

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی در مکتب اهل حدیث مدینه^۱

بشیر موسی نافع

ترجمه: محمدحسین رفیعی

منابع دست اولی که درباب ابراهیم بن حسن کورانی (۱۶۱۶/۱۰۲۵-۱۶۸۹/۱۱۰۱) سخن گفته‌اند، او را عالمی صوفی خوانده‌اند.^۲ جونز در تحقیق درباب اهمیت رساله محمد فضل الله برهانوری (م. ۱۶۱۹) به

1. Basheer M. Nafi , *Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī ; Die Welt des Islams, New Series, Vol. 42, Issue 3; (2002), pp. 307-355*

توضیح مترجم : در جای جای متن پیش روی، به «مذهب و تمایلات ضد مذهبی» و یا «فرامذهب» اشاره شده است، منظور ما در استفاده از این عبارات، به مذاهب اربعه اهل سنت باز می‌گردد و ارتباطی به مفهوم عام مذهب که در معنای کلی به دین اسلام اطلاق می‌شود، ندارد. چه مقاله حاضر، عقاید اصلاح‌گرانی را پژوهیده است که به استیلای فقهی و فکری ارباب مذاهب انتقاد داشته و می‌کوشیدند باب اجتهاد و بازگشت به متون اصلی دین-قرآن، حدیث و سنت نبوی- را بگشایند. در ضمن اطلاق این عبارت در تمام موارد استفاده از آن دراین مقاله، متوجه هیچ مذهب خاصی در میان انواع چهارگانه آن نزد اهل سنت نیست و به صورت کلی و جامع، به همه آنها اشاره شده است.

۲. برای نسخه ویرایش شده الاعلام السنیه فی تحقیق الايقاع فی الامنیة از ابراهیم کورانی که توسط آلفرد گیلان منتشر شده است، بنگرید به:

Alfred Guillaume, ed., «*Al-Lam'at al-Saniyafi Tahqaq al-Ilqa' f-l-Umniya by Ibrahim al-Kurani*», *BSOAS*, 20 (1957): 291- 303; A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Centre of Oriental Studies, The Australian National University, 1965), 8, and footnote 7 on the same page; *EI 2*, s. v. «*Ibrahim al-Kurani*», by idem. See also: Alexander

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

نام *التحفة المرسله الی روح النبی* به این نتیجه رسید که کورانی به عنوان یکی از علمای سرشناس مدینه، تأثیرات بسیار مهمی در جریان اصلاح‌گری و احیاء اسلامی در قرن یازدهم/هفدهم در قلمرو شرقی جهان اسلام و بویژه جنوب شرقی آسیا داشته است. بعدها جونز یک نسخه خطی از شرح *تحفة المرسله* را یافت که کورانی در آن از نظریه وحدت وجود دفاع کرده و مطالبی را در تایید آن نوشته است.^۱ بخش مهم دیگری از اطلاعات ما در باب کورانی پس از انتشار مقاله مهم جان ول در باب شناخت شبکه علمای نوگرا^۲ که در حجاز و مخصوصاً شهر مدینه متمرکز شده بودند، کامل شد. اهمیت این گروه در قرون یازدهم و دوازدهم/هفدهم و هجدهم به اوج خود رسید و خیل پرتعداد شاگردان و همفکران این گروه، تأثیرات فراوانی در آینده جهان اسلام برجای نهاد.^۳ حلقه اولیه این علما را کسانی چون احمد قشاشسی و محمد بابلی تشکیل می دادند و شاگردان آنان همچون ابراهیم بن حسن کورانی، عبدالله سلیم البصری و حسن بن علی عجمی نسل دوم این حلقه محسوب می شدند. شاگردان گروه دوم، نسل سوم حلقه را تشکیل می دادند که محدثینی چون محمد بن ابراهیم کورانی و محمد حیاة سندی بدان تعلق داشتند. اعضای این مکتب، تمایلات مختلفی در مذاهب اربعه اهل سنت داشتند، اما همگی در تمایل به تصوف و مکتب اهل حدیث مشترک بودند.

از آنجا که تعداد قابل توجهی از بنیانگذاران جنبش‌های تحول‌خواهی در دهه‌های پایانی قرن یازدهم/هفدهم، مانند محمد بن عبدالوهاب و ولی الله دهلوی، خود شخصاً یا به واسطه با حلقه اهل حدیث مدینه در ارتباط بوده‌اند، ول چنین استنباط کرده است که این جنبش‌های تحول‌خواه، حاصل و برآورد یک حرکت درازدامن و بنیادین علمی در میان مسلمین بوده و اهل حدیث مدینه در مرکز و متن این تأثیرات بوده‌اند. این فرضیه خود در بردارنده سوالات مهمی در باب جایگاه ابراهیم کورانی در جریان روند این تغییر و تحول فکری ست. در میان تمام اشکالاتی که می توان به چنین فرضیاتی وارد کرد، مهم‌ترین سوال این است که چگونه متفکری صوفی مسلک همچون کورانی می تواند استاد شخصیتی سلفی و ضدصوفی مانند محمد بن عبدالوهاب بوده باشد؟ و یا لاقلاً افکار ابن عبدالوهاب را ناشی از محیطی بدانیم که افرادی چون کورانی بنیانگذار و رهبر فکری آن بوده‌اند؟ با این وجود ول هیچ تحقیق و مطالعه‌ای بر روی آثار و افکار شخص

Knysh, "Ibrahim al-Kurani (d. 1101/1690), An Apologist for wahdat al-wujud," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd Series, 5,1 (1995): 39-47.

1. A. H. Johns, «Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective», in C. D. Cowan and O. W. Walters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), 304-20

2. * Revivalist Ulama

۳. جان ول، محمد بن عبدالوهاب و محمد حیاة سندی، برگردان محمد حسین رفیعی، مزدک نامه ۳، ۱۳۸۹، صص ۷۰۴-۷۱۴

See also idem., «Hadith Scholars and Tariqas: An 'Ulama' Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World», *Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980): 264-73.

کورانی نداشته^۱، و صرفاً به این اشاره اکتفا کرده که کورانی و تمام اعضای پدیده اصلاح‌گری و تحول‌خواهی متصوفه در قرن هجدهم، تحت تأثیر روند رو به فزونی علاقه و اقبال به سوی مکتب اصحاب حدیث به سوی این تمایلات گرائیده‌اند.

«حرکت اصلاح‌گری متصوفه» یا «متصوفه نوین»^۲ به عنوان یکی از پارادایم‌های تحول‌خواهانه در متن تاریخ اسلام، اولین بار توسط فضل‌الرحمان شناخته و در عرصه علمی تعین خاصی پیدا کرد^۳ و پس از آن دو مفهوم تصوف نوین و جریان‌ات اصلاح‌گر قرن هجدهم به عنوان به دو پدیده متناظر و موازی در متن تاریخ، موضوع تحقیق و پژوهش‌های متعددی قرار گرفتند.^۴ اما در حالی که بسیاری از پژوهش‌های اولیه در باب حرکت‌های اصلاح‌گر، هم‌اکنون بی‌اعتبار و خارج از دایره مطالعات علمی تلقی می‌شود، مفهوم «اصلاح‌گری متصوفه» بدون شک یکی از مهم‌ترین اصول پذیرفته شده در این میان است و مطالعات متعددی در باب تحولات ساختار طریقت‌های صوفی انجام شده است. پژوهشگرانی چون دیونگ، افهی و راتکه سوالات مهمی را در باب فرضیه تحول‌خواهی و اصلاح‌گری در میان متصوفه قرن هجدهم مطرح کرده‌اند.^۵ مسأله اینجاست

۱. برای فهرست آثار کورانی که تقریباً بالغ بر پنجاه کتاب و رساله می‌شود، بنگرید به: اسماعیل البغدادی، هدیه العارفین، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، استانبول، ۱۹۵۵-۱۹۵۷؛ ج ۱، ستون ۳۵ و نیز:

C. Brockelmann, *GAL*, Leiden, Brill, 1943-1949, II, 505 and Supp II, 520

2.* Neo-sufism

3. Fazul Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), 206.

پیش از این نیز همیلتون گیب از این پدیده سخن گفته و فرضیاتی را در باب آن مطرح کرده بود:

Hamilton Gibb, *Muhammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 117

4. E. Bannerth, «*La Khalwatiyya en Egypte*», *Melanges de l'Institut Dominicaine des Etudes Orientales*, 8 (1964-66): 1-7; C. Brockelmann, «*Mustafa Kamal al-Din*», *El* 2, 1: 965-6; Rudolph Peters, «*Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam*», *Die Welt des Islam*, 20 (1980): 132-45; J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi* (Leiden: E. J. Brill, 1986); R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (London: Hurst and Company, 1990); Ahmad Dallal, «*The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*», *Journal of the American Oriental Society*, 113, 3 (1993): 341-59; Stefan Reichmuth, «*Murtada az-Zabidi (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century*», *Die Welt des Islams*, 39, 1 (1999): 64-102.

5. F. De Jong, «*Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749), Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?*», in Nehemia Levtzion and John Voll (eds.), *Eighteenth-Century Islamic Renewal and Reform* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 117-32.

برای اطلاعات بیشتر در باب دیگر جنبه‌های مهم پدیده «تصوف نوین» بنگرید به:

O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 1-9; R. S. O'Fahey and Bernd Radtke, «*Neo-sufism Reconsidered*», *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Orient*, LXX, 1 (1993): 73-81

یکی از اشکالات دیونگ در پژوهشش در باب بکری این است که او تمام نتیجه‌گیری‌ها و استدلال‌ش را تنها به

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

که اگر مواضع ضدیت گرا نسبت به این پدیده پذیرفته شود، آنگاه چگونه می توان اندیشه های افرادی چون ولی الله دهلوی و احمد سرهندی که حائز ویژگی های بارز تصوف و اصلاح گری بوده اند را تعبیر و تفسیر کرد؟ فارغ از تلاش برای یافتن پاسخی برای این سوالات، این مقاله برآنست تا شناسنامه ای فکری برای ابراهیم کورانی با تکیه بر آثار و منابع الهام بخشش تهیه و تدوین نماید. اما در ادامه خواهیم دید که زندگی و تحلیل آثار و افکار او به عنوان یک استاد و عالم سرشناس با تاثیراتی درازدامن و گسترده بر اندیشمندان پس از خود، شاه کلید حل معمای تعامل و ارتباط میان حرکت نوگرا و صوفی در قرون پیشامدرن اسلامی ست. در ضمن علاوه بر هدف اصلی ما در این پژوهش که تحلیل و تبیین آراء و افکار کورانی ست، این مقاله بدنبال شرح و تبیین فضای علمی و فکری حاکم بر محیط فکری دو شهر مهم مکه و مدینه به عنوان سرچشمه اصلی تمام گرایش های فرقه ای در دهه های پایانی قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم میلادی ست. بدون شک اهمیت شخصیتی چون کورانی صرفاً به آثار و سخنانش منحصر نمی شود و دامنه این تاثیر گذاری در سخنان و اندیشه های شاگردان و پیروان او کاملاً قابل درک است.

در پرتو مباحثات و تعارضات فکری که میان محققان در باب نقش «اصلاح گری اسلامی» و «تصوف نوین» در قرن هجدهم در عالم اسلامی وجود دارد، لازم به ذکر ست که این مقاله در پی شناخت هیچ طریقت خاصی در میان متصوفه نیست. با قطع نظر از بحث در این باب که مفهومی به نام «تصوف نوین» وجود خارجی داشته یا نه، فرضیه ای که این پژوهش بر مبنای آن بنا نهاده شده، بررسی و تحلیل دگرگونی در ساختارهای سنتی در حلقه های عالمان اسلامی ست. عباراتی چون اصلاح گری و تحول خواهی در این میان برای توضیح همین دگرگونی و تغییر در ساختارهای طرق صوفی استفاده شده است. البته این مقاله مشخصاً به گستره تاثیر این پدیده و دامنه های آن در تعامل با تصوف تحول خواه در قرن هجدهم، چنانکه مورد علاقه دیونگ و آفهی بوده، نخواهد پرداخت، اما به هر حال نمی توان گمان برد که این مسایل با تغییرات فکری که در این دوره رخ داده، در ارتباط بوده است.

مدینه در قرن دوازدهم و حلقه اهل حدیث آن:

یک متن بسیار کوتاه و مختصر، منحصر کرده که طبعاً نمی تواند منعکس کننده تمانم اندیشه های یک پژوهشگر تلفی شود؛ از سوی دیگر افهی و راتکه کلا مفهوم پدیده تصوف نوین را با استناد به برخی آثار و افکار تنی چند از متصوفه متاخر خاورمیانه و شمال آفریقا منکر شدند. البته بعدها آفهی در یک مقاله منتشر نشده با اشاره به کتابی که با همراهی راتکه تالیف کرده بود و در آن پدیده تصوف نوین را رد کرده بود، اعتراف کرد که در این زمینه کمی افراط کرده و از حد مطالعات روشمند عالمانه خارج شده است: "من بر آنم که ما در تلاش پر شور و حرارتمان در نفی و انکار پدیده ای که برخی محققین همانند همیلتون گیب، فضل الرحمان و آن ماری شیمیل، کمی پا را از حد تعادل فراتر نهاده افراط کردیم." برای این مقاله منتشر نشده بنگرید به:

R. S. O'Fahey, «Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the 18th and 19th Centuries Islamic World», unpublished article, based on a public lecture given at Northwestern University on 12 November 1997.

شهرهای مکه و مدینه که با نام حرمین شریفین در فرهنگ اسلامی شناخته می شوند، در طول تاریخ جزء مراکز اصلی علمی در جهان اسلام محسوب می شدند و همواره طالبان علم به سوی این دو شهر روان بودند. آنها عموماً در فصل حج به حجاز می آمدند، و از سویی به دلیل تقدس این دو شهر و نیز سازوکار کند و پر زحمت ارتباطات و حمل نقل در آن زمان، برای دوره های مدیدی در آن شهر می ماندند، و گاه برای سالها در آن دو شهر رحل اقامت می افکندند. مکه بدلیل حضور حکام محلی حجاز که اشراف نامیده می شدند، در زمان حضور نیروهای عثمانی و فتح حجاز، از اهمیت بیشتری برخوردار بود. ارمغان حضور نیروهای عثمانی در حجاز، ارتقاء قابل توجه امنیت راههای حج و نیز حجم قابل توجه موقوفات حجاج بود.^۱ در طول قرن شانزدهم، باید به مهاجرت عالم شافعی و مصری الاصل سرشناس، احمد بن حجر هیثمی (۹۰۹-۹۷۴/۱۵۰۴-۱۵۶۷) به مکه، به عنوان نقطه عطفی در میزان گستردگی و اقبال علم جویان سراسر جهان اسلام به حجاز نگریست. گستره ای که دیگر پس از این رویداد، مختص غرب اسلامی و خاورمیانه نبود و مهاجرین زیادی در اقصای شرقی جهان اسلام و هندوستان را شامل می شد.^۲ در طول قرن هفدهم اوضاع به گونه ای دیگر بود، عدم توازن و آرامش سیاسی، به دلیل بالاگرفتن رقابت ها و تعارضات در میان اشراف بر سر مسائلی که در مدینه رخ داده بود، حیات علمی و فرهنگی این دو شهر را تحت الشعاع قرار داده بود.

اولین عالمی که در مدینه در نیمه دوم قرن یازدهم/هفدهم شناخته شده، احمد بن محمد قشاشی (۹۹۱-۱۰۷۱/۱۵۸۳-۱۶۶۱) بود.^۳ او در خانواده از بدریس بیت المقدس که سابقه طولانی در فقه شافعی داشتند متولد شد.^۴ در کودکی به همراه پدر از بیت المقدس به مدینه آمد و تحصیلات ابتدایی خویش را نزد پدر گذراند و سپس در سال ۱۰۱۱/۱۶۰۲ به همراه او به یمن رفت. تجارب نامراد او در تعامل

۱. برای مطالعه بیشتر در باب تلاش های عثمانی در بالابردن امنیت راهها و اماکنی که حجاج از طریق آنها به حرمین شریفین می آمدند، بنگرید به:

Suraiya Faruqi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans* (London: I. B. Tauris, 1994)

۲. برای کسب اطلاعات بیشتری در باب هیثمی، بنگرید به محی الدین عبدالقادر ابن عبدالله عیدروسی، *التور السافر فی أخبار القرن العاشر، (قاهره، بی تا)، ۲۸۷-۲۹۲؛ زرکلی، الأعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹، ج ۱، ۲۳۴؛ عبدالله بن حجازی شرقاوی، التحفه البهیة فی طبقات الشافعیة، نسخه خطی، ش ۱۴۹، موسسه نسخ خطی تاریخ در قاهره، ص ۲۰۴-۲۰۵*

۳. محمد امین محبی، *خلاصة الأثر فی أعیان القرن الحادی عشر، بیروت، بی تا، ج ۱، ۳۴۳-۳۴۶؛ یوسف إلیاس سرکیس، معجم مطبوعات العربیة و المعریة، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ج ۲، ستون ۱۵۱۳؛ یوسف نبهانی، جامع کرامات الأولیاء، ویرایش ابراهیم عواد، بیروت، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۵۵۹؛ عبدالله العیاشی، *الرحله العیاشیة، رباط، دارالمغرب، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۲۴؛ عبدالرحمن الانصاری، تحفه محبین و الاصحاب فی معرفه مالمدنیین من انساب، تونس، المکتبه العتیقه، ۱۹۷۰، ص ۳۹۱**

۴. بدریس، شهری در بیت المقدس است که یکی از مراکز اصلی شافعیان در منطقه محسوب می شد، آنها از اعقاب بدرالدین بن محمد بن یوسف بن بدران که در والدی النصور نزدیک بیت المقدس در سال ۶۵۰ هجری مرد، بودند. مجیرالدین حنبلی، *الأنس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، نجف، مکتبه حیدریه، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۱۴۶*

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

با علمای آن دیار، باعث شد که او پدرش را وانهاده به مدینه بازگردد. او در مدینه با شیخ احمد بن علی شنیّوی (۹۷۵-۱۰۲۸/۱۵۶۸-۱۶۱۹) دیدار کرد و تحت تاثیر او تمایلات صوفیانه پیدا کرد. حموی با اغراق گزارش می دهد که قشاشی پس از این دیدار تا آخر عمرش، بیش از صد شیخ صوفی را ملاقات کرد و همزمان در طریقت های متعددی همچون قادریه، شطاریه، شاذلیه عضویت داشت و تبدیل به یکی از مهم ترین شیوخ صوفی و اصلی ترین جانشین شناوی در مدینه شده بود.^۲ چنین به نظر می رسد که قشاشی شخصیتی پرجاذبه، متواضع، فداکار و استادی بسیار تاثیرگذار بر مستمعانش بوده است، اما به هر روی تبیین نقش و جایگاه او را در روند اصلاح گری اسلامی کار دشواری بنظر میرسد.

اصلاح گری فکری، نوعی تجدید را نیز در برداشت که از سویی بدنبال راهی برای برون رفت از انسداد فرهنگی در جامعه و از سوی دیگر در پی به چالش کشیدن ساختارهای فکری متصلب رایج در جامعه بود. در قرن یازدهم/هفدهم، فرهنگ و تمدن اسلامی در مقابل نفوذ و سیطره فزاینده طریقت های صوفیانه بر مکاتب فقهی به ستوه آمده بود. در حالی که سنت گرایان اسلامی تاکید ویژه ای بر قرآن و حدیث به عنوان متون اصلی دینی می نمودند و تفاسیر و شروحاتی توسط فقها و متکلمین بر این متون نگاشته می شد، آموزه های عامیانه متصوفه تبدیل به یکی از رایج ترین ویژگی های عقاید مردم، حتی در سطوح عالی جامعه و علمای طراز اول شده بود.^۳ از دیگر نمود های این شرایط میزان اقبال و پذیرش نسبت به نظریه وحدت وجود ابن عربی بود که در این دوره نسبت به دوره های پیشتر، بیشتر مورد تایید گروه های مختلف قرار گرفته بود. اما به هر حال جریان نوگرایی و اصلاح اسلامی، از نوعی ضعف و کمبود ساختاری رنج می برد، پژوهشگران تاریخ جهان اسلام در قرون پیشامدرن، بر این موضوع اتفاق نظر دارند که اساساً مفهوم اصلاح گری اسلامی بر چند محور اصلی بنیان نهاده شده بود: تاکید بر اهمیت مسأله اجتهاد، بازیابی و احیاء جایگاه قرآن و حدیث و ارتقاء جایگاه توحید گرایی بعنوان رکن رکن دین اسلام که در تناظر با بازنگری در نظریه وحدت وجود ابن عربی و یا اساساً نفی آن، قرار داشت.^۴ در میان طیف های مختلف فعال در جریان اصلاح گری، تاکید بر هریک از این

۱. محبی، خلاصه الأثر، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۶
 ۲. مصطفی فتح الله الحموی، «قوائد الإرتحال و النتائج السفر فی أخبار القرن الحادی عشر»، قاهره، نسخه خطی شماره ۷۵۵، اتحادیه عرب، تاریخ تیمور، ج ۱، صص ۶۴۰-۶۶۷

3. Rahman, *Islam*, 153

برای مطالعه بیشتر در باب یکپارچه سازی تصوف عامیانه در قالب طریقت های گوناگون که در قرون سیزدهم تا شانزدهم میلادی به وقوع پیوست بنگرید به:

Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1994.

۴. برای جنبه های گوناگون مباحثات در این زمینه بنگرید به:

Rudolph Peters, «*Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam*», *Die Welt des Islam*, XX, 3-4 (1980): 132-45. See also J. S. Trimingham, *The sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 106-7; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 71-2.

مفاهیم اساسی عامل اصلی برای انشقاق و دسته بندی محسوب می شد.

محبی، احمد قشاشی را «امام تمام معتقدان به وحدت وجود» و کسی که شروحش بر متون اصلی تصوف یکی از عالمانه ترین آثار است، خوانده است. او به عنوان یکی از برجسته ترین چهره های متصوفه در زمان خود مورد تکریم و تعظیم قرار گرفته بود، اما وصیت اصلی او به شاگردانش بسط میراث علمی استادش، شیخ احمد سناوی بود. قشاشی با تمام توان خود کوشیده بود، سنن اصیل تصوف و سلسله آموزشی عرفانی آنرا به خوبی حفظ کند، اما از سوی دیگر او به مباحث کلامی بسیار علاقه مند شده بود و سه رساله فقهی در باب کسب را به رشته تحریر در آورد. او در این رسالات بشدت تحت تاثیر کلام اشعری قرار داشت.^۱

محمد بن علاء الدین بابلی (۱۰۰۰-۱۰۷۷/۱۵۹۲-۱۶۶۶) یکی از شیوخ الازهر^۲، عالم دیگری ست که شهرتش همسان قشاشی بود اما در زمینه متفاوتی شهرت و جایگاه والایی کسب کرده بود. او در چهارده سالگی از روستای بابل در نزدیکی قاهره، به الازهر آمد و بخت یارش بود که توانست که آموزه های اصلی در فقه، حدیث و ادبیات عرب را از تنی چند از علمای سرشناس قاهره مانند علی حلبی، عبدالرئوف سناوی، برهان قانی و ابوالنجاح سلیم سنهاوری فرا بگیرد. او با اتکا به میراث آموزشی بیش از بیست تن از اساتید زبده فقه و حدیث در الازهر، و دامنه گسترده اطلاعاتی اش در علم الحدیث توانسته بود جمع کثیری از طلاب علم از اقصی نقاط شرق اسلامی را در جلسات درس خود گرد آورد. او فارغ از تمام تحولات سیاسی و اجتماعی که جهان اسلام در آن دوران آسستن آن بود، مکرراً به حج می رفت و در یکی از این سفرها به مدت ده سال در مکه رحل اقامت افکند. به احتمال زیاد در همین دوره حضور در مکه، ارتباطات وثیق او با حلقه علمای حدیث مدینه شکل گرفته است. اما سوال اصلی این ست که بابلی چه نقش و تعاملی می توانست در قبال حلقه علمای مدینه داشته باشد؟

بابلی بیش از آنکه نویسنده ای پرکار باشد، استادی خوش بیان و خطیبی توانا بود و تنها یک کتاب به نام *کتاب الجهاد* از او باقی مانده که والی عثمانی مصر تالیف آنرا از او خواسته بود. ساختار کتاب که به جهت تحریک مسلمین برای جهاد یا مخالفان نوشته شده است، راهی برای درک عقاید اصلی و بن مایه های فکری بابلی بر ما نمی گشاید. تلاش جان وُل برای تبیین ارتباط بابلی با جریان اصلاح گری در قرون هفدهم و هجدهم میلادی، در روابط او با جامعه اندیشمندان حرمین و مشخصاً ارتباطات وثیق او با علمای حدیث مدینه تاحدی موفقیت آمیز بوده است. لازم به ذکر است که فارغ از توجه به تمایلات حدیثی که رنگ و بوی خاصی به ارتباطات بابلی و علمای حرمین داده است، نفس همراهی و حضور بابلی که نماینده ای از مکتب حدیثی غرب اسلامی بود در میان محدثین مدینه مخصوصاً در قرون پیشامدرن که از منظر جریانات اصلاح گر، شرایط خاصی بر آن حاکم بود، محلی برای تحقیق و مذاقه بیشتر است. *اجازات* به دست آمده در سنوات پایانی

۱. العیاشی، *رحله*، ج ۱، ص ۲۹۴

۲. محبی، *خلاصه الأثر*، ج ۴، صص ۳۹-۴۲؛ حموی، *فوائد الارتحال*، ج ۱، صص ۳۹۹-۴۰۶؛ شرفاوی، *التحفة البهیة*، برگ ۲۰۷

حکومت عثمانی، اهمیت جایگاه بابلی را در سلسله های راویان احادیث بر ما آشکار می سازد. در ضمن این اجازات بر ما روشن می سازد که سلاسل روایات احادیث در قاهره از زمان احمد بن حجر عسقلانی (م. ۱۴۴۹) بدون وقفه ادامه داشته است،^۱ همین مساله حقیقتی دیگر را بر ما می نمایاند تا قاهره را به عنوان یکی از مراکز اصلی حدیث و آموزش آن از قرون میانه تا قرن نوزدهم میلادی بینگاریم. مسأله دیگری نیز در این میان از اهمیت بسیاری برخوردار است، و آن توانایی ما برای ایجاد تمایز و افتراق میان دو گرایش گوناگون در میان اهل حدیث است: اسناد مجموعه های حدیثی و پژوهش در متن احادیث و نیز اسناد به متون احادیث به عنوان منبعی برای شرعیات اسلامی. این روش پیشترها توسط شافعی و احمد بن حنبل نیز در قرن سوم هجری به کار گرفته شده بود.

بی هیچ تردیدی باید پذیرفت که تمام نواندیشان مذهبی مهم قرن هجدهم همانند ولی الله دهلوی و محمد مرتضی زبیدی، نه تنها به حدیث و اسناد به عنوان یکی از مبانی مهم اندیشه های خود می نگریستند بلکه آنرا پس از قرآن، مطمئن ترین منبع برای نیل به ارزش های اسلام راستین و اصیل می دانستند. عبدالرحمن جبرتی در زندگی نامه صریح و بی ابهامی که برای استادش زبیدی نگاشته، نگاه روش مندانه او را به حدیث بعنوان یکی از اهرم های اصلاح گری و تحول آفرینی که کاملاً او را از دیگر علمای معاصرش در قاهره متمایز ساخته بود، به خوبی تشریح کرده است.^۲ وجه مشترک تمام اصلاح گران قرون هجده و نوزده در جهان اسلام، علاقه و تمایل دو سویه آنها به اهمیت حدیث و اسناد و نیز ضرورت ایجاد اصلاح در ساختار جهان اسلام بوده است. بابلی یکی از معدود اندیشمندان بود که عمر خود را صرف تنقیح و پالایش احادیث و سلسله روایات آنها تا افرادی چون احمد بن حجر عسقلانی یا جلال الدین سیوطی کرد. محیی در ابتدای زندگی نامه ای که برای بابلی نگاشته، او را «علامه در صحت سنجی متون حدیث و اسنادات آن» خوانده است.^۳ البته به دلیل شخصیت زیرکانه و محافظه کارانه بابلی، گزارش صریحی از نوع تمایلات اصلاح گرانه او در دست نیست، اما شکی نیست که او یکی از منتقدین مبرز وضع موجود بر ساختارهای حاکم بر فضای علمی و حدیثی جهان اسلام بوده است. هنگامی که از او پرسیده شد که چرا همانند دیگر علمای هم عصر خویش کتابی نمی نگارد، پاسخ داد: «کسی باید کتاب بنویسد که سخنی تازه برای ارائه داشته باشد که پیش از او کسی بدان اشاره نکرده باشد و یا مطلب ناقصی که برای تکمیل آن بکوشد، و یا مطلب مهمی که در تبیین آن قلم بزند، و یا مطلبی

۱. برای مطالعه تاریخی در این باب بنگرید به احمد بن حجر الهیثمی، مقاصد الهیثمی، نسخه شماره ۲۰۱۴، موسسه نسخ خطی عرب، اتحادیه عرب، قاهره؛ اجازات متعددی از سوی شیخ شرف الدین ابن عسلیله به علمای اهل قاهره در دهه های پایانی قرن شانزدهم در دست است. نسخه شماره ۳۴۹۰، مجموعه دارالکتب، قاهره؛ هشت اجازه نیز از سوی شیخ صالح بن احمد بن محمد غزی صادر شده است. نسخه شماره ۲۳۸۳۹ب، دارالکتب، قاهره، اجازه ای نیز از محمد بن سلطان الشافعی الویلیدی به اسماعیل الجراحی عجلونی صادر شده است. نسخه شماره ۹۷، حدیث تیمور، دارالکتب، قاهره.

۲. عبدالرحمن الجبرتی، تاریخ عجائب الآثار فی تراجم و الأخبار، بیروت، دارالجیل، بی تا؛ ج ۲، صص ۱۰۳-۱۰۴

۳. محیی، خلاصه الأثر، ج ۴، ص ۳۹ و نیز بنگرید به حموی، فوائد الارتحال، ج ۱، صص ۳۹۹-۴۰۰

آنقدر بسیط و گسترده باشد که ارائه خلاصه و چکیده ای از آن راهگشا باشد و یا مطلبی آنچنان متکثر و بی نظم باشد که بخواهد آنرا سازمانی نو بخشد و یا اشتباهات مطلبی را تصحیح کند.^۱

سومین عضو مکتب اهل حدیث و نوگرایی مدینه، محمد بن سلیمان مغربی (۱۰۳۷-۱۰۹۴/۱۶۲۸-۱۶۸۳) است^۲ که در دهکده ای نزدیک سوس در مغرب متولد شد و آموزه های اولیه را در حوزه های علمی مراکش و الجزیره، نزد چند تن از فقهای سرشناس مالکی مانند شیخ سعید بن ابراهیم، مفتی الجزیره فرا گرفت.^۳ وی سپس به قاهره سفر کرد و پس از پیوستن به حلقه أجهوری، در محضر درس محدث معروف احمد شویری حاضر شد. پس از گذشت چند سال از اقامت در قاهره، به حجاز سفر کرد و در آنجا به تدریس پرداخت و به آرامی به حلقه علمای مدینه پیوست. او اولین بار تحت آموزه های محمد بن ناصر درعی که اصلی ترین بنیانگذار طریقت ساذلیه در مغرب بود^۴، رسماً تمایل خود را به تصوف عیان ساخت. نکته قابل توجه در باب مغربی آنست که او علاوه بر تبحر در دانش حدیث، فقه، ریاضیات، جغرافیا، نجوم و موسیقی، زرگری ماهر و صحافی زبردست بود که از آن طریق امرار معاش می کرد. در سال ۱۶۶۸ که خشکسالی طاقت فرسایی گریبان اهالی حجاز را گرفت، او به همراه دو فقیه مغربی دیگر ساکن در مدینه به نام های عیسی بن محمد بن ثعالی و عبدالرحمن مغربی ثروت و دارایی خود را برای کمک به گرسنگان صرف کردند.^۵ او سه سال بعد به استانبول دعوت شد و در آنجا به ملاقات وزیر اعظم دربار عثمانی، احمد پاشا کوپرلی^۶ (وزارت ۱۶۶۱-۱۶۷۶) رفت.

مغربی به مدت یکسال مهمان وزیر اعظم بود و روابط بسیار حسنه ای میان آن دو که تمایلات اصلاح گرانه مشترکی داشتند و علاقه مند به گسترش آزادی های اجتماعی و فکری بودند، پدید آمده بود. حضور او در استانبول و روابط نزدیک با احمد پاشا، او را وادار به تحلیل و تبیین سه مفهوم عمده در عقایدش کرد؛ اولین مساله به اوضاع سیاسی پرتلاطم قدرت حاکم بر مکه بازمی گشت. دومین مساله، دستوری بود که سلطان عثمانی به درخواست او صادر کرد و طی آن رواج برخی آداب و شعائر متصوفه عامیانه را در حریم ممنوع ساخت. اعمالی که عموماً با آلات و ابزار موسیقی در زوایای متصوفه و اختلاط زنان و مردان همراه بود. چنانکه

۱. محبی، خلاصه الأثر، ج ۴، ص ۴۱؛ «إما أن يؤلف في شيء لم يسبق إليه يخترعه أو شيء ناقص يتممه أو شيء مستغلق يشرحه أو طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه أو شيء مختلط يرتبه أو شيء أخطأ فيه مصنفه يبينه أو شيء مفرق يجمعه» - م.

۲. محبی، خلاصه الأثر، ج ۴، صص ۳۰۴-۳۰۸

۳. برای اطلاعات بیشتر درباب او بنگرید به محمد بن محمد مخلوف، شجره النور الزکیه فی طبقات المالکیه، قاهره، دارالفکر، بی تا، ص ۳۰۹

۴. همان، ۳۱۳

۵. برای جزئیات بیشتر سفر او به حجاز بنگرید به عبدالملک العصامی، سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل و التوالی، قاهره، المكتبة السلفية، بی تا، ج ۴، صص ۵۰۲ به بعد

۶. برای دوره ای که او سمت وزارت را به عهده داشت و نهایتاً منجر به ولایت و حکومت او بر دمشق شد بنگرید به: Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Volume I: Empire of the Ghazis (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 211- 3.

پیش از این نیز اشاره شد مغربی خود به طریقت شاذلیه تمایل داشت و به نوعی صوفی تلقی می شد. اما این مساله باعث نشد تا او میان دو وجهه تقریباً متعارض تصوف عامیانه که سرشار از آداب و شعائر نادرست بود، و نیز تصوف عالمانه فرق قائل نشود.^۱ البته باید اشاره کرد که در آن زمان تنها چند تن انگشت شمار از میان علما توانسته بودند در برابر سیل همه گیر این گرایش های غالیانه و نادرست درآمیخته با تصوف مقابله کنند. سومین مطلب نگرانی های او در باب تولیت موقوفات حرمین بود که تاثیرات آن بلافاصله پس از بازگشت او از استانبول در سال ۱۶۷۲ هویدا شد. جایگاه قدرتمندی که مغربی با اتکا به آن منشأ این اثرات شد، در کنار شعور بالای سیاسی اش که برای سامان دادن اوضاع سیاسی حکومت حجاز از خود نشان داد، او را تبدیل به یکی از چهره های سرشناس و تاثیرگذار در حرمین کرده بود که می توانست با استفاده از سطح عالی ارتباطات سیاسی اش مهره ارزشمندی برای ایجاد تعادل قوا میان حرمین و پایتخت عثمانی باشد. البته باید اعتراف کرد که هیچیک از این فعالیت ها باعث نشد که این مرد قلم، تمایلی به مردان قدرت و شمشیر نشان دهد و همچنان به عنوان یکی از چهره های علمی برجسته در مرکز علمی جهان اسلام آن روزگار شناخته می شد. چنانکه منابع او را برای ما ترسیم کرده اند، او بنیادگرایی پاکدین و نظریه پردازی صریح اللهجه بوده که همگان وی را «مردی فراتر از زمانه خویش» می دانستند.^۲ ظاهراً او پس از اِعمال نظرات اصلاحی اش در باب اوقاف حرمین، با مخالفت هایی هم مواجه شده بود که اکثریت آنها از سوی اهالی زوایای صوفیانه بود. به همین دلیل پس از مرگ حامی اصلی اش احمد پاشا در سال ۱۶۷۶/۱۰۸۷، مصطفی پاشا وزیر جوان و جدید عثمانی، بسرعت او را از تولیت امور اوقاف حرمین عزل کرد و به او دستور داد «زین پس در هیچ یک از امور اداری و دولتی دخالت نکند». در پی این بداقبالی سیاسی، مغربی توسط شریف سعید به دمشق تبعید شد و دیری نگذشت که در آن شهر جان سپرد.^۳

سالهای پایانی حیات مغربی و مرگ زود هنگامش، هشدار مهمی برای تمام اعضای حلقه شاگردان و هم فکرائش در حجاز و شام بود چراکه دریافتند پیروی از افکار و آثار او عواقب خطرناکی را به همراه خواهد داشت. با این وجود هنوز هم گرایش شدید به قدرت و حضور در مراکز آن، نزد علمایی که مانند مغربی اندیشه های اصلاح گرانه داشتند و بر آن بودند تا جهان اطراف خود را ترمیم و بازسازی کنند، دیده می شد. این مساله را می توان در تاثیراتی که مغربی بر شاگردانش گذاشت مشاهده کرد، شاگردانی که نه تنها او را به عنوان

۱. جنبه دیگری از تعاملات اصلاح گرانه و متصوفه در آن دوره را می توان در سیره و افکار حرکت خاندان قاضی زاده درک کرد. برای اطلاعات بیشتر در باب قاضی زاده ها بنگرید به:

Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulama in the Postclassical Age, 1600-1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), 3840.

۲. حموی، *فرائد الارتحال*، ج ۱، نگارنده این کتاب زندگی نامه مفصلی درباب مغربی ارائه کرده است. بنگرید به صص ۴۷۱-۴۸۰

۳. برای اطلاعات بیشتر درباب ماجرای عزل و تبعید او بنگرید به: عصامی، *سمط النجوم العوالی*، ج ۴، صص ۵۳۸-۵۳۹؛ دحلان، *خلاصه الکلام*، ۱۰۲. شواهد و سخنان دحلان علی رغم آنکه در دفاع کامل و همه جانبه از تصوف تدوین شده اند، در تضاد و معارضه با مغربی قرار دارد.

استاد خود در فقه و حدیث می شناختند بلکه از توانایی ها و علم بسیط او در ریاضیات و نجوم نیز مطلع بودند. در میان کتب کم تعدادی که از او باقی مانده، کتاب *الجمع بیان الکتب الخمسة و الموطأ* از اهمیت بیشتری برخوردارست، چه او در این کتاب کوشید تا تمام مطالب اصلی صحاح سته را در یک کتاب جمع آورد و این نشان از توانایی و تسلط او بر تمام ابواب علم حدیث دارد.

عجیب آنست که شیوه زاهدانه و اصالت مآب مغربی، در تضاد کامل با عالم هم عصرش و چهارمین عضو حلقه اصلی اهل حدیث مدینه، یعنی عیسی بن محمد ثعالبی (۱۰۲۰-۱۰۸۰/۱۶۱۱-۱۶۶۹) قرار داشت.^۱ او نیز مانند مغربی آموزه های اصلی خود را از دو محدث نص گرا به نامهای علی سغلماسی^۲ - که ده سال همراهش بود- و محمد بابلی- که در مکه او را ملاقات کرد- دریافت کرده بود. با اینکه آموزش های اولیه ثعالبی در زمینه حدیث در تبحر او در این زمینه بسیار تاثیر داشت، باید اعتراف کرد که اصلی ترین عامل گرایش او به سوی اهل حدیث، حضور در مدینه بوده است.^۳ ثعالبی از سوی دیگر نیز با پس زمینه هایی از طریقت شاذلیه، به واسطه محمد معصوم پسر احمد سرهندی^۴، به طریقت نقشبندیه مجدديه در آمد. به احتمال فراوان ثعالبی یکی از نخستین محدثین حلقه مدینه بوده که عقاید اصلاح گرانه اش را با اندیشه های خاص طریقت نقشبندیه مجدديه ممزوج کرده است. او در مدینه با قشاشی آشنا شد و بسیاری از طلاب حدیث در این دوره، مشترکاً در درس این دو محدث شرکت می کردند.

هریک از محدثینی که مختصراً بدانها اشاره کردیم، تجارب و ذواتی فکری و فقهی خاصی را برای حلقه مدینه به ارمغان آوردند. اما نقطه اشتراک میان آنها، تمایلات صوفیانه ای بود که در هر یک در قالب طریقتی خاص متجلی شده بود، در ضمن احساس نیاز به تنقیح / اسناد احادیث باعث ایجاد تعین خاص این گروه در مدینه شده بود و خیل عظیم شاگردان و مریدان آنها به دلیل مرکزیت مدینه و مکه در جهان اسلام، از گستردگی قومی و عقیدتی منحصر به فردی برخوردار بودند. اما در میان اعضای این حلقه، جایگاه قشاشی به دلیل توانایی مثال زدنی در تلفیق دو گرایش پایبندی به فقه مذاهب اربعه و نیز تمایلات اصلاح گرانه، نسبت به دیگر اقرانش در آن زمان، جایگاه پدر معنوی و رهبری کاریزما بود که مورد اقتدای فکری دیگران قرار داشت. او با بهره گیری از این جایگاه رفیع توانست میان علم و قدرت پیوندی مستحکم برقرار کند و شاگردانش چنان به او ارادت داشتند که در تاریخ با عنوان «صحاب قشاشی» تعین یافته اند.^۵ اما با این وجود

۱. محمد عبدالحی کتانی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب اسلامی، ۱۹۸۲، ج ۱، ۵۰۰ و

ج ۲، ص ۸۰۶؛ ابوالقاسم محمد الحفناوی، *تعریف الخلف بالرجال السلف*، تونس، دارالمکتبه العتیقه، ۱۹۸۲، صص ۸۲-

۸۹ و نیز محبی، *خلاصه الآثار*، ج ۳، ص ۲۳۴؛ زرکلی، *الاعلام*، ج ۵، ص ۱۰۸

۲. مخلوف، *شجره النور*، ۳۰۸

۳. بنا به سخنان حفناوی (ص. ۸۴) که ترجمه ای که برای ثعالبی نگاشته بیشتر از دیگران حاوی جزئیات ارزشمند است.

۴. عیاشی، *رحله*، ج ۱، ص ۲۰۷

۵. یکی از بازدیدکنندگان از مدینه در قرن ۱۲ هجری، اشاره کرده که اصحاب قشاشی، توسط ابراهیم کورانی رهبری

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

و در مقام مقایسه با موقعیت های مشابه دیگر در تاریخ، قشاشی علی رغم جمع کثیر ارادتمندش هیچ گاه برای ایجاد طریقتی خاص در تصوف، تمایل نشان نداد، شاید دلیل اصلی این مطلب، نگاه فرا صوفیانه او نسبت به جایگاهش در مدینه بوده و ریاست بر فرقه خاص حیطة تاثیرگذاری او را محدود می کرده است.

نقش و جایگاه ابراهیم کورانی در میان اهل حدیث مدینه :

شاگردان و مریدان قشاشی بسیار زیاد بودند، اما از میان ایشان ابراهیم بن حسن کورانی بر دیگران برتری داشت.^۱ او در خانواده ای شافعی در شهرزور کردستان متولد شد و آموزش های اولیه مکتبی را در این شهر فرا گرفت. سپس در سالهای جوانی زادگاهش را به مقصد بغداد، نقطه اتصال و تجمع تمام علمای کرد در امپراطوری عثمانی، ترک کرد. او پس از اقامت دو ساله در بغداد به دمشق رفت و آنجا را نیز در سال ۱۰۶۱/۱۶۵۰ به قصد قاهره ترک کرد. از میان اساتید سرشناسش می توان به محمد شریف کورانی در بغداد، عبدالباقی حنبلی، نجم الدین غزی در دمشق و سلطان المضاحی در قاهره اشاره کرد. کورانی به دلیل حضور در بغداد به خوبی زبان ترکی عثمانی را فرا گرفت، اما در باب نظریه جونز مبنی بر اینکه او این زبان را در مدت حضورش در استانبول فراگرفته، نمی توان سند صریحی یافت. نهایتاً کورانی در جریان سفر حج به مدینه رفت و با احمد قشاشی ملاقات کرد و چنان مجذوب آراء و افکارش شد که قصد اقامت دائمی در مدینه نمود. تراجم نگاری ها در باب کورانی که اصلی ترین آنها از آن محبی ست، رابطه این دو مرد را فراتر از استاد و شاگردی به تصویر کشیده اند، رابطه ای که منجر به ازدواج کورانی با دختر استادش قشاشی و جانشینی وی، پس از مرگ استاد شد. به طور قطع این رابطه ترکیبی از روابط مرید-مرادی صوفیانه و استاد-شاگردی سنتی در فرهنگ اسلامی بوده است. البته لازم به ذکر است که رابطه حسنه کورانی و قشاشی، مانع از حضور او در مجلس درس دیگر علمای سرشناس مدینه همچون محمد بابلی و عیسی ثعالبی نبود.

فهرست ثبت- کورانی از سلسله اساتیدش که یازده سال پیش از مرگش نوشته شده، شاهد خوبی برای گستره بی مثال علم و فضل نزد اوست.^۲ آثار پرتعداد او در زمینه های گوناگونی چون حدیث، ادبیات عرب، فقه، کلام، تصوف و تاریخ نگاشته شده اند. البته برخی پس زمینه های ویژه را می توان از فهرست اساتید و اجازاتش استنباط کرد که او را از دیگر اقرانش متمایز می کند. اولاً مطالعات فقهی او به عنوان یک شافعی،

می شده اند. بنگرید به حسین بن محمد الورتیلانی، *نزهة الانظار فی فضل علم التاريخ و الاخبار*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۷۴، ص ۴۷۸

۱. محمد خلیل المرادی، *سلک الدرر فی أعیان القرن الثانی عشر*، بغداد، مکتبه المثنی، بی تا، ج ۱، صص ۵-۶؛ محمد بن علی الشوکانی، *البدر الطالع بالمحاسن من بعد القرن السابع*، قاهره، مکتبه السعاده، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۱۱-۱۳؛ عیاشی، *رحله*، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۲۸؛ حموی، *فوائد الإرتحال*، ج ۱، صص ۴۴-۶۶؛ کتانی، *فهرس الفهارس*، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۸ و ۲۰۸ و ۴۹۳؛ زرکلی، *الاعلام*، ج ۱، ص ۳۵؛ و نیز

EI2, "Ibrahim al-Kurani", by A.H. Johns

۲. ابراهیم بن حسن کورانی، *الإمام لقاظ الهمم*، نسخه خطی شماره ۵۰۴، مجموعه الطلعه، دار الکتب، قاهره

به هیچ وجه منحصر به متون شافعی نیست، بلکه کتب اصلی دیگر مکاتب را نیز به خوبی فراگرفته بود. فی المثل در باب متون اصلی حنبلی، توجه به این مطلب مهم است که او تمام کتب ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه را به خوبی مطالعه و تحقیق کرده بود.^۱ ثانیاً او در کنار مطالعه متون کلامی اشعری-ماتریدی، توجه ویژه ای به دو کتاب *خلق الافعال العباد* از بخاری و *كتاب الاعتقاد الشافعی* از عبدالغنی مقدسی به عنوان دو کتاب کلامی سلفی داشته است، کتبی که مطالعه آنها برای یک متکلم اشعری-ماتریدی چندان الزامی و منطبق با عرف آموزشی به نظر نمی رسد.^۲ برخلاف فهارس و اجازات علما که در آنها درج نام کتب چندان مرسوم نیست، کورانی به هنگام تدوین فهرست مطالعات کلامی اش صریحاً از عباراتی چون: «پیروی از علمای سلف، و پرهیز از تأویلات و تشبیهات» استفاده کرده که در عرف آن روزگار بیش از آنکه به چارچوبه های یک چهره صوفی-اشعری مطابق آید به عقاید یک سلفی حنبلی شبیه است. ثالثاً در اختلاف بر سر تبیین مفهوم حدیث نبوی که می فرمایند: «طلب الحق غربة» [جوینده حقیقت غریب است]، کورانی با منطقی و استدلال از حمله و انتقاد ابن حجر عسقلانی نسبت به استنباط مفهومی فراتر از واقعیت از آن حدیث که توسط متصوفه ارائه شده بود، دفاع کرده است. در نگرش عام، متصوفه این حدیث نبوی را اصلی ترین مبنا برای مفهومی می دانند که طی آن از خود تهی شدن را اولین مرحله برای رسیدن به علم باطن دانسته اند.^۳ به عبارت دیگر کورانی با این نوع موضع گیری ها، جایگاه خود را نسبت به تصوف سنتی و تصوف مشکوکی که در آن روزگار رواج داشت معین ساخت.

اظهار نظر های بعدی در باب کورانی و گستره وسیع آنها در میان طیف های گوناگون فکری مسلمین، کار ما در تحقیق و تبیین آراء او بسیار دشوار می سازد. نعمان آلوسی، یکی از سلفیون شهیر عراقی در قرن سیزدهم/نوزدهم، کورانی را یک سلفی کامل و مدافع سرسخت آراء ابن تیمیه خوانده است.^۴ در سوی دیگر عبدالمتعال صعیدی در پژوهش کلاسیک خود در باب اصلاح گران اسلامی، با چشم پوشی از جایگاه کورانی در طیف سلفیون، او را به عنوان یک صوفی مدافع آراء ابن عربی و نظریه وحدت وجودش دانسته است.^۵ پیچیدگی های شخصیتی کورانی در پژوهش های جونز و ول نیز دیده می شود، بدون شک این اختلاف آراء ناشی از ابعاد گوناگون شخصیت او در جریان اصلاح گری اسلامی از یک سوی و طیف متعامل متصوفه-اهل حدیث مدینه در سوی دیگر بوده است.

در خلال قرون هشتم، نهم و دهم هجری، ابن تیمیه و آرائش یکی از اصلی ترین موضوعات مورد تهاجم و رد حلقه های علمای صوفی-سنتی بوده است، در این میان می توان از ابن حجر هیثمی در مکه،^۶ بعنوان

۱. همان، برگ ۴۳

۲. همان، برگ ۱۰-۱۲ و ۱۶

۳. همان، برگ ۵۱

۴. نعمان خیرالدین آلوسی، *جلاء العینین فی محاکمه الأحمدين*، قاهره، مکتبه المدنی، ۱۹۸۱، ص ۲۹

۵. صعیدی، *المجددون فی الاسلام*، قاهره، مکتبه الأدب، ۱۹۶۲، ص ۴۰۷

۶. احمد بن حجر هیثمی، *الفتاوی الحدیثیه*، قاهره، مصطفی بابی الحلبي، ۱۹۸۹، صص ۱۱۴-۱۱۷ و نیز ۳۳۱-۳۳۶

آخرین شخصیتی یاد کرد که انتقاداش چنان بر آراء ابن تیمیه گران بود که تا حدود یک قرن بعد کسی ردیه دیگری بر ابن تیمیه نگاشت. نظرات ابن تیمیه در تعارض کامل با کلام اشعری و برخی جنبه های تصوف قرار داشت. مهم ترین استاد کورانی در دمشق، عبدالباقی تقی الدین حنبلی (م. ۱۰۷۰/۱۶۶۰) بود که به عنوان مفتی حنبلی شهر، یکی از اصلی ترین علمای سرشناس دمشق در آغاز قرن یازدهم به حساب می آمد. فهرست اساتید و سلسله روای عبدالباقی حنبلی،^۱ که به اصرار کورانی در سال ۱۰۶۴/۱۶۵۴ نوشته شده، ترکیبی از سنت حنبلی دمشق و آموزه های فقهی الازهر را نشان می دهد. عبدالباقی علاوه بر حضور در مجلس درس حلقه علمای سرشناس قاهره، برای آموختن فقه حنبلی به جمع شاگردان مرعی بن یوسف کرمی (م. ۱۰۳۳/۱۶۲۴)^۲ هم پیوسته بود. او یکی از علمای پرآوازه و سرشناس حنبلی بود که تمام عمر خود را صرف تفسیر آراء و افکار ابن تیمیه کرد و یکی از مهم ترین زندگی نامه هایی که برای ابن تیمیه نوشته شده، اثر اوست. عبدالباقی نیز از طریق مرعی بن یوسف با آراء و آثار ابن تیمیه آشنا شد. علی رغم تمایلات مشخص عبدالباقی به افکار ابن تیمیه، شاگردش کورانی به هیچ یک از کتب او در فهرست کتبی که بر آنها مطالعه و تحقیق کرده، اشاره ای نکرده است. البته پس از این خواهد آمد که کورانی پس از حضور در مدینه و نه در زمانی که در مجلس عبدالباقی حنبلی درس می آموخت، با آراء ابن تیمیه آشنا شد.

حموی که خود شاگرد کورانی بوده و ده سال پس از مرگ قشاشی و جانشینی کورانی بر مسند او در سال ۱۰۸۳/۱۶۷۳، به مدینه وارد شده بود، گزارشگر واقعه ای است که زمینه ساز تأثیرات مهمی بر محیط فرهنگی مدینه بوده است. چنانکه او نوشته، مجادلات و مباحثاتی که در اواخر قرن یازدهم هجری، بر سر آراء متفکر بزرگ هندی، احمد سرهندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴) شکل گرفته بود، علمای حرمین را به دو گروه معارض هم تقسیم کرده بود. منشأ این تحولات انتشار نامه های سرهندی (مکتوبات) در حجاز بود که مجادلات گسترده ای را میان علماء حرمین بوجود آورده بود، در این میان علمای فارسی زبان که می توانستند مستقیماً آراء سرهندی را مطالعه کنند، در مرکز این مجادلات حضور داشتند. محمد برزنجانی^۳ (۱۰۴۰-۱۱۰۳/۱۶۳۰-۱۶۹۱) شاگرد سرشناس دیگر قشاشی، که اصالتاً کُرد بود، بی پروا زبان به نقد و نکوهش سرهندی گشود و رسالات متعددی در رد نظرانش نگاشت که مهم ترین آنها *قدح الزند فی جهالة اهل سرهند* بوده است.^۴ اساساً باب مجادلات بر سر آراء سرهندی توسط دو تن از علمای مصری الاصل به نام های شیخ احمد بشیبشی (۱۰۴۱-۱۰۹۶/۱۶۳۲-۱۶۸۵)

۱. ثبت-فهرست- عبدالباقی حنبلی را در میان مجموعه نسخ خطی حدیث تیمور، دارالکتب قاهره به شماره ۹۷ یافته ام برای اطلاعات بیشتر درباب او بنگرید به حموی، فرائد الارتحال، ج ۳، ص ۹۲-۹۵؛ محمد جمیل شطی افندی، مختصر طبقات الحنابلة، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۰
 ۲. محبی، خلاصه الآثار، ج ۴، ۳۵۸؛ شطی، مختصر طبقات الحنابلة، ۱۰۸-۱۱۱؛ زرکلی، اعلام، ج ۷، ۲۰۳
 ۳. حموی، فوائد الارتحال، ج ۱، ص ۴۵۹
 ۴. مرادی، سلک الدرر، ج ۴، ص ۶۵؛ زرکلی، اعلام، ج ۷، ۲۰۳
 ۵. برای فهرست کامل آثار برزنجانی بنگرید به بغدادی، هدیة العارفین، ج ۲، ستون ۳۰۲

و محمد بیک بن یار بخاری (متولد ۱۰۴۱/۱۶۳۲) که به مکه سفر کرده بودند، گشوده شد.^۱ حموی تنها به اشارات مختصر و به شدت مبهمی در باب موضع کورانی نسبت به این ماجرا سخن گفته، اما به هر روی می توان گمان برد که کورانی خود را از مباحثات داغ و پرهیاهوی این چند نفر به دور داشته و هیچگاه شاهد مستقیم آنها در محل نبوده است. در این زمینه مطلعیم که حوزه کرد نشین امپراطوری عثمانی در دوره مورد بحث و پیش از ظهور [مولانا] خالد شهرزوری^۲ (۱۷۷۶-۱۸۲۶) پایگاه اصلی طریقت قادریه بوده است، لیکن پس از حضور او طریقت نقشبندیه عمومیت بیشتری یافته بود. کورانی نیز از طریق استادش احمد قشاشی به همین طریقت نقشبندیه گروید. در آن زمان هنوز تمایلات مجددیه در طریقت نقشبندیه ظهور نکرده بود و به همین دلیل در تعارض کامل با آراء سرهندی قرار داشت.^۳ اما این حقیقت که کورانی به هنگامی که به بالاترین سطح علمی نائل شد، شاگردانش را به سوی اندیشه های سرهندی که در طریقت نقشبندیه مجددیه متبلور شده بود هدایت می کرد،^۴ بحثی ست که به تغییر رویکرد یک محقق و گسترده شدن افق دیدش مرتبط است. معمای پیچیده افکار سرهندی با توجه به انتقادات شدید او به نگرش باز اکبرشاه مغول در معتقدات دینی و مجادلاتش با علمایی که از سیاست های اکبرشاه که می کوشید دینی جهانی و جامع تشکیل دهد، دفاع می کردند، هنوز حل نشده باقی مانده است. سرهندی این مخالفت با سلطان را بر مبانی منطقی نیز استوار ساخته بود، او بدعت ها، رقص و سماء صوفیانه و دیگر عاداتی که صوفیان عامه پسند مروج اصلی آنها بودند را بشدت تقبیح می کرد. سرهندی از سوی دیگر می کوشید نظریه وحدت شهود را جایگزین وحدت وجود ابن عربی کند. در نگاه او این نظریه جامع تمام تمایلات صوفیانه با مفاهیم شرعی دین بود.^۵

۱. برای جزئیات این مجادله بنگرید به حموی، ج ۱، صص ۳۳۸ و ۶۶۷. برای برزنجانی و بخاری رک ۳۳۶-۳۴۰ و ۴۶۸-۴۹۴. و نیز برای بهیشتی رک محبی، خلاصه الآثار، ج ۱، ۲۳۸

2. Albert Hourani's «*sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi Order*», first published in 1972 and reprinted in Hourani's, *The Emergence of the Modern Middle East* (London: Macmillan, 1981), 75-89

۳. کورانی، الإمام لقاظ الهمم، برگ ۴۷
 ۴. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به شواهدی که یکی از شاگردانش به نام محمد البدیری دمیطی در الجواهر القوالی فی الاسانید الاوالی نسخه خطی شماره ۲۳۰۳۸ ب، دارالکتب قاهره، برگ ۶۱. و نیز رک مرادی، سلک الدرر، ج ۱، ص ۵؛ جایی که او را به عنوان الصوفی النقشبندی معرفی می کند بدون آنکه سخنی از گرایش او به دیگر طریقت ها به میان آورد.

۵. برای اطلاعات بیشتر در باب سرهندی و آموزه هایش بنگرید به مکتوبات الإمام الربانی مجدد الألف الثانی، استانبول، مطبعه انور بیات، بی تا، ج ۱، صص ۴۱-۵۵؛ ۵۸-۶۷؛ ۶۹-۱۹۲؛ ۱۹۵-۲۵۴؛ ۲۶۰-۲۸۰؛ ۳۴۲-۳۴۶؛ ج ۲، صص ۳-۲۵؛ ۸۰-۲۶؛ ۴۵-۵۷؛ ۸۹-۹۲؛ و نیز

Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 4; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistani Subcontinent*, 610-1947 (The Hague: Mouton & Co., 1960), 151-2; Abul Hasan Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit: Shaikh Ahmad Mujadid Alf Thant* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1983); Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought*

سرهندی اولین صوفی نبود که در قرن یازدهم به فکر نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی و مخالفت با ترادف ساختاری و معنوی که تصوف و وحدت وجود با یکدیگر پیدا کرده بودند، اندیشید. در همین زمان ملا علی بن محمد بن سلطان قاری هروی (م. ۱۰۱۴/۱۶۰۶)^۱، که یکی از محدثین سرشناس و مجادله گر مکی بود، رساله ای مهم در رد ابن عربی و تمام فرق متصوفه نگاشت.^۲ اما اهمیت سرهندی از آنجا نشأت می گیرد که او اولین صوفی بود که با دیدی جامع (که هم ابعاد منطقی و هم ابعاد اجتماعی-فکری را در نظر داشت) کوشید یک نظام جایگزین تنظیم کند تا شریعت و طریقت را در تصوف گرد هم آورد.

بنابراین اقبال و توجه کورانی به نقشبندیه کاملاً ناشی از نظرات او در باب جایگاه شریعت و تصوف بوده است. فارغ از بررسی دقیق مناظرات سرهندی، کورانی قطعاً از شدت تقابل و تعارضی که بین هروی و مخالفانش وجود داشت مطلع بود و احتمالاً می کوشید در شرایط مشابه او گرفتار نشود. اما هنوز جنبه ای دیگر این مجادلات باقی مانده بود که به افکار اصلاح گر یمنی، صالح بن مهدی مقبلی (۱۰۴۷-۱۱۱۸/۱۶۳۷-۱۶۹۶) مربوط است. او در روستایی در نزدیکی مقبل یمن متولد شد، و در جریان رشد و پیشرفت در جوانی تبدیل به یکی از علمای سرشناس زیدی منطقه گشت. اما هرچه پای به سنوات میانی عمرش نهاد، تمایل او به ایراد وجه جدیدی از امتزاج دو فرهنگ زیدی و فقاہت اهل سنت بیشتر شد.^۳ او تحت تاثیر عالم زیدی مهم و جریان ساز یمنی، محمد بن ابراهیم وزیر^۴ (مشهور به ابن وزیر؛ ۷۷۵-۱۳۷۳/۸۴۰-۱۴۳۶) قرار داشت. ابن وزیر کسی است که از ابن حزم اندلسی تاثیرات بسیاری پذیرفت و نظرات ابن تیمیه را در باب اجتهاد و مبارزه با استیلای مذاهب بر سپهر فقاہت اهل سنت کاملاً پذیرفته بود. مقبلی نیز با تائی از استاد، بر شاه بیت اندیشه های اصلاح گرانه ابن وزیر یعنی اسلام فرامذهب تاکید فراوان نمود. او گام را فراتر نهاد و نظرات بی پروایانه اش در باب جایگاه اجتهاد و نفی تقلید در اصلاح جامعه اسلامی باعث بروز تعارضاتی میان او حلقه علمای زیدی یمن گشت. بدون شک باید مقبلی را یک سلفی تمام عیار دانست، تاکیدش بر بازگشت به نص قرآن و سنت،

and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971); Muhammad 'Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'a: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1986).

۱. برای زندگی و حیات او بنگرید به محمد عبدالحی اللکهنوی، *فوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ص ۸-۹؛ محبی، *خلاصه الآثار*، ج ۳، ۱۸۵؛ شوکانی، *بدر الطالع*، ج ۱، ۴۴۵، سرکیس، *معجم مطبوعات العربیة*، ج ۲، ستون ۱۷۹۱؛ زرکلی، *الأعلام*، ج ۱۲، ۵.

۲. رک ملاعلی بن سلطان قاری هروی، *رسالة فی رد علی ابن عربی*، نسخه ۱۹۹؛ اتحادیه عرب، *قاهره*، و نیز: Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999).

۳. حموی، *فراند الارتحال*، ج ۲، ص ۶۶۲؛ صعیدی، *المجددون فی الاسلام*، ۴۱۰-۴۱۴.

۴. صعیدی، *المجددون فی الاسلام*، ۳۴۴-۳۴۶؛ شوکانی، *بدر الطالع*، ج ۲، صص ۸۱-۹۳؛ زرکلی، *الأعلام*، ج ۵، ۳۰۰؛ محمد بن عبدالرحمن سخاوی، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، قاهره، کتاب الاسلامی، ج ۶، ۲۷۲؛ کنانی، *فهرس الفهارس*، ج ۲، ۱۱۲۴.

انتقادات صریحش بر کلام اشعری و معتزلی، و حملات شدیدش بر تصوف و طریقت های صوفیانه، شواهدی بر این مدعاست. مواضع علمای سنی مکه، در کنار مخالفت فقهای زیدی معاصر مقبلی، باعث پدید آمدن مناظره ای شد که با نظارت والی عثمانی میان او و محمد برزنجانی شکل گرفت.^۱ تمام توضیحات فوق بدان دلیل بود که در اینجا بگوییم؛ در جریان مناظره و به هنگامی که برزنجانی تمام تلاش خود را برای محکوم کردن مقبلی بکار گرفته بود، ابراهیم کورانی که تا بدان زمان دخالت صریحی در اصل ماجرا نداشت وارد عرصه شد و با استفاده از اعتباری که نزد علمای تمام مذاهب داشت، مقبلی را زیر چتر حمایتی خود گرفت. این نقطه آغاز انشعاب و تفرق میان شاگردان و پیروان احمد قشاشی محسوب می شود؛ گروهی که کورانی و عقیده اش را پذیرفته و از او حمایت کردند و گروه دیگری که در مقابل او قرار گرفتند.

بدون شک مواضع و نظرات مقبلی تنها باعث تشجیع و تقویت کورانی در اتکا و اعتماد به عقاید خودش، بوده است و گرنه این اندیشه، فی ذاته چنان پرجاذبه و شورانگیزست که می توان اطمینان داشت کورانی از پیشترها بدان ها معتقد بوده و تنها مقبلی بهانه ای برای اظهار آنها شده است. باید اشاره کرد که در سنوات پایانی قرن هفدهم میلادی، سنت فقهی اسلامی چنان قوی و سترگ شده بود که ایراد انتقاد و اشکال بدان تنها از طریق اعضای مهم و سرشناس داخلی آن امکان پذیر می نمود. در میان علمای سرشناس این دوره، باید به کورانی و مقبلی اشاره کرد که می کوشیدند نظرات اصلاح گرانه ابن تیمیه را مطرح سازند و بدان اتکا ورزند. حمایت پرمخاطره ای که کورانی از مقبلی نشان داد، دلیل محکمی ست برای آنکه معتقد باشیم که کورانی از زمان های پیشتر از این، به درستی آراء اصلاح گرانه ابن تیمیه و مخصوصا نگاه فرامذهبی او ایمان آورده بود و مساله مقبلی بهانه ای برای بروز و ظهور آن پدید آورد. حال سوال اصلی و بنیادینی که این مقاله می کوشد بدان پاسخ دهد مطرح می شود؛ برآستی چگونه عالمی صوفی و متکی به کلام اشعری در قرون متاخر و پیشامدرن اسلامی می توانست به عقاید و آراء شخصی چون ابن تیمیه اظهار علاقه و سرسپردگی نماید؟

تصوف و کلام در نگاه کورانی

ابراهیم بن حسن کورانی عالمی از دو جهان متباین با یکدیگر است؛ از سویی متعلق به جهان بینی وحدت گرایی ست که از امتزاج تصوف و کلام اشعری در قرون متاخر پیشامدرن (قرن یازدهم/هفدهم) در اوج استیلا و رواج خود قرار داشت، تشکیل شده بود و از سوی دیگر در جهان بینی روشن فکرانه ای مشارکت داشت که به اضطراب در انداختن طرحی نو برای فرار از بحران انحطاط در جهان اسلام می اندیشید. او با هدفی مشابه سرهندی و البته روشی مغایر او، تمام تلاش خود را برای مشارکت در زمینه درونی سازی مفاهیم جدید و مسائل نوینی که جهان اسلام با آن روبرو بود، مبذول داشت. علما و متصوفه اصلاح گر مانند هروی، سرهندی و مقبلی از روش ها و رویکرد های متفاوتی به نتیجه واحدی در افکار اصلاح گرانه خود رسیده بودند و آن هم معارضه با نظریه وحدت وجود ابن عربی و زدودن استیلای کلام اشعری از فقه اسلامی بود. اما کورانی

۱. شوکانی، بدرالطالع، ج ۲۸۸، ۱-۲۹۲

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

که از تاثیرگذاری اش بر اجتماع علمی اطرافش با خبر بود و نقطه اشتراکی میان تمایلات صوفیانه و سنت فقهی - حدیثی عالمان مدنی محسوب می شد، تلاش کرد موضعی متعادل میان تعارضات و تقابلات سخت این دو گروه اتخاذ کند. در نگاه او تلاش برای تدوین یک جریان اصلاح گر در حالی که می کوشد میان کلام اشعری و تصوف جدایی و تمایز افکند، بسیار بیهوده و عبث است. از سوی دیگر روابط او با ساختار سنتی فقهی اهل سنت چنان وثیق و پیوسته بود که تصور کنار نهادن آن ساختار به بهانه اندیشه های اصلاح گرانه برای شخصی چون کورانی غیر ممکن بود. اما او راه سومی را در مسیر اصلاح گری پیش گرفت؛ راه امتزاج تصوف و اشعری گری برای ساخت بنیادی مستحکم که از سویی به سنت فقهی اسلامی متکی ست و از سویی با استفاده از تساهل متصوفه چشم امید به اصلاح گری و آینده ای روشن برای جهان اسلام دارد. چنان که پیش از این اشاره کردیم؛ کورانی از منظر فقهی بدنبال احیاء اندیشه های ابن تیمیه بود. اما باید در نظر داشت که این نظر او صرفاً برگرفته از تمایلات و دریافت های شخصی او نبود، بلکه او فقه حنبلی را با توجه به مشکلاتی که فرهنگ اسلامی و ساختارهای دینی آن دست به گریبانش بود، بهترین گزینه می دانست.

آثار ابن حجر عسقلانی احتمالاً آخرین کارهایی بود که تا زمان کورانی به آراء ابن تیمیه خارج از نگاه فقهی علمای حنبلی نگریسته بود.^۱ چنین بنظر میرسد که کورانی در عقیده اش درباب امتزاج اشعری گری و تصوف در میان علمای سلفی قرن هشتم به بعد تنها نبوده و این یک نگاه کلی در میان علمای سلفی بوده که بدنبال گردهم آوری اشعری گری و تصوف بوده اند. این مساله حتی در میان علمای سنتی حنبلی نیز رواج داشت، که بی اعتنا به نظرات تند و صریح ابن تیمیه علیه تصوف، حضور در طریقت های متصوفه-مشهور و غیرمشهور- را شرط اساسی برای کسب ویژگی های علمای طراز اول می دانستند.^۲ از اینروست که رساله مرعی کرمی درباب فضائل ابن تیمیه که در میانه های قرن دهم/شانزدهم در قاهره نوشته شده،^۳ را باید یکی از موارد نادر و کمیاب در این دوره دانست. بنابراین موضعی که کورانی بر علیه موازین و معیارهای زمانه خودش اتخاذ کرده بود، در دو جنبه ظاهری و معنوی بسیار منتقدانه بود.

کورانی علی رغم آنکه یک محدث حرفه ای بود و از دو بُعد نص گرایی و سلسله روات در جایگاه قابل اعتنایی قرار داشت، یک عالم سنتی و محدود به متون حدیثی نبود، بلکه دانش گسترده حدیثی اش، او را برآن داشت که به تبع استادش احمد قشاشی، با بررسی متون اصلی و اولیه حدیثی، به نتایج مهمی در

۱. برای مثال بنگرید به احمد بن حجر عسقلانی، الدرر الكامنه فی أعيان المائة الثامنة، قاهره، ام القرى للطباعة، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۷۰

۲. برای مطالعه سنت حنبلی پیش از حضور وهابیون در نجد بنگرید به ؛ حسین بن غنام، تاریخ نجد، بیروت، دارالشروق، ۱۹۸۵؛ صص ۱۳-۱۶؛ عثمان بن بشر، عنوان المجد فی تاریخ نجد، ریاض، وزارة المعارف، ۱۳۹۱؛ ۱۹-۲۰. برای مطالعه حنابله دمشق در قرن دوازدهم هجری بنگرید به مقاله جان ول که توسط همین قلم ترجمه شده است؛ جان ول، حنابله غیروهابی در شام قرن دوازدهم هجری قمری، ترجمه محمد حسین رفیعی، فصلنامه فروغ وحدت، شماره ۲۲، سال ششم، زمستان ۸۹، صص ۲۷-۳۸

۳. مرعی بن یوسف الکریمی، الکواکب الدریه فی مناقب المجتهد ابن تیمیه، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۶

زمینه تعاملات و روابط میان تصوف و کلام اسلامی برسد. او در سال ۱۰۷۱/۱۶۶۰ با فاصله کوتاهی پس از مرگ قشاشی، کتابی در باب یکی از موضوعات مهم و مناقشه برانگیز در طول تاریخ اسلامی، یعنی کلام و قرآن نگاشت.^۱ علی رغم آنکه دلیل اصلی اهتمام کورانی به نگارش رساله ای در این باب بر ما روشن نیست، می توان گمان برد که سوالات در باب حقیقت قرآن و بحث خلق آن دوباره در دوره مورد نظر و تحت تاثیر مباحثات کلامی صالح مقبلی اهمیت یافته بود و به همین دلیل کورانی کوشید با انتشار این رساله بدانها پاسخ گفته، شبهات را از جامعه اسلامی بزدايد. هم هروی و هم عیاشی برآنند که کورانی مطالعاتش در باب کلام اسلامی را مدیون آموزش های معلم اولیه اش، عبدالباقی حنبلی در دمشق بوده است. کورانی خود در جایی گفته بود که عبدالباقی مطالبی که وی آنرا «آراء متقن و صحیح» تیمیه ای-حنبلی نامیده بود، را در باب کلام به او عرضه کرد و تمام کتابهای ابن تیمیه را با فراغ بال در اختیارش نهاد.^۲ چنانکه خود کورانی اشاره کرده است، پس از این دوره بود که رابطه فکری اش با ابن تیمیه و شاگرد صدیقش ابن قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱/۱۲۹۲-۱۳۵۰) ناگسستنی باقی ماند.

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴/۸۷۵-۹۳۹) که مکتب فکری اشعری از آراء او برآمد، در نظراتش همسانی و تناظر بسیاری با فقه حنبلی پدید آورد.^۳ باید توجه داشت که بسط بی شائبه اشعری گری در بستر فقه اهل سنت تحت تاثیر افکار صاحب نظران متأخرتری چون غزالی (م. ۵۰۵/۱۱۱۱)، رازی (م. ۶۰۶/۱۲۱۰)، آمدی (م. ۶۳۱/۱۲۳۳)، ایچی (م. ۷۵۶/۱۳۵۵)، جرجانی (م. ۸۱۶/۱۴۱۳) و شروح و حواشی بسیاری که بر آراء و کتب آنان نگاشته شد، رخ داده است.^۴ متفکران اشعری و فقهای حنبلی بر این نکته اتفاق نظر دارند که قرآن کلام الله است، اما اشعریون متأخر کوشیدند در تفسیر کلام پای را از این معنا فراتر نهند. در نگاه آنان قرآن نه تنها در معنای لغوی کلام خدا بود بلکه در معنای کلام باطنی [در تضاد با ظاهر] (الكلام النفسی)^۵ نیز کلام الله است. کلام درونی که غیر قابل توصیف است را شاید بتوان در ماجرای حضرت یوسف (ع) در قرآن همسان یابی کرد، جایی که می فرماید: «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ، قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

۱. ابراهیم بن حسن کورانی، *إفادة العلام بالتحقيق مسألة الكلام*، نسخه خطی شماره ۶۸۹، مجموعه الطلعة، دارالکتب قاهره

۲. عیاشی، *رحله*، ج ۱، ۳۹۹ و نیز هروی، *فوائد الارتحال*، ج ۲، ص ۵۸

۳. ابوالحسن اشعری، *الإبانة عن أصول الديانة*، قاهره، دارالانصار، ۱۹۷۷، ج ۲، ۲۰-۲۱

۴. برای مطالعات بیشتر در باب آراء و تاثیرات متفکران متأخر اشعری بنگرید به :

EI 2, Ash'ariyya, by M. Montgomery Watt

۵. برای درک بهتر مفهوم کلام نفسانی بنگرید به :

Bernard Weiss, «*Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence.*» in Nicholas Heler, *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 53-71, especially, 53-55.

و نیز برای اطلاعات مبسوط در باب موضع اشاعره در این باب بنگرید به : ابو عبدالله بن یوسف السنوسی، *شرح ام البحرین، الجزائر، مؤسسة الوطنية للكتاب*، ص ۳۷

تَصِفُونَ»^۱ در این آیه یوسف (ع) جمله ای را بیان کرده بدون آنکه نمود و ظهور خارجی داشته باشد. اصلی ترین عامل برانگیزاننده ای که اشعریون را بر آن داشت که به بحث کلام باطنی بپردازند، شبهاتی بود که در آن زمان در باب ذات قرائت انسان از قرآن مطرح شده بود. اهمیت تنزیه می طلبید که انسان را به همراه صدایش [که به وسیله آن قرآن را تلاوت می کند] مخلوق خداوند بدانیم. عموماً اشعریان در دریافتشان از کلام نفسانی بدنبال راه حلی برای مشکلی بودند که آنان را بسیار می رنجاند؛ جایی که قرآن کلام نفسانی خدا دانسته شد پیش از آنکه بر پیامبرش نازل شود و بر الواح نگاشته شود، که همگی مخلوق خدا هستند.

کورانی مفهوم کلام نفسانی را متعادل ساخت و از آن در مراحل گوناگونی دفاع کرد. او ابتدا تلاش کرد اثبات کند که نه تنها اشعریان بلکه شخص ابن حنبل از بحث کلام نفسانی دفاع کرده است،^۲ که ذات تایید ابن حنبل بر مطلبی سندی بر مشروعیت و صحت آن قلمداد شده است. اما مساله این بود که تعداد قابل توجهی از علمای تیمیه ای-حنبلی متاخر بحث کلام نفسانی را رد کرده بودند و کورانی در این باب سخنی را از ابن عقیل^۳ (۳۳۱-۵۱۳/۱۰۴۰-۱۱۱۹)، یکی از علمای بحث برانگیز حنبلی آورده است که می گوید: «قرآن پیش از آنکه بدست ما برسد، و حتی به هنگامی که هنوز در قلبها ست و بر زبانها جاری نشده است، کلام الله است.»^۴ کورانی همچنین در تلاشی که با کامیابی اندکی همراه بود، در کتاب *شفاء العلیل* ابن قیم جوزیه که یکی از مهم ترین آثار در زمینه کلام بود،^۵ بدنبال شاهدهی بود که بدان وسیله نظراتش در باب کلام نفسانی را مستند سازد.^۶ وی سپس کوشید با بحث در باب کلام نفسانی، به ابعاد گوناگون آن در قرآن و حدیث بپردازد و به لحاظ زبان شناسی، واژه کلام را تحلیل کند.^۷ از منظر اندیشه کورانی اگر کلام نفسانی یک ویژگی خدا باشد، در خود او و نه در انسان است، خدا در ذات و صفاتش بی همتاست و کلامش «رازآلود، فارغ از تمام عناصر و ابدی ست».^۸

مشکل اصلی کورانی در تطبیق دادن اندیشه اشعری و فقه حنبلی در باب ذات قرآن به این حقیقت بزرگ بازمی گردد که او اولاً در ایراد مدارک و شواهدی در باب تایید ابن حنبل از مساله کلام نفسانی کاملاً در مانده و ثانیاً او هیچ تمایز و فرقی میان اشاعره اولیه و اقران متاخرشان قائل نشده است. اصلی ترین منبع کورانی در باب اصول عقاید و اندیشه های اشاعره، کتاب *تبيين كاذب المفتري* از ابن عساکر دمشقی (ابوالقاسم علی،

۱. قرآن کریم، سوره یوسف، آیه ۷۷

۲. کورانی، *إفاده العلام*، برگ ۶

۳. برای اطلاعات بیشتر در باب ابن عقیل و نقش او در بسط مذهب حنبلی بنگرید به

George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIe siecle* (Damascus: PIFD, 1963); *EI 2*, s. v. "Ibn 'Aqil", by idem

۴. کورانی، *أفاده العلام*، برگ ۲۱

۵. ابن قیم جوزیه، *شفاء العلیل*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا

۶. کورانی، *إفاده العلام*، برگ ۴۳

۷. همان، برگ های ۱۰-۱۲

۸. همان، برگ ۱۴

۴۹۹-۱۱۰۵/۵۷۱-۱۱۷۶) بود.^۱ ابن عساکر در این کتاب بشکل بنیادینی به کتاب *الإبانة* ابوالحسن اشعری وابسته بوده است. *إبانة* به عنوان آخرین کار اشعری، بشدت مورد تجلیل و احترام ابن تیمیه قرار گرفته و کورانی به خوبی از این مساله آگاه بود.^۲ با این وجود همانند ابن حنبل و برعکس او در گزارش ابن عساکر، *إبانة* هیچ اشاره و ارجاعی به مساله کلام نفسانی در آراء اشعری در بر ندارد. پس از آن کورانی می کوشد میان دریافت های متفاوت اشاعره متأخر از طریق اثبات اعتبار و نفوذ کتاب *الإبانة* و اشاعره اولیه تناظر و همسانی ایجاد کند. آنچه در این میان از اهمیت بسزایی برخوردارست این مطلب است که کورانی از طریق تاکید بر *الإبانة* به نوعی موضع و جایگاه خویش را نسبت به اندیشه های سلفی-حنبلی نیز مشخص کرده و تمایل خود را به این گروه عیان ساخته است.

کورانی در جایی که در باب صفات الهی سخن می گوید، هم نظر با متفکران اشعری متأخر، نظرات ابن تیمیه و ابن قیم را تایید کرده است. اشعریان به طور کلی صفات الهی را به چهار بخش عمده تقسیم کرده اند؛ اول صفت وجود مطلق مانند علم الهی که به عنوان بخشی از ذات الهی شناخته شده است، دوم صفت فاعلیت الهی ست مانند خلق کردن موجودات، که همه آنها تایید کرده لیکن برخی آنها مربوط به ذات بی منتهای الهی دانسته اند، سوم صفت شنیدن [سمع] و چهارم دیدن [بصر] است که بازهم مورد تایید قرار گرفته، اما مباحثات و اختلاف نظر در باب انتساب آنها به ذات الهی وجود داشته است. تمام اشاعره متأخر مانند غزالی، ایجی، آمدی و رازی بخش چهارم از موارد فوق را رد کرده اند.^۳ در حالی که معتزلیان تنها صفت وجود را از موارد فوق پذیرفته اند و بقیه موارد را تاویل کرده اند، جامعه بزرگ سلفیان، مشتمل بر اهل حدیث، حنابله به رهبری ابن جنبل، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه، تمام صفات فوق را پذیرفته و تاویل را رد کرده اند.^۴

کورانی بار دیگر تمایلش به اندیشه های سلفی را در پایان رساله عیان ساخته، جایی که دفاع جانانه ای از ابن تیمیه و ابن قیم کرده و آنها را از تهمت ها و انتساباتی مانند تجسیم که بدانها داده شده، مبری دانسته است. او پس ارائه مطالبی در تایید رساله تدمریه^۵ ابن تیمیه سخن خویش را چنین به پایان برده است: ابن تیمیه کسی ست که «هرآنچه خدا جلال کرده، تایید کرده و هرآنچه او حرام کرده را منع ساخته است.»^۶ البته

۱. ابوالقاسم ابن عساکر، تبیین کاذب المفتری فیما نسبہ الی الامام ابی الحسن الاشعری، تصحیح الکوثری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۴

۲. برای مثال بنگرید به ابن تیمیه، الدرر التعارض العقل والنقل: موافقه صحیح المنقول لصحیح المعقول، تصحیح محمد رشید سالم، دارالکنوز الادبیة، ج ۲، ۱۶ و ۲۵ و ۲۸

۳. برای مثال بنگرید ابوحامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح عثمان علیش، قاهره ۱۹۷۳، ج ۱، ۱۰۷؛ سیف دین آمدی، غایات المرام فی العلم الکلام، قاهره، ۱۹۷۱، ص ۱۳۵؛ ابوبکر احمد بن حسین بیهقی، کتاب الاسماء و الصفات، قاهره، ۱۳۵۸، ص ۹۵ به بعد؛ فخر رازی، تفسیر کبیر: مفاتیح الغیب بیروت، ج ۲۹ و ۳۹

۴. برای اطلاع از تمام این مباحثات بنگرید به:

El 2, s. v. "Allah", by L. Gardet

۵. احمد بن تیمیه، رساله التدمریة، در مجموعه فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، مکه، ۱۴۰۴؛ ج ۳، صص ۱-۱۲۸

۶. کورانی، إفادة العلام، برگ ۶۲

او همین موضع را نسبت به ابن قیم دارد چرا که او را شاگرد صدیق و راستین ابن تیمیه خوانده که هیچ وقت پا را از آنچه استاد منع ساخته فراتر نهاده است. نهایتاً دستاوردی که از مطالعه تلاش کورانی برای همسان انگاری اشعری گری و حنبلی گری در باب ذات و طبیعت قرآن و نیز صفات الهی حاصل می شود، درک ابعاد شخصیت فرا مکتبی او در ایجاد ارتباط و تعادل میان کلام اشعری-متصوف معاصرش و اندیشه های تیمیه ای-حنبلی ست.

دومین زمینه مطالعه در باب افکار کورانی به نظرات او در باب تصوف و نظریه وحدت وجود ابن عربی بتز می گردد. در این باب باید به دو رساله مهم *إتحاف الزکی*^۱ و *تنبيه العقول*^۲ که در سالهای ۱۰۷۲ و ۱۰۷۳ نوشته شده اند، توجه داشت. اولین رساله شرحی ست بر رساله ای کوتاه از برهانپوری به نام *تحفه المرسله* که در میان مسلمین آسیای جنوب شرقی و جاوه از اقبال قابل توجهی برخوردار بود.^۳ البته کاملاً مشخص است که *إتحاف الزکی* بسیار بیش از یک شرح معمولی ست و کورانی علاوه بر مقدمه مبسوط و مستقلی که بر رساله نگاشته و دو ثلث از مطالب رساله را به بیان بهتری بیان کرده، در شرح آن نیز پا را از حیطه نگرش برهانپوری فراتر نهاده و به نوعی اثری مستقل را تدوین کرده است. این شرح در شناخت موضع کورانی نسبت به آداب و شعائر متصوفه، ما را بسیار کمک خواهد کرد.

او عامل اصلی نگارش این شرح بر رساله برهانپوری را درخواست تنی چند از طلاب جاوه ای عنوان کرده که از انتشار پرتعداد کتب الحادی و ضاله در باب آداب خارج از دین متصوفه، احساس خطر کرده بودند. او در ادامه هدفش را انتقال دانش تصوف در «قالبی عامه فهم و روان که منطبق بر مبانی اصیل قرآن و سنت باشد» بیان کرده است.^۴ او تصوف را دانش اسرار راستین (علم الحقائق) دانسته که «گونه های مختلف وجود را سیر می کند تا به مبدأ حقیقی دست یابد». البته او معترف است که تصوف تنها راه از طرق الی الله نیست اما در نگاه او بی واسطه ترین و سریع ترین است. در میان مطالب کورانی تمایل و گرایش او به ابن عربی و وحدت وجودش کاملاً هویداست، اما او بر آنست که علم به بواطن امور در مرحله ای فراتر از ظواهر است و بر هر جوینده حقی لازمست که ابتدا علم ظواهر و شرعیات را فرا گرفته، عامل بدان باشد و سپس اندیشه علم الباطن کند و در این زمینه پیروی از *سلف صالح* [دقیقاً به همان معنایی که در میان سلفیه و حنابله مورد استفاده قرار گرفته است] بهترین راه است.^۵ این رویکرد نشان از اندیشه خاص کورانی در تعامل میان تصوف

۱. ابراهیم بن حسن کورانی، *إتحاف الزکی بالشرح تحفه المرسله الی النبی*، نسخه شماره ۲۲۸ در مجموعه تصوف

کتابخانه دانشگاه الازهر

۲. همو؛ *تنبيه العقول فی تنزیه الصوفیه عن التجسیم و العینیه و الإتحاد و الحلول*، نسخه شماره ۲۸۲۱۰ دارالکتب قاهره

۳. برای متن کامل عربی کتاب *تحفه* و ترجمه انگلیسی آن بنگرید به :

Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*

۴. کورانی، *إتحاف الزکی*، برگ ۳ - ۴

۵. همان، برگ های ۱۱-۱۴

و شریعت دینی دارد و یکی از نقاط منحصر به فرد جهان بینی اوست. او پیش شرط هایی را در شرحش لحاظ کرده که هریک یکی از مبانی فکری او را بر ما عیان خواهد ساخت؛ اول: «قرآن معیار معیارهاست و کتابی ست که بواسطه آن تمام کتب را می توان سنجید ... و سنت رسول الله تجلی متعالی آنست»^۱ نکته مهم در این اصل آنست که او با تاکید بر قرآن و سنت، هرگونه کشف و شهود صوفیانه را که خارج از معاییر این دو منبع اصیل دینی باشند، رد کرده است. او با تکرار سخنان جنید و ابن عربی، «دانش خود را محصور به مبانی قرآن و سنت» دانسته است. دومین پیش شرط اینست که هر عالم صوفی باید ظاهر قرآن را بخوبی درک کند تا به باطن آن دست یابد، او در این زمینه به هیچ وجه تلاش نمی کند و جوه ظاهری و باطنی قرآن را دو عنصر متمایز از هم بنماید بلکه می کوشد رابطه میان شرع و تصوف را از این طریق نیز به هم پیوسته تصویر کند.^۲ سومین پیش شرط به دغدغه های کلامی کورانی مرتبط است. در نگاه او برای مسلمین بهتر آنست که بجای تلاش بسیار گرفتار شدن به دام تأویل برای شناختن راه درست از غلط، از سلف صالح پیروی کنند، کسانی که در راه صحیح گام زدند، خود را از گناه میرا ساختند و رستگار شدند.^۳ بدون شک کورانی از مشکلات و مصائبی که در راه همسان انگاری که در راه تطابق نظریات موحدانه متصوفه از یک سوی و از سوی دیگر ابهاماتی که در برخی آیات متشابه قرآن و تفسیر آنها وجود داشت، آگاه بود. درین کارزار معنا و مفهوم بود که نظریات گوناگون و طریقت های متعدد صوفیانه شکل گرفت و به عبارتی طیف نظریات از وحدت وجود تا وحدت شهود همه از همین نقطه سرمنشأ گرفته اند. کورانی بعنوان یک حنبلی پایبند به مفاهیم سنتی دینی، در این زمینه با انکار و رد نگرش های مادی گرایانه انسان محور و تاویلات شخصی، می کوشید بنیانی سلفی برای ساختار تصوف ترسیم کند. به عبارت بهتر مقاصد وی در دو پیش فرض اولیه کاملاً مشخص و عیان بود، جایی که او تمام دستاوردهای سالکان طریقت (متصوفه راستین) را نتیجه تمایل آنها به دین و شریعت دانسته بود. او در ادامه تنها صوفیانی را رستگار می داند که چه در دل و چه در عمل به آنچه شریعت بر آنان مکلف ساخته بود مومن و پایبند بودند. او بر آن عقیده بود که نیل به کشف و شهودات عرفانی نباید راه به سوی شرک و الحاد برد.^۴

همچنین کورانی در *تحاف الزکی* دفاع اندیشمندان و متکلمان ای از اصل وحدت وجود ارائه کرده و طی آن مدعی تطابق کامل آن با اصول اصیل اسلام سنتی شد. او در کتاب *تنبيه العقول* شرح کاملی در این باب را ارائه کرده است.^۵ او در این توضیحات مختصر اما مهم بر آن بوده تا اتهامات و انتساباتی که در طول تاریخ به صوفیه بسته شده و آنها را *اتحادیه* خوانده اند را دلیلی بر عدم شناخت و تبیین مفاهیم اصیل تصوف قلمداد کند. او همچنین عدم درک صحیح از واژه شناسی تصوف و معانی خاص عبارات که احتمالاً کمتر با ذهن فقها

۱. همان، برگ ۱۴-۱۶

۲. همان، برگ ۱۹

۳. همان، برگ ۳۲

۴. همان، برگ ۵۷. و نیز بنگرید به برگه های ۴۲، ۴۵ و ۵۶

۵. کورانی، *تنبيه العقول*، ۱۴ صفحه.

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

و متکلمین مانوس بوده را دلیل دیگری بر این اتهامات دانسته و در ادامه پا را از این مدافعات مقدماتی فراتر نهاده، نظریه وحدت وجود را در قلب اسلام و برگرفته از معانی اصیل آن دانسته است، او بر پایه دانش گسترده در حدیث، کلام، فقه و تصوف مبانی اصلی این نظریه را در موارد ذیل خلاصه کرده است:

۱- خدا تنها موجود لایتغیر و باقی در جهان است و هر چیز دیگری در این دنیا (ما سوی الله) نسبت به او فانی هستند.

۲- عقاید مادی گریزانه در باب وجود خدا کاملا غلط است، چرا که بر طبق آیه (هو الذی لیس کمثله شیء) هرگونه توهم مادی در باب خدا باطل است و اسلاف صالحه نیز در این باب گفته اند که باید آیات مشابه قرآن را با توجه به صفات الهی و بدون توجه به علتی که احتمالا به ذهن بشر نخواهد رسید، تعبیر و تفسیر کرد.

۳- خداوند قائم بالذات است و برای شناخت خود احتیاج به هیچ عامل دیگری ندارد، این درحالیست که تمام پدیده های دیگر هستی، احتیاج به عامل سوم برای شناساندن خود دارند. به عبارت دیگر اشیاء و پدیده های خلقت در مقایسه با دیگر پدیده ها شناخته می شوند، در حالی که خداوند اینطور نیست.

۴- نباید تجلیات الهی را مانند دیگر پدیده های بشری انگاشت، به همین دلیل ابن عربی آنرا به سایه افکندن خورشید بر ماه و روشن ساختن آن در شب تشبیه کرده است، چراکه ماه از خود نوری ندارد و با تابش خورشید بر آنست که روشن می شود، از سوی دیگر خورشید هم به ماه بدل نشده و این تجلی در ماه، موقتی و عاریتی ست. به همین تشابه نیز، مخلوقات تجلیات و بروزهای دنیایی از خدا و خالقشان هستند.

۵- بنابراین در نظر کورانی و بر طبق نظریه وحدت وجود، جهان ذات الهی نیست (عین الحق) بلکه تجلی اوست (الوجود الحق) خدا وجود دائم و کامل است، و ابتدا و انتهای جهان در ید مشیت اوست، چنانکه در این آیه شریفه بدان اشاره شده: (وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ، فَأَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ)^۱ وجود نامتناهی و ابدی او هیچگاه محدود نخواهد شد، و به همین دلیل سخنان حلاج و انا الحق گویی های او را نباید کفر او به ذات باری تلقی کرد، چرا که ذات محدود بشر هیچگاه به حد ذات لایزال الهی نخواهد رسید.

مطالبی که کورانی ارائه کرده و در فوق به امهات آن اشاره کردیم، نه رویکرد تحلیلی و نه حتی رویکرد انتقادی را نسبت به نظریه وحدت وجود ابن عربی اتخاذ کرده، اما می توان آنرا به عنوان چکیده تفسیری مفید و منصفانه ای از آن قلمداد کرد. این رساله ی خاص کورانی، به هیچ وجه به مبانی و اصولی که ابن عربی بر پایه آن نظریه اش را بنا نهاده نپرداخته و تنها همانند عالمی که تمایلات سلفی اش نیز در متن هویداست، کوشیده از آن دفاع کند. او نه تنها با دید یک مسلمان متعصب به نظریه وحدت وجود نگریسته، بلکه با دیدی سخت گیرانه تر و متأثر از اندیشه های سلفی در تلاش بود به سوالات مهمی که در زمینه یگانگی خدا و تکثر تجلیاتش مطرح بود، پاسخ گوید و وحدت وجود را مشروعیت بخشد. ممکن است کسی گمان بر این برد که کورانی در آغاز مطالبش، در درون تمایل و پیوستگی خاصی با نظریه وحدت شهود احمد سرهندی داشته است. در این باب ظن ما بر این است که او تحت تاثیر افکار احمد سرهندی چنین تمایلاتی را از خود بروز داده، چرا

۱. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۱۵

که کورانی اصالتاً در پی آن بود که تصویری پارسا و راست کردار از صوفیان و تصوف اصیل و همسو با ارزش های بنیادین اسلامی ارائه کند. در حالی که در وحدت وجود تلاش بر این بوده که بر ارتباط دائم و فعال میان وجود مطلق و موجودات مشروط تأکید شود، کورانی در این رساله تلاش کرده تا دو حیطة محدودیت بشری و تفوق الهی را از یکدیگر مجزا سازد. با این وجود بر دو کتاب *تحاف النرکی* و *تنبیه العقول* کورانی تشکیکات مهمی وارد شده، تشکیکاتی که عمدتاً در زمینه اعمال و شعائر متصوفه و ارتباط آنها با نگرش تئوریک به مبانی آن وجود دارد. اما می توان یقین داشت که او هیچگاه میان تجارب شخصی و مبانی نظری تصوف اختلاط ایجاد نکرد.^۱

این اصول گرایی فکری کورانی را می توان در رساله دیگری که درباب مساله کسب نگاشته، مشاهده کرد. چنین به نظر می رسد که این کتاب در میانه سال ۱۶۶۱/۱۰۷۰ نوشته شده و مورد استقبال بسیار شاگردان و مریدانش قرار گرفته، تا بدانجا که عیاشی در جلد اول سفرنامه خویش رونوشتی از آن را آورده است.^۲ در این رساله تعارض فکری و کلامی کورانی با متکلمان اشعری عیان می شود، مخصوصاً در جایی که او از اندیشه های سلفی و بالخصوص *العقیده النظامیه* جوینی دفاع کرده است.^۳ اصلی ترین هدف هجمه انتقادات کورانی، کتاب *شرح المقاصد تفتازانی* (م. ۱۳۹۰/۷۹۲)، یکی از اصلی ترین متکلمان اشعری-ماتریدی و شکل دهنده ساختار کلامی آنان در دوره پیشامدرن اسلامی بود.^۴ فارغ از مسایل تاریخی، اشعریان کلا نسبت به نظرات معتزلیان درباب اختیار انسان در اعمالش مواضع سختی از خود نشان دادند و آنرا ضدیت با مفاهیم اسلامی و تعارض با قدرت مطلقه الهی دانستند. جبر و تفویض و نیز مسئولیت انسان در مقابل اعمالش، دو مقوله ای بود که اشعریون تحت عنوان مساله کسب مطرح کردند و ماتریدیان نیز از طریق دیگری آنرا تایید می کردند.^۵

۱. برای مطالعه درباب اعتبار و مشروعیت جنبه های عملی تصوف بنگرید به :

Oliver Leaman, "Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy", in M. McGhee (ed.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 177-88

۲. ابراهیم بن حسن کورانی، *املاء المحيط بالتحقیق الکسب الوسط بین الافراط و التفریط*، که به صورت کامل در کتاب *رحله عیاشی*، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۴۳ به چاپ رسیده است. ملاقات عیاشی با کورانی به احتمال فراوان در میانه دهه ۱۰۷۰ هجری رخ داده است؛ و چنین احتمال می رود که این رساله در دوره حضور و سیاحت او در مدینه و به درخواست شاگردان کورانی، نوشته شده است

۳. ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی، *العقیده النظامیه*، تصحیح کوثری، قاهره، مطبعه الانوار، ۱۳۶۷

۴. کورانی، *املاء المحيط بالتحقیق الکسب الوسط بین الافراط و التفریط*، ص ۴۳۰. سعد الدین تفتازانی، *شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الازهریه، ۱۹۱۲؛ برای اطلاعات بیشتر درباب تفتازانی و به ویژه جایگاه کتاب *شرح عقیده النسفیة* او که در آن گرایش عیاشی به کلام ماتریدی نشان داده و نیز کتاب *شرح مقاصدش* که در آن کوشیده کلام اشعری و ماتریدی را به یکدیگر نزدیک کند بنگرید به :

EI2, s. v. "Maturidiyya", by W. Madelung.

۵. برای مطالعه بهتر بر تمایزات کلام اشعری و ماتریدی بنگرید به :

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford: Oneworld, 1998),

اگرچه مقوله کسب در آثار ابوالحسن اشعری چندان تعیین مشخص و آشکاری نداشت، در کتب شاگردان و پیروانش بخوبی پرداخته شد. در تصور و مفهومی که بعدها درباب کسب در کلام اشعری شکل گرفت، انسان هیچ گونه اختیار و کنترلی بر اعمالش نداشت و او تنها مانند یک بازیگر که مخلوق خداست، آنچه را انجام میدهد که اراده اوست و خواست بشری به هیچ وجه مطرح نیست.^۱ آنها به جای تحلیل صحیح مفهوم پاداش و جزای انسان در قبال آنچه در این دنیا کسب کرده، که در روز قیامت به وقوع خواهد پیوست و نیز اعتقاد به قدرت مطلقه الهی که بر همه چیز مستولی است، کوشیدند رابطه تنگاتنگی را میان مسئولیت انسان در مقابل اعمالش و نیز قدرت اتفاقی او در انجام امور، ایجاد کنند. اشعریان متاخر چون ابن عربی و سنوسی برآن بودند که: «کسی که معتقد باشد آتش به خودی خود می سوزد... کافر است و نیز کسی که معتقد باشد که آتش با قدرتی که خدا بدان اعطا کرده می سوزد نیز فاسق است [نگاه خاص سلفی]»^۲ گارده این موضع گیری اشاعره را «نهی آزادی و اختیار بشر از منظر هستی شناسی» می نامد.^۳ بدون شک دریافت متاخر اشاعره از مساله کسب در قلب رشته اتصال میان کلام اشعری و نظریه وحدت وجود ابن عربی قرار دارد. در نگاه مخالفین و منتقدین اسلام، مقوله کسب نزد اشاعره چیزی جز تلاشی نافرجام در سلب آزادی های طبیعی انسانی نیست و آنان را از این منظر خبریه می نامند. پس از محو شدن معتزله از سپهر فرهنگی جهان اسلام، اصلی ترین دشمنان و معارضان کسب حنابله و بالاخص سلفیان بودند که همین مساله منجر به دشمنی آنان با مکتب اشعری شده بود.^۴

کورانی در این میان می کوشد موضعی میانه را اتخاذ کند و می گوید قدرت و اختیار انسان مساله ای نیست که بتوان آنرا به مقوله محدودی مانند کسب مورد سوال و رد قرار داد، اندیشه درست در این باب این است که قدرت انسانی قطعا حائز تاثیر است، اما نه مستقل، بلکه صحیح آنست که آنرا در طول اراده الهی بدانیم.^۵ او این نظر را در شرایطی مطرح کرد که یکی از اعضای جامعه ای بود که سنت میانه روی و رعایت اعتدال در تمام مسایل دینی، در آن نهادینه شده بود. او از سویی کوشید نظرش در تعارض با توحید الوهی قرار نگیرد و از سوی دیگر به هیچ یک از تفکرات الحادی مادی گرایانه نزدیک نشود. بدون شک خداوند، وجود باقی و لازم این جهان است و وجود دیگر پدیده ها منوط و مشروط به خواست اوست، و نیز وجود قدرت انتخاب برای اعمال بشری یکی از ملزومات عقلی در این میان است. در نظر او، در حالی که اشاعره اعمال بشری را از پیش

314-6

۱. برای مثال بنگرید به علی بن محمد جرجانی، شرح مواقف لعضد الدین ایچی، قاهره، مطبعه السعاده،

۱۹۰۷، ج ۸، ص ۴۸؛ رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۲۸۶؛ سنوسی، شرح ام البحرین، صص ۵۳-۵۵ و ۷۶

۲. محمد بن شافعی فاضلی، کفایه العوام فی ما یجب علیهم من علم الکلام، که حاشیه ایست بر کتاب بیجوری به نام حاشیه تحقیق المرام، قاهره، ۱۸۴۹، ص ۴۵

3. *EL*, 2, s. v. "Allah", by L. Gardet

۴. یکی از مثال های رایج در این باب *شفاء العلیل* ابن قیم جوزیه است. این کتاب که در ۳۰۷ صفحه گردآمده بصورت کامل به تبیین عقاید و آراء ابن تیمیه در موضوعات مختلف اختصاص یافته است.

۵. کورانی، *إملاء المحيط*، ۴۳۱

تعیین شده می دانستند، معتزلیان نیز که افعال بشری را کاملاً مستقل از اراده الهی می دانسته اند؛ این هر دو فرقه مثال بارز افراط و تفریط در باب بحث جبر و اختیار هستند.^۱

کورانی می کوشید گفتمان سلفی را در این میان معتدلانه تر از دیگران نشان دهد، او با ارجاعات گسترده به *النظامیه جوبینی* (امام الحرمین، ۴۱۹-۱۰۲۸/۴۷۸-۱۰۸۵) که ابن قیم در *شفاء العلیل* خود تجلیل بسیاری نسبت به او ابراز کرده، بر آن بود تا به این مهم دست یابد. در حقیقت ممکن است کسی بینگارد که کورانی مستقیماً با *العقیده النظامیه* سروکار نداشته و تمام مطالب خود را از *شفاء العلیل* نقل کرده،^۲ البته این فرضیه حقیقت ندارد اما نشان از پیروی و تأیید کاملی دارد که کورانی نسبت به اندیشه سلفی و بزرگان آن همچون ابن قیم و ابن تیمیه داشته است. او موضع سلفیان را در باب مسأله کسب، راهی برای برون رفت منصفانه از تعارض سرشار از تندروی و افراط و تفریط اشعری-معتزلی قلمداد کرده است. البته باید خاطر نشان کرد که کورانی در هیچیک از کتب، رسالات و بحث های فقهی-کلامی دیگر تا به این میزان به موضع سلفیان نزدیک نشده و آنان را از هر جهت تأیید نکرده است. این موضع گیری های چند جانبه کورانی که همیشه می کوشید موضع متعادلی میان سلفی گری و تصوف اتخاذ کند و حتی فراتر از آن خود حلقه اتصالی میان این دو اندیشه سابقاً متضاد در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی باشد، بر شاگردان و پیروانش تأثیرات متعدد و بعضاً مغایری برجای نهاد. گروهی به شدت از نظریه وحدت وجود ابن عربی حمایت کرده و کاملاً خود را با اندیشه اشعری درآمیختند، گروهی دیگر نیز ذات اصلاح گرانه نظرات استاد خویش را دریافتند و بدان عمل کردند. اما آنچه در این میان از اهمیت بسزایی برخوردار است، جایگاه کورانی بعنوان یک عالم سرشناس و محدث صاحب نفوذ در قرون ۱۲ و ۱۳ هجری در مرکز جهان اسلام، مدینه است که می کوشید به نوعی پا جای پای استاد خویش احمد قشاشی بنهد.

شاگردان و پیروان ابراهیم کورانی :

ابعاد وجودی و علمی کورانی، تنها در مواردی چون مهم ترین شاگرد قشاشی بودن و یا اصلاح گری صوفی بودن که در اندیشه ایجاد تناظر میان نص گرایی اهل حدیث، سلفی گری و تصوف بود، منحصر نمی شود. چه اگر ویژگی اصلی رجحان او را این موارد بدانیم، افراد دیگری نیز همسان و مشابه او بوده اند، کسانی چون مورخ و محدث مشهور حسن بن علی عجمی (۱۰۴۹-۱۱۱۳/۱۶۳۹-۱۷۰۲)^۳، مورخ و محدث که راوی کتاب هروی نیز بوده، عبدالله بن سلیم بصری (۱۰۴۸-۱۱۳۴/۱۶۳۸-۱۷۲۲)^۴، جمع آورنده و مصحح صحاح سته

۱. همان، ۴۳۷

۲. ابن قیم، *شفاء العلیل*، ۱۲۲-۱۲۵

۳. احمد بن محمد حضروی، *نزهة الفکر فی ما مضی من الحوادث و العبر، نسخه خطی شماره ۱۲۸۱*، موسسه نسخ خطی تاریخی اتحادیه عرب، قاهره، ج ۱، ۱۶۹؛ عیاشی، *رحله*، ج ۲، ص ۲۱۲؛ کتانی، *فهرس الفهارس*، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۴۴۷ و نیز ج ۲، ص ۸۱۰؛ جبرتی، *تاریخ عجائب و الآثار*، ج ۱، ص ۱۲۳؛ زرکلی، *أعلام*، ج ۲، ص ۲۰۵

۴. جبرتی، همان، ص ۱۳۲؛ حضروی، همان، ۲۹۲؛ کتانی، همان، ج ۱، ص ۹۵ و ۱۹۳؛ زرکلی، همان، ج ۴، ص ۸۸

جایگاه ابراهیم بن حسن کورانی... / محمدحسین رفیعی

احمد بن محمد نخلی (۱۰۴۴-۱۱۳۰/۱۶۴۳-۱۷۱۷)^۱، که همگی شاگرد بابلی و قشاشی بوده اند. پسر کورانی، محمد (ابوالظاهر؛ ۱۰۸۱-۱۱۴۵/۱۶۷۰-۱۷۳۳) پس از پدر بر مسند وعظ مسجد النبی نشست. بدون شک انتصاب او به مقام مفتی گری شافعیان در مدینه، نشان از برتری او و خاندانش در میان شافعیان شهر داشته است.^۲ محمد به همراه دیگر شاگردان پرتعداد پدرش در مکه و مدینه، نزد او علم آموخت. او در این محافل هم درس بزرگانی چون عبدالله بن سلیم بصری، محمد نخلی، محمد بن سلیمان مغربی و محمد برزنجانی بود. حضور کورانی جوان در مدینه با مشهور شدن حلقه علمی پدر و افزایش روزافزون اعتبار علمی او و شاگردانش همراه شده بود. یکی از مهم ترین شاگردانش، شاه ولی الله دهلوی^۳ که دوره حضورش در مدینه به سالهای ۱۷۳۱-۱۷۳۲ منحصر بود، تاثیرات فراوانی از او گرفت و باعث شد او پسرش، شاه عبدالعزیز را برای تحصیل به این دیار بفرستد.^۴

یکی دیگر از شاگردان ابراهیم کورانی، محمد بن عبدالهادی سندی بود.^۵ (مشهور به ابوالحسن سندی؛ م. ۱۱۳۸/۱۷۲۶) او در بطاطه در ایالت سند هندوستان متولد شد و در جوانی به مدینه مهاجرت کرد و از محضر کورانی و برزنجانی بهره مند شد. او در زمینه علم الحدیث بسیار متبحر شد و در میان فهرست طولانی آثارش، شروحي که بر صحاح سته، مسند ابن حنبل، کتب نوای و هروی نوشته، مورد توجه و تجلیل همگان واقع شده است. از هر منظری بنگریم آثار سندی در زمینه حدیث، به نوعی ماحصل و دستاورد حلقه اهل حدیث حرمین، در زمینه تاکید ویژه بر جایگاه حدیث در ساختار اصلاح گری اسلامی بوده است. محمد سندی به عنوان یک

۱. احمد بن محمد نخلی، بغیة الطالبین لبيان المشايخ المعتمدين، نسخه خطی شماره ۸۹، از مجموعه تاریخ نسخ خطی اتحادیه عرب؛ شرقاوی، تحفه البهیة، مرادی، سلک الدرره، ج ۱، ص ۱۷۱؛ کنانی، همان، ج ۱، ص ۲۵۱؛ زرکلی، اعلام، ج ۱، ص ۲۴۱

۲. هنگامی که اصلاح گر صوفی، عبدالغنی نابلسی در سال ۱۶۹۴/۱۱۰۵ وارد مدینه شد؛ محمد بن ابراهیم کورانی تبدیل به یکی از علمای سرشناس شهر شده بود. برای اطلاعاتی که نابلسی ارائه کرده است بنگرید به الحقیقه و المجاز فی رحله الی بلاد الشام و المصر و الحجاز، تصحیح احمد حیدری، قاهره، ۱۹۸۶، صص ۳۵۸ به بعد. و نیز بنگرید به مرادی، سلک الدرره، ج ۴، ص ۲۷؛ زرکلی، اعلام، ج ۵، ص ۳۰۴

3. Aziz Ahmad, «Political and Religious Ideas of Shah Wali-ullah of Delhi», *Muslim World*, LII, 1, 1962, 22.

یکی از تحقیقات متاخر تلاش کرده اثبات کند شاه ولی الله نیز مانند محمد عبدالوهاب نزد محمد حیاة سندی تحصیل کرده است. برای این فرضیه و دیگر جنبه های حیات دهلوی بنگرید به :

Syed Habibul Haq Nadvi, *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent* (Durban: Academia, 1986), 81

4. Baljon, *Religion and Thought of Shah Walt Allah*, 5-6; Zafarul-Islam Khan, *al Imam Wali-Allah al-Dihlawi* (New Delhi: Institute of Arab and Islamic Studies, 1996), 25-6; Hafiz A. Ghaffar Khan, "Shah Wali Allah: On the Nature, Origin, Definition, and Classification of Knowledge", *Journal of Islamic Studies*, 3, 2 (1992), 203-13.

۵. مرادی، سلک الدرره، ج ۴، ص ۶۶؛ کنانی، فهرس الفهارس، ج ۱، ص ۱۴۸؛ سرکیس، معجم المطبوعات، ج ۱، ستون ۱۰۵۶

عالم حنفی و یک صوفی نقشبندی به مطالعه حدیث به عنوان گامی نوین و فتح ابواب جدید در راه اصلاح گری و نوظللی در قرن هجدهم میلادی می نگریست.

پس از محمد سندی، همشهری دیگرش محمد حیاة سندی (م. ۱۱۶۳/۱۷۵۰) نیز به مدینه مهاجرت کرد و به زودی به همگان ثابت کرد که او نیز مانند سندی دیگر مدینه از علماء مبرز این حوزه خواهد شد.^۱ او از محضر درس کسانی چون محمد ابراهیم کورانی، حسن عجمی و عبدالله بن سلیم بصری بهره برد و به مبانی علم الحدیث، کلام و فقه به خوبی آشنا شد و به طریقت نقشبندی در آمد.^۲ او پس از کسب جایگاه استادش محمد سندی در منصب خطابه مسجد النبی، راه اسلافش را در تاکید بر اهمیت حدیث ادامه داد و شروخی که بر مجموعه های حدیثی منذری به نام *الترغیب و الترحیب*، *صحیح بخاری* و *اربعین* های نوای و هروی نگاشت، یکی از گام های مهم در این راه بود.^۳ حیاة سندی پس از گذشت دو و نیم دهه از تدریس و آموزش در مدینه با شاگردی جدید به نام محمد بن عبدالوهاب مواجه شد.^۴ ماذیالالی که زندگی نامه مفصلی را برای محمد حیاة سندی نگاشته، در میان آثارش از رساله ای در باب کفر فرعون مصری به نام *رسالة فی عدم ایمان فرعون* نام برده است.^۵ نفس این مساله در عقاید اسلامی چندان اهمیت ندارد، اما از آن لحاظ که ابن عربی فرعون را در آخرین لحظات عمرش ایمان آورده به موسی و خدای موسی تلقی کرده، می توان به تعارضات فکری حیاة سندی و ابن عربی رسید. لحن اخلاقی و حکیمانه ای که او در شرحش بر مجموعه حدیثی منذری اتخاذ کرده و تاکید بسیار بر اهمیت و اصالت قرآن و سنت به عنوان تنها منابع قابل اتکاء دین، نکات دیگری را در باب ذائقه فکری متمایل به سلفی گری او را بر ما مکشوف می سازد.

از دیگر افرادی که در آستانه قرن نوزدهم میلادی باعث شکل گیری و انتقال مکتب حدیثی حرمین به مصر شدند، احمد بن محمد بن عبدالغنی (مشهور به ابن البناء، م. ۱۱۱۷/۱۷۰۵) و محمد بن محمد بدیری (مشهور به ابن المیت؛ م. ۱۱۴۰/۱۷۲۸) بودند. هر دو این افراد به خاندان اشراف بودند که نیای آنان از بیت المقدس به یکی از مهمترین بنادر مصر، دمياط مهاجرت کرده بودند و نیز هر دو در حلقه علمی آن شهر پیش از انتقال به

۱. کنانی، *فهرس الفهارس*، ج ۱، ۳۵۷؛ مرادی، *سلک الدرر*، ج ۴، ص ۳۴؛ زرکلی، *أعلام*، ج ۶، ص ۱۱۱

۲. محمد حیاة سندی توسط عبدالرحمن صقاف (م. ۱۱۲۴/۱۷۱۲) به طریقت نقشبندی درآمد که یکی از عوامل موثر تکثیر و بسط این طریقت در حجاز به حساب می آید. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به جبرتی، *تاریخ عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۲۵

۳. بغدادی، *هدیة العارفین*، ج ۲، ستون ۳۲۷

۴. جان وُل، محمد حیاة سندی و محمد بن عبدالوهاب، ترجمه محمد حسین رفیعی، منتشر شده در مزدک نامه ۳ (۱۳۸۹)، به اهتمام جمشید کیانفر؛ و نیز ابن بشر، *عنوان المجد*، ج ۱، ص ۲۰؛ ابن غنم، *تاریخ نجد*، جمیل افندی شطی، *ذیل طبقات الحنابلة*، ۱۵۳؛ نیز در این باب بنگرید به مقاله جدیدتری از بشیر نافع: محمد بن عبدالوهاب، محمد حیاة سندی و روش شناسی مکتب اهل حدیث، ترجمه محمد حسین رفیعی، *پیام بهارستان*، دوره جدید، شماره ۶، زمستان ۸۸

۵. امین بن حبیب مذیعلالی، *طبقات الفقهاء والعباد والزهاد والمشایخ الطریقه الصوفیه*، نسخه خطی شماره ۷۳۶، مجموعه تاریخ، در مجموعه اسناد اتحادیه عرب، قاهره، برگ ۶۱

الازهر تحصیل کرده بودند. ابن عبدالغنی نزد بابلی و کورانی حدیث آموخته بود و پس از آن توسط احمد بن عَجَبیل در یمن به طریقت نقشبندیه در آمد. عبدالغنی پس از گذراندن دوره ای از آمد و شد بین مدینه و یمن به دمیاط رفت و در آنجا بر مسند تدریس و وعظ تکیه زد که یکی از اصلی ترین پایگاه های انتشار نقشبندیه در مصر شده بود. برخلاف موفقیت آشکار او در این راه، باید به ویژگی گوشه گیری و انزوا طلبی او در اواخر عمر اشاره کرد که عاملی برای مهاجرت او به حجاز شد و در همانجا نیز در گذشت. از سوی دیگر بدیبری در سال ۱۶۸۰/۱۰۹۱ به حلقه کورانی پیوست و به شاگردی او تعیین یافت و بخش عظیمی از میراث حدیثی را نزد او فراگرفت. بدیبری با پیروی از شرایط آن روزگار جامعه، نسبت به طریقت های مختلفی ابراز تمایل کرد، اما در نهایت خود نقشبندی می دانست.^۲ ثبت او [فهرست اجازات] نشان می دهد که او ابتدا از طریق ابن عبدالغنی و از طریق سلسله ای نامرتب به سرهندی به طریقت نقشبندی در آمده اما بعدها آنرا بدست مراد یزبکی بخاری در دمشق و به سال ۱۶۸۴/۱۱۰۴ تجدید کرده است. بخاری در آن زمان معاون محمد معصوم، فرزند و جانشین احمد سرهندی رئیس طریقت نقشبندیه مجددیه بود.^۳ با تاکید و توجه ویژه بر سیر تصوف بدیبری می توان به تغییر مسیر شاگردان و اعضاء حلقه کورانی و تمایل آنان به سلسله سرهندی اشاره کرد. بدیبری به عنوان یک سیاح توانا، سفرهای متعددی را میان قاهره، مدینه، دمیاط و بیت المقدس داشت و از این لحاظ الگویی برای نسل بعدی علمای آن دیار شد.^۴ او در قاهره با دو خاندان مهم بکری و سادات وفائیه آشنا شد که هر دو جزء اصلی ترین پایگاه های شاذلیه در قرن نوزدهم بحساب می آمدند و از سوی دیگر در دمشق با حلقه عبدالغنی نابلسی و شاگردانش روابط بسیار دوستانه ای برقرار کرد.

برخلاف دیگر دانشمندان و محققان بی تاثیر آن روزگار، ابن عبدالغنی و بدیبری هر دو توسط پسینیانشان بعنوان اسوه های علمی در حدیث و تصوف شناخته شدند. مصطفی بن کمال بکری که طریقت خلوتیه را در شرق عربی و در قرن دوازدهم/هجدهم، به اوج شهرت رساند، در بیت المقدس نزد بدیبری حدیث آموخت و از طریق او به طریقت نقشبندیه در آمد.^۵ در حقیقت دو تن از دیگر اساتید اصلی بکری نیز از آموختگان حلقه

۱. جبرتی، عجائب الآثار، ج ۱، ص ۱۴۱؛ و نیز بنگرید به حموی، فوائد الارتحال، ج ۱، ص ۵۸۷-۵۹۰؛ شرقاوی، تحفه البهیة، برگ ۲۱۳؛ علی مبارک، الخطط التوفیقیة الجدیدة لمصر القاهره و مدنیا و بلادها القدیمة و الشهریة، قاهره، ۱۹۷۰، ج ۱، ص ۱ و ۵۶؛ سرکیس، معجم مطبوعات، ج ۱، ستون ۸۸۵؛ زرکلی، أعلام، ج ۱، ص ۲۴۰

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره بدیبری بنگرید به "الجواهر الغوالی فی اسانید الاوالی، که ثبت او در آن درج شده است. و نیز بنگرید به حموی، فوائد الارتحال، ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۶؛ جبرتی، عجائب الآثار، ج ۱، ص ۱۳۹؛ زرکلی، أعلام، ج ۱، ص ۶۵

۳. بدیبری، جواهر الغوالی، برگ ۵۶ و ۶۲. برای مراد یزبکی بخاری بنگرید به مرادی، سلک الدرر، ج ۴، صص ۱۲۹-۱۳۱

۴. نابلسی، الحقیقه و المجاز، ص ۱۱۱ و ۲۸۷

۵. مرادی، سلک الدرر، ج ۴، ۱۹۰-۲۰۰. برای دوناگاه متفاوت درباره اندیشه های اصلاحگرانه مصطفی بکری در طریقت خلوتیه بنگرید به :

B. G. Martin, «A Short History of the Khalwatiyya Order of Dervishes», in N. Keddie (ed.),

کورانی بودند: الیاس کورانی، فرزند دیگر او (م. ۱۱۳۸/۱۷۲۴) که از مدینه به دمشق مهاجرت کرد و یکی از محدثین حنبلی زبده دمشق در آن روزگار شد و نیز محمد ابوالموهوب حنبلی (م. ۱۱۲۶/۱۷۱۴) مفتی دمشق در آن روزگار. بدیری همچنین استاد اصلی محمد سلیم حفاوی (م. ۱۱۸۱/۱۷۶۷) هم بود، بکری سازمانی در قاهره شکل داد که مسئول بسط طریقت خلوتیه در مصر بود و همین سازمان، بعدها بن مایه های جامعه علمای الازهر را شکل داد. حفاوی مانند دیگران از طریق بدیری به طریقت نقشبندی درآمد. سیر حیات عبدالغنی و بدیری نشان می دهد که هر دو طریقت خلوتیه و نقشبندی در آن دوره در حال رسوخ و نفوذ به لایه های مهم جامعه نخبگان و علماء مصر بوده اند، البته باید اشاره کرد که حضور بکری و حفاوی در میان جامعه بسیط خلوتیه باعث شد تا به مرور حضور نقشبندیان محدودتر شود.

سه سلسله ارتباطی در قرن هجدهم عوامل اصلی ارتباط میان علمای قاهره و اقران حجازی شان که از اعقاب حلقه کورانی محسوب می شدند، را ایجاد کرده بود. اولین عامل ارتباطی شیخ حسن جبرتی (م. ۱۱۸۸/۱۷۷۴) بود،^۳ او یکی از علمای بسیار سرشناس مصری در قرن هجدهم و پسر عبدالرحمن جبرتی، مورخ مشهور و نگارنده تاریخ مفصل عجائب الآثار بود. او سفرهای متعددی به حجاز کرد و اجازات متعددی را از سران حلقه کورانی مانند احمد نخلی، عبدالله بن سلیم بصری، محمد حیاة سندی و محمد کورانی دریافت کرد. وی همچنین در تصوف از طریق ابوالحسن سندی به طریقت نقشبندیه در آمد. دومین شخصیت، احمد بن حسن بن عبدالکریم خالدی ست (مشهور به جوهری؛ ۱۰۹۶-۱۱۸۲/۱۶۸۵-۱۷۶۸) که شاگردی بزرگانی چون عبدالغنی، احمد نخلی و عبدالله بن سلیم بصری را کرده بود.^۴ او به عنوان یکی از علمای زبده و سرشناس شافعی زمانه خود، شصت سال بر مسند افتاء شافعیان تکیه زده بود، اما اهمیت او در تاریخ بدلیل نگارش رساله ای تحت عنوان *منقذات العبيد من ربعة التقليد* است که در آن کوشید در مبانی سنتی کلام اسلامی تجدید نظر کند و طرحی نو در افکند. سومین و آخرین فرد از جمع عوامل مرتبط میان حجاز و مصر، محمد مرتضی

Scholars, Saints and Sufts: Muslim Religious Institutions since 1500 (Berkeley: University of California Press, 1972), and De Jong, "Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749), Revival and Re-form of the Khalwatiyya Tradition?"

۱. برای الیاس بن ابراهیم کورانی بنگرید به جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۱۴۰؛ برای محمد ابوالموهوب بن عبدالباقی حنبلی که پدرش استاد ابراهیم کورانی بوده است بنگرید به؛ محمد بن عبدالباقی حنبلی، *مشيخة محمد ابي الموهوب*، نسخه شماره ۸۰۳، اتحادیه عرب؛ مرادی، *سلک الدرر*، ج ۱، ص ۶۷
۲. برای اساتید حفاوی بنگرید به: شمس الدین فرغالی، *الطرق المواضحه لإسناد المشاهدة*، نسخه خطی شماره ۱۸۱۰، اتحادیه عرب، بویژه صص ۲۵ و ۲۶ و نیز بنگرید به شرفاوی، *التحفه البهیه*، برگ ۲۱۸-۲۲۰؛ جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۳۴۰؛ مرادی، *سلک الدرر*، ج ۴، ص ۴۹؛ مبارک، *خطط*، ج ۱، ص ۷۴
۳. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۶۶
۴. برای بررسی اساتید و سیر مطالعاتی و تحصیلی او بنگرید به احمد بن حسن بن عبدالکریم جوهری خالدی، *ثبت الجوهری*، نسخه شماره ۳۵۰۳، مجموعه دارالکتب، قاهره، و نیز بنگرید به شرفاوی، *التحفه البهیه*، برگ ۲۲۰

زیبیدی ست^۱ (۱۱۴۵-۱۲۰۵/۱۷۳۲-۱۷۹۰) او محدث، مورخ و عربی دان بزرگی بود که شرح مهمش بر احیاء العلوم غزالی و دائره المعارفی که او در زبان عربی، به نام *تاج العروس* نگاشته، مورد توجه پژوهشگرانی چون پیتر گران قرار گرفته است. او در شهر بگرام در هندوستان متولد شد و در جوانی با هدف کسب علم به دهلی، مدینه و شهر زبید در مدینه سفر کرد، و نهایتاً در قاهره برای همیشه رحل اقامت افکند. ارتباطات او با حلقه مدینه بسیار گسترده بود و از بزرگانی چون ولی الله دهلوی، عمر بن احمد بن عقیل^۲ (۱۱۰۲-۱۶۹۱/۱۱۷۴-۱۷۶۰)، نوه عبدالله بن سلیم بصری و یکی از مشهورترین شاگردان حلقه کورانی در مکه و مدینه و عبدالله سندی^۳ (م. ۱۱۹۴/۱۷۸۰) شاگرد محمد حیاة سندی بهره برد. زیبیدی نیز مانند جبرتی به طریقت نقشبندیه در آمد و در شرح مفیدش بر *احیاء العلوم غزالی*^۴ کوشید مبانی تصوف اصیل و اولیه را با اسلامی که ابن تیمیه و ابن قیم می کوشیدند آنرا احیاء کنند همسو و همراستا نشان دهد.

تلاشمان در سطور فوق برآن بود که تصویر کاملی از ارتباطات وسیع و پردامنه علمای مصر و حرمین ارائه دهیم، و نشان دهیم که افکار نوظلایانه علمای بزرگ مدینه در اعمال شیوه های جدید آموزشی و احیاء میراث اصیل اسلامی، چگونه باعث پدید آمدن احیاء گری زبان شناسانه و نوشتاری در میان علماء مصر شد و همین احیاء گری علمی باعث شکل گیری جریان بیداری اسلامی پیش از حضور ناپلئون در مصر شد.^۵ با تمام اطلاعاتی که در فوق مطرح شد و تلاش ما بر رعایت اختصار در آن بود، باید ادعا کرد که ارائه آمار صحیح و قابل استنادی از تعداد شاگردان و پیروان کورانی امری ناممکن است. شاگردان یمنی کورانی بخش مهمی از خاندان مزجاجی را تشکیل می دادند،^۶ که یکی از مهم ترین و سرشناس ترین خاندان های

۱. *إجازة محمد مرتضى زبيدي به احمد بن محمد كفوي، الإجازة الشريفة بالمسوعات المنيفة،* نسخه شماره ۱۳ مجموعه حدیث اتحادیه عرب؛ جبرتی، ج ۲، ص ۶۲۱؛ زرکلی، *أعلام*، ج ۷، ص ۷۰؛ اگرچه زندگی نامه ای که جبرتی برای زیبیدی نگاشته بسیار مورد اعتنا و توجه قرار گرفته، اطلاعاتی که کتانی نیز ارائه کرده از جنبه های دیگری حائز اهمیت و جزئیات مفیدی ست.

2. Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas Press, 1979).

۳. برای مطالعه درباب حیات علمی و اساتید او بنگرید به جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، صص ۳۲۰-۳۲۶؛ کتانی، *فهرس الفهارس*، ج ۲، ص ۷۹۶. این کتانی بود که تصور نادرستی را که درباب نسبت خانوادگی ابن عقیل با عبدالله بن سلیم بصری از سوی جبرتی وارد اذهان شده بود، تصحیح کرد. جبرتی او را خواهر زاده بصری دانسته بود.

۴. جبرتی، *عجائب الآثار*، ج ۱، ص ۵۵۱؛ برای مشاهده یک تحقیق جامع و ارزشمند در باب زیبیدی بنگرید به: Reichmuth, «Murtada Az-Zabidi», 64-102

۵. محمد مرتضى زبيدي، *إتحاف السادة المتقين بالشرح الإحياء علوم الدين*، بیروت، ۱۳، ۱۹۹۴ جلد ۶. یکی از آثار مهم و سترگ درباره تاریخ این دوره مصر که البته بی مشکل و اشتباه تاریخی هم نیست، علاوه بر اثر گران که در فوق بدان اشاره کردیم، عبدالله عضباوی، *الحركة الفكرية في مصر في قرن الثامن عشر*، که پایان نامه دکتری نگارنده در دانشگاه عین شمس (سال ۱۹۷۶) بوده است.

۷. برای اطلاع از خاندان مزجاجی بنگرید به:

John O. Voll, «Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars:

علم پرور و صاحب نفوذ در یمن قرن دوازدهم/هجدهم محسوب می شد. در آن میان می توان به اسحق بن محمد جُمعان زبیدی(م.۱۰۹۴/۱۶۸۳) که قاضی شافعی زبید بود، اشاره کرد.^۱ عبدالرئوف سینکیلی یکی از شاگردان مهم او و حائز تاثیرات فراوان در جنوب شرقی آسیا بود.^۲ ابوسلیم عیاشی، سیاح و دانشمند معروف مغربی(م.۱۰۹۰/۱۶۷۹)^۳، صالح بن محمد بن عبدالکریم^۴(م.۱۰۸۷/۱۶۷۶) دانشمند ترک که در دوره تصدی منصب قضاوت حنفیان از سوی عثمانی(در سال ۱۰۷۸/۱۶۶۷)، از محضر درس کورانی بهره برد. اما علی رغم تعداد قابل توجه این دانشمندان، اطلاعات بسیار کمی از ایشان در دست است، لیکن عبدالرئوف سینکیلی در این میان مستثنی از دیگران است.

انجام سخن:

جریانات اصلاح گرانه ای که در قرون پیشامدرن اسلامی در میان سطح نخبه جامعه اسلامی و علمای مهم آن پدید آمد و ما در این مقاله بدان پرداختیم، به نوعی در دو وجه با یکدیگر اشتراک دارند؛ اتخاذ طریقت نقشبندیه بعنوان رویکردی مناسب و نوگرایانه به تصوف از یک سوی و نیز بازتعریف جایگاه سنت های نص گرا و حدیثی با رویکردی اصلاح گرانه از سوی دیگر، این دو وجه اشتراک را تشکیل می دادند. البته در کنار حلقه کورانی و علمای حرمین باید به سلسله اصلاح گر و سلفی دیگری نیز در یمن و زبید اشاره کرد که از سوی ابن وزیر و صالح مقبلی آغاز شد و بعدها توسط ابن امیر صنعانی و محمد بن علی شوکانی ادامه یافت. نباید از نظر دور داشت که تمام این حرکت های علمی و زیربنایی در جامعه اسلامی با هدف زدودن غبار الحاد، گمراهی و انحطاطی که تصوف عامه پسند و نازل، در میان مردم رواج داده بود، شکل گرفته بود.

چند ویژگی عمده تعیین بخش این شبکه چند نسلی علماء که در سرتاسر جهان اسلام گسترده بود، عبارتند از: (۱) تکثر و گوناگونی مذاهب(اهل سنت) در میان اعضای آن که همگی در باب مخالفت و شکستن سیطره مذاهب بر سپهر فقه و شرع اسلامی با یکدیگر اشتراک نظر داشتند. (۲) علی رغم آنکه بسیاری از عالمانی که در این مقاله به نامشان اشاره شد، به طریقت نقشبندیه در آمده بودند، جمع قابل توجهی نیز به بیش از یک طریقت در عالم تصوف گرایش نشان دادند. این نشان از نوعی تحول در رویکرد سنتی به تصوف دارد، چه در این رویکرد جدید به تصوف به عنوان بستری جدید و انعطاف پذیر برای جریان سازی فکری و فرهنگی نگریده می شد. (۳) موضع این جریان اصلاح گرانه اسلامی در میان علما نسبت به چند پدیده مهم و شایع

The Mizjaji Family in Yemen”, in Nehemia Levt zion and John Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 69-92

۱. حموی، فوائد الارتحال، ج ۲، ص ۱۵۳

2. Johns, “Islam in Southeast Asia”, 314-7; H.J. De Graaf, “South-East Asian Islam to the Eighteenth Century”, in P. M. Holt, A. K. S. Lampton and B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 2A, 142

۳. عیاشی، رحله، ج ۱، ص ۳۱۵

۴. حموی، فوائد الارتحال، ج ۲، ص ۶۸۱

در فرهنگ اسلامی هنوز محل بررسی و سوال است؛ جایگاه کلام اشعری، نظریه نافذ و فراگیر وحدت وجود از ابن عربی و نیز احیاء و تاکید ویژه بر سیطره قرآن و سنت به عنوان تنها منابع اصلی دین اسلام. شرح این مساله احتیاج به توضیحات بیشتری دارد؛ چنانکه می دانیم نظام آموزش سنتی در اسلام، نظامی سرشار از جریان آزاد فکر و اندیشه ورزی بوده است. همین نظام در حلقه علمی مدینه اجرا می شد. اما نباید به هنگام استفاده از واژه هایی همچون آموزش، ساختارها و نظامات تعلیمی استفاده می کنیم، آنرا با معنای مشابه در فرهنگ آموزشی مدرن مشابه بینگاریم. در فرهنگ سنتی آموزشی اسلامی، طلاب علم به هیچ وجه مجبور به پذیرش نظریه ای خاص نمی شدند، بلکه آنها در انتخاب اساتید و ذوات فکری کاملا آزاد بودند. همین تمایلات بعضا باعث بروز سفرهای طولانی به منظور کسب علم می شد. نهایتا نیز نتیجه ای که آموزه های مشترک حلقه علمی خاص مانند آنچه در حرمین سیطره داشت، باعث شکل گیری نتایج مشترک و مشابهی نیز نمی شد. فی المثل هیچ یک از اعضا و شاگردان این حلقه مانند محمد بن عبدالوهاب نجدی در عقایدش بنیادگرایانه و افراطی عمل نکرد.^۱

این مقاله فارغ از پرداختن به مفهوم «تصوف اصلاح گر و نوظلب»، در پی اثبات این فرضیه بود که شواهد موجود از قرون یازدهم و دوازدهم/هفدهم و هجدهم اسلامی حاکی از آنست که پدید آمدن اهمیت و اضطراب برای تجدید نظر در ساختارهای سنتی جهان اسلام از سوی علما و فقهای سرشناس، زمینه ساز شکل گیری جریانات اصلاح گر در قرون بعدی و پیشامدرن اسلامی شده بود. رویکرد جدید این علما به مقولاتی همچون کلام، تصوف و احیاء حدیث گرایی، ابواب جدیدی را برای رشد و بسط تاثیر اندیشه های سلفی در سطح گسترده ای از جهان اسلام گشود. فعالیت های این علما در برخی حوزه ها توانست به نظام و انسجام خاصی برسد، در حالی که در برخی حوزه ها کماکان شخصی و متکی به افکار شخص عالم نواندیش بود. درباب کورانی هم به عنوان یک محقق و استاد زبده دین باید گفت که او تلاش داشت با شناخت همه جانبه و کاملی که از ساختارهای مذهبی و تاریخی جهان اسلام داشت، نگاه های خاص کلامی و حدیثی خود را در راه عقاید اصلاح گرانه بکار گیرد، اما همیشه در نظر داشت که این عقاید او به هیچ وجه باعث ایجاد اختلاف و کشمکش جدید در جامعه اسلامی نشود. قرن ها پیش از او عالم اشعری سرشناس، غزالی به اهمیت، تاثیرگذاری و قدرت اندیشه های سلفی در حفاظت از عقاید مردم عادی پی برده بود.^۲ بی پرده باید معترف بود که صراحت، سادگی و شفافیتی که در برخی جنبه های تفکر سلفی وجود دارد، باعث شد تا سلفی گری با قدرت تمام میان عامه مردم و طبقه نخبه جامعه همسانی و وحدت نظر ایجاد کند و به نوعی ساختارهای اصیل و متحد اسلامی در

1. Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 84. Cf. Dale F. Eickelman, "The Art of Memory: Islamic Education and Its Social Reproduction", in Juan I. Cole, *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992), 97-132; Sayyed Hossein Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word", *Journal of Islamic Studies*, 3, 1 (1992): 1- 14.

۲. غزالی، *الإقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۹۷

سالهای نخستین را احیاء کند. دغدغه های خاص مذهبی کورانی درباب مسایلی چون آداب و شعائر خاص متصوفه و دراویش عامه پسند، تمایلات خاص اشعری گری افراطی و تفاسیر نادرست و بی منتهایی که از نظریه وحدت وجود ابن عربی ارائه می شد، او را در قبال شرایط جامعه اش مسئول می کرد و همین مسایل باعث گرایش او به اندیشه سلفی شد. به همین دلیل بخشی از فعالیت های علمی او منحصر به احیاء و بازتولید عقاید ابن تیمیه و مکتب فکری اش شده بود. این تاکید و تکیه او بر افکار ابن تیمیه مطمئناً تأثیرات مهمی بر شاگردانش و کل اعضاء حلقه مدینه داشته، و شاید بتوان بروز هایی از این تأثیرات را در افکار شاه ولی الله دهلوی و محمد بن عبدالوهاب جست. آثار و افکار کورانی دو قرن بعد به ثمر نشست و در میانه های قرن سیزدهم/نوزدهم، عالم عراقی ابوالثناء آلوسی^۱ راه او را در طرد افکار تفرقه افکنانه و ضد مذهبی (در میان اهل سنت) و تمایل به سلفی گری ادامه داد.

در پایان باید اشاره کرد که تلاش کورانی درباب احیاء جایگاه حدیث و رشد یافتن اهل حدیث در مدینه خود هدفی برای او نبود، بلکه آنرا مهم ترین و نزدیک ترین وسیله برای ایجاد اصلاح در فقه و کلام اسلامی می دانست. مطالعه احادیث و تشخیص عالمانه سره از ناسره آنان در ضمن مطالعه و بررسی دقیق شروح و هوامشی که بر آن، عامل اصلی مشروعیت بخش و مطمئن در طی مسیر اصلاح گری در نظام سنتی فقهی اسلامی بود. کورانی، همراهان و پیروانش بدنبال زدودن ساختارهای در هم پیوسته، پیچیده ای بودند که در قرون متمادی باعث بروز مجادلات و تعارضات عقیدتی شده و یکی از عوامل انحطاط و زوال جهان اسلام در قرون یازدهم تا سیزدهم انگاشته می شد. آنها در پی آن بودند که با استناد به احادیث اصیل و صحیح اسلامی، ساختارهای روان و پویای اولیه را احیا کنند و این مهم به جز از طریق مطالعه عالمانه و همه جانبه بر احادیث میسر نبود و همین عامل یکی از اصلی ترین زمینه های شکل گیری مکتب اهل حدیث متاخر را تشکیل میداد. البته هنوز به طور کامل بر ما مشخص نیست که حضور و استیلا سیاسی عثمانی و احیاگری که در دوره وزارت خاندان کوپرلی در نیمه دوم قرن هفدهم به وقوع پیوست، چقدر در این جریان حائز تأثیر بوده است. فارغ از مورد مغربی که درباب ارتباط او با مرکز حکومت عثمانی بدان اشاراتی شد، هیچ سند دیگری درباب ارتباط حلقه اهل حدیث مدینه و شخص کورانی با مرکز حکومت (خلافت) عثمانی در دست نیست. به هر روی جریاتان اصلاح گر همیشه با قدرت های حاکمه در تعارض بوده اند و اشخاصی چون ولی الله دهلوی و محمد بن عبدالوهاب امثال خوبی در این باب هستند، اما تاریخ مواضع حکومت عثمانی را در قبال اندیشه های اصلاح گرانه کورانی و مکتب اهل حدیث مدینه، بر ما پوشانده است.

۱. ابوالثناء آلوسی، *غرائب الاقتراب و نزهة الالباب فی ذهاب و الاقامة و الایاب*، نسخه خطی شماره ۱۱۴۹، اتحادیه عرب، قاهره، ص ۱۳۰-۱۳۹. برای اطلاعات بیشتر درباب او بنگرید به :
Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al- Alusi: An 'Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 44 (2002): pp. 465-94.