۴. محمود شکری آلوسی؛ اخبار بغداد وما جواره من البلاد؛ نسخه شماره ۱۳۴۲ از مجموعه تاریخ معهد مخطوطات العربی، قاهره.

۱۱۵. الاثری؛ محمود شکری آلوسی؛ ص ۷۴ به بعد. شکی که در این باره وجود دارد، به ارتباط احتمالی اثری و ابوالهدی صیادی در زمان نگارش این کتاب بازمی‌گردد. الوالی سیری پاشا خود یکی از طلاب علم بود که عدد تألیفاتش به شانزده می‌رسد. نهایتاً برای بررسی تمام جنبه‌های مطالعات اسلامی ر. ک به: العزازی؛ تاریخ العراق؛ ج ۸، ص ۱۱۱ به بعد. احتمالاً در پس تصمیم والی سیری پاشا برای انتصاب یک عالم و دانشمند سلفی به سردبیری بخش عربی نشریه دولتی ولایت عراق دلیل خاصی وجود داشته است.

۱۱۶. الاثری؛ محمود شکری آلوسی؛ ص ۷۵. برای آگاهی بیشتر درباره کردعلی ر. ک به:

“Kurd Ali,” EI<sup>2</sup>, V, 437f.

۱۱۷. این کتاب ما دلّ علیه القرآن مما یعدّد المیهته الجدیدة هنوز به حالت نسخه خطی مانده و کسی برای چاپ آن اهتمام نورزیده است. چنان‌که اثری مدعی است این اثر در سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ به پایان رسیده است. احتمالاً تنها رونوشت این اثر در دسترس قرار داشته است.

۱۱۸. محمود شکری آلوسی؛ فصل الخطاب فی شرح المسائل الجاهلیه للامام محمد بن عبدالوهاب؛ قاهره: مطبعه السلفیه، ۱۳۴۷.

۱۱۹. الاثری؛ محمود شکری آلوسی؛ ۱۱۸ و محمود شکری آلوسی؛ تاریخ نجد؛ قاهره، ص ۴.

۱۲۰. برای مطالعه آرای نهانی ر. ک به: البیطار؛ حلیة البشر؛ ج ۳، ص ۱۶۱۲-۱۶۱۶. نیز: صص زرکلی؛ اعلام؛ ج ۸، ص ۲۱۸. عادل مناع؛ اعلام فلسطین فی اواخر العهد العثماني ۱۸۰۰-۱۹۱۸؛ بیت المقدس: جمعیة الدراسات العربیة، ۱۹۸۰، ص ۳۴۴-۳۴۷.

۱۲۱. یوسف النبهانی، شواهد الحق فی الاستغاثه بالنسید الخلق؛ قاهره، ۱۳۲۳. صص ۱۹ و ۱۵۴. محمود شکری آلوسی؛ غایات الامانی فی الرد علی النبهانی؛ ج ۲، قاهره: مطبعه کردستان العلمیه، ۱۳۲۷. این کتاب در چاپ اول خود با نام مستعار نگارنده ابوالمعالی الحسینی الاسلامی منتشر شد. این نشان دهنده ترس محمود شکری از حلقه‌های سلفی در سنوات پایانی دوره حکومت عبدالحمید عثمانی بوده است. برای مطالعه اشارات رشیدرضا به کتاب محمود شکری آلوسی، ر. ک به: المنار، ۱۲ (۱۹۰۹)، ص ۷۸۵. برای بررسی مباحثات مختلف درباره جایگاه نهانی ر. ک به:

Commins, *Islamic Reform*, 116ff.

سؤالات و مسائل گوناگون سیاسی، آموزشی و فقهی که جامعه عراق آن روزگار در تقابل با وجوه مدرنیسم بدان ها دچار شده بود، پاسخ دهد. او شاید تنها عالم سلفی عراق باشد که در دنیای پیش از جنگ جهانی اول، بی پرده و آشکارا از اندیشه و هابیت حمایت کرده است؛ البته این تلاش او به منظور بازتولید اهمیت و جایگاه اندیشه های سلفی در عالم اسلامی صورت گرفته است، و شاید به همین دلیل امپراتوری عثمانی تصمیم گرفت او را در سال ۱۹۰۵ به آناتولی تبعید کند؛ تصمیمی که به دلیل حمایت علما و دانشمندان شهرهای عراق به ویژه موصل، هیچ گاه محقق نشد. ۱۲۲ بعدها همین موضع متمایل به وهابیت او باعث شد امپراتوری عثمانی پیش از جنگ جهانی اول، او را برای جذب نظر حاکم سعودی عبدالعزیز بن سعود برای پیوستن به ارتش عثمانی، به سوی او بفرستد. ۱۲۳

حلقه علمای سلفی دیگری در نزدیکی دمشق وجود داشت که علمای سرشناسی همچون عبدالرزاق البیطار (۱۸۳۷-۱۹۱۷)، طاهر الجزائری و جمال الدین القاسمی در آن حضور داشته، روابط بسیار خوبی با نعمان و محمود آکوسی در عراق برقرار کرده بودند. ۱۲۴ سلفیان دمشق برخلاف هم مسلمانان بغدادی خود، تطبیق و تعامل بیشتری با عقاید نوگرایانه متأثر از مدرنیسم پیدا کرده بودند؛ برای مثال قاسمی ضمن حمایت و جانبداری از عقاید ابن تیمیه، تلاش کرد با استفاده از مفاهیم مدرن، به تبیین موضوعات مناقشه برانگیزی چون باز بودن باب اجتهاد و نقش این سازوکار فقهی در حل معضلات پیش روی جهان اسلام بپردازد. او برای اولین بار از ایده آزادی زنان در تحصیل سخن گفت و دانشمند مصری، قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸) با پیروی از قاسمی، نظریه «آزادی زنان» را مطرح کرد. ۱۲۵ قاسمی از سوی دیگر علاقه وافری به اصلاح ساختار قضایی عثمانی داشت و تلاش بسیاری در این زمینه نمود؛ از دیگر سو او در جریان نهضت مشروطه خواهی عثمانی در سال ۱۹۰۸ از مشروطه خواهان حمایت کرد. ۱۲۶

محمد عبده و رشید رضا در قاهره نیز از دیگر سلفیان نوگرا و اصلاح طلبی بودند که به نتایج مهمی در تعامل با مدرنیسم رسیدند. ۱۲۷ به طور کلی، چهار اصل کلی در اندیشه اصلاحگران سلفی در آستانه قرن بیستم قابل تشخیص است: توحید، قرآن، سنت، اجتهاد. ۱۲۸ بدون شک رشیدرضا و عبده در مدت تصدی شان بر انتشارات و نشریه المنار از سال ۱۹۸۹، بهترین تبیین و شرح را از نقش این مفاهیم دینی در مواجهه با مفاهیم جدید ارائه دادند که تا پیش از آنان بی سابقه بود. آن دو بعدها کوشیدند تحصیلات و آموزش های جدید و پیشرفته

اسلامی دست بیابند. حمله تند انتقادات خویش را متوجه حکام

۱۲۲. العزازی؛ تاریخ العراق؛ ج ۸، ص ۱۵۰ و الاثری؛ محمود شكري آلوسی؛ ص ۸۷ به بعد.

۱۲۳. العزازی؛ همان، ص ۲۶۷. الاثری؛ همان، ص ۹۵-۹۲ و الشیخ؛ مشاهیر العلماء النجد؛ ص ۴۷۲ به بعد.

124. Commins, *Islamic Reform*, PP. 21-48.

125. S. Taji-Farouki and B. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: Tauris, 2004), 229ff.

۱۲۶. ظافر القاسمی؛ جمال الدین القاسمی وعصره؛ دمشق: المطبعة الهاشمیه، ۱۹۶۵. نیز:

Commins, *Islamic Reform*, 65ff; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*; Leiden: Brill, 2001, Part 3.

۱۲۷. برای مطالعه پژوهش های مفید درباره عبده و رشیدرضا، ر. ک به:

Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London: Russell & Russell, 1937); Malcom Kerr, *Islamic Reform: The political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962), PP. 130-60 and 222-44; Nbil Abdo Khoury, "Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad Abduh, an Ideology of Development," Ph.D dissertation, University of new York Albany, 1976.

در حالی که در گرایش های سلفی رشیدرضا هیچ گونه شکی نیست، باید گفت عقاید سلفی عبده همیشه در پرده ابهام متأثر از نگرش جدید او قرار گرفته است. در دو رساله او که در زمان حضور و تدریس در دانشگاه الازهر در سال ۱۸۷۳/۱۲۹۰ و ۱۸۷۷/۱۲۹۴ نگاشت و به نام های «رسالات الواردات فی نظریات المتکلمین و الصوفیه فی الفلسفه الالهیه» و نیز «العقیده المحمديه» در قاهره ۱۹۲۵ به چاپ رسید، تمایلات اشعری-صوفیانه عبده مشاهده می شود. او در بازگشت از تبعیدش از مصر در سال ۱۸۸۸ سخنرانی هایش درباره خدانشناسی و الهیات اسلامی را تحت عنوان رسالة التوحید در بیروت به چاپ رساند. او در این رسالات به سؤالات و شبهات وارده به سلفیه جدید پاسخ داده، بدون آنکه به طور مشخص عقیده اشعری را در ای نباره مورد طرد و رد قرار دهد. از آن گذشته تمایل او به اندیشه معتزلی هم در این نوشتار او دیده می شود. برای مطالعه تمایلات محمد عبده به اسلام سلفی، ر. ک به: تفاسیر شاگرد او محمد کردعلی از آرای استادش در کتاب المعاصرون، به اهتمام محمد المصری (دمشق: معجم اللغة العربیه، ۱۹۸۰)، ص ۳۴۳-۳۷۲ به ویژه صص ۳۵۴ و ۳۸۵.

128. Basheer M. Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Tradotional Islam," S. Taji-Farouki and B.M. Nafi (eds), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: Tauris, 2004), PP. 28-60, eps. PP 39-47;

<

مستبد مسلمانان ساخته، از نیروهای مخالف آنها حمایت کردند؛ بنابراین المنار به تریبونی برای اظهار نظر و ایده پردازی نوگرایان اسلامی در جهان اسلام و شمال آفریقا تبدیل شد.

دیگر جنبه مهم اندیشه های سلفی نوگرای این عصر، ترویج و طرح نظریات ملی گرایانه عربی بود. ملل عرب که تازه از بند حکومت ترك نژاد عثمانی رهایی یافته بودند، از این طریق می کوشیدند هویت و حیثیت ملی خود را احیا کنند.

آنها بهترین راه برای ارائه و اشاعه آرای خود را بهره گیری از رسانه هایی مانند نشریات و کتب می دانستند. ۱۲۹ عبده نیز در همین راستا نظریه وحدت و همبستگی امت مسلمان را مطرح کرد. ۱۳۰ محمود شکری آلوسی یکی از اولین سلفیونی بود که رساله ای در ملی گرایی عربی نگاشت؛ ۱۳۱ بدین ترتیب اندیشه های سلفی حلقه علمای شام و دمشق به شکل گیری اندیشه ملی گرایی عربی ختم شد ۱۳۲ و المنار منتشرکننده افکار و آرای این گروه در جهان پیش از جنگ جهانی اول محسوب می شد. ۱۳۳

با وجود تمام این پیشرفت ها و تحولات عمده، سلفیان نتوانستند پس از جنگ جهانی اول و از بین رفتن عامل وحدت بخش شان، یعنی امپراتوری عثمانی، به یک عقیده و نظر مشترک درباره موضوع گیری های سیاسی برسند و مانند هر ایدئولوژی دیگری در جهان عرب مدرن، هیچ گاه در عملی شدن موفق نبودند.

#### فرجام سخن

باتوجه به تاریخ پرفراز و نشیب اندیشه اصلاحگر سلفی که از سال های پایانی قرن هفدهم میلادی آغاز شده بود؛ ۱۳۴ می توان نعمان آلوسی را یکی از نمایندگان مهم این اندیشه و همچنین یکی از سلفیان دوران گذار از سنت به مدرنیسم دانست. در دوران مدرن، به غیر از حرکت سعودی - وهابی اعراب شبه جزیره، سلفیه در دیگر نقاط جهان اسلام نتوانستند اندیشه های خویش را در قالب های سیاسی، مذهبی و حتی اقتصادی به صورت عملی ظاهر سازند و نگاه سلفی برای همیشه در سطح اندیشه و تئوری باقی ماند.

سلسله دیگری از علمای سلفی به رهبری ابراهیم الکورانی (۱۶۱۶/۱۲۰۵-۱۶۸۹/۱۱۰۱) نیز در مکه حضور داشت که از دامان این حلقه سلفی، اصلاحگران بزرگ و مشهوری در سراسر جهان اسلام از شمال آفریقا تا هندوستان ظهور کردند؛

حتی این اصلاحگری ها هم باعث نشد سلفیان قالب های سنتی تاریخی خویش در معارضه و ردیه نگاری بر متصوفه یا دیگر مخالفانش را درهم شکنند و به صورت عملی پای به عرصه دنیای مدرن بنهند.

عوامل تشکیل سلفیه نوین (نئوسلفیه) را می توان در سه دلیل عمده، خلاصه کرد: اول سقوط و زوال امپراتوری عثمانی بود که اصلی ترین نیروی حامی طریقت های متصوفه برای رد و طرد عقاید سلفیه، به ویژه در دوره سلطان عبدالحمید عثمانی، به حساب می آمد. دلیل دوم، ناتوانی و ضعف علمای سنتی در پاسخگویی و رفع مسائل سیاسی - اجتماعی جدیدی بود که جهان اسلام با گام نهادن به عصر مدرن با آنها مواجه شده بود. سرانجام، اقبال گسترده سلفیان به درک و رویارویی با مفاهیم جدید مدرنیسم و تلاش برای انطباق مفاهیم اسلامی با مظاهر مدرنیسم از طریق مفهوم اجتهاد بود که آنان چندین قرن بر سر مسدود نبودن باب آن با دیگر علمای اهل سنت مجادله کرده بودند.

بخش مهمی از نشریات و مجلات مهم و تأثیرگذار جهان اسلام در دوره جدید، محصول فکر و قلم اندیشمندان سلفی بوده است. آنها از این طریق نقش بسیار مهمی در احساسات ملی گرایانه عرب ایفا کردند و حرکت های اصلاحگر و ملی گرای مهم تونس، الجزیره و مراکش تحت تأثیر اندیشه های این مکتب

>

Kosugi Yasushi, "Al-Manar Revisited: The Lighthouse of the Islamic Revival," S. A Dudoignon, K. Hisao and K. Yasushi (eds), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (London: Routledge, 2006), PP. 3-39.

129. Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought," PP. 47-50; C. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: On the Origins of Arab Nationalism*; Urbana: University of Illinois Press, 1973.

۱۳۰. محمد عبده؛ الاسلام بین العلم والمدنیة؛ قاهره: دارالهلل، ۱۹۸۳، ص ۷۶ به بعد.

۱۳۱. محمود شکری آلوسی؛ بلوغ العرب فی معرفة احوال العرب؛ به اهتمام محمد بهجة الاثری؛ ۳ ج، بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].

132. Commins, *Islamic Reform*, PP. 89-103.

133. Hourani, "Arabic Thought," 271ff.

134. Basheer M. Nafi, "Taawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani," *Die Welt des Islams*, 42, 3, 2002, PP 307-355.

شکل گرفت. در همین زمان، مدارس و دانشگاه‌هایی در سراسر جهان اسلام، خصوصاً در مصر و تونس، به وسیله علمای سلفی چون مصطفی المرآغی (۱۸۸۱-۱۹۴۵) و طاهر بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳) تأسیس شد. این در حالی بود که ملی‌گرایانی چون عبدالکریم الخطابی (۱۸۸۲-۱۹۶۳) و عزالدین بن قسام (۱۸۸۳-۱۹۳۵) رهبری و مواجهه با نیروهای استعمارگر خارجی در مراکش و فلسطین را به عهده گرفته بودند. دانشمند سلفی سوری به نام محمد کردعلی، اولین دانشگاه و دانشکده عرب را بنا نهاد و حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) که یکی از دانش‌آموختگان مکتب سلفی مصر بود، حرکتی اسلامی را بنیان نهاد که تا قرن‌ها در جهان اسلام نقش ایفا می‌کرد. حتی خدشه‌دارترین سلفیان جهان اسلام، یعنی وهابیان نیز توانستند از سال ۱۹۳۰ بخش عظیمی از شبه جزیره عربی را متحد کرده، تحت حکومت مرکزی اداره کنند. به هر حال اندیشه سلفی در قرون مدرن توانست به خوبی خود را با شرایط جدید وفق دهد و از دل آن، اندیشه‌های نو تولید کند.

نعمان آکوسی در این میان، مردی از دو عصر سنتی و مدرن بود که به هیچ‌یک از این دو به طور حقیقی دلبسته نبود؛ در واقع او نه تنها به اندیشه‌های نوگرای افرادی چون محمد عبده، رشیدرضا، ابن عاشور و قاسمی دل نیست، بلکه نتوانست با جنبش‌هایی که از نیمه دوم قرن نوزدهم علیه استیلای امپراتوری بی‌جان عثمانی مبارزه می‌کردند، همسو شود؛ از سوی دیگر اندیشه محافظه‌کار و محتاط سلفی در بُعد عملی، نمی‌توانست با عقاید تند وهابیان همراه شود. نعمان آکوسی برخلاف نگاه وهابیت، به نقش بنیادین و مهم اجتهاد در رفع مسائل و مشکلات ایمان داشت و فقه اسلامی و مکاتب و مذاهب فقهی را به عنوان قوانینی منسجم و خدشه‌ناپذیر پذیرفته بود.

در طیف علمای متکلم و فقیه آن قرون، بدون شک آکوسی در گروه سلفیان نوگرا قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر از جنبه سیاسی، حرکت وهابی تلاش بسیاری در براندازی و نابودی امپراتوری عثمانی به خرج داده بود و نعمان آکوسی به هیچ‌وجه نمی‌خواست با گرایش به سوی وهابیان، روابط و علایق خود را با امپراتوری عثمانی از هم بگسلد؛ به عبارت بهتر، می‌توان گفت: نعمان به درستی به مبانی اندیشه سلفی معتقد بود؛ از سوی دیگر گرایش‌هایی خاص از علاقه به فرقه‌ای از تصوف که در ابتدای مقاله بدان اشاره کردیم نیز در او مشاهده می‌شود. ضمناً او پیوندهای سنتی خود و خانواده‌اش را با مکتب حنفی

حفظ کرده بود. شاید بتوان یکی از دلایل مهم این گرایش‌های نعمان را در پیوند او با حکومت عثمانی دانست؛ او یکی از علمای عصر تنظیمات است. عصری که عبدالحمید عثمانی با مواجهه با «بحران مشروعیت»<sup>۱۳۵</sup> می‌کوشید از حجم مخالفت‌ها و اعتراضات بکاهد. او در این اصلاحات، پایه‌های مذهبی مشروعیت خود را از متصوف و حنفیان گرفت و نعمان به عنوان یکی از حنفیان سرشناس بغداد سنی، بیش از آنکه به حرکت‌های انقلابی سلفی دل ببندد، علاقه مند ادامه بقای حکومت عثمانی با این ایدئولوژی مدرن بود. به هر حال علی‌رغم آنکه نعمان در بُعد سیاسی نتوانست به درک درستی از شرایط جهان اسلام برسد، در بُعد نظری با چاپ جلاء العینین گام بسیار بزرگی در احیای نام و مشروعیت تقی‌الدین ابن تیمیه در میان سلفیه جدید برداشت. ارزش و اهمیت دیگر این اثر، چاپ شدن آن بود. اینکه یک اثر در آن روزگار از همان ابتدا به صورت چاپی عرضه شود، تأثیر به‌سزایی در انتشار آن در تمام جهان اسلام داشته است؛ و نهایتاً باید گفت: اگرچه جهان اسلام سنی همپای پشتوانه تمدنش نتوانست در عصر مدرن به شکوفایی و قدرت برسد، اما دو میراث اصلی و مهم را از این دوره گذار به ارث برد: مشروعیت و استیلای فکری ابن تیمیه و ارزش و اهمیت چاپ آثار علمی.

135. Deringil, *The Well-Protected Domains*, 9f. See also, Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, tr. T. McCarthy Boston: Heinemann, 1973, P. 17.