

## ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن<sup>۱</sup> بشیر موسی نافع

محمد حسین رفیعی

ابوالثناء شهاب الدین آلوسی (۱۸۰۲-۱۸۵۴) یکی از علمای مطرح قرن نوزدهم میلادی در بغداد بود. او در دوره‌ای که امپراطوری عثمانی با سیاست‌های عصر تنظیمات، قواعد اجتماع و قدرت و تأثیر علماء در جامعه و ساختار آن را تغییر داده بود، به عنوان یک عالم قدرتمند محلی، اسوه‌ای علمی و اجتماعی در عراق محسوب می‌شد. در زمان مرگ او، خاندان آلوسی به عشیره‌ای علم پرور و قدرتمند در کل قلمرو عثمانی و اعضای آن به تأثیرگذاری‌های اجتماعی و سیاسی در عراق و شرق اسلامی مشهور بودند. زندگی و آراء ابوالثناء آلوسی با وجود شهرت و برجستگی‌اش، هنوز محل برخی تشکیکات در زمینه نسب‌شناسی و طبقه‌بندی علمای عصر خود است. هیچ چیز بیش از اختلافات قابل توجهی که دو پسرش در تفکر و عقیده پیدا کردند، گویای تفکرات و گستره وسیع عقاید و اندیشه‌های ابوالثناء نیست. در حالی که فرزندش نعمان خیرالدین (۱۸۳۶-۱۸۹۹) به یکی از علمای مطرح سلفی عراق تبدیل شد، برادرش عبدالله عمر خود را وقف گرایش‌های صوفیانه در عراق نمود. اما محمود شکری آلوسی (۱۸۵۷-۱۹۲۴) که فرزند عبدالله بود، به سرعت به عنوان یکی از چهره‌های برجسته سلفی‌گری در عراق شهرت یافت و در آغاز قرن بیستم، یکی از مدافعان وهابیت قلمداد شد.<sup>۲</sup>

1. Basheer M.Nafi, Abu al-Thana' al-Alusi : An Alim, ottoman mufti, and exegete of the Quran, IJMES, 34(2002), 465-494

۲. بنگرید به حلاء فتاح، «محمود شکری آلوسی و حرکت وهابیت در عراق»، ترجمه محمد حسین رفیعی، مجله میقات حج، شماره ۶۸.

هدف این مقاله آن است که از رهگذر مطالعه زندگی و حیات ابوالثناء، ریشه‌های تفکری را که او در تفسیر مهم خود از قرآن کریم به تبلور رساند و طرح نوینی را که برای حیات و تفکرات سلفیه جدید در قرون ۱۹ و ۲۰ پدید آورد، کشف نماید.<sup>۱</sup> در این میان نقش و جایگاه تقی‌الدین ابن تیمیه به عنوان بنیان‌گذار اندیشه سلفی و کسی که تمام گرایش‌های دین محور معطوف به تحول در شام، یمن، عراق و هند به سوی او ختم می‌شد، غیر قابل انکار است.<sup>۲</sup> در قاموس تعریف گروه کثیری از متفکرین جهان عرب در قرون پیشامدرن، تحت عنوان سلفی یا مدافع سلفی‌گری، آلوسی یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها بود. سؤال اینجاست که آیا واقعاً آلوسی به طور مستقیم از آراء و جهان‌بینی ابن تیمیه استفاده کرده و تحت تأثیر آن بوده است؟ اگر چنین بوده به چه میزان و با چه پس زمینه فکری و فرهنگی این امر محقق شده است؟ ابن تیمیه در ایجاد مرزبندی دقیق با اشعری‌گری و مکتب اعتزال، تقابل و تعارض با تصوف متکی بر اندیشه «وحدت وجود» ابن عربی و دفاع سرسختانه از اسلام سنتی علیه دیگر فرق اسلامی، تلاش کرد تا چارچوبه‌ای را از آنچه اسلام اصیل می‌خواند، بر پا دارد.<sup>۳</sup> او در واکنش به بهره‌گیری اشعریان و معتزله از روش تفکر و تحلیل عقلانی متأثر از فلسفه یونانی، تلاش کرد مسلمین را به اسلام اصیل و روش‌های مندرج در متن قرآن، سنت و حدیث فراخواند. این فراخوانی از یک سو به نفی مرزبندی‌های ساختگی مذاهب و فرق اهل سنت معطوف بود و از سوی دیگر بر اهمیت اجتهاد و نفی تقلید تأکید داشت. اگرچه بخش عمده‌ای از عقاید ابن تیمیه در قالب فقهات حنبلی مطرح شده بود، بدون شک او اولین نفری بود که تفکری نظام‌مند را از این گفتمان عرضه کرد. در نگاه ابن تیمیه، اسلام اصیل، اسلامی بود که توسط سلف امت عرضه و مورد عمل قرار گرفته باشد. واژه «سلف» که بسیار مورد استفاده او قرار گرفته، معطوف به سه نسل ابتدایی صحابه، تابعین و پیروان آنهاست.<sup>۴</sup>

ابن تیمیه به کمک شاگردان زبده و برجسته‌اش همچون ابن قیم جوزیه، ابن عبدالهادی، ذهبی و ابن کثیر، توانست واژه سلف را نه تنها در کاربرد منحصر به فرد لغوی‌اش به کار گیرد، بلکه از درون آن مکتبی

۱. محمد رشید رضا، الوهابیون و الحجاز، قاهره، مطبعة المنار؛ همو، المنار و الأزهر، قاهره ۱۳۵۳؛ نعمان خیرالدین آلوسی،

جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین، قاهره ۱۹۸۱؛ حسین بن غنام، تاریخ نجد، بیروت ۱۹۸۵، ص ۳۶۳-۳۸۳

2. David D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 25. See also H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1947), 34-35; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962), 37, 92, 148, 222, 225-26, 231, 233, 344. Cf. John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), s. v. "Salafiyah" (Emad Eldin Shahin), 3:463-69.

۳. برای مطالعه بیشتر در باب حیات و آراء ابن تیمیه بنگرید: محمد ابوزهره، ابن تیمیه، حیات و عصره، آرائه و فقهه، قاهره، ۱۹۹۱ و نیز

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din ibn Taimiya* (Cairo: Institut Francais d'Archeologie, 1939)

۴. ابوزهره، ابن تیمیه، ۱۸۴

ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن / محمدحسین رفیعی

فکری را تولید نماید.<sup>۱</sup> همین امر باعث شد که پس از او منهج فکری اش را «سلفیه» بنامند. اشعری‌گری و تصوف نیز در رویشی که در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی در جهان اسلام پدید آمد، بی‌تأثیر نبودند، اما باید اذعان کرد که گرایش‌های سلفی، نقطه وحدت متفکرانی بود که در اقصی نقاط جهان اسلام به اصلاح و گریز از انحطاط می‌اندیشیدند. نه فقط محمد بن عبدالوهاب، بلکه محدثین صوفی مسلکی چون ابراهیم کورانی، شاه ولی الله دهلوی، محمد مرتضی زبیدی و محمد بن علی شوکانی، همگی مجذوب آراء و تفکرات تقی‌الدین ابن تیمیه بودند.<sup>۲</sup>

به دلیل تعارض قابل توجه ابن تیمیه با تصوف - که توسط ابن عبدالوهاب بسیار پررنگ و عمل‌گرایانه دنبال شد - این طور به نظر می‌رسد که پیروان او قطعاً هیچ تمایلی به تصوف نداشته‌اند، در حالی که در موارد متعددی چون کورانی، دهلوی و زبیدی که همگی تعلقاتی به تصوف داشتند، لزوماً این مرزبندی‌ها استحکام نداشت و در برهه‌هایی تصوف و سلفی‌گری هم‌سو و در کنار هم حضور می‌یافتند، اما به همان میزان که موضع و رویکرد ابن تیمیه نسبت به تصوف، بسیار پیچیده و غیرشفاف است، تعارض و ضدیت او با اندیشه وحدت وجود ابن عربی غیرقابل اغماض است.<sup>۳</sup> یکی از اهداف این پژوهش اثبات این مسئله است

۱. برای مطالعه نقش و جایگاه شاگردان ابن تیمیه بنگرید: محمد بن عبدالهادی، *العقود الدرّیه من مناقب شیخ الاسلام احمد بن تیمیه*، قاهره، ۱۹۳۸؛ مرعی بن یوسف کرمی، *الکواکب الدرّیه فی مناقب المجتهد ابن تیمیه*، بیروت، ۱۹۸۶؛ ابوالفداء ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۹۸۶؛ محمد بن احمد ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، بی‌تا؛ محمد بن قیم جوزیه، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، قاهره، بی‌تا؛ احمد بن حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة فی أعیان المائة الثامنة*، قاهره، بی‌تا؛ محمد بن ناصرالدین دمشقی، *الرد الوافر علی من زعم بی عن من سما ابن تیمیه شیخ الاسلام کافر*، بیروت، ۱۹۹۱.

۲. برای دفاع کورانی از ابن تیمیه بنگرید: نعمان آلوسی، *جلاء العینین*، ۲۹۰۵۵. برای دفاع مرتضی زبیدی از ابن تیمیه بنگرید: *اتحاف الصدّ المتمعین بشرح اسرار احیاء علوم الدین*، بیروت، ۱۹۹۵/۱، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۷۰، ۲۸، ۴۰. برای دفاع محمد بن علی شوکانی از ابن تیمیه بنگرید: *بدرالطالع بالمحاسن من بعد القرن السابع*، قاهره، ۱۳۴۸، ۱، ۶۳-۷۲؛ برای دفاع شاه ولی الله دهلوی از ابن تیمیه بنگرید:

J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dehlawi* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 148, 200-201.

۳. برای ایجاد تفکر هم‌پوشانی تمایلات صوفی و سلفی میان اندیشمندان نوگرای مسلمان در قرن ۱۸ میلادی به جان ابرت وُل مدیونم. بنگرید:

John O. Voll, "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 (1980): 264-73; idem, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd alWahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Madina," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1974): 32-39; idem, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family in Yemen," in *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, ed. N. Levtzion and J. Voll (New York: Syracuse University Press, 1987), 69-92.

برای مباحثات مخالفی که از سوی احمد دلال مطرح شده است، بنگرید:

Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850," *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993): 341-59; and R. S. O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered," *Der Islam* 70 (1993): 52-87

که آلوسی ضمن اطلاع از مبانی حرکت ابن عبدالوهاب (و شاید به علت همین آگاهی) تلاش می‌کرد عقاید خود را بیش از ابن عبدالوهاب، به جناح اهل حدیث مدینه همچون کورانی، دهلوی و زبیدی معطوف سازد. یکی از مفاهیمی که در این مقاله احتیاج به تحلیل درست لغوی و تاریخی دارد و در ارتباط مستقیم با بررسی روند تحول فکری آلوسی معنا می‌یابد، دو واژه «متعصب (Orthodox)» و «سنّتی (Traditional)» است. ایگناس گلدتسیهر تفاوت میان کلام اشعری و حنبلی را با ارجاع به بهره‌گیری ابن تیمیه از دو ترکیب «تعصب نوین» و «تعصب متقدم» بیان کرده است. در نگاه گلدتسیهر، ابن تیمیه به دلیل تمایل و دفاع از آموزه‌های متکلمان قرون نخستین اسلامی (سلف)، نماینده تعصب متقدم است.

جورج مقدسی، حنبلی‌پژوه مشهور با عقیده گلدتسیهر در باب این تعصب دوگانه مخالفت کرده و تعصب سنّی را واژه بهتر و گسترده‌تری عنوان کرده. مقدسی معتقد است تنها تعصبی که توسط وجدان آگاه یک جامعه مشروع دانسته شده، «تعصب سنّی» است که از قرن سوم هجری توسط مکاتب فقهی چهارگانه حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی مطرح شد و پر و بال یافت. اما مقدسی به این سؤال پاسخ نداده است که به هر حال میزان محافظه‌کاری میان اشعری‌گری و حنبلی‌گری ابن تیمیه تا کجاست و کدام یک محافظه‌کارترند. از دیدگاه مقدسی، عقاید حنابله و ابن تیمیه از آن روی که پایبند به قرآن و سنّت هستند، سنّتی محسوب می‌شوند، در حالی که کلام اشعری «کلامی مُلهم از عقل‌گرایی» است. با این توضیحات، این پژوهش بیش از آنکه به دوره ابن تیمیه و استیلای اشعری‌گری بپردازد، به فضای کلامی و فرهنگی قرن نوزدهم و دوران تحوّل خواهی در اسلام سنّی توجه دارد و عنوان «اسلام سنّتی» یا «سنّت‌گرایی» را برای القاء و ارجاع به رویکرد اشاعره از اسلام استفاده خواهد کرد. به این ترتیب واژه «سنّت» بیش از آنکه بیانگر ارتباط با سنت نبوی باشد، در مفهوم علمی-اجتماعی خود در جهان اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup> در مقابل، واژه «اسلام متعصب» بیانگر قرائتی از اسلام است که ابن تیمیه از آن دفاع می‌کرد و

---

حقیقت آن است که ابن تیمیه و پیروانش هیچ‌گاه به متن تصوف و اصل آن حمله نکردند، بلکه آنها به خرافاتی که حول این مسئله در جهان اسلام پدید آمده بود، انتقاد داشتند و عامل اصلی بروز این خرافات را نظریه وحدت وجود ابن عربی می‌دانستند. هم ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه تمایلات صوفیانه غیرقابل انکاری از خود بروز داده‌اند. برای مطالعه میزان نفوذ تصوف در میان حنابله بنگرید:

George Makdisi, "Hanbalite Islam," in *Studies on Islam*, ed. Martin L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 240-51.

برای بررسی چنین پدیده‌ای در زمانی نزدیک‌تر به آلوسی، باید به عبدالوهاب شعرانی اشاره کرد. او صوفی، فقیه و محدثی با تمایلات تحول‌خواهانه در اسلام بود که بعضاً این تمایلات را سلفی دانسته‌اند. برای اطلاعات بیشتر بنگرید:

Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al-Sha'rani* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1982).

1. Makdisi, "Hanbalite Islam," 216-74 ; I. Goldziher, Zur Geschichte der haubalitschen Bewegungen," *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 62 (1908): 1-28.

2 . Seyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI,

در کلام قرون نخستین اسلامی به چشم می‌خورد.

### ابوالثناء آلوسی : دوران جوانی و شکل‌گیری شخصیت

ابوالثناء شهاب‌الدین محمود بن عبدالله بن حسینی آلوسی در بغداد و خانواده‌ای علم‌پرور، که نسب به اشراف و سادات می‌رساندند، متولد شد. لقب آنها از موطن اصلی این خاندان که روستایی به نام آلوس در جنوب فرات بود، برگرفته شده است.<sup>۱</sup> خاندان آلوسی در اصل و اساس ساکنان بغداد بودند که در قرن هفدهم میلادی، توسط نیای بزرگشان اسماعیل به آلوس مهاجرت کردند. محققان بر این گمان هستند که اسماعیل نیز از شیوخ زمانه و در دوره‌های مفتی بغداد بوده و به دلیل شأن و جایگاهش حکومت عثمانی، مجموعه‌ای از چند روستا در جزایر و سواحل فرات را به او اقطاع داده بود.<sup>۲</sup> قدرت‌گیری و اعتلای جایگاه علما به عنوان اعیان شهرهای بزرگ، یکی از پدیده‌های طبیعی و مشهور عهد عثمانی بود. در بغداد، علمای سنی جایگاه بسیار عالی و برگزیده‌ای داشتند و دلیل آن منازعات دامنه‌دار عثمانی با پادشاهان صفوی و پس از آن در ایران بود که به دنبال ایجاد تحولاتی میان شیعیان قلمرو عثمانی، از جبل عامل تا عراق بودند. در حوالی سال‌های ۱۷۵۶-۵۷ بود که محمود آلوسی جد بزرگ ابوالثناء آلوسی تصمیم به بازگشت به بغداد گرفت. دلیل این تصمیم محمود مشخص نیست، در حالی که خاندان او بیش از یک قرن در ولایت آلوس ساکن بودند و جایگاه مستحکم و قابل‌اعتنایی یافته بودند، اما بدان دلیل که هیچ یک از اعضای این خاندان، پس از آن یادی از دیار گذشته خود نکرد و قصد بازگشت به آنجا را ننمود، می‌توان گمان برد که امتیازی که از سوی دولت به آنها اهدا شده بود، بازپس گرفته شد.<sup>۳</sup> در آن زمان هنوز انتقال مالکیت اقطاعات در قلمرو عثمانی رواج نیافته بود.

عبدالله آلوسی (م. ۱۸۳۰) پسر محمود و پدر ابوالثناء نیز عالمی مشهور و صاحب تألیفات در فقه حنفی بود. احتمالاً او اولین فرد از خاندان آلوسی بود که مذهب فقهی حنفی را برگزید و در اشاعه آن تلاش کرد. استیلاي حنفی‌گری در دستگاه مذهبی عثمانی، عاملی بود که عبدالله با برگزیدن این مذهب، خود و فرزندانش را از رقابت‌های دامنه‌دار بر سر مناصب و موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی برهاند و جایگاه

1987); William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993): 495-522.

۱. منابع در زندگی‌نامه او عبارتند از: عبدالحی کتانی، *فهرس الفهارس*، بیروت ۱۳۹/۱۹۸۲؛ عباس عززوی، *ذکر ابوالثناء آلوسی*، بغداد، ۱۹۵۸، نعمان آلوسی، *جلاء العینین*، ۵۷-۵۹؛ محمد بهجة الأثری، *اعلام العراق*، قاهره، ۱۹۲۶، ۲۱-۴۳؛ زرکلی، *الاعلام*، قاهره، ۱۹۸۹، ۵۳/۸؛ عمر رضا کحاله، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷، ۱۷۵/۱۲.

۲. بهجة الأثری، *اعلام العراق*، ص ۷-۸.

۳. خاندان دیگری از علما بغداد که در همین دوره از مال و جایگاه سابق خود محروم شده بودند، خاندان حیدری بودند. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: ابراهیم فصیح حیدری بغدادی، *عنوان المجد فی بیان احوال بغداد و البصره و النجد*، لندن، ۱۹۹۸، ص ۱۴۸-۱۴۹.

مستحکمی را فراهم آورد.<sup>۱</sup> این توجیهاات با در نظر گرفتن حضور دوباره و کوتاه مدت خاندان آلوسی در بغداد و تلاش آنها برای احیاء جایگاه سابق، قابل درک و تأیید است. همین اقدامات باعث شد عبدالله به سرعت به استادی مدرسه ملخانه نصب شود، مدرسه‌ای که جایگاه خاصی در نظر علی پاشا داشت و عموماً علمای طراز اول بغداد به ریاست آن منصوب می‌شدند.<sup>۲</sup>

فضای مذهبی بغداد قرن نوزدهم، هنوز هم تحت تأثیر هراس پاشایان و حکام مرکزی عثمانی از نفوذ تشیع از سوی ایران، به شدت متعصبانه بر مذهب اهل سنت تأکید می‌ورزید. قدرت مرکزی عثمانی می‌کوشید با حمایت بی‌حد و حصر از علمای سنی عراق، میان قدرت و نفوذ غیرقابل انکار شیعیان در شهرهای نجف و کربلا تعادل معقولی ایجاد کند. بسط و رشد یافتن تعلیم و تعلم سنی در بغداد، توسط گروه عظیمی از اعراب و کردهای معرب از خاندان‌های مطرحی همچون حیدری، جبوری، سویدی، راوی، شوآف و آلوسی که همگی در نسل‌های پی در پی عالمان مطرح سنی بودند، اعتلا و پیشرفت می‌یافت.<sup>۳</sup> بغداد علاوه بر اهمیت مذهبی که پیش از این بدان اشاره کردیم، محلی برای تقاطع و ملاقات علمای مهاجر از هند و آسیای مرکزی بود. در چنین شرایطی که سرشار از تعدد و تکثر آراء و اندیشه‌های متعدد بود، ابوالثناء شهاب‌الدین از ابتدای جوانی مراحل تحصیل و مطالعه خود را در مدارس مختلف و با درک اساتید متعدد آغاز کرد.

ابوالثناء یکی از سه پسر عبدالله آلوسی بود که همگی آنها تبدیل به علما و متصوفه مطرح بغداد شدند. عبدالله به ابوالثناء و مراحل آموزشی او از ابتدای نوجوانی‌اش، توجه ویژه‌ای داشت. ابوالثناء پیش از رسیدن به هفت سالگی، قواعد و دستور زبان عربی را فراگرفت و متون اصلی فقه حنفی و شافعی را از پدرش و ملاحسین جبوری آموخت.<sup>۴</sup> همراهی و ترکیب آموزش شافعی و حنفی تحت تأثیر تمایلات عمیق عبدالله آلوسی به حفاظت از سنت شافعی در خاندان بود و این در حالی بود که می‌دانست جایگاه و شأن پسرش در آینده تنها از طریق فقاقت حنفی تضمین خواهد شد. ابوالثناء در ده سالگی به پایان سطح اول تعلیمات رسید و از سوی جبوری اجازه یافت که به درس علمای دیگر بپیوندد. به این ترتیب ابوالثناء به حلقه درس عموزاده‌اش علی بن احمد آلوسی پیوست که کلام اشعری همراه متون متنوع فقهی همانند آثار ملامحمد شوآف، پسرش عبدالعزیز ملا درویش ابن عرب و سید امین بن علی هلالی، در آن آموخته می‌شد، اما این طور به نظر می‌رسد که علمایی همچون علاء الدین موصلی، علی سویدی و خالد نقشبندی نسبت به دیگران، نقش پر رنگ‌تری در شکل دادن شخصیت ابوالثناء به عنوان یک عالم دینی داشتند.

۱. مورد مشابه این شیخ اسماعیل نابلسی، پدر صوفی مشهور، شیخ عبدالغنی نابلسی بود. بنگرید: عبدالغنی نابلسی، *الحقیقة و المجاز فی رحلة بلاد الشام و مصر و الحجاز*، دمشق، ۱۹۸۹، ص ۴۹.

۲. ابوالثناء آلوسی، *غرائب الاقتراب و نزهة الالباب فی الذهاب و الإقامة و الایاب*، نسخه خطی، قاهره، اتحادیه عرب، بی‌تا، برگ ۱-۱۱

۳. عباس عزوای، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، بغداد، ۱۹۵۱، ۳۳۳/۶

۴. آلوسی، *غرائب الاقتراب*، برگ ۱-۴

ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن / محمدحسین رفیعی

موصلی - که ابوالثناء در سیزده سالگی به جلسه درسش می‌رفت - یکی از علمای مطرحی بود که با وجود غنای مطالب علمی به علت اشتها و انتساب به شخصیت‌های متفاوت، شاگردان و شهرت اندکی داشت. او از طریق پدرش صلاح‌الدین یوسف و استاد دیگرش عیسی حلبی موصلی، با خاندانی از محدثان یمنی به نام خاندان مزجاجی مرتبط شد. این ارتباط مشخصاً با محمد بن علاء‌الدین، عبدالخالق مزجاجی و محدث دمشق عبدالرحمن الکزبری (م. ۱۷۷۱) برقرار شده بود.<sup>۵</sup> این دو حلقه ارتباطی، باعث تقویم و تثبیت جایگاه موصلی به عنوان عالمی طراز اول می‌شد و حتی خود زمینه‌ای برای ارتباط علمای بغداد با حلقه‌های مهم علما در مشرق عربی شده بود. شیوه خاص زندگی موصلی و بیزاری او از حضور در حلقه‌های مجذوب قدرت میان علمای بغداد، باعث شد که او هدیه داوود پاشا را در زمانی که هنوز دفتردار ولایت بغداد بود، رد کند. داود پاشا به محض آنکه به قدرت رسید، دستور تبعید علاء‌الدین موصلی را به موصل صادر کرد. این تصمیم چند ماه بعد به واسطه میانجی‌گری علما و اعیان بغداد ملغی شد، اما دشمنی و کینه‌توزی داود پاشا به موصلی تا زمان مرگش در سال ۱۸۱۷ ادامه یافت.<sup>۶</sup>

باید توجه داشت که کالبد اصلی آموزه‌های بنیادین فقهی که ابوالثناء در جوانی فراگرفت، در محضر علاء‌الدین موصلی بود. ابوالثناء آلوسی نیز در طول حیاتش پیوسته به شاگردی موصلی افتخار می‌کرد؛ حتی در سال‌های آخر حیاتش وقتی مجبور به ارائه اجازات از سوی اساتیدش شد نیز عنوان علاء‌الدین موصلی را در ابتدای فهرست اساتیدش قرار داده بود، چنان‌که در آن فهرست آمده، او غیر از موصلی، از شیخ عبداللطیف بن علی فتح‌الله بیروتی، شیخ یحیی مروزی احمدی بغدادی و محدث شامی شیخ محمد الکزبری، نام برده است.<sup>۷</sup>

شیخ علی سویدی (۱۷۴۹-۱۸۲۱)، دومین معلم تأثیرگذار آلوسی، از دسته دیگری از علمای بغداد محسوب می‌شد. پدر شیخ علی، محمد سعید و عمویش عبدالرحمن از علمای مطرح بغداد بودند که با ارتباط پیوسته‌ای که با محدثان دیگر داشتند، اجازات معتبری از علمای مشهور قاهره و مدینه کسب کرده بودند. مرتضی زبیدی، محمد حیاة سندی و عبدالله سلیم بصری، از محدثین مشهوری بودند که به آنها اجازه نقل حدیث داده بودند.<sup>۸</sup> سویدی به عنوان مطرح‌ترین عالم آن عصر، تاریخی سراسر حضور در نزدیک‌ترین مراتب به صاحبان قدرت دارد. او مشاور نزدیک سلیمان صغیر بود که در فاصله سال‌های ۱۸۰۷ - ۱۸۱۰ ولایت بغداد را به عهده داشت و به سرعت منافع قابل توجهی را از مبادلات اقتصادی بندر بصره به دست

۵. در باب موصلی بنگرید به کنانی، *فهرس الفهارس*، ۷۸۷/۲؛ برای کزبری بنگرید به همو، ۴۸۴/۱؛ برای مزجاجی‌ها بنگرید به J. Voll, *Linking group*, 69-92

۶. آلوسی، *عرائب الاقتراب*، برگ ۱-۵؛ خلیل مردم بیک، *اعلام القرن الثالث عشر فی الفكر و السياسة و الاجتماع*، بیروت، ۱۹۷۱، ۱۷۰ - ۱۷۳

۷. آلوسی، همان، ۹-۱۰؛ محمد بهجة الاثری، *محمود شکری آلوسی و آرائه اللغویة*، قاهره، ۱۹۸۵، ۳۰

۸. کنانی، *فهرس الفهارس*، ۱۰۰۸/۲. در باب زبیدی و سندی و بصری و جایگاه آنها در میان تحول‌خواهان قرن ۱۸ بنگرید: Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi," 32-39; Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas Press, 1979), 49-56.

آورد و معیار جدیدی در مرز بین قدرت و دانش در آن عصر تعریف کرد.<sup>۱</sup> اما حقیقت این بود که سویدی با تشویق والی جوان به تلاش برای استقلال از استانبول، ضربات جبران‌ناپذیری بر جایگاهش وارد آورد و او را محکوم به زوال و سقوط کرد. هنوز هم مباحثات و معارضات بسیاری بر سر جایگاه و نقش سویدی در قدرت و اجتماع بغداد آن روزگار وجود دارد؛ نه تنها بر سر نقش او در باب سقوط سلیمان صغیر از قدرت، بلکه در باب روابط او با نیروهای سلفی و وهابی عراق و شبه جزیره عربی، اختلاف نظر وجود دارد. ابوالثناء آلوسی و موضعی که او نسبت به سویدی اتخاذ کرده، تنها منبعی است که او را از ارتباطش با وهابیان مبرا می‌سازد. ابوالثناء با اشاره کتاب *عقد الثمین* استادش تأکید دارد که سویدی بیش از وهابیان، به روش‌ها و چارچوبه‌های سنتی علماء در فهم دین پایبند است.<sup>۲</sup> اما در این میان او به این اشاره نکرده که آیا زمان نگارش *عقد الثمین* پیش از حضور سویدی در جمع وهابیان بوده یا بعد از آن. به هر حال آلوسی بر محمل دفاع از سویدی در حاشیه کتابش، خط مرزهای مشخص و مهمی را میان عقاید سلفیه و وهابیت ترسیم کرد.

مشکل حضور وهابی‌ها در نجد، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های مداوم اهالی عراق بود. از زمان شکل‌گیری حرکت وهابی-سعودی در نجد در قرن هجدهم میلادی، مرزهای عراق دائماً مورد تهاجم وهابی‌ها قرار می‌گرفت.<sup>۳</sup> با وجود آنکه ارتش محمدعلی پاشا در سال ۱۸۱۸ حضور فیزیکی و نظامی وهابیان را در شبه جزیره از بین برد، حضور فکری و عقیدتی علمای وهابی در دوره فترت دولت دوم سعودی، بسیار پر رنگ بود. فعالیت علمای وهابی در نگارش پاسخ به ردیه‌ها، تبیین و تبلیغ عقاید وهابیت، بسیار جدی و قابل توجه بود. دغدغه اصلی قدرت مرکزی عثمانی، پس از پاک‌سازی ظاهری قدرت سعودی، ترغیب علمای بغداد و دیگر بلاد قلمرو، به مشروعیت‌زدایی و ردیه‌نگاری بر عقاید وهابیان بود. در این شرایط طبیعی ست که تهمت وهابی‌گری و تمایل به آن، بسیار گران و نابودگر بوده باشد.

خطوط و طرق ارتباطی میان مردمان نجد و مراکز شهری عراق، از قدیم بسیار گشاده و سهل بود. صحراگردان، تجار و مردم عادی، به راحتی همه چیز را با هم تبادل می‌کردند.<sup>۴</sup> محمد بن عبدالوهاب نیز مدتی طولانی را در بصره گذراند تا علم بیاموزد.<sup>۵</sup> حسین بن غنام، مورخ مشهور و مطرح وهابیت متقدم،

۱. آلوسی، همان، ۱-۸۱ مردم بیک، همان، ۱۶۵؛ احمد تیمور، *اعلام الفكر الاسلامی فی العصر الحدیث*، قاهره، ۱۹۶۷، ص ۳۲۲.  
۲. آلوسی، همان، ۱-۹؛ نه تنها علی السویدی، بلکه والی سلیمان پاشا نیز از اتهام هم‌فکری با وهابیان در امان نماند. برای مطالعه موضع سلیمان پاشای صغیر و تمایلات استقلال‌طلبانه هم‌سو با وهابیت او بنگرید: *ساطع الحسری، البلاد العربیه و الدوله العثمانیه*، بیروت، ۱۹۶۰، ۵۸-۶۴.  
۳. برای اثرات حمله وهابی - سعودی به عراق بنگرید:

Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 121-23.

4. Hala Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf, 1745-1900* (Albany: State University of New York Press, 1997), 19-28

۵. عثمان بن عبدالله بن بشر، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض، ۱/۱۹۷۱؛ ابن غنام، *تاریخ نجد*، ۸۲؛ عبدالله بن عبدالرحمن بسام، *علماء النجد فی سته قرون*، مکه، ۱۹۷۷، ۲۸/۱



ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن / محمدحسین رفیعی

از نامه‌ای که محمد بن عبدالوهاب در جواب سؤالات عبدالرحمن سویدی در باب اصل و محتوای حرکت وهابیت نگاشته بود، سخن گفته است.<sup>۱</sup> ابن غنام هیچ نشانی از نامه اصلی سویدی درج نکرده، اما پاسخ ابن عبدالوهاب با لحنی نرم و دوستانه نوشته شده که می‌توان آن را در تأثیر لحن سویدی در پرسش سؤالاتش ریشه‌یابی کرد.<sup>۲</sup> اگرچه عبدالرحمن سویدی، ربع قرن پیش از علی سویدی درگذشت، خاندان سویدی اولین گروه از علمای خارج از نجد بودند که از شکل‌گیری جریان فکری وهابیت مطلع شدند؛ البته باید اضافه کرد که معارضات دائمی علمای بغدادی - عثمانی با وهابیان، مانع گرویدن چند تن از علمای بغداد به حرکت وهابی نشده بود.

عثمان بن سَند نجدی، مورخ شهیر در ترجمه‌ای که برای عبدالعزیز شاوی (م. ۱۸۰۳) نگاشت، از اقبال و پذیرش بالای او نسبت به عقاید وهابیت سخن گفت. جالب آنکه این سفر، مأموریتی از سوی سلیمان پاشای کبیر (حک ۱۷۸۰-۱۸۰۲) بود که برای کشف میانی اصلی اندیشه وهابی به نجد ترتیب داده شده بود.<sup>۳</sup> عبدالعزیز، عالمی برجسته و از طایفه شاوی - عبیدی، یکی از مهم‌ترین قبایل سنی عراق در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی بود. این گزارش، ناقض روایاتی ست که حاکی از ارتباطات میان عبیدی‌ها و وهابیان بود و علی پاشا والی بغداد (که باید از علی پاشای متأخر عثمانی متمایز شود)، به طایفه عبیدی‌ها حمله کرد و دو برادر عبدالعزیز شاوی را در سال ۱۸۰۳ به قتل رساند.<sup>۴</sup> با این اوصاف، اگر شیخ علی سویدی در حقیقت و واقعیت تمایلات وهابی می‌داشت، به طور قطع تنها کسی نبود که از میان علمای بغداد، به مبانی وهابیت گرویده بود.

در این دوره بیش از هر چیز، پاشایان به ایجاد حس هویت قومی و جغرافیایی در مردم بغداد اقدام کردند، تا آنها را مقابل نفوذ ایدئولوژیک وهابیان حفظ کنند. این در حالی بود که ارتباطات و منافع مشترک آنها با علماء، تجار و متنفذین بغداد بر پایه‌های لرزانی نهاده شده بود.<sup>۵</sup> بنابراین دور از تصور نبود که اهالی بغداد به رهبری علماء، از داود پاشا که آخرین پاشای بغداد بود حمایت کنند و نیروی عثمانی را که در سال

۱. ابن غنام، تاریخ نجد، ۳۲۰؛ برای اطلاعات بیشتر در باب شیخ عبدالرحمن سویدی بنگرید: مردم بیک، اعلام القرن الثالث

عشر، ۱۶۵؛ محمد خلیل مرادی، السلك الدرر، بغداد، بی‌تا، ۳۰/۴

۲. برای مثال بنگرید: پاسخ دیگری به علماء عراق داده شده و توسط نوه ابن عبدالوهاب، سلیمان بن عبدالوهاب نگاشته شده، التوحید الخلاق فی جواب اهل العراق، قاهره، ۱۸۰۴

۳. عثمان بن سَند، مطالع السعود بالطیب اخبار والی داوود، قاهره، ۱۹۵۱، ص ۷۲؛ عزاوی، تاریخ العراق بین الاحتلالین، ۱۵۵/۶. در همین زمان ملامحمد موصلی، قاضی دیاربکر نیز جایگاه و موقعیت خود را از دست داد و چنان‌که از شواهد پیداست، او نیز به عقاید وهابیت اقبال نشان داده است. در نتیجه او از دیاربکر به بغداد و از بغداد نیز به نقطه‌ای دیگر تبعید شد. یاسین

العمری، غرائب الاثر فی حوادث القرن الثالث العشر، موصل، ۱۹۴۰، ۳۵-۳۶

۴. عزاوی، تاریخ عراق، ۱۵۸/۶

۵. برای مطالعه روابط پاشایان بغداد و قدرت‌های محلی این شهر بنگرید:

Tom Niewenhuis, *Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shaykhs and Local Rule Between 1802-1831* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982)

۱۸۳۱ شهر را محاصره کرده بودند، برانند. شیخ علی سویدی که حمایتش از سلیمان صغیر، توسط ابوالثناء آلوسی نیز تأیید شده، اصلی‌ترین عامل بسط و توسعه استقلال از استانبول، نزد والی بغداد بود. این مسئله در ماجرای محاصره بغداد به خوبی عیان شد و پیمان میان اهل قلم و اهل شمشیر، مقابل دو دشمن مشترک، یعنی نیروهای نظامی ارسالی از استانبول و نیز تهاجمات نیروهای سعودی، به مرحله اجرا رسید، اما هرچه بود، با ایده استقلال از حکومت مرکزی به نحو مطلوب میان اهالی و علمای شهر بسط نیافته بود یا سویدی در تخمین‌ها و محاسباتش برای مقابله با نیروی مرکزی استانبول خطا کرده بود که در نهایت، نتیجه‌ای جز شکست و سقوط دوره پاشایان بغداد و نابودی جایگاه خودش در آن شهر، در پی نداشت.

در حقیقت آلوسی با رد تمایلات وهابی سویدی، از حیثیت و شهرت استادش حمایت کرد و حتی خود و خاندانش را از این انتسابات و اتهامات رهایی بخشید. چنان‌که پس از این به صورت مبسوط خواهیم دید، آلوسی در زمانه‌ای سخت و دشوار، تلاش کرد هیچ شکی در سرسپردگی و ارادتش به دربار عثمانی و حکومت مرکزی ایجاد نکند؛ البته او نتوانست یا نخواست همه حقیقت را پنهان کند و به صراحت از تمایلات سلفی خود و استادش سخن گفت و از آنها دفاع کرد. چند دهه بعد، زمانی که علمای عرب سلفی جایگاه خود را مستحکم‌تر دیدند، رویکرد سلفی سویدی و دفاع او از ابن تیمیه، مبنای مشترکی برای دو جریان وهابیت در نجد و علمای نوطلب سلفی دمشق شد و این مهم از طریق نعمان آلوسی، پسر ابوالثناء محقق شد.<sup>۱</sup>

در این میان نباید از القاء خط مرز دقیقی که ابوالثناء میان سلفیه و وهابیت نهاد، به سادگی عبور کرد و آن را راهکاری سیاسی برای عبور از بحران‌های سیاسی و اجتماعی آن دوران تلقی کرد. در طول قرون ۱۹ و ۲۰، تقریباً هیچ یک از علمای غیر نجدی، تحت تأثیر اندیشه وهابیت قرار نگرفته بودند، مگر آنکه همه موازین و دستورهای آن را کلاً پذیرفته و از آن اطاعت کرده بودند، اما حقیقت آن است که سلفیه‌ای عاری از خونریزی، خشونت و افراطی‌گری وهابی را می‌توان اصلی‌ترین اندیشه مورد اشتراک میان حلقه‌های علمی بغداد، قاهره و دمشق دانست.

سومین شخصیت برجسته‌ای که در آموزش‌های ابوالثناء آلوسی تأثیرات مهمی داشت، ابوالبهاء خالد شهرزوری، مشهور به مولانا خالد نقشبندی (۱۷۷۶-۱۸۲۶) بود.<sup>۲</sup> او در شهر قره داغ در ایالت شهرزور کردستان دیده به جهان گشود و آموزش‌های ابتدایی خویش را در حلقه علمای سلیمانیه فراگرفت و به سرعت به طریقت نقشبندیه مجددیه‌ای در آمد که پسر شاه ولی الله دهلوی، شاه عبدالعزیز (۱۷۴۶-۱۸۲۳) در دهلی تأسیس کرده بود. مولانا خالد، نقشی اساسی در گسترش این طریقت به کردستان، استانبول و

۱. عبدالرزاق بیطار، *حایه البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر*، دمشق، ۱۹۶۳، ۱۰۹۵/۲.

۲. برای مطالعه حیات و آثار مولانا خالد نقشبندی بنگرید:

Albert Hourani's classic "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi Order" (1972), repr. in Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London: Macmillan, 1981), 75-89.

مشرق عربی داشت تا بدانجا که پس از او شعبه‌ای از طریقت به نام نقشبندیه خالدیه مشهور شد. هیچ شک و شبیه‌ای در تأثیر سفر خالد به هندوستان، در شکل‌گیری آراء و افکارش، میان متون و نگارش‌های نقشبندیه وجود ندارد. یکی از اصلی‌ترین جنبه‌هایی که باعث جذب خالد به نقشبندیه شد، ویژگی تحول‌خواهی طریقت بود که از قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی رو به روز قوی‌تر شده بود. در این دو قرن، طریقت نقشبندیه پیش‌تاز تحولی در عرصه تصوف در همه جهان اسلام شد که توجه اصلی صوفی را از تزکیه نفس و عزلت‌گزینی به ایجاد تحول در جهان اطرافش سوق می‌داد. طریقت نقشبندیه در ابتدا واکنشی بود که از قرائت متعصبانه و راست‌کیشانه احمد سرهندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴) برآمده بود و قصد مقابله با کلام التقاطی و دین برساخته اکبرشاه، سلطان مغول را داشت.<sup>۱</sup>

با ظهور شاه ولی الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲)، این طریقت که پس از سرهندی، «نقشبندیه مجددیه» خوانده می‌شد، تحولی اساسی در مبانی عقیدتی و ساختار نوحواهی و تحول‌طلبی در جهان اسلام پیدا کرد. جالب آنجاست که بسط عقاید شاه ولی الله، همزمان با محمد بن عبدالوهاب در نجد بود و هر دو خود را از مادحان و پیروان ابن تیمیه می‌دانستند.<sup>۲</sup> در چارچوبه فکری شاه ولی الله، اندیشه صوفیانه وحدت وجود با پای‌بندی به قرآن و احادیث مستند، ممزوج شده بود و ترکیبی تحول‌خواهانه و نوگرا از تصوف اسلامی را ارائه کرد. شاه ولی الله با تأکید بر اصالت متون اساسی دین در بازتولید آن، دعوت به احیاء اجتهاد در جهان اسلام کرد.<sup>۳</sup> اندیشه‌ها و عقاید شاه ولی الله چنان در هند فراگیر بود که مولانا خالد به سرعت بدان گروید و پیرو طریقت سرهندی و شاه ولی الله دهلوی شد.

تصوف یک ایدئولوژی، به معنای دقیق کلمه نیست، اما یک صوفی با تمثل به شیخ طریقت خود بر نکاتی خاص، بارها و بارها تأکید می‌کند و همین تکرار در مراحل مختلف سلوک او، دستاوردهای متعدد فکری و عملی را برایش همراه دارد. هر طریقت اسوه‌هایی برای پیروی و تقدیس دارد که گروندگان تلاش

۱. برای حیات و آثار سرهندی بنگرید:

Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: MacGill-Queen's University Press, 1971); Abul Hasan al-Nadawi, *Saviours of Islamic Spirit: Shaikh Ahmad Mujadid Alf Thani* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1983). Arthur F. Buchler, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyyah and Its Rise to Prominence in India," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 13, 3-4 (1994): 44-61, brings the research on the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya up to date

۲. برای بررسی حیات و آثار شاه ولی الله دهلوی بنگرید:

G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi* (Lahore: S. H. Muhammad Ashraf, 1967); Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947* (The Hague: Mouton and Company, 1962), 176-92. On possible common intellectual roots for Wali-Allah and Ibn Abd al-Wahhab, see Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi," 32-39.

3. Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 9.

می‌کنند همانند آنها شوند. خالد نقشبندی نیز یکی از همین اسوه‌ها بود. روایات متناقضی در باب عقاید اصلی خالد نقشبندی وجود دارد، اما اکثریت منابع معتقدند او با پای‌بندی به طریقت شاه ولی الله دهلوی، تلاش می‌کرد تصوف را از طریق پای‌بندی به دین و احکام شریعت و سنت پیامبر، بسط و گسترش دهد.<sup>۱</sup> با وجود این و برخلاف بسط و گسترشی که عقاید ابن عبدالوهاب از طریق تمسک و اعلام پیروی از عقاید ابن تیمیه یافت، خالد نقشبندی اشعری مسلک بود. پای‌بندی او به آموزه‌های اسلام سنتی در اعتقاد او به مذهب شافعی علنی شده است.<sup>۲</sup> او عقاید خود را از عالم شافعی مشهور احمد بن حجر هبثی، محمد بن احمد خطیب شربینی و محمد بن احمد رملی<sup>۳</sup> که همگی از علمای مصری غیر سلفی و کاملاً معتقد به اسلام سنتی بودند، اخذ کرده بود.

مولانا خالد پس از بازگشت به سلیمانیه در سال ۱۸۱۱ به سرعت به انتشار و بسط آموزه‌های طریقت نقشبندیه مجددیه پرداخت. او طبق دستور استادش، عبدالعزیز دهلوی با فاصله اندکی از حضور در سلیمانیه، به بغداد رفت.<sup>۴</sup> حضور او در سلیمانیه، به واسطه فشار علمای مخالف و معترض به تصوف، دو سال بیشتر طول نکشید. او توسط نیروهای امیر آن محل، محمود بابان، نفی بلد شد، اما اثرات حضورش تا سال ۱۸۲۰ ادامه داشت. مولانا خالد که زادگاهش را برای چند ماه به منظور حضور در بغداد ترک گفته بود، در سفر بعدی‌اش، به دمشق رفت و تا پایان عمر در آن شهر ماند.<sup>۵</sup> دوره حضور خالد در دمشق، برخلاف دوره‌های گذشته و نیز در نقطه مقابل آموزه‌های شاه ولی الله دهلوی و پسرش عبدالعزیز، سرشار از تلاش او برای بهره‌گیری سیاسی از نفوذ و جایگاه طریقت میان مردم بود.<sup>۶</sup> این مسئله را می‌توان واکنشی طبیعی به درک او از چیستی و چرایی طریقت نقشبندیه دانست؛ از سوی دیگر می‌توان آن را واکنشی به سرکوب سیاسی - اجتماعی تمام طریقت‌های صوفیانه‌ای دانست که در قلمرو عثمانی با طریقت بکتاشیه و پیروانش - که همگی از سپاهیان نینی سری بودند - در تعارض بود. اقبال و جایگاه خاص طریقت خالد از آن روی بود که او دعوت تازه‌ای برای تجمیع و همراه کردن شریعت و طریقت سر داده بود و دین اشعری مسلک را به

۱. عبدالمجید بن محمد الخانی، *الکواکب الدرر علی الحوائق الوردیه*، دمشق ۱۹۹۷: ۷۰۹، و نیز بنگرید:

Butrus Abu Manneh, "Khalwa and Rabita in the Khalidi Suborder," in *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic, and T. Zarcone (Istanbul: Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, 1990), 289-302.

۲. همان، ۶۹۳؛ برای دفاع خالد از اشعری‌گری و تعریف آنها از مسئولیت انسان بنگرید: رساله *العقد الجواهر فی الفرق بین کسب الماتریدی و الاشعری*. نیز بنگرید: اسماعیل پاشا بغدادی، *ایضاح المکنون فی ذیل کشف الظنون*، جلد ۲، ستون ۱۰۷؛

زرکلی، *اعلام*، ۲۹۴/۲؛ کحاله، *معجم المؤلفین*، ۹۵/۴

۳. برای حیات و آثار احمد بن حجر هبثی، محمد بن احمد شربینی و محمد بن احمد رملی بنگرید: زرکلی، *اعلام*، ۲۳۴/۱، ۶/۶

۴. خانی، *کواکب الدرر*، ۶۶۸؛ بیطار، *حلیه البشر*، ۵۸۰/۱

۵. برای بررسی دقیق شرایطی که در سلیمانیه و ترک آن وجود داشت، بنگرید:

Hourani, *Sufism and Modern Islam*, 84

۶. برای مثال او یکی از منتقدین پیروان عراقی‌اش، عبدالله الحیدری بود، زمانی که مقام مفتی‌گری بغداد را پذیرفت. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: خانی، *الکواکب الدرر*، ۷۲۵

تصوف متشرع نزدیک کرده بود.

ابوالثناء در حالی که هنوز در دهه دوم عمر خویش بود، مولانا خالد را در بغداد ملاقات کرد و او نیز همانند بسیاری از علمای دیگر بغداد، به طریقت خالد در آمد. او یکی از متون اصلی دین را نزد خالد فراگرفت<sup>۱</sup> که نشانگر شهرت والای او در شرع و عرفان بود. دو دهه بعد، زمانی که آلوسی در باب اساتیدش و تأثیراتی که از آن گرفته، سخن می‌گفت، از تمایلش به مولانا خالد، به عنوان یک تمایل هم‌سو با قرآن و سنت پیامبر (ص) نام برد. آلوسی هیچ‌گاه جزء علمای حلقه اول و اساسی طریقت نقشبندیه نشد که از منتشرکنندگان عمده آموزه‌های خالد بودند، اما حضور او در جمع پیروان این طریقت، به عنوان ستونی برای شهرت و مشروعیت این طریقت در عراق، شام و دیگر نقاط مورد بهره‌برداری نقشبندیه مجددیه قرار می‌گرفت. با تفاسیر فوق، تشخیص خاستگاه‌های اصلی اندیشه‌های ابوالثناء با در نظر گرفتن طیف گسترده اساتید و آموزش‌هایی که دریافت کرده بود، بسیار دشوار است. این مسئله که عالمی در قرن نوزدهم در قلمرو عثمانی، اساتیدی با گستردگی طیف موجود میان سه چهره سلفی سویی، سنت‌گرای موصلی و متصوف نوگرای خالد نقشبندی داشته باشد، بسیار نادر و کمیاب است. البته این طور نیست که آلوسی خود با اختیار، این طیف گسترده از اساتید را انتخاب کرده باشد، اما حقیقت آن است که در دوره‌ای که او می‌زیست، گسست مهمی بین تصوف سنتی و اسلام سنتی پدید آمده بود و جریاناتی از بطن این دو طیف برآمده بودند که با اختلاط آموزه‌ها، به ایجاد راهی برای برون رفت از بحران‌ها و تحول‌خواهی در اسلام سنتی می‌اندیشیدند. آلوسی نیز همانند بسیاری از علمای هم‌عصرش، از طیف گسترده‌ای از آموزه‌های فقهی، حدیثی و کلامی بهره برده بود. اما دو نکته قابل توجه در اجازات او به چشم می‌خورد. اولین مسئله آن است که او در جستجوی علم از اساتیدش، هیچ‌گاه مستقیماً به سراغ آموختن منطق و فلسفه و تصوف نرفت، مگر آنکه به آن احتیاج داشت. دومین ویژگی، توجه خاص او به علماء و اساتیدی است که تفکرات نوگرایانه و تحول‌خواهانه در سر داشته‌اند، نه تنها علی سویی و خالد نقشبندی، بلکه تحول‌خواهان شهری هم‌چون عبدالغنی نابلسی، اسماعیل عجلونی و ابراهیم بن حسن کورانی، افرادی هستند که او خود را با واسطه شاگرد آنها دانسته است.<sup>۲</sup>

### فراز و فرود ابوالثناء آلوسی

پس از سقوط ممالیک و پاشایان بغداد و از سرگیری حضور مستقیم قدرت مرکزی عثمانی در بغداد در سال ۱۸۳۱، آلوسی مناصب متعددی همچون تدریس مدارس و حوزه‌های علمیه متعدد را به دست آورد، اما در هیچ منصب دولتی مداخله نکرد. اگرچه هیچ یک از این مناصب چندان مهم و قابل توجه نبود، برای عالم جوانی چون او در دهه سوم عمرش قرار داشت، دستاورد بزرگی محسوب می‌شد. البته این مناصب او

۱. آلوسی، *غرائب الاقتراب*، ص ۹-۱

۲. همان، ص ۱۳۰-۱۳۹؛ ابوالثناء آلوسی، *نشور الشمول فی السفر الی استانبول*، بغداد، ۱۸۷۴، ص ۱۸ - ۲۱

را خیلی زود به سوی اولین تعارضاتش با سیاست‌های مذهبی قدرت مرکزی عثمانی سوق داد. اولین بار در جریان فتح بغداد و سقوط داود پاشا به اتهام همراهی و معاونت با شورشیان ضد عثمانی مورد بازخواست قرار گرفت.<sup>۱</sup> میزان فشارها پس از سقوط بغداد تا بدان میزان بود که آلوسی برای مدتی مخفی شد. در این میان رابطه‌ایکه با مفتی جدید شهر، شیخ عبدالغنی الجمیل (۱۷۸۰-۱۸۶۳) داشت عامل حفظ جان او شد.<sup>۲</sup> جمیل بلافاصله پس از انتصاب علی پاشا، حکمران خونریز عثمانی از سوی حکومت مرکزی به ولایت بغداد، مفتی شهر شد. علی پاشا پیش از رهبری سپاه فاتح بغداد، والی حلب بود و در آنجا با الجمیل که در شام زندگی می‌کرد، آشنا شد. علی پاشا به عنوان یکی از حکمرانان سنتی عثمانی، به خوبی از روابط مهم والی-مفتی در ساختار حکومتی آگاه بود. به همین منظور یکی از اولین اقداماتش، فراخوانی جمیل از حلب به بغداد بود. آلوسی نیز با اطلاع از این ماجرا، به سرعت به خانه جمیل متحصن شد و او نیز به حرمت و شأن علما، نه تنها ضامن جان وی شد، بلکه او را به سمت امین الفتوی (معاون مفتی) منصوب نمود.<sup>۳</sup> آلوسی پس از این رویداد بلافاصله به منصب تعلیم مدرسه قادریه مسجد گیلانی منصوب شد که درآمد و جایگاه اجتماعی قابل توجهی را برایش در برداشت. احیاء جایگاه و حضور دوباره آلوسی در تأثیرگذاری اجتماعی‌اش، مرهون ارتباط محکم او با مفتی بود و می‌توان از این طریق، میزان قدرت و تأثیر مفتیان عصر عثمانی را تحلیل و بررسی نمود. اما درگیری‌های والی بغداد و آلوسی تمامی نداشت. در سال ۱۸۳۲ و پس از گذشت تنها چند ماه از تثبیت جایگاه آلوسی در ساختار قدرت مذهبی شهر، شورشی ضد علی پاشا شکل گرفت و سرکوب شد. در آن میان جمیل به عنوان محرک و متهم اصلی شناخته شد و آلوسی نیز به علت نزدیکی عمیقی که با او داشت، متهم به معاونت با وی شد.

منشأ این شورش سیاسی نبود و در واکنش به اقدام سپاهیان عثمانی در قتل زنی از خاندان پاشا که به خانه مفتی پناهنده شده بود، انجام شد. با توجه به حجم اعتراضات مردم بغداد به این اقدام علی پاشا، این مسئله وجه سیاسی نیز پیدا کرد. عبدالعزیز نوار که یکی از مورخین ملی‌گرای عرب بود، تصویری ملی‌گرایانه و نژادی از شورش الجمیل به تصویر کشید.<sup>۴</sup> نوار این شورش را پاسخی برآمده از حس ملی‌گرایی مردم عراق - که همسو با حرکات محمد علی پاشا و سپاه مصر در شام بود - تلقی می‌کرد. البته نوار هیچ مستند تاریخی قابل توجهی برای این ادعا ارائه نکرد. مردم بغداد قطعاً با پاشایان و داود پاشا همراهی‌های جدی داشتند، اما منابع در دسترس اشاره مشخصی به همراهی مردم عراق با تمایلات گسترش طلبانه داود پاشا به سوریه ثبت نکرده‌اند. شخص محمد علی پاشا هیچ اعلامیه‌ای که از آن بحث اتحاد اعراب شرقی و

۱. عزوی، تاریخ العراق بین احتلالین، ۱۵/۷؛ اطلاعات جزئی نگر از سقوط پاشایان در اثر سلیمان فائق، تاریخ بغداد، ترجمه کاظم نورس، بغداد، ۱۹۶۲، ۱-۱۰۵ موجود است.

۲. زندگی‌نامه عبدالغنی الجمیل، توسط پسر بزرگ ابوالثناء آلوسی، عبدالله آلوسی نگاشته شده است. بنگرید به عبدالله آلوسی، الروض الخمیل فی مدائح الجمیل بن جمیل، نسخه خطی ۱۲۴۹۶، نسخه خطی موزه ملی عراق، بنگرید به زرکلی، اعلام، ۳۳/۴.

۳. اثری، محمود شکری، ۳۲؛ عزوی، تاریخ العراق، ۱۵/۷.

۴. عبدالعزیز نوار، ثورة ۱۸۳۲ فی العراق، الهلال، فوریه ۱۹۶۱، ۲۱-۲۳.

ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن / محمدحسین رفیعی

استقلال آنها از عثمانی برداشت شود، منتشر نکرده بود. اگر این فرضیه هم واقعیت داشت، ارتباطاتی که با افکار عمومی شهر بغداد و عراق وجود داشت، بسیار ضعیف‌تر از آن بود که امیدی به تأثیرگذاری از آن طریق برود. همراهی آلوسی و اکثریت اهالی بغداد با پاشایان ضد گسترش طلبی نیروهای عثمانی در سال ۱۸۳۱ را نمی‌توان جلوه‌ای از همراهی آنها با پدیده ملی‌گرایی و قومیت محوری عرب دانست. حقیقت آن تست که پاشایان با دیگر حکام غیر عرب قلمرو عثمانی تفاوت چندانی نداشتند و هیچ جریان عرب‌گرایی را تشویق و تقویت نمی‌کردند. پیوستگی پاشایان به عراق را باید در تعین و هویت آنها در بغداد و سابقه قابل توجه آنها در ارتباط با سطوح اجتماع و اهل علم و دین آن شهر جستجو کرد.

در حقیقت عبدالغنی الجمیل یکی از دوستان قدیمی‌علی پاشا بود و هیچ شک و شبهه‌ای از لحاظ تمایلات جدایی‌طلبانه در سابقه او مشاهده نمی‌شد. الجمیل یک مفتی با شخصیتی بسیار قدرتمند بود که معتقد بود جایگاه و شأن مذهبی او می‌تواند حمایتگر زنی بی گناه و بی پناه از خاندان پاشایان باشد. دفاع الجمیل از این اقدام، واکنش تند علی پاشا را برانگیخت و هیچ ابایی از بهره‌گیری از ادوات نظامی سخت برای سرکوب نداشت. جمیل به سرعت از شهر گریخت و آلوسی دوباره از دیده‌ها پنهان شد.<sup>۱</sup> در این موقعیت نیز یاران و همراهان نقشبندی او، شفاعتش را نزد والی کرده و فرمان عفو صادر شد. او در مقام استادی مدرسه قادریه تثبیت شد، اما جایگاه والای خود در دستگاه مفتی شهر را از دست داد. عبدالغنی الجمیل نیز یک سال پس از این واقعه، اجازه ورود به شهر را یافت، اما تمام دارایی‌ها و املاک سپرده شده، از او ستانده شد. الجمیل تا آخر عمر خویش، از پوشاندن تمایلات و اعتراضات ضد ترک و عثمانی خود ابایی نداشت و اشعار فراوانی از او در این رابطه بر جا مانده است.<sup>۲</sup>

در سال ۱۸۳۵، علی پاشا به مسجد عبدالقادر گیلانی وارد شد که در مراسم عمومی ماه رمضان شرکت کند. آلوسی در این موقعیت، خطابه‌ای در باب اهمیت این ماه ارائه کرد که به شدت والی را تحت تأثیر قرار داد.<sup>۳</sup> این ماجرا، زمینه‌ساز دومین اقبال و نیک‌بختی آلوسی در طول حیاتش بود که به سرعت تبدیل به یکی از علمای طراز اول و والامقام عثمانی در عراق شد. روایات بر این است که علی پاشا پس از استماع سخنان آلوسی، او را به صورت خصوصی دعوت کرد و رابطه‌ای عمیق و رفاقتی قویم را به او پیشنهاد داد. کمی از این ماجرا نگذشته بود که منازعات عقیدتی والی با مفتی اعظم محمد سعید طبجلی، باعث عزل وی از آن مقام و نصب آلوسی به مقام مفتی‌گری شد.

دهه ۱۸۳۰ یکی از دوره‌های بسیار پرمخاطره و مهم در تاریخ عثمانی بود، حملات و تمایلات گسترش طلبانه محمد علی پاشا به سوریه از یک سوی و تهدیداتی که از لحاظ نظامی و اقتصادی از

۱. محمود شکر آلوسی، المسک الاذفر فی تراجم علماء القرنین الثانی عشر و الثالث عشر، بغداد، ۱۹۳۰، ۱۲۸

۲. ابراهیم وانلی، الشعر السیاسی فی العراق فی القرن التاسع عشر، بغداد، ۱۹۷۸، ۱۶۸-۱۷۰

۳. عزاوی، ذکر ابوالثناء آلوسی، ۵۱؛ الاثری، اعلام، ۲۳؛ بیطار، حلیه، ۱۴۵۰/۳. عزاوی (تاریخ العراق، ۲۶۷/۷) نوشته که آلوسی در ۱۲۴۹ هجری در بغداد مفتی شد. این نمی‌تواند صحت داشته باشد چرا که آلوسی در غرائب الاقتراب از خطابه‌های خود در مسجد عبدالقادر گیلانی تا سال ۱۲۵۰ سخن گفته است.

سوی کشورهای پیشرفته شده اروپایی متوجه عثمانی بود، از سوی دیگر قابل توجه بود. در نتیجه، سلطنت عثمانی احتیاج به بازتعریفی از مشروعیت چندپاره شده مذهبی سیاسی خود داشت. در این راستا، علی پاشا از آلوسی درخواست کرد که حاشیه‌ای بر کتاب «البرهان فی اطاعة السلطان» اثر شیخ الاسلام عبدالوهاب افندی یاسینی زاده، بنگارد تا مسلمین عراق نیز به تبعیت و اطاعت از سلطان عثمانی ترغیب شوند.<sup>۱</sup> آلوسی بر متن مختصر و موجز یاسینی زاده، شرحی مفصل و مشبع از آیات و احادیثی که مؤید مشروعیت سلطان عثمانی بود نگاشت و در پایان ردیه‌ای پرحرارت بر اندیشه سیاسی و فکری تشیع بدان اضافه نمود. روایات نامعتبری نیز وجود دارد که آلوسی نامه‌ای به شریف مکه، محمد بن عون نوشت و در آن او را به مخالفت و معارضة با محمد علی پاشا به عنوان «حاکم جائر» تشویق کرد و جنگ با او را جهاد فی سبیل الله خواند.<sup>۲</sup> برخلاف تمایلات سلفی شیخ علی سویدی و روابط پر سر و صدای او با قدرت عثمانی، هیچ شک و شبهه‌ای در همراهی و پشتیبانی آلوسی از دولت عثمانی وجود ندارد. البته این فرضیه هم وجود دارد که تلاش‌های او در تثبیت مشروعیت عثمانی و نگارش رسالات در تأیید عثمانی، پیش از معارضة مجدد او با علی پاشا والی بغداد بود.

پس از گذشت زمان اندکی از نگارش شرح کتاب «برهان فی اطاعة السلطان»، آلوسی به مفتی‌گری بغداد رسید و به عنوان افتخاری «معلم آستانه» که از سوی نهاد مذهبی استانبول صادر می‌شد، نائل آمد. او پس از آن متولی موقوفات مرجانیه شد که یکی از موقوفات بسیار پردرآمد شهر بود. درآمدهای مالی او به سرعت رشد کرد و با فاصله اندکی از این انتصابات خانه‌ای بزرگ در شهر خریداری کرد و شاگردان و مستمعین زیادی را در آن پذیرایی می‌کرد. رشد قابل توجه میزان اشعار مدحیه‌ایکه در رثای جایگاه علمی و اجتماعی او سروده می‌شد، ترفیع شأنی را که در بغداد یافته بود، به خوبی نشان می‌دهد.<sup>۳</sup> شرکت آلوسی در مناظراتی که با علمای مصر بر سر مشروعیت سلطان عثمانی در استانبول و غیر مشروع بودن حکومت محمدعلی پاشا در مصر شکل گرفته بود، او را به مثابه مدافعی معتقد و پر تلاش در حفظ سلطنت عثمانی معرفی کرد و جایگاه بسیار مهمی در استانبول پیدا کرد.

از دیگر مواضعی که آلوسی نقش مهمی به عنوان مدافع مشروعیت مذهبی و سیاسی عثمانی داشت، ماجرای سؤالات ایرانی بود. از آنجا که شهرت مدافعات آلوسی از مشروعیت عثمانی در خارج از قلمرو نیز

۱. عبدالوهاب یاسینی زاده مفتی استانبول و شیخ الاسلام قلمرو عثمانی بود. برای اطلاعات بیشتر درباب او بنگرید به اسماعیل بغدادی، هدیه العارفین، ج ۱، استانبول ۱۹۵۱؛ ستون ۶۴۳. شرح آلوسی بر کتاب یاسینی زاده تحت عنوان شرح البرهان فی اطاعة السلطان شهرت یافته است.

۲. الاثری، اعلام، ۳۰؛ نوار، مواقف السیاسیه لإبی الثناء آلوسی، در «المجلة التاريخية المصریه»، ۱۴ (۱۹۶۸) ۱۵۲-۱۵۳. علی الوردی، لمحة الاجتماعیه من تاریخ العراق الحدیث، بغداد، ۱۹۷۱/۱۰۴.

۳. عبدالفتاح الشواف و نعمان خیر الدین آلوسی، حدیقة الورد فی مدائح ابی الثناء شهاب الدین محمود، نسخه خطی ۸۵۲۷ موزه ملی عراق. جلد اول این مجموعه توسط شواف گردآوری شد، اما به دلیل مرگ زودهنگام او در سال ۱۸۳۶، ادامه این کار به عهده نعمان خیرالدین آلوسی نهاده شد.



ابوالثناء شهاب الدین آلوسی؛ مفتی عثمانی و مفسر قرآن / محمدحسین رفیعی

گسترده شده بود، تعدادی از علمای شیعی ایران از او در باب مبانی مشروعیت حکومت و عقایدش سؤالاتی کردند. دقیقاً مشخص نیست این نامه‌ها، رسمی بوده و از مرجعی رسمی به او احاله شده یا برگی دیگر بر معارضات شیعه - سنی این دو قرن اخیر تاریخ جهان اسلام بوده است. از آنجا که تعداد قابل توجهی از شیعیان در عراق حاضر بودند و منازعات دامنه‌داری میان مشروعیت شیعی - سنی از زمان صفویه میان ایران و عثمانی وجود داشته است، این سؤالات جایگاه ویژه‌ای در مشروعیت سنجی حکومت عثمانی داشته است. طبق نوشته‌های آلوسی هیچ یک از علمایی که این سؤالات به آنها ارائه شده بود تا پاسخ دهند، این جرأت را نیافته بودند.<sup>۱</sup> پاسخی که آلوسی به این سؤالات داد، از سوی سلطان عثمانی، شایسته مدال افتخار شناخته شد که اقدامی نادر در تاریخ عثمانی محسوب می‌شد. پس از گذشت چند سال از مفتی‌گری بغداد، آلوسی چهره‌ای برجسته و بسیار قدرتمند در شهر محسوب می‌شد.<sup>۲</sup>

روابط مستحکم والی - مفتی در بغداد در سال ۱۸۴۲ زمان عزل علی پاشا و انتصاب جانشین او محمد نجیب پاشا، به پایان رسید. والی جدید قصد نداشت روابط خوبی با مفتی برقرار کند و از جایگاه و قدرت او در شهر، دل خوشی نداشت. محمد نجیب پاشا، پسر یکی از چهره‌های موثر عهد تنظیمات و شخصیتی دیوانی و شهیر در دربار استانبول بود که تلاش می‌کرد قدرت آلوسی را در هم شکند. رفته رفته روابط والی - مفتی به تیرگی نهاد و نجیب پاشا با اطلاع از اتفاقاتی که در استانبول رخ می‌داد، از محو تدریجی آلوسی باخبر بود و مترصد فرصتی مناسب برای این کار بود.

در سال ۱۸۴۷ آلوسی دعوتی رسمی از شیخ‌الاسلام استانبول دریافت کرد که در مراسمی به میزبانی سلطان عبدالمجید شرکت کند. گرچه مفتی استانبول انتظار داشت آلوسی دعوت او را بپذیرد، نجیب پاشا به او اجازه خروج از بغداد را نداد. شاید نجیب پاشا از توطئه‌های احتمالی که توسط آلوسی در سفرش به استانبول ممکن بود برای حکومت نوپایش ایجاد شود، می‌هراسید. آلوسی نامه عذرخواهی‌اش به شیخ‌الاسلام را به نجیب پاشا سپرد تا از طریق دولتی ارسال شود. والی در عوض نامه را با سیستم پستی فرانسویان ارسال کرد.<sup>۳</sup> در این زمان روابط فرانسه - عثمانی اصلاً در وضعیت خوبی نبود، حمایت فرانسویان از محمدعلی پاشا در مصر ضد استانبول از یک سوی و قدرت انگلیس در دربار استانبول، از عوامل مهم این مسئله بودند. محتوای خود نامه و طریقه‌های ارسال آن، خشم شیخ‌الاسلام را برانگیخت. هرچه بود، آلوسی در آخرین سفرش به استانبول و دیدار مفصلش با شیخ‌الاسلام، در مورد یادآوری این اتفاق و اتهاماتی ضد نجیب پاشا هیچ سخن نگفته است.<sup>۴</sup>

۱. آلوسی، غرائب الاقتراب، ۱-۱۲؛ الاثری، اعلام، ۲۹؛ پاسخ آلوسی به علمای ایرانی در کتاب الاجوبه العراقية عن الأسئلة الایرانية، استانبول، ۱۸۹۹-۱۹۰۰ منتشر شد.

۲. عزای، تاریخ العراق، ۳۸۷

۳. آلوسی، غرائب الاقتراب، ۱-۱۳؛ اثری، اعلام، ۲۴؛ نوار، مواقف السياسیه لأبی‌الثناء آلوسی، ۱۵۹

۴. اطلاعات آلوسی در باب مدت حضورش در استانبول بین سال‌های ۱۸۵۱-۵۲، که به صورت مداوم با شیخ‌الاسلام احمد عارف حکمت ملاقات می‌کرد در صفحات ۵۲-۱۹۷ غرائب الاقتراب وجود دارد. برای اعمال نجیب پاشا و ارسال نامه از طریق

در تابستان همان سال، نجیب پاشا با اولین شورش در بغداد مواجه شد. تظاهرات مردمان خشمگین در باب الشیخ که در واکنش به افزایش مالیات اصناف شکل گرفته بود، عواقب خوبی برای نجیب پاشا نداشت، به ویژه در آن زمان که شایعاتی در باب ساخت خانه تابستانی بسیار پرهزینه اش میان مردم گسترش پیدا کرده بود. طاعون دوره‌ایبغداد نیز در این زمان شایع شده بود و مردم در فشار و مضیقه زیادی بودند. اما نجیب پاشا در اقدامی نابخردانه، به جای مسئولیت‌پذیری و هم‌دردی با مردم، آلوسی و دوستش سید محمد امین واعظ، خطیب مسجد قادر گیلانی را به دست داشتن در این شورش متهم کرد.<sup>۱</sup> واعظ و یکی از برادرانش به بصره تبعید شدند و آلوسی از مفتی‌گری عزل شد. نجیب پاشا به دلیل این بی‌کفایتی در ولایت‌داری‌اش در تابستان ۱۸۴۹ از والی‌گری بغداد عزل شد.<sup>۲</sup> هیچ تحقیقاتی در باب دست داشتن مفتی و دوستش در آن شورش، از سوی مقامات استانبول انجام نشد. اما بی‌کفایتی نجیب پاشا، باعث بازگشت آلوسی به مقام مفتی‌گری نشد و شیخ الاسلام نیز لاجرم این مسئله را تأیید کرد. اثرات از دست دادن مفتی‌گری بغداد، برای آلوسی بسیار سنگین بود، از لحاظ اقتصادی او نه تنها از آن مقام عزل شد، بلکه اوقاف مرجانیه را نیز از دست داد. هیچ اشاره‌ای به تلاش او برای بازیابی روابطش با جانشین نجیب پاشا عبدالکریم نادرپاشا (۱۸۴۹-۱۸۵۱) در منابع موجود نیست. اما در سال ۱۸۵۱ که مشکلات مهمی در امور مالی او پدید آمد، آلوسی سفر مشهور خود به استانبول را - که او جزئیات آن را در سه کتابش درج کرده است - انجام داد که تلاشی برای بهره‌گیری از خدمات و ارتباطات خوب سال‌های گذشته‌اش با مقامات عثمانی محسوب می‌شد.<sup>۳</sup>

آلوسی در استانبول کاملاً با احترام مورد پذیرایی قرار گرفت و تا میانه سال ۱۸۵۲ در آن ماند، اما اعتراضات متعددی به شیخ‌الاسلام احمد عارف حکمت (۱۷۸۵-۱۸۵۸) در باب کسی که به تعمیر حصارهای

پست فرانسوی بنگرید به الوردی، لمحۃ‌الاجتماعیه، ۱۱۲

۱. مصطفی نورالدین واعظ، الروض الازهر فی تراجم سید جعفر، موصل، ۱۹۴۸، ۸۵؛ برای اطلاع از مریضی‌های دوره ای در سال ۱۸۴۶ و بالا رفتن بی حد و حصر قیمت‌ها بنگرید به آلوسی، مسک الاذفر، ۱۳۶؛ عزوای، تاریخ عراق، ۷۷/۷؛ برای تحقیق اجتماعی در باب زمینه‌های شورش‌ها و انقلابات مردم عراق در قرن نوزدهم بنگرید به:

Juan R. I. Cole and Moojan Momen, "Mafia, Mob and Shi\_ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala\_, 1824-1843," *Past and Present* (1986): 112-43.

۲. عزوای در زندگی نامه ای که برای آلوسی نگاشت (ذکر ابوالثناء آلوسی، ۹۶) معتقدست که دیوان عالی رأی به عزل آلوسی داده است. و هیچ منبع و اشاره دقیقی برای ادعای خود مطرح نکرده است. آنچه به نظر منطقی و قطعی به نظر می‌آید آن است که نجیب پاشا درخواست عزل را به استانبول فرستاد و آنها با تأیید شیخ الاسلام این حکم را عملی کردند.

۳. ابوالثناء آلوسی، نشوة الشمول؛ همو، نشوه المدام فی العود الی مدینة السلام، بغداد، ۱۸۷۵؛ همو، غرائب الاقتراب. برای تحلیل اتفاقاتی که در سفر او حادث شده بنگرید به:

Hala Fattah's recently published, "Representations of Self and the Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 51-76

خانه مشغول بود<sup>۱</sup> و نیز به مصطفی رشید پاشا وزیر نوگرا و مشهور عثمانی مطرح کرد. با وجود این از آنجا که مسئولیت موقوفات مرجانیه پس از او به علی پاشا منتقل نشد و یا مفتی بعدی شهر به این منصب نائل نیامده بود، هنوز امیدوار بود تا بتواند ریاست موقوفات را به دست آورد. به هر حال حکم دیوان عالی قضایی عثمانی برای آلوسی مقرر می‌گردد که میزان نصف درآمدهای موقوفات مرجانیه بود. همچنین به آلوسی پیشنهاد قضاوت ارض روم ارائه شد با این شرایط که او می‌توانست کسی را جانشین خود در آن شهر کند، اما از موجب آن بهره‌مند گردد. دو سال پس از بازگشت از سفر آخرش به استانبول، آلوسی در ۲۰ آگوست ۱۸۵۴ در بغداد درگذشت.

عزل آلوسی از مفتی‌گری بغداد و تنش‌هایی که در روابطش با نیروی عثمانی وجود داشت، مهم‌ترین رویدادهای زندگی او محسوب می‌شوند. درک علل و عوامل این دو حادثه و بررسی تحلیلی آنها، کمک شایانی در شناخت دوره‌ای از تاریخ عثمانی و عراق که آلوسی در آن زندگی می‌کرد، ارائه می‌کند. تحولاتی که آلوسی در متن آنها بود را می‌توان آغاز زوال نقش ساختار مذهبی در عصر تنظیمات دانست که تحول خواهان عثمانی می‌کوشیدند با ضبط اموال و جایگاه علما، قدرت آنها را کاهش دهند.<sup>۲</sup> تحلیل مشابهی پیش از این توسط عبدالعزیز نوار ارائه شده که البته رویکرد نژادگرایی عربی و ضد ترکی دارد. او معتقد بود آلوسی به عنوان یک شخصیت عرب جایگاه قوی و مستحکمی در مقابل الیان ضعیف عثمانی همچون نجیب پاشا داشت که همه تلاش خود را برای سرکوب و عزل وی مبذول داشتند.<sup>۳</sup> مطالبی که نوار آورده را از یک سوی نمی‌توان به کلی رد کرد و از سوی دیگر، شواهد تاریخی دقیقی برای اثبات آنها وجود ندارد.

تنظیمات عثمانی در سال ۱۸۳۹ توسط رشید پاشا و همفکرانش اجرا شد. تنظیمات حرکت مهمی در راستای تبدیل دولت و جامعه عثمانی به سوی تمرکزگرایی دواوین، ساختارهای قدیمی و از کار افتاده عثمانی بود. تنظیمات از طرق مختلفی همچون ایجاد نظام واحد آموزشی در سراسر قلمرو عثمانی، نظام قضایی جدید و مدرن، تلاش برای ایجاد یک ارتش مستقل فارغ از گرایش‌های مذهبی یا صوفی، اقدام به تضعیف جایگاه علماء در جامعه عثمانی نمود.<sup>۴</sup> دولت‌مردان تحول‌خواه عثمانی، از سوی دیگر علاقه وافری

۱. ابوالثناء آلوسی پیش از آنکه استانبول را ترک کند زندگی‌نامه شیخ الاسلام را تحت عنوان شحی النقم فی ترجمه والی النعم، نسخه خطی ۹۱۳۷ موزه ملی بغداد، شیخ الاسلام از آلوسی خواست که در استانبول بماند اما زمانی که آلوسی بر بازگشت اصرار کرد، شیخ الاسلام در روز بازگشت به بغداد یک عدد ساعت و ۵۰۰۰۰ قروش پول به ابوالثناء اهدا کرد. برای زندگی احمد عارف حکمت بنگرید به زرکلی، اعلام، ۱۴۱/۱

2. Fattah, "Representations of Self," 65.

۳. نوار، مواقف السیاسیه، ۱۵۷

۴. برای بررسی جنبه‌های متعدد تنظیمات و تاریخی که بر این روند پر تنش و دامنه‌دار گذشته است بنگرید به: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), 73–125; William R. Polk and Richard L. Chambers, ed., *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Stanford J. Shaw and Ezel K.

به بالابردن میزان عائدی و درآمد دولت مرکزی داشتند تا آن را در راه صنعتی‌سازی کشور و اهداف مهم دیگری صرف کنند.<sup>۱</sup> با این وجود ایده‌های نواندیشانه تنظیمات در آن زمان هنوز پر و بال نیافته بود و دوره‌ای طولانی از تجربه و خطا را به اندازه سه دهه می‌طلبید تا به خوبی عیب‌هایش عیان شود. در عراق، تنظیمات و اثرات آن تا زمان حضور مدحت پاشا (۱۸۶۹-۱۸۷۲) دیده نشد و تنها چند قدم کوچک و آزمایشی در دهه ۱۸۵۰، زمانی که آلوسی از مقامش عزل شد، برداشته شده بود. یکی از اصلی‌ترین مفاد اعلامیه تنظیمات که در سال ۱۸۳۹ علنی شد، حذف سیستم التزام بود که چندین قرن سابقه داشت، اما انتخاب نجیب پاشا به ولایت بغداد بر مبنای همین سیستم اجرا شده بود.<sup>۲</sup> اگرچه اولین مشاور اداری استان بغداد در سال ۱۸۵۱ منتصب شد،<sup>۳</sup> شهردار بغداد تا سال ۱۸۶۸، زمانی که سیستم مدرن آموزشی و قضایی توسط مدحت پاشا علنی شد، انتخاب نشده بود.<sup>۴</sup> هیچ شکی نیست که تلاش‌های دولتی برای کنترل وقف عمومی با روی کار آمدن سلطان محمد دوم در اواخر دهه ۱۸۲۰ آغاز شد، با وجود این تلاش‌ها، در استان بغداد تا زمانی که «قانون نهادهای وقفی در استان‌ها» در سال ۱۸۶۳ عرضه نشده بود، هیچ بروزی از این سیاست‌ها دیده نمی‌شد.<sup>۵</sup> در حقیقت اوقاف مرجانیه تا اواخر قرن ۱۹، سالم و بدون تعرض باقی مانده بود. تا زمانی که نعمان خیرالدین آلوسی در سفرش به استانبول به امر سلطان عبدالحمید دوم، دوباره کنترل و

---

Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume 2: Reform, Revolution and Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 55-133, 154-56; Ira M. Lapidus, *A History of the Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 597-601; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963); idem, *Essays in Ottoman History, 1774-1923: The Impact of the West* (Austin: University of Texas Press, 1990), 96-111, 166-79. For specific analyses of the impact of modernization on the ulama class, see Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 80-92; Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 99-114; Basheer M. Nafi, *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement* (London: Institute of Contemporary Islamic Thought, 2000), 37-45

1 . Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, 92; Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), 61-63

۲. یکی از مطالعات مناسب و جزئی‌نگر در باب روند مدرن‌سازی عراق عهد عثمانی اثر جمیل موسی النجار، *الادارة العثمانیه فی ولایت بغداد: من عهد الوالی مدحت پاشا الی نهاییه الحکم العثمانی، قاهره، ۱۹۹۱*، است.

۳. انتصاب نجیب پاشا به ولایت بغداد، در ازاء پرداخت سالانه ۵۰۰۰۰۰ به خزانه عثمانی انجام شده بود. بنگرید به یعقوب سرکیس، *مباحث العراقیه فی الجغرافیا و التاریخ و الآثار و الخطط بغداد، بغداد، ۱۹۴۸*، ۷۳/۱.

۴. عزاوی، *العراق بین الاحتلالین*، ۹۴/۷.

۵. مصطفی جواد و احمد سوسا، *دلیل الخریطه بغداد و المفصل فی خطط بغداد قدیماً و حادیثاً*، بغداد، ۱۹۵۸، ۳۳۴.

۶. نجار، *الاداره العثمانیه*، ۳۳۳.

۷. همان، ۳۹۱.

مدیریت این اوقاف گسترده را به خاندان آلوسی بازگرداند.<sup>۱</sup>

تصویری که از تغییرات آرام و نامطمئن تنظیمات در قلمرو عثمانی در حال انجام و پیگیری بود، هیچ ارتباط قابل استنادی میان بحران‌هایی که آلوسی در متن آنها بود و برنامه‌های مدرن‌سازی دولت مرکزی باقی نمی‌گذارد. نصب حاکم ظالم عثمانی نجیب پاشا در بغداد در سال ۱۸۴۲، جنگ ضد نیروی سعودی - وهابی، تخریب حکومت پاشایان بغداد و سرکوب حکام مستقل جلالی در موصل و محمره در ۱۸۳۴-۱۸۳۷، نشان‌دهنده تلاش‌های بی‌وقفه حکومت مرکزی عثمانی در القای دوباره استیلا و نظارت بر شهر بغداد بود. بغداد عصر نجیب پاشا هنوز هم بزرگ‌ترین شهر قلمرو عثمانی بود که توسط حاکمی اداره می‌شد که توسط احمد لطفی، مورخ دیوانی معروف عثمانی «سرکوب گر با شیوه حکومتی واکنش محور که هیچ سود و فایده‌ای برای دولت عثمانی و مردم عراق نداشت» وصف شده است.<sup>۲</sup>

تحمل و سعه صدر اندک نجیب پاشا در حکومت و تأثیرات مفتی در بغداد، باعث تلاش عجیب او در از بین بردن مظاهر و برساخته‌های والی پیش از خود بود که آلوسی نقش مهمی در دوره او ایفا می‌کرد. به علاوه نجیب پاشا یک صوفی قادری بود. در این زمان روابط میان آلوسی‌ها و گیلانی‌ها، که سرکرده‌شان به صورت سنتی نقیب اشرف و رئیس طریقت قادریه در بغداد و سرشار از دشمنی و رقابت بود،<sup>۳</sup> برخلاف علی پاشا، نجیب پاشا، روابط مستحکمی با نقیب اشرف، سیدعلی گیلانی داشت و اوقاف زیادی را به نام مسجد گیلانی نمود. طریقت قادریه، پس از نقشبندیه مجددیه، اصلی‌ترین فرقه متصوف بغداد محسوب می‌شد. با توجه به آنکه سابقه و قدمت قادریه پیش از نقشبندیه مجددیه بود، حضور طریقت خالد در بغداد، تهدیدی برای جایگاه و میزان تأثیرگذاری قادریه محسوب می‌شد. از سوی دیگر علمای مطرح سلفی، منتقد تصوف سنتی که قادریه محصول آن بود، همگی معتقد و ملتزم به طریقت نقشبندیه بودند. دور از تصور نبود که در این شرایط به غیر از آلوسی، دوست سلفی‌اش سید امین الواعظ نیز از روابط خوب نجیب پاشا با قادریه، دل خوشی نداشته باشد.

از سوی دیگر، برای برداشت‌های نژادگرایانه عربی از حرکت‌ها و مخالفت‌های آلوسی با والی بغداد، باید ترتیب تاریخی وقایع را برعکس بررسی کنیم. در ضمن این مسئله، باید نقش بسیار مهمی را برای تنظیمات در این عرصه قائل شویم. چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، آلوسی به مثابه یک فعال اجتماعی در دهه ۱۸۳۰، را نمی‌توان یک ملی‌گرای عرب تلقی کرد؛ همچنین در وفاداری او به سلطنت عثمانی پیش از روی

۱ الاثری، اعلام، ۶۱.

۲. احمد لطفی، تاریخ لطفی، استانبول، ۱۲۹۰، ۱۷۷/۸؛ برای شهرت نجیب پاشا بنگرید به:

C. F. Farah, "Necip Pasa and the British in Syria," *Archivum Ottomanicum* 2 (1970): 115-53; Cole and Momen, "Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq," 127; Fa'iq, *Tarikh Baghdad*, 173-74

۳. عزاوی، ۱۶۷؛ وردی، لمحّه، ۱۴۶/۲؛ گرایش نجیب پاشا به قادریه برعکس علی پاشا بود که نقیب اشرف آنها محمد النقیب را به سلیمانیه تبعید کرد.

کار آمدن نجیب پاشا در بغداد، هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. مواجهه او با والی بغداد را می‌توان در خشم او از همراهی رقبا و محاسدانی دانست که تا پیش از آن از آلوسی حمایت می‌کردند و پس از نجیب پاشا به جبهه مقابل او پیوستند. حکومت تمرکزگرای عصر تنظیمات، آلوسی را با معیارهای خود قضاوت می‌کرد و دوری او از استانبول، عاملی برای اجحاف در حق او بود.<sup>۱</sup> از نقطه نظر یک عالم بغدادی، استانبول در میانه‌های قرن نوزدهم، از دو جنبه فرهنگی و جغرافیایی، مرکزیتی بسیار دور و بعید به نظر می‌رسید. او در راستای تأیید و تثبیت عقاید خود بر ارجحیت داشتن کلام و گفتمان، نسخه‌ای از تفسیر قرآن خود به عنوان والاترین کلام را با خود به استانبول برد تا تأییدی بر وجهه و جایگاه علمی او میان حلقه علمای استانبول نیز محسوب گردد. اما مردانی که در استانبول بر مسند قدرت بودند، به دنیای متفاوتی تعلق داشتند و به قوانین دیگری پایبند بودند.

خشم و انزوای آلوسی با مشاهده فاصله عمیق او با صاحبان قدرت در استانبول و ایجاد حس انزوا و دوری در هویت، چندبرابر شد. اگر سلطنت عثمانی به اسلام و حفاظت از ایمان می‌اندیشید، امرای عرب و شخص آلوسی نمی‌توانستند در راستای تفسیر آنها از آن هدف قرار بگیرند،<sup>۲</sup> چرا که تفسیر خود از قرآن و دین را به دلیل قرابت فرهنگی و عربیت، اولی به تفسیر ترکان بیگانه با متن دین و قرآن می‌دانستند. آلوسی در گزارش سفرش به استانبول، بیگانگی و عدم درک علمای آن شهر نسبت به مفاهیمی که در فهرست اجازات او و حلقه اساتیدی که او از آنها کسب علم کرده بود را شرح داده است.<sup>۳</sup>

### آلوسی و تفسیر «روح المعانی فی تفسیر قرآن العظیم و السبع المثانی»

آلوسی در مقدمه‌اش بر تفسیر قرآن روح المعانی فی تفسیر قرآن العظیم و السبع المثانی، مدعی به کارگیری شیوه‌ای جدید و نوین در دریافتش از قرآن شده و آن را ارائه کرده است.<sup>۴</sup> او در ابتدا به مبانی اصلی که برای یک مفسر الزامی ست همچون دانش عربی، توانایی درک چندوجهی آیات قرآن، شناخت مناسب از احادیث پیامبر و کتب فقهی اشاره کرده است. آلوسی در این راستا از شیوه سنت‌گرای مفسران قرآن در به کارگیری رأی در تفسیر قرآن حمایت کرده و نیز از ورود گرایش‌های صوفیانه در تفسیر استقبال کرده است. سپس به بازخوانی شبهه‌ای قدیمی در طبیعت مطالعات قرآنی پرداخته و تفسیر معتزله از خلق قرآن را مردود دانسته و در مقابل از آراء اشاعره و حنابله دفاع کرده است.<sup>۵</sup> توجه به تجمیع آراء حنابله و اشاعره در رویکرد تفسیری آلوسی، نکات قابل توجهی را در بردارد. مقدمه بسیار مهم و پر بار آلوسی، نمایی از حیات پر

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), 47–65

۲. این مسئله توسط بهجة‌الآثری شاگرد مکتب آلوسی به صورت مشخص و صریح اشاره شده است. رک: *اعلام العراق*، ۳۹.

۳. آلوسی، *نشوة الشمول*، ۱۰-۱۲؛ همو، *غرائب الاقتراب*، ۷۰.

۴. اثر مهم و والای ابوالثناء برای اولین در مطبعه بولاق در قاهره به سال ۱۸۸۴ منتشر شد که نعمان آلوسی آن را تصحیح کرده بود. بنگرید به الیاس سرکیس، *معجم مطبوعات العربیه*، قاهره، ج ۱، ستون ۴.

۵. آلوسی، *روح المعانی*، ۵/۱.

تلاطم وی دارد. این تلاطم و چندگونگی در این تفسیر تا بدانجا بود که شاگردان عربیت‌گرای بعدی آلوسی، تفسیر روح‌المعانی را اثری در مبانی سلفیه خواندند<sup>۱</sup> و محمد حسین ذهبی، شیخ الأزهر آن را تبلوری کامل از تفسیر به رأی شناخته است.<sup>۲</sup> از سوی دیگر محمد بهجة الأثری که این تفسیر را بر ساخته، بر سه جریان سلفی، صوفی و متکلمین اهل رأی دانسته، اشکالات اساسی را بر مبانی سلفی مطالبش وارد آورده است.<sup>۳</sup> اشعری‌گری، سلفی‌گری و رویکرد صوفیانه، سه نگرش عامی بود که در قرن نوزدهم در نگارش تفاسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گرفت.<sup>۴</sup> تفسیر به رأی که نماینده کلام اشعری با سابقه‌ای بسیار طولانی مدت در تاریخ اسلام بود، تأکید بیشتری بر دلیل و عقل در راستای فهم قرآن داشت. در حقیقت رویدادهایی که در تاریخ میانه اسلامی، باعث تحمیل رویکرد محافظه‌کارانه به این رویکرد شده بود، این گونه را تبدیل به شیوه‌ای جعلی و برساخته کرده بود. در حقیقت در بسیاری از تفاسیری که بر مبنای تفسیر به رأی نگاشته شده، متون تفسیری به عنوان ابزاری برای طرح آراء کلامی اشعری به کار رفته‌اند. همین رویکرد در تفاسیر اشعری بود که واکنش ابن تیمیه و پیروانش همچون ابن کثیر را برانگیخت. در این راستا آنها تفاسیر خود بر قرآن، نه به منظور تبیین و تفسیر آن از منظری خاص و تفکری منحصر به فرد، بلکه برای بسط و توضیح آیات کلام الله نگاشتند.

روح‌المعانی، تفسیری عظیم است که آلوسی بیش از پانزده سال برای آن زمان صرف کرده بود و یک ماه پیش از سفرش به استانبول آن را به نتیجه رساند.<sup>۵</sup> اما نگارش بخش اعظم این کتاب، محصول دوره‌ای است که او در روابط مستحکم با والی و مرکز استانبول قرار داشت. از میان سی جلد آن، ثلث آخرش پس از عزل او در سال ۱۸۴۷ نوشته شده است. به هر حال می‌توان اثر آلوسی را تلاشی بی‌سرانجام برای تلفیق سه نگرش سلفی، صوفی و اشعری دانست، با وجود این، نگرش او در ثلث آخر، با بخش دیگر آن در تفسیر قرآن تفاوت‌هایی داشته است. آلوسی در ثلث اول تفسیرش، مواضعی سلفی دارد. آلوسی کتاب خود را با اعلام این مطلب که او حنفی‌زاده شده و پیش زمینه‌ای شافعی دارد، اما از صحت و وثاقت کلام اشعری و تفاسیر متصوفه حمایت می‌کند، آغاز کرده.<sup>۶</sup> او در راستای حمایت از تفسیر به رأی آورده است:

۱. بیطار، حلیه البشر، ۱۴۵۴/۳

۲. محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، بیروت، ۱۹۶۷، ۳۵۲/۱

۳. اثری، اعلام العراق، ۲۹؛ محمود شکری، ۳۳

۴. برای مکاتب اصلی تفسیری بنگرید به ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱۴۰/۱-۲۸۷؛ سعید زغلول، اتجاهات الفکرية فی التفسیر، اسکندریه ۱۹۷۵، ۱۶۱؛ در باب مباحثات اولیه در باب تفسیر بنگرید به:

Harris Birkeland, "Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran," in *The Quran: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Brookfield, Vt.: Variorum, 1999), 40-80.

۵. سرکیس گزارش کرده که پنج سال طول کشیده تا آلوسی تفسیر خود را بنگارد که سال ۱۲۵۷ هم جزء این پنج سال بوده است. این مسئله با تاریخی که خود آلوسی بدان اشاره کرده، مغایرت دارد. بنگرید به روح‌المعانی، ۴/۱؛ ۲۸۸/۳۰

۶. آلوسی، روح‌المعانی، ۶/۱؛ ۳۶؛ ۱۰۲، ۶۷

«کسانی که بر پایه دو حدیث نبوی منقول از ابوداود، ترمذی و نسائی، معتقدند تفسیر به رأی مجاز نیست، پاسخ‌های متقنی وجود دارد. اولاً در باب وثاقت حدیثی که می‌گوید: «کسی که قرآن را با نظر خویش تفسیر کند، گرچه درست هم بگوید، دچار خطا و لغزش شده است» شک‌هایی وجود دارد. همچنین در باب حدیث دیگری که می‌گوید «کسی را که از قرآن بدون درک دانش آن سخن بگوید، باید بر آتش نشاند»، دو معنا را می‌توان برداشت کرد: اول آنکه منظور حدیث به کسی است که برای تفسیر آیات مبهم قرآن تلاش می‌کند، بدون آنکه دانش مناسبی داشته باشد و مورد خشم الهی قرار می‌گیرد. معنای دوم آن معطوف به کسی است که با وجود علم به معنای صحیح و تفسیر درست آن، مطلب را منحرف می‌کند و خشم الهی در انتظار او خواهد بود. گذشته از این دلایل، شواهد و آیاتی که در قرآن و احادیث حکم به جواز اجتهاد و رأی صادر شده، بسیار متعدد و پرشمارند.<sup>۱</sup>

هیچ یک از دو واژه رأی و اجتهاد در مفهوم عام و رایج خود، در اینجا مورد استفاده قرار نگرفته، چرا که تلاش ویژه آلوسی برای ارائه تجسم تازه‌ای از رأی توسط عقاید متعددی که او در نگارش تفسیرش بر قرائت‌های گاه متناقض آنها تکیه کرده، به تصویر کشیده شده است. این قرائت‌ها مشتملند بر تجلیل او از فخر رازی، آخرین اشعری بزرگ و نگارنده تفسیر که بر مبنای فلسفه و رأی نگاشته شده،<sup>۲</sup> همچنین تجلیل ضمنی او از رویکرد عرفانی ابن عربی در به کارگیری رمزی اعداد و حروف در فهم جهان هستی و شناخت معانی قرآن که در داستان موسی و فرعون، نمود علنی پیدا می‌کند، بسیار جالب توجه است. در این میان آلوسی حمله کلامی و در لفافه‌ای به بزرگان حنابله همچون ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه کرده است.<sup>۳</sup> به عبارت بهتر، بخش‌های اولیه روح المعانی بیانگر مواضع آلوسی نسبت به سه جریان است که او تفسیر خود را بر پایه عقاید و مسلک فکری آنها بنا نهاده است، اما او هرچه تلاش کرده، نتوانسته برخی تعارضات درونی خود با موضوعات را پنهان کند. فی‌المثل او تصریح کرده است که پذیرش و همراهی او با روش‌های صوفیانه در تفسیر قرآن، نباید به معنای اعتقاد کامل او به تصوف (باطنیه) تلقی شود. این در حالی است که اعتقاد به تفاسیر نشانه‌گرا و سمبلیک که ویژه متصوفه است، در تعارض قطعی با شریعت و دستورهای آن قرار دارد؛<sup>۴</sup> همچنین جای دیگری که از پایبندی خود به آموزه‌های اشعری سخن می‌گوید، ضمن تجلیل از ابوالحسن اشعری و کتاب *الإبانه* او،<sup>۵</sup> به پایبندی خود به عقاید حنابله و سلفیه اشاره کرده است. او در راستای کم‌رنگ کردن خاستگاه‌های سلفی خویش، تلاش می‌کند جنبه‌های اشعری و صوفی

۱. همان، ۳۹/۱

۲. فخر الدین محمد رازی، *مفاتیح الغیب*، بیروت، ۱۹۸۱، ۳۲ جلد در ۱۶ مجلد. برای اطلاعات بیشتر در باب رازی، بنگرید به ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ۲۸۸/۱.

۳. آلوسی، *روح المعانی*، ۱۸/۱

۴. همان، ۷/۱

۵. ابوالحسن اشعری، *الإبانه عن اصول الدیانة*، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۷۷.



کار خود را پر رنگ تر سازد.<sup>۱</sup>

به هر حال با وجود آنکه انتظار می‌رفت، آلوسی در متن اثرش بیش از مقدمه آن، تمایلات و خاستگاه‌های سلفی خود را عیان کند و از این سرگشتگی در اتخاذ موضع رها شود، در بخش اول اثرش، بیش از دیگر رویکردهای تفسیری، به قرائت‌های صوفیانه از قرآن بها داده است و در پایان هر بخش، اشارات مختصر و مجزایی را به قرائت صوفیانه آیات اختصاص داده که می‌تواند تأکیدی بر تمایز و افتراق بنیادین آن قرائت، در مقایسه با قرائت اشاعره و سلفیه محسوب شود.<sup>۲</sup> اثر او در دو بخش پایانی، به صورت کامل از اشارات و مطالب صوفیانه خالی است. شاید این مسئله، واکنشی به رشد خرافات و مقدس‌انگاری‌های صوفیانه‌ای باشد که در سال‌های آخر حیات او توسط قادریه نسبت به جایگاه عبدالقادر گیلانی و محی‌الدین ابن عربی ابراز می‌شد<sup>۳</sup> و او برای برائت جستن از این مسائل و رفع هرگونه شبهه بدعت‌گرایی و باطنی‌گری، از اشاره به تفاسیر صوفیانه قرآن اجتناب کرد.<sup>۴</sup> در این راستا و فارغ از ملاحظات سیاسی که در آن عصر وجود داشت، آلوسی هیچ نقطه تعارض و مرزبندی مشخصی با اندیشمندان سلفی همچون ابن تیمیه و ابن قیم نداشت. آلوسی تعریف ابن قیم از مفهوم «روح» را - چنان که در کتابش بدان اشاره کرده و در تعارض کامل با بزرگ اشاعره ابوحامد غزالی<sup>۵</sup> قرار دارد - بر عقاید اشاعره و حتی ابن تیمیه برتری داده و آن را در اولویت قرار داده است.<sup>۶</sup> علاوه بر تعارضات بنیادین میان روح‌المعانی آلوسی و مفاتیح‌الغیب فخر رازی، مرزبندی‌های علنی که آلوسی بر آنها تأکید کرده، همراهی و مشابهت میان این دو اثر را غیر قابل تحمل و غیر واقعی کرده است.<sup>۷</sup> اما هیچ شاهدهی برای تعارض آلوسی با دریافت سلفیه وجود ندارد.

فارغ از برتری‌های زبانی و برخی نقل قول‌های نه چندان مرتبط از تفاسیر صوفیانه و به دور از ارجاعات گسترده او به متون تفسیری پرتعداد تاریخ اسلام، بدون شک روح‌المعانی آلوسی دفاع جانانه‌ای از اندیشه و جهان‌بینی سلفیه در دوره‌ای ست که هنوز اشعری‌گری و سنت‌گرایی در جهان اسلام اولویت و ارجحیت داشت.<sup>۸</sup> آلوسی همانند هر عالم سنی دیگری از هیچ فرصتی برای تاختن به معتزله و تمسخر آنها نمی‌گذشت، با این وجود عقیده او نسبت به اختیار بشری که توسط ابن تیمیه هم مطرح شده بود، بیش از آنکه به کلام اشعری نزدیک باشد، شانه به شانه عقاید معتزله می‌ساید. در حقیقت یکی از مرزبندی‌های

۱. آلوسی، روح‌المعانی، ۸۷/۱ و ۶۰/۱

۲. بنگرید به همان، ۶۴/۱، ۱۰۲، ۲۵۶، ۲۴/۲، ۲۷، ۷۲، ۹۱، ۱۰۴، ۱۲۶

۳. همان، ۲۷/۳

۴. همان، ۱۷۸/۲۶؛ ۱۶۵/۲۷؛ ۲۷۸/۳۰

۵. همان، ۱۵۸/۲۷. بنگرید به ارجاعات مثبتی که به ابن قیم داده است: همان، ۱۴۷/۲۹؛ ارجاع به ابن جوزی: همان، ۷۲/۲۶؛ ۲۷۲/۳۰

۶. همان، ۷۳/۲۶؛ ۸۱/۲۷ چند ماه پس از آنکه او نگارش تفسیر را به پایان برد، چنین انگاشت که عارف حکمت‌الاسلام استانبول، احتمالاً نسبت به مفاهیم سلفیه پذیراست.

۷. بنگرید به همان، ۱۷/۳؛ ۲۱۳/۱۴

۸. همان، ۶۰، ۲۱۵/۱؛ ۷۳/۲۵؛ ۳۷۳/۳۰

اساسی آلوسی با اشاعره، ردیه مهم او بر عقیده کسب بود.<sup>۱</sup> این مرزبندی در ادامه پایبندی کامل وی به افعال الهی و نظریه تعلیل آن افعال است که قرابت ویژه‌ای با سلفیه دارد.<sup>۲</sup> انفعال و جدایی آلوسی را از مکتب اشعری و بستره آن که اسلام سنتی بود، می‌توان در نظر او در باب جایگاه و نقش مکاتب فقهی و اصالت داشتن آنها یافت. در نگاه او هیچ اجبار و التزامی به پذیرش آراء یک مکتب فکری خاص و انکار دیگران وجود ندارد و راه مذهب و دین می‌تواند از هیچ یک از این چهار مسیر معین نگذرد.<sup>۳</sup> در این راستا نه می‌توان او را شافعی دانست و نه حنفی، بلکه چهره‌های کاملاً سلفی از او به نمایش گذارده می‌شود.

آرمان‌شهر و دنیای ایده‌آلی که آلوسی در تفکراتش پرورده، مدینه صدر اسلام است. این آرمان‌شهر همان است که ابن تیمیه و پیروانش، آن را دوره اسلاف صالحه می‌دانستند. سلفیان متأخر حاضر در قلمرو عثمانی با استعانت به آن آرمان‌شهر، اندیشه سلفی را از زمینه عقیده و کلام به سیاست و اجتماع وارد کردند و آن را بستره‌ای عقیدتی برای مبارزه ضد حکومت عثمانی قرار دادند. اگرچه این رویکرد، هم‌سویی قابل توجهی با زمینه‌های فکری دولت سعودی - وهابی در شبه جزیره عربی داشت، نمی‌توان هیچ گواه و سند معینی برای تطبیق تمایلات سلفی آلوسی در واکنش به نفوذ مظاهر مدرن غربی و تعیین یافتن آنها به عنوان راهی برای رهایی از انحطاط میان آثار و آرائش یافت. گرایش‌های سلفی میان علمای عصر پیشامدرن اسلامی، در جنبه‌ای تبدیل به عقاید تندروانه محمد بن عبدالوهاب در نجد شد، اما در قسمت متمدن و شهرنشین قلمرو عثمانی، نتیجه‌ای جز رشد اندیشه‌گرایی و بازتولید مفاهیم اصیل و اساسی دین برای رهایی از انحطاط، در برداشت. علمای سلفی، با مشاهده وضعیت رقت‌بار و منحن جهان اسلام و پیشرفت‌های جهان غرب، گام اول را در حذف امپراطوری عثمانی و گام‌های بعدی را در بازگشت به مفاهیم بنیادین و تحریف‌ناپذیر دین می‌دانستند. گرچه از بستره همین تمایلات سلفی، سال‌های بعد، جریان‌های ملی‌گرای عربی ضد حکومت ترک عثمانی برآمد، اما نه وهابیت و نه نژادگرایی عربی، نمی‌تواند از ارزش اسلام‌گرایی و بازگشت به متن دین و دوری از خرافات، در اندیشه سلفی بکاهد.

### انجام سخن

پدیده آمدن حرکت سعودی - وهابی در شبه جزیره عربی، که داعیه نشر و تبلور اندیشه‌های سلفی را می‌گستراند و چهره خشن و غیرقابل دفاعی از خود در قرون ۱۸ و ۱۹ به منته ظهور رساند، نوعی سرخوردگی و گم‌گشتگی را از لحاظ تاریخی با جریانات مدرن سلفی و تاریخ آنها ایجاد می‌کند. بیش از آنکه خشونت و بنیادگرایی وهابیان را بتوان به اندیشه‌های سلفی آنها مربوط دانست، باید آن را در خواص

۱. همان، ۱۳۳/۱، ۱۳۴، ۱۰۲/۲۳

۲. همان، ۸۹/۲۶

۳. همان، ۱۴۸/۱۴

زندگی قبیله‌ای و طبع خشن ساکنان صحرا جستجو کرد. به دیگر سخن، بروز و تبلور سلفیه تحول خواه و در اندیشه‌ی راهی برای رهایی از انحطاط، توسط محمد عبده، نعمان خیرالدین آلوسی و رشید رضا نتیجه روند بسیار کند، دامنه‌دار و چند بعدی جریان سلفی در متن جهان اسلام بود. آلوسی در این میان یکی از نقاط عطف این روند بود. او از این لحاظ نقطه عطف بود که به هیچ وجه عقاید خود را محدود به چارچوبه‌های سلفی نکرد، بلکه با اقبال به اندیشه‌های هم‌طراز اشعری و صوفی، نوعی جذب و تساهل در عقیده را به منته ظهور رساند، ولی آنچه در متن اثرش هویداست، گرایش قوی سلفی اوست. این مسئله صحیح است که او با پا به سن نهادن، گرایش‌های سلفی‌اش را نمایان‌تر ساخت، اما باید توجه داشت که در سنوات پایانی عمرش، این حس را داشت که بیش از آن توانایی ایستادگی در مقابل فشارها را ندارد و تلاش کرد با لقاء عقایدش در تفسیر روح‌المعانی، آنها را جاودان کند. این تفکر از او که در فضایی بسیار بسته و محدود، عقاید مخالفی را می‌پرورد، آن چنان از توانایی تساهل و تسامح بالایی برخوردار بود که خود را در صدر این فضا حفظ کرد. انتخاب او در عرضه عقایدش در قالب تفسیر قرآن، می‌توانست به عنوان الگویی برای فعالیت فکری سلفیه در فضای پر از اختناق عثمانی مطرح شود.

آلوسی را به طور قطع می‌توان محصول حیات دراز دامن عقیده اهل سنت در بطن تاریخ پر فراز و نشیب اسلامی دانست. دلیل قطعی و اصلی آنکه در ابتدای حیاتش تمایلات سلفی خود را عیان نکرد، حرکات و اقدامات وهابیان در نجد بود که جای هیچ پشتیبانی و همسان‌سازی را برای او و وهابیان باقی نمی‌گذاشت. او در آن زمان در عین حال که سلفی بود، معتقد به سلطنت عثمانی نیز بود و پس از عزل ناجوانمردانه‌اش از مفتی‌گری، حس بی‌عدالتی و اعتراض به ساختار فرتوت و فاسد این حکومت، باعث بروز تمایلات سلفی‌اش شد. داستان حیات اجتماعی او بیش از آنکه تقابلی از حرکت اندیشمندان مدرن‌گرا در مقابل ساختار قدیمی عثمانی تلقی شود، مثال دیگری برای تعامل دیرینه اهل قلم و اهل شمشیر و قدرت در ساختار حکومت عثمانی است.<sup>۱</sup>

آلوسی با نگارش تفسیر روح‌المعانی، فارغ از اثرات علمی و تاریخی، خود را در تاریخ ماندگار ساخته است. شناختی که از او و اندیشه‌هایش از میان سطور این تفسیر حاصل می‌شود، یکی از نمونه‌های بارز تولید علم در بستر تاریخ است، ولو آن علم، تفسیر کتاب الله باشد. سلفی‌گری برای آلوسی، محملی برای ابراز معارضه خود نسبت به نظام دیوانی - مذهبی عثمانی بود. از سوی دیگر از طریق گرایش‌های صوفیانه، راهی به خیل عظیم متصوفه یافته بود و اندیشه‌های خاص خود را در راه حفظ دین و دوری از خرافات، در آن زمینه بسط می‌داد. او در بخش پایانی تفسیر خود به حجم تندی انتقاداتش افزوده است و متصوفه را از تبدیل شدن به ابزار برای قدرت سرکوب‌گر و نیز جدایی از متن و اصل دین، پرهیز داده است.

مقایسه دوران جوانی و پیری آلوسی در زمینه روابط میان متصوفه و قدرت عثمانی، به خوبی از تغییرات

1. H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, pt. 2 (London: Oxford University Press, 1957), 135-36; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, 60-61.

مهمی حکایت می‌کند. حکومت عثمانی از طریقت‌های صوفیانه، به ویژه قادریه در عراق و بکتاشیه در شامات، برای ایجاد نفوذ و پذیرش میان توده مردم استفاده می‌کرد. روابط مناسب طریقت‌های صوفی با دولت و قدرت‌گیری آنها از لحاظ خانقاه‌ها و امکاناتی که در اختیارشان بود، نوعی حرکت عوامانه و خردزدا را میان توده مردم ایجاد می‌کرد که سلفیه آن را بدعتی در دین می‌خواند و با آن مخالفت می‌کرد. در حقیقت، همان آلوسی را - که نقطه تجمیع میان سلفیه و تصوف در جوانی‌اش بود - می‌توان به عنوان مثال بارز نقاط اختلاف میان این دو جریان در کهن سالی‌اش دانست. در واقع آلوسی هم مانند تمام علمای تحول‌خواه و نواندیش قرون ۱۸ و ۱۹، عالمی بود که خود را از پرورش در فضای عرفانی متصوفه محروم نکرده بود. به جز محمد بن عبدالوهاب که عقاید ابن تیمیه را به بدترین و افراطی‌ترین حالت ممکن برداشت کرده بود، دیگر علمای این عصر به ایجاد راهی میانه و معتدل بین تصوف و اصلاح‌گری می‌اندیشیدند. در این بستر، آلوسی نسبت به شاه ولی الله دهلوی که عقیده‌اش به وحدت وجود او را از نگارش رساله‌ای در شرح آراء ابن تیمیه باز نداشت، تفاوتی در عمل و نظر نداشت. آلوسی را نه می‌توان عالمی سنت‌گرا دانست و نه اشعری معتقد و نه صوفی راست آیین. در حقیقت او عالمی با زمینه قالب سلفی بود، اما نه چنان که ابن عبدالوهاب بدان معتقد بود. آلوسی را می‌توان یکی از بنیان‌گذاران سلفیه‌ای دانست که در قرن نوزدهم میلادی به رهبری محمد عبده و رشید رضا به دنبال راه برون رفت از انحطاط فراگیر جهان اسلام از طریق بازگشت به متن و اصالت دین و قرآن بودند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی