کنش ‌های وهابی و واکنش ‌ های سلفی شيخ محمود شُکري

حلاء فتّاح - محمدحسین رفیعی

از قرون هجدهم تا اوايل قرن بيستم ميلادي، وضعيت سياسي، اقتصادي و فرهنگي ويژه ‌ اي بر سپهر سياست و فرهنگ عراق، عربستان و خليج فارس سايه افکنده بود. مبادلات اقتصادي ميان نواحي مختلف محدودة خليج فارس تا اقيانوس هند، روابط تنگاتنگ و در هم تنيده ‌ اي ميان آن ‌ ها پديد آورده و تجار ساکن درون صحاري نجد، براي فروش اسب ‌ هاي خود به ‌ هندوستان سفر ‌ کرده بودند. بنگاه ‌ هاي کلان اقتصادي حلب، در نقاط مهم اقتصادي شهرهايي مانند بصره و بمبئي شعبه ‌ هايي ايجاد کرده بودند و تجار کويتي براي فروش امتعه خويش از اقيانوس هند مي ‌ گذشتند. همين روابط اقتصادي پر رونق باعث پديد آمدن بندرگاه ‌ ها و کاروانسراهاي مهمي در منطقه شده بود.

ميزان تأثير گذاري گستردة ارتباطاتِ تجاري را مي ‌ توان در ديگر جنبه ‌ هاي حيات بشري؛ مانند شباهت سبک معماري مساجد و بناهاي مجلل در حوزة حجاز، نجد و عربستان شرقي جستجو کرد. 3

البته روشن است ‌ که ارتباطات اقتصادي و بازرگانيِ اين مناطق را نمي ‌ توان اصلي ‌ ترين دليل اشتراک ميان آن ‌ ها دانست؛ چه، همساني ‌ هاي فرهنگي، بسيار پررنگ ‌ تر از مسائل اقتصادي ميان ساکنان اين سرزمين ‌ ها جلوه کرده بود.

در يک ديدکلّي بايد گفت: گسترش و پيشرفت فرهنگي ويژه ‌ اي که در اين دوره، کشورهاي عربيِ عراق، عربستان و خليج فارس را تحت تأثير خود قرار داده بود، از منظر منطقه ‌ اي کمتر مورد بررسي قرار گرفته است. براي توضيح بيشتر در باب توسعه و پيشرفت فرهنگي، بايد به روابط فرامنطقه ‌ اي برخي مسلک ‌ هاي فراگير؛ مانند حلقه ‌ هاي اخوّت صوفي در قرون هجده و نوزده ميلادي و يا نهضت اسلام ‌ گراي عثماني اشاره کرد.

بي شک براي بررسي خاستگاه ‌ ها و ريشه ‌ هاي شکل ‌ گيري بيشتر اين جنبش ‌ ها بايد به محل و مکان خاصي توجه داشت.

به ديگر سخن، شايد بتوان پايبندي و تعلّق خاطر اين جنبش ‌ ها به محلّي خاص، به ‌ عنوان زادگاه و خاستگاه اصلي را، در دغدغه ‌ هاي خاص سياسي ـ اجتماعي بنيان ‌ گذاران آن جسنجو کرد؛ مانند تأثيرگذاري بر خاندان حاکمِ يک منطقه و يا گرايش و دلبستگي به يک منطقة جغرافيايي. نیز از همين ‌ روست که مي ‌ توان حرکات روشنفکرانه و نخبه محور محدودة شرق عربي را پديده ‌ هايي محلّي و شهري ناميد. گذشته از آن، شبکه ‌ هاي گستردة علما و خطيبان، علي ‌ رغم بُعد مسافت ميان مراکز فکري ـ فرهنگي آن روزگار و صعوبت اطلاع رساني، قادر به برقراري ارتباط و تعامل در سطح گسترده ‌ اي از جهان اسلام بودند و حضور اين حلقه ‌ هاي دانش محور در اين گسترة وسيع، تأثيرات شگرفي بر نواحي اطراف مي ‌ گذاشت.

جنبش وهابي (و يا موحّدي) يکي از اين موارد است؛ جنبشي ‌ که تاکنون در حيطة پژوهش ‌ هاي محدود در زمينه قدرت ‌ گيري و استيلاي دولت پادشاهي سعودي بر عربستان مورد بررسي و مداقه قرار گرفته است. با اين حال، تجربة تاريخي و روند ساخت دولت سعودي ‌ ـ وهابي عربستان از طريق منابع همسو و موافق، به ديگران منتقل شده است. البته گزارش ‌ هاي مأموران دولتي بريتانيايي در منطقه نيز بر اين منابع افزوده شده و به همين دليل نبايد اين جنبش را يک پديده بومي، با تأثيرات محدود دانست. فراتر از اين، مورّخان سعودي در تلاش ‌ اند اين تواريخ را پيش درآمدي بر عربستان مدرن و تحوّل يافتة امروزي به تصوير بکشند.

تأثيرات فرامنطقه ‌ اي زايش و گسترش دولت وهابيت در عربستان، از يک سو به عنوان احياگر گرايش ‌ هاي پرسابقة سلفي، اهميت بسيار داشت و از سوي ديگر تعارض ‌ ها و مناقشات حساس و البته بنيادين متصوّفه و سنت ‌ گرايان متعصب را که پيشينه ‌ اي دراز در حيات فرهنگي جامعه اسلامي داشت، زنده مي ‌ کرد. تعارض و تقابل اساسي وغيرقابل حلّ موحّدون(وهابيون) و تساهل متصوّف در آداب و شعایر مذهبی، فاصلة زيادي را ميان صوفيان و فقهاي متعصب سني زمينه ‌ هاي مذهبي، اجتماعي و به ‌ خصوص سياسي پديد آورده بود. منطقي ‌ که مي ‌ توانست حتي مسلمانان سنتي را محکوم کند، منادي قرائتي خشونت طلب و بنيادگرا از دين اسلام بود که خشونت را يکي از اصلي ‌ ترين ملزومات دين اسلام و يکي از ابزارهاي اعمال آن مي ‌ دانست. گسترش اين نظريات واپس ‌ گرا در ميان مسلمانان، توسط وعاظ و سخنوران برجسته به خوبي انجام مي ‌ شد و چنان تأثيرگذار بود که يکي از اين وعاظ (محمد بن عبدالوهاب) مي ‌ توانست بنيان ‌ گذار دولتي بر مبناي اين طرز فکر باشد؛ اين هر سه عامل در شکل ‌ گيري و بسط دولت وهابي سعودي عربستان نقش ايفا کردند و بر تمام جنبه ‌ هاي زندگي سياسي، فرهنگي و اقتصادي دنياي اطراف خويش به شکلي کاملاً افراطي اثر گذاشتند. البته وهابيون در آغاز چندان از ذائقه ‌ هاي عام زيست بوم خويش فاصله نگرفتند. مثلاً ما مي ‌ دانيم که در اواخر قرن هجدهم و اوايل قرن نوزدهم، چند تن معدود اما صاحب نفوذ از شيوخ عراقي، به دليل اعلان عمومي و ترويج عقايد وهّابي، از سوي دیگر علماي زیست بوم خویش نفي بلد شدند. 4 اين واکنش ‌ هاي دوسويه؛ «دشمني» و «همراهی» اصلي ‌ ترين جنبة قابل بررسي در جريان بسط وگسترش دولت اول سعودي است. بررسي و تبيين تقابل اين «وحدت ‌ گرايي» و «تکثّرگرايي» در جريان رشد و توسعة دعوت وهّابي و تأثيرات آن بر سرزمين ‌ هاي اطراف چون شبه جزيرة عربستان، به ويژه عراق، در فاصلة بين سال ‌ هاي 1745 تا دهة 1930، هدف و غايت اصلي اين رساله محسوب می ‌ شود:

وحدت و کثرت ميان وهابيون و جامعة پيشامدرن سني عراق و عربستان

پيش از ورود به مباحث تاريخيِ بسط و گسترش دولت وهّابي در عربستان و سرزمين‌هاي همجوار آن؛ مانند عراق و کشورهاي حاشية خليج فارس، بايد خاطر نشان کرد که تاکنون به تئوري و نظريه‌اي که اين جنبش با تکيه بر آن توانست چنين توسعه و گسترشي بيابد، به خوبي پرداخته نشده است. اگر از منظر تاريخ نگاري‌هاي معاصر سعودي به سير رشد و توسعة دولت سعودي در طول عمر سيصد ساله‌اش بنگريم، با رشد قابل توجهی در اقتصاد کشاورزي، توسعة شهرسازي و معماري بلاد و نيز شکوفايي در ادب و فرهنگ نجد ـ که تأثیر گرفته از اصلاحات دولت سعودي در زمينه‌هاي متنوّع سياسي، اقتصادي، اجتماعي و اعتقادي است ـ مواجه خواهيم شد. سردمدار اين مورّخان، پژوهشگري است وهابي به نام «عُوَيدة الجوهاني» که تلاش بسياري در حماسي جلوه دادن ظهور و گسترش دولت سعودي مبذول داشته است. وي زمينه‌هاي اين بسط و توسعه را اين چنين شرح مي‌دهد:

«در قرن پانزدهم ميلادي، بي ثباتي گسترده باعث توسعة خشونت‌گرايي و مهاجرت در ميان قبايل نجد شده بود. وضع معيشت مردم نيز تعريفي نداشت و وضعيت، مهيّاي پديد آمدن دولتي قدرتمند و با ثبات بود که توانايي گشودن راه‌هاي جديدي براي گسترش جوامع مدني و شهرنشين در منطقه را داشته باشد. قبايل عمده به آرامي با يکديگر متحد شده و در نقطه‌اي گرد آمدند. به موازات رشد جوامع يکجانشين، جمعيت نيز افزايش يافت. اين جوّ جديد سياسي، اجتماعي و مذهبي، نويدبخش تحوّلي بنيادين در ميان مردم منطقه بود.»

جوهاني در ادامه، سخنان خويش را اينگونه پي مي‌گيرد:

«ابن عبدالوهاب با ذکاوت خويش، معضلات اساسيِ اجتماعي ـ سياسي جامعة خويش را در نجد درک کرد و براي حلّ آن‌ها دست به اقداماتي زد. وي در پي نيل به اين هدف، تمام زندگي و نيروي خود را در راه پديد آوردن دولتي متمرکز و قدرتمند، که توانايي استقرار شريعت و صلح و دوستي و امنيت را در منطقه داشته باشد مبذول داشت. او خود را براي کسب علم و فن و رسيدن به اهداف بلند آماده کرد و در اين راه متحمّل مشقات فراوان گرديد و توانست نقش ويژة خود را در تحوّلات عمدة سياسي و مذهبي عصر خود در نجد ايفا کند.»5

جوهاني درپايان سخنانش، ناگزير به اقرار برخي قتل عام‌هاي وهابيان در منطقه شده و آن‌را هزينه‌اي براي اصلاح‌گري دولت سعودي خوانده است. در واقع پاسخ‌هاي ترکيبي ومغالطه‌آميزي‌که از سوی نظريه پردازان جنبش وهابي منتشر شده، نشانه‌هاي خوبي براي درک جهت‌گيري و حيات فکري نخبگان آن دورة تاريخي است. شايد به‌جا باشد اگر از خود بپرسيم چرا اين جنبش با چنين مشکلات بنيادين دست به‌گربيان بود. اين تضادهاکه جامعة موحّدين درآغاز راه باآن‌ها مواجه شده بود، در ذات وجوهرخويش به دو مقولة اساسي و بنيادين در انديشة اسلامي باز مي‌گردد: «تجديد» و«اصلاح».6 چنانکه مورد اتفاق تمام مورخان و پژوهشگران تاريخ اسلام است، اين هر دو مفهوم جزو اصلي‌ترين عوامل جهان‌بيني اسلامي هستند که به صراحت در قرآن و سنت پيامبر بدانها اشاره شده است.7

انديشمندان جوامع اسلامي که هدايت معنوي و اخلاقي مردم را به عهده دارند، با تأکيد بر تجديد حيات معنويِ اعضاي جامعة خويش، آن‌ها را به ارزش‌هاي اصيل و بکر اسلام فرا مي‌خواندند.

منتقدين فضاي عمومي حاکم بر جهان اسلام، با استفاده و استناد به مفاهيم قرآنيِ تجديد و اصلاح،8 نه تنها فضاي فکري حاکم را محکوم مي‌کردند بلکه مي‌کوشيدند آن مفاهيم اصيل وآموزه ‌هاي صحيح را در پرتو اجتهاد خويش بارديگر تفسير و تأويل نمايند؛ چنانکه «جان اسپوزيتو» به‌خوبي به آن پرداخته است:

«هدف اصلي اجتهاد، اجراي مفاهيم و دريافت‌هاي جديدي از دين نبود، بلکه آن‌ها مدعي بازگشت به مفاهيم اصيل قرآن وسنت و احياي آن بودند که طي قرون متمادي وکج فهمي برخي از اصحاب دين، از مسير اصلي خويش فاصله گرفته و به بيراهه رفته بود... مکتب اصلاح‌گري اسلامي به هيچ وجه در پي برقراري ظاهري و سطحي قواعد و ساختارهاي جامعة صدر اسلام نبود.»9

در ميان مکاتب اسلامي، حنابله با تأکيد و جدّيت ويژه‌اي به اين مباحث مي‌پرداختند. ابن‌تيميه، عالم حنبليِ قرن چهاردهم هجري، با ارائة تئوري توحيدگراي خويش سردمدار تشکيل حلقه‌هاي فکري اصلاح‌گرا و نوگراي اسلامي بود. اعضاي اصلي اين حلقه‌هاي فکري را؛ چنانکه با سلفيه نيز اشتراک نظر داشتند، شيوخ متعصّب سني و خطباي زبردست حنبلي تشکيل مي‌دادند. آنان مردم را بر پيمودن راه اسلاف خويش که در صدر اسلام ارزش‌هاي اصيل جامعة اسلامي را متبلور ساخته‌اند فرا مي‌خواندند سلفيون تنها راه رستگاري را بازگشت به اصول اساسي دين و آموزه‌هاي راستين پيامبر اسلامصلی الله علیه و آله و سلم مي‌دانستند. در ميان تمام جنبش‌هاي سلفي که در طول حيات اين نحلة فکري پديد آمده، هيچ نهضتي به اندازة وهابيت بر پايبندي افراطي بر شريعت تأکيد و ابرام نورزيده است

محمد بن عبدالوهاب (م1792) با بهره‌گيري از توانايي و کارايي نيروي نظامي خاندان سعودي، حرکتي فراگير آغاز کرد تا پيام راستين قرآن را که طاعت پروردگار بود، به مسلمانان ابراز کند 10

تيغة تيز اين عقايد ابن عبدالوهاب در آغاز متوجه حلقه‌هاي اخوّت صوفي بود که در آن زمان، در جهان اسلام گسترش قابل توجهي يافته بودند.11 افزون بر مسائلي که اشاره شد، وهابي‌ها تکريم قبور و آرامگاه بزرگان و... و نيز طلب شفاعت از کسي بجز پيامبر اسلامصلی الله علیه و آله و سلم را نمادي از کفر و شرک و ممنوع دانستند.

جنبش وهابي شايد با اقدامات پردامنه و وسيع خود، سرزمين نجد را از تاريخ سراسر جنگ وخونريزي جاهلانة خويش رهانيد، اما نوعي حس بي ميلي وغضب را نسبت به شبه جزيرة عربستان و تمام سرزمين‌هايي‌که ساکنان آن بر عقايد خويش اصرار مي‌ورزيدند، پديد آورد.

علي رغم سابقة طولانيِ تکفير در تعاليم اسلامي، وهابيون با ارائة تعاريف جديدي از مصاديق کفر، اهل کتاب را نيز تکفير کردند وقتي پاي کافر انگاشتن برخي اقوام مسلمان که پيشينه‌‌اي طولاني درتاريخ اسلام داشتند به‌ميان مي‌آمد، وهابيان با قدرت وجسارت بيشتري بر اجراي تقيّدات وتحديدات خود پافشاري مي‌کردند. اصلي‌ترين دستاورد ايشان را مي‌توان القاي نفاق افکني دانست که در ظاهر مدّعی اصلاح و احياي ارزش‌هاي اصيل اسلامي، در سرزمين‌هاي اطراف؛ مانند عراق، عربستان و کشورهاي حاشية خليج فارس (البته با ابزار اعمال خشونت) بودند.

با اين همه، نبايد سخن گفتن از جنبش‌هاي اصلاح‌گر سلفي قرون 18 و 19 در جهان اسلام را به وهابيت منحصر دانست؛ چه، سنتي سلفي با پيشينه‌اي طولاني در عراق هم وجود داشته است.12

بسياري از شيوخ عراق که راه پيامبر را تفسير و تبيين کرده‌اند، گرايش‌هاي سلفي داشته‌اند. نيم قرن پيش از ظهور وهابيت (در سال 1745)، اجازات متعددي از شيوخ سرشناس و معتبر عراق؛ مانند شيخ ناصربن سلطان الجُبُري، استاد مدرسة قادري موجود است که در آن‌ها شاگردان خويش را به پيروي از راه اصيل اسلامي و عدم انحراف از تعاليم اصيل اسلاف صالح فرا خوانده است.

محمد بن عبدالوهاب در سال 1742، طي نامه‌اي که به علماي بصره نوشت، از آن‌ها خواست به دعوت وهابي بپيوندند، که البته با پاسخ رد ايشان مواجه شد. وی نامه‌هاي بعدي خويش را به سلطان سليمان مملوک پاشا (حکـ 1780 ـ 1802) فرستاد. مخاطب اين مکاتبات، شيخ عبدالراوي، نايب پاشا بودکه سرانجام باعث پديد آمدن ارتباط و مکاتبه با سليمان بن عبدالله بن محمد ابن عبد الوهاب نجدي، نوة ابن عبدالوهاب گرديد. اين نامه‌ها که در اصل بررسي انتقادي مباني انديشة وهابي به‌حساب مي‌آمد، يک قرن بعد از نگارش، تحت عنوان «التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق» در قاهره به چاپ رسيد.13

علي رغم حضور مخالفان وهابيت در عراق با پيشينة دراز، نگرش ضدّ وهابيت را نمي‌توان وجه غالب و مورد اتفاق تمام علماي عراق شمرد. شواهد و مدارک حاکي از آن است که تحت حمايت ‌هاي بي دريغ وهابیون از يکي از شيوخ موروثي قبيلة عبيد؛ يعني عبدالله بيگ الشاوي، آموزه‌هاي اين جريان به‌طور گسترده‌ در عراق گسترش يافت. به دنبال اين اقدامات، در دهة 1740 دولت مملوک، هراسان از تأثيرات عميق تبليغات وهابي، علماي عراق را به مقابله و پاسخ‌گويي به شبهات اين بدعت بزرگ فرا خواند. برخي پذيرفتند و گروهي استقبال نکردند. گمان مي‌رود دستة دوم در خفا به انديشه هاي دعوت وهابي ايمان آورده بودند.14

از سوي ديگر، پيوندي محكم و ناگسستني که ميان شيخ علي السُوَيديِ سلفي

مسلک و مملوک پاشا سليمان کوچک (حکـ 1807 ـ 1810) برقرار بود، مانع از گسترش وهابيت شد.

پاشا، تحت تأثير مشاورت‌هاي سُويدي دستور داد مبلغ ثابت و عادلانه‌اي به‌جاي صدقاتي که در حکومت‌هاي پيشين با قهر و زور دريافت مي‌شد، به مأموران مذهبي پرداخت شود و تنها ماليات شرعي از مردم بگیرند.15

به‌هرحال، کشف تفاوت‌ها و اختلافات ميان «سلفيه» و «وهابيت» به دليل اشتراک مباني نظري، امر بسيار دشواري است. در حقيقت بايد به تمام اين مسائل، ملاحظات سياسي را نيز افزود که پيوسته آب را گل آلود مي‌کرد. به ديگر سخن، تهديد وهابيت براي جهان اسلام توسّط مورخان وابسته به مماليک به شکل جدي مطرح مي‌شد و در بهترين وضعيت، تفاوت‌هاي بنيادين و نظري ميان اين دو مکتب فکري ـ سلفيه و وهابيت ـ چنان نبود که به اختلاف و گسست سياسي ميان متحدين هم مسلک تبديل شود.

با اين حال، در فضاي نا امن و بي ثبات قرون 18 و 19 عربستان، عراق و حاشية خليج فارس، وهابيت به قدرتي قابل ملاحظه تبديل شده بود. به‌خصوص پس از آن‌که محمد بن عبدالوهاب رسالة نخست خود را به‌آن بخش از نواحي که: آن‌ها را به‌دليل تأثير گرفتن از آموزه‌هاي منحرف صوفي و فرايض مذهبي نادرست و باطل، کافر و مشرک خوانده بود، پي گرفت. اهميت سياسي دعوت موحّدون وهابي براي پاشاي بصره و بغداد و قبايل قدرتمند شيعي عربستان شرقي، کمتر از اهميت مذهبي آن نبود؛ چرا که وهابي‌ها با سلاح عقيده و ايمان حملات خود را به سوي مرزهاي ايشان آغاز کرده بودند.

شرح اين مجادلات از سوي مؤلف ناشناس کتاب «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب» که اثري ضدّ وهابي است و به نظر مي‌رسد به دست وقايع نگاري از اهالي احسا، در شرق عربستان به رشتة تحرير در آمده، تبيين شده است. طبق آنچه نگارندة کتاب ياد شده نقل مي‌کند، مخالفان وهابيت نه تنها آن‌را بدعتي تازه در اسلام مي‌دانستند، بلکه غايت و هدف اصلي را نه اصلاح‌گري در تعاليم اسلامي، که ابراز و اجراي آيين جديدي، جدا از اسلام شمرده بودند.16 علاوه بر اين، او ادعا مي‌‌کند که ابن عبدالوهاب دين جديدي را پديد آورده و قصد هدايت گمراهان را دارد

تاريخ نگار رسمي مماليک در عراق نيز گرايش‌هاي همساني را برگزيده است. «ابن سند» و «کِرکوکلي» دو مورخ طرفدار مماليک نيز در رساله‌هاي خود از وهابي‌ها‌ با عباراتي چون «مُِغفلون» و «فاسدون» ياد کرده‌اند. آن‌ها پرسش‌ها و انتقادهاي خود در بارة درجه بندي کفر و شرک در انديشة وهابي را با صداقت و صراحت بيان مي‌کنند، در اين سو وهابيون نيز از تمام نيروي معنوي و عقيدتي خود براي حمله و هجمه بر ضدّ عثمانيان عراق و قبايل بنوخوالد در احسا بهره مي‌گيرند. 17

افراد مشخصي شيخ محمد بن عبدالوهاب را به بدعت گذاري ديني جديد محکوم مي‌کردند. البته اين در نظر شيخ و حاميانش ادعايي گزاف و بي مورد بود. بنابراين، اعضاي جنبش وهابي، نهايت کوشش خود را براي کاستن بار اين نوع اتهامات به کار مي‌گرفتند. بورکهارت در کتابش (مطالعاتي در بارة صحراگردان و وهابيون) اين ادعا را نادرست و نتيجة جوسازي منفي حکومت عثماني بر ضدّ وهابيت دانسته است،18 ليکن برخلاف انتظار، اين اتهام مدتها مطرح بود و لازم است در ايراد اين اتهام، که در قرن 18 و اوايل قرن 19 در عراق عربستان و حاشية خليج (فارس) رواج بسيار داشت، بررسي‌هاي بيشتري انجام شود. از سوي ديگر، مورخان محافظه کار ديگري هم وجود داشته‌اند که کوشيده‌اند با ساده انگاري بيش از حد در انديشة وهابيت بدان به‌عنوان موضوعي کم اهميت بنگرند.

به‌ هر روي، تمام اين تقابلات و تعارضات تاريخ نگارانه و ادبي، با توجه به زمينة بروز و ظهور خود، بايد مورد بررسي قرار گيرد. بي شک نزد همگان پذيرفته است که عوامل سياسي، اقتصادي و مذهبي گوناگوني در تعارضات ميان وهابيان و مخالفينشان تأثيرگذار بوده است. از آغاز تشکيل دولت اول سعودي، شاهراه‌هاي اقتصادي به‌عنوان مسير تجارت سرزمين‌هاي اطراف به داخل شبه جزيرة عربستان، در استراتژي اقتصادي دولت سعودي اهميت ويژه‌اي داشتند. حملات و تهاجمات سعودي ـ وهابي به داخل شبه جزيره، منحصراً تحت تأثير مبارزه با جهالت فراگير در آن سرزمين نبود بلکه ارتباط به امور ديگري چون ميزان عايدي و سودي که از اين حملات متوجه آن دولت مي شد نيز داشت؛ مثلاً امراي سعودي، ساختار جديدي را جايگزين عوارض راه‌ها در نجد کرده بودند. بدين ترتيب که تمام مسافران، زائران و بازرگانان ناگزير بودند از مسيري باريک و صعب العبور بگذرند که به وسيلة مأموران سعودي کنترل مي شد و در نهايت در درعيه، پايتخت سعوديان

عوارض و ماليات کلاني از ايشان اخذ مي‌شد.19 در دريا نيز ارتش سعودي به دفعات سرزمين‌هاي شيوخ عربستان شرقي، قطر، بحرين، يمن و سواحل خصوصي را به تصرف خويش در آورد. اصلي‌ترين هدف و نتيجة اين انحصارگري قدرت در خاک و آب ـ که باعث ايجاد گسست شديدي در شبکه‌هاي ارتباطي اقتصادي شده بود ـ بازسازي

کنترل شدة تعاملات اقتصادي ـ تجاري جديدي بودکه سعوديان درآن نقش اصلي را ايفا مي‌کردند.

از نتايج مهم جنگ‌هاي نيروهاي سعودي ـ وهابي در عراق و خليج فارس، تغيير و انتقال در معادلات سياسي و نيز مسيرهاي بازرگاني منطقه بود. بحرين، قطر و کويت هستي ناچيز خويش در اين دورة خاص را مديون وضعيت سياسيِ رايجي بودند که از اقدامات سعوديان در منطقه ناشي شده بود.

هجوم سعوديان به حجاز، در سال 1805، سلطه و حکومت ظاهري سلطان عثماني بر حرمين شريفين را به خوبي عيان ساخت و قدرت نظامي سعودي را به رخ ارتش شکنندة پاشاهاي مماليک در بغداد و بصره کشيد. از سوي ديگر، حملات سعودي تأثيرات به‌سزايي بر مناسبات سياسي قبايل جنوب عراق و شمال خليج فارس داشت؛ قبايلي که بنا به اقتضاي اوضاع منطقه ـ به‌ويژه مرز منطقة مُنتَفِق (استاني در عراق) در مرزهاي جنوبي و مرکزي ـ عامل مماليک براي مبارزه با تحرّکات مرزي امارت سعوديان بوده و نيز گاهي پيمان اتحاد و مساعدت با نيروي سعودي منعقد مي‌کردند.

شايد بهترين مثال براي منازعات و درگيري‌هاي ستيزه جويانة جنبش وهابي با سرزمين‌هاي اطراف را بتوان در تهاجم ايشان به کربلا در سال 1801 جست.

تداوم اوضاع در دهه ‌ هاي آغازين قرن بيستم

در سال‌هاي آغازين قرن بيستم ميلادي، گرفتاري و محاصرة چند بارة قلمرو قبايل متعددِ شبه جزيره، عراق و خليج (فارس) موجب شد که اين قدرت‌ها بر ضدّ نيروي سعودي دست به نوعي ائتلاف بزنند. با اين وصف، در حالي‌که روابط ميان عبدالعزيز بن سعود و نيروهاي عثماني به‌شدت متشنج بود و نيروهاي بريتانيايي به سواحل شمالي خليج (فارس) تجاوز کرده بودند و نيز امراي رشيدي تعارضات جدي با نيروهاي سعودي داشتند و احتمالاً به کف آورندة نهايي امارت حائل محسوب مي‌شدند، شريف حسين بن علي، حاکم حجاز براي افزايش قلمرو خويش تلاش‌هاي بي وقفه‌اي را آغاز کرد و نيز شيخ مبارک، امير کويت عليه نمايندگان سياسي عثماني در بصره به دسيسه‌گري و توطئه چيني پرداخت. اوضاع سياسي منطقه آبستن حوادث و در انتظار بروز معادلات تازه‌اي بود، اما آنچه پس از فعل و انفعالات بسيار در اين معادلات تغيير کرد، وضعيتي بود که به نفع قدرت تازه نضج يافته و البته شکنندة وهابي رقم خورد؛ به‌خصوص در دورة انتقال و افول قدرت عثماني در منطقه و پايان قيموميت بريتانيا بر عراق، جنبش وهابيت با گرايش‌هاي افراطي سلفي به قدرت اصلي منطقه تبديل شد. وجه تمايز عمدة اين دوره با شرايط مشابه، آن‌ است که برخلاف قرن هجدهم (زماني که مورخين مملوک عراق و وهابيون بر سر محدوده تحت سلطه وهابيت با يکديگر در حال مجادله بودند)، در دهه‌هاي آغازين قرن بيستم تعارضات وهابي ـ سلفي با اختلافات نژادي همراه شده بود که در پي پديد آمدن دولت‌هايي ناتوان و ضعيف تبديل به گرايش‌هاي ملي ـ مذهبي گرديد.

چنان‌که از اقتضاهاي دوران آشوب و بحران است، حکومت هاشمي در عراق، سال‌هاي آغازين اين دوره را در جنگ و نزاع با قبايل مرزي سپري کرد. با وجود فضاي دشمني و جدال ورزيِ رايج در منطقه، بيشتر قبايل محدود گرديده و سکونت داده شدند. کنسولگري بريتانيا بر تأثيرگذاري و ايفاي نقش ايشان در منطقه تأکيد مي‌ورزيد. چه، محدودة دولت‌ها، بر نظامات حقوقي ـ عرفي قبيله‌اي پايبند بود، ليکن نبايد اين موضع باعث ايجاد اتحاد و يکپارچگي در ميان ايشان مي‌شد.20 عراقِ انگليس توانست تمام ساختارهاي آموزشي، دولتي و قضايي خود را بازسازي نمايد و از اين طريق انگيزه و عزم ويژه‌اي را براي حضور اعضاي ذکور جامعه ـ چه شيوخ قبايل و چه افندي‌هاي شهري ـ در پارلمان جديد پديد آورد. مأموران سابق اشراف مکي که در نظام رتبه بندي عثماني ارتقا يافته بودند و در آستانة جنگ جهاني اول با هدف پيوستن به نيروهاي امير فيصل بن حسين (که ابتدا در حجاز و پس از آن در سوريه حضور داشت) از ارتش جدا شده بودند، همگي اصلي‌ترين نيروهاي دولت نوين وهابي را تشکيل ‌دادند. اکثر شيعيان منطقه به اقليت سني حاکم پيوستند تا نهادهاي حکومتي را بازسازي و احيا نمايند.21 شورش‌هاي قبيله‌اي حتي پس از پايان خونيني که در سال 1920 بر آن‌ها رخ داد نيز در گوشه و کنار بروز و ظهور داشت و سرآغازي براي شکل‌گيري نظام حکومتي خودمختار عراقي بود که وضعيت نويني را از لحاظ سياسي، اقتصادي، مذهبي و گرايش‌هاي نژادي پديد آورده بود. با اين حال، تمام اين موقعيت‌ها، گذرا و موقت بود. چه، نهادهاي حکومتي عثمانيِ مضمحل از درون، گاهي تحت تأثير تحريکات کنسولگري پرنفوذ بريتانيا احيا مي‌شد. در حالي که بريتانيا در موقعيت‌هاي ديگر مي‌کوشيد با امتزاج اين دو روي يک سکه، اهداف چندلاية خود را در منطقه محقّق سازد. مهم‌تر از همة اين موارد، انديشة آزادي خواهي، مساوات، پلوراليزم و دموکراسي بود که کم و بيش تبديل به بيت‌الغزل ساختارهاي نوين حکومتي عراق شده بود. عراقي‌ها در تمام سطوح، دغدغه‌هايي چون ملي‌گرايي، فرقه‌گرايي و بعضاً عقايد مذهبي را دنبال گرفتند که همگي در انديشة تشکيل يک دولت مستقل و به دور از دخالت‌هاي بريتانيا تبلور مي‌يافت.

از لحاظ فرهنگي نيز اين گرايش‌هاي انشعاب‌گرا و چندصداييِ فرهنگي، چشم انداز چند وجهي را از عراق ارائه مي‌کند. تمامي اين گرايش‌ها از طريق گروه‌هاي مذهبي و فرقه‌گرا در بغداد به جامعه تزريق مي‌شد. تحرّکات و اقدامات پردامنة انجمن‌هاي ادبي و نشست‌هاي فرهنگي در دهه‌هاي 1920 و 1930، به‌دنبال تشخيص و ارائة هويتي منحصر از ديگر ملل، براي يک فرد عراقي با تکيه بر تمام پس زمينه‌هاي فرهنگي، تشکيل مي‌شد. از نمونه‌هاي بارز اين اقدامات فرهنگي، جلسات هفتگي بود که در منزل پدر آناستازيا الکرملي در بغداد تشکيل مي‌شد و مجموعه‌اي از گروه‌هاي شيعي، سني، مسيحي و يهودي گرد هم مي‌آمدند تا در تمام ابعاد فرهنگ عرب با تکيه بر سياست و دين به بحث و تبادل نظر بپردازند.22 فراتر از اين، مدارس سکولار و غير ديني در حال پا گرفتن بود؛ مثلاً اقليت يهودي که در امور اقتصادي بر ديگران برتري داشتند، فرزندان خويش را به مدارسي مي‌فرستادند که اسرائيلي بود و دانش آموزان را تحت نظام فکري و آموزشي فرانسه مي‌پروردند. در همين حال و در سال‌هاي آغازينِ شکل‌گيري سلطنت، نظام آموزشي شيعي در کربلا و نجف با پذيرش بهتري نسبت به ديگران دست به تغييراتي در ساختار قانوني زدند23 و کوشيدند با جلوگيري از بروز گرايش‌هاي فرقه‌اي، از سنت آموزشي رشديه که از عثماني به ديگر مناطق نيز سرايت کرده بود، پيروي کنند.24

همزمان با رونق يافتن اين روش‌های جديد در زندگي مردم، سنت‌هاي قديمي نيز با تأثيرگذاري بالا، به وسيلة اقشار پايين جامعه پشتيباني مي‌شدند. در ميان تمام اين گرايش‌هاي نو و کهنه، دو فرقه در ميان همگان از اقبال بيشتري برخوردار بودند؛ «متصوفه» و «سلفيه». اخوّت صوفي، به‌خصوص قادريه، نقشبنديه و نيز فرقة نوپديد رفاعيه در سرزمين عراق رشد و گسترش قابل توجهي يافته بودند.

در قرن نوزدهم و اوايل قرن بيستم، عرفان گرايان به دو گروه تقسيم مي‌شدند؛ از سويي فرقه‌هاي اخوّت «محافظه کار و متعصب» که به ولايت معنويِ اسلاف نيک سرشت خويش متکي بودند، در صحنه حضور داشتند. تنها فرق اين گروه با علماي سنتي، اعتقاد ايشان بر وجود باطني براي ظاهر قرآن و سنت بود. از سوي ديگر طريقت‌هاي ديگري نيز وجود داشتند که در سطح عامة مردم رواج بيشتري داشتند و از سوي مخالفينشان به گمراه کردن مسلمانان از طريق رواج فرايض و عادات مذهبي مجعول و خارج از دين، از راه راستين قرآن و سنت، متهم مي‌شدند. چه، رهبران صوفيه درک مفاهيم ديني را براي عوام الناس، بسيار آسان مي نمودند و مي‌کوشيدند باطن قرآن و سنت را ممزوج با شعر و ادبيات به پيروان خويش منتقل کنند.25

از سوي ديگر، سنت اسلامي رايج و سرسختي که با سنت متصوّفه به‌شدت سر جنگ داشت نيز فعال بود. ميزان آگاهي و درک مردم از مفاهيم سلفي در عراق را شايد بتوان محصول تلاش‌های درازدامن نوحنبلياني دانست که در فاصله بين قرون 18و 19 به سرزمين‌هاي عراق، مصر و هندوستان سفر کرده و هريک در گوشه‌اي جنبش‌هاي نوگرا و اصلاح طلبي را بنيان نهاده بودند. اما علي رغم سابقة نسبتاً طولاني سلفيه در عراق، اين جنبش کماکان به همان شکل دروني و مخفي خود باقي مانده و نتوانسته بود به جنبشي فراگير تبديل شود.

برخلاف سوريه و مصر که جنبش در آن‌ها توانسته بود به حد کافي پيرو و هواخواه بيابد و اصلاح گران نو انديشي چون سيد جمال الدين اسدآبادي، محمد عبده و رشيد رضا را براي هدايت يک جنبش ضد استعماري گسترده به سمت خويش جلب کند، در بغداد گرايش‌هاي سلفي به شکلي دروني و خاص بود و بر محور شيخ محمود شکري الآلوسي جمع مي‌شدند. اصلي‌ترين رقيب شکل گيري و بسط عقايد سلفي در عراق، بي‌ شک تلاش و حمايت بي دريغ امپراتوري عثماني براي رواج اخوّت متصوفه، به‌خصوص در زمان سلطان عبدالحميد دوم بود. اين وضعيت، متفکران سلفي را در موقعيتي ضد امپراتوري عثماني و جهت‌گيري‌هاي فکري آن قرار داده بود.

تمايلات ضدّ وهابي و ضد تصوّف شيخ محمود شکري الآلوسي

در 29 مارس 1905، کنسول بريتانيا در بغداد گزارش داد: صبح ديروز يکي از تأثيرگذارترين شخصيت‌‌های جامعة عربي در بغداد دستگير و به شهر موصل تبعيد شد.26 اين شخص، کسي نبود جز شيخ محمود الآلوسي، استاد مدرسة حيدرخانه و شخصيتي که به دليل عقايد خاص سياسي ـ مذهبي اش شهرت ويژه‌اي يافته بود؛ 27 يکي از اقوام نزديک او، والي سابق بغداد، ثابت افندي الآلوسي است. همچنين عبدالرزاق افندي، استاد مدرسه اعظميه و حاج احمد الآسفي، تاجر سرشناس قهوه از نجد، از ديگر بستگان سرشناس شيخ به حساب مي‌آمدند. به گزارش دستگاه جاسوسي بريتانيا، عبدالوهاب پاشا، والي بغداد، حکم توقيف و دستگيري شيخ را در تاريکي شب در بغداد اجرا کرده است. کنسول بريتانيا اينگونه ادامه مي دهد:

آن‌ها به دليل ملاحظات سياسي و نگراني‌هايي که از بابت «جنبش عربي» که در بين النهرين، سوريه و فلسطين گسترش ويژه‌اي يافته بود، حکم را به اين شکل اجرا نموده بودند. ... از ديگر اتهامات او نگارش کتابي در دفاع و تجليل از آيين وهابيت بوده است. اين کتاب براي چاپ به مصر فرستاده شده بود و حاج احمد اسفي هزينه‌هاي چاپ آن‌را به عهده گرفته بود.... دليل ديگر اين نفي بلد، کشف و ضبط مکاتبات و مراسلاتي بود ميان شيخ، ابن سعود و امير کويت که از خانة شيخ محمود پيدا شده است.28

يک مورخ محلّي نيز از دستگيري و تبعيد محمود شکري الآلوسي و پسر عمويش، به‌دليل حمايت و نشر عقايد مذهب وهابي سخن گفته است.29 با اين حال، با ميانجيگري سران و متنفّذين موصل و ارسال تلگراف مشترکي براي باب عالي دولت عثماني در استانبول، آلوسي و همراهانش به بغداد بازگشتند. با روي کارآمدن والي جديد بغداد، تمام تعهّدات عثماني در مورد آلوسي کنار گذاشته شد و او به‌عنوان يکي از هواداران پنهاني وهابيت مورد آزار قرار بود و وي سرانجام «شيخ وهابي بغداد» لقب گرفت. آلوسي در مواجهه با اين وضعيت، خود را پيرو محمدصلی الله علیه و آله و سلم ـ و نه محمد بن عبدالوهاب ـ خواند و از ديگر سو، از پذيرش پيروان دعوت وهابي، به‌عنوان شاگرد خودداري کرد.30

شيخ محمود شکري آلوسي کيست و به چه دليل به عنوان يک وهابي مورد طعن و آزار ديگران قرارگرفت؟

او در 1856 در يک خانوادة مشهور، عالم و دانشمند، در بغداد متولّد شد و تبديل به يکي از اسوه‌هاي دانش اندوزي و علم آموزي زمان خويش شد. آلوسي در آستانة ورود به دهة چهارم عمر خويش، استاد کامل مرجانيه، يکي از اصلي‌ترين مدارس مذهبي بغداد شد و در همان زمان، در حوزة علمية حيدرخانه نيز به مقامي در همين شأن و رتبه نايل آمد. او عمر خود را وقف تحقيق و نگارش رسالات و کتب گوناگوني در موضوعات متنوع از شعر عرب پيش از اسلام تا علم الأنساب کرد.

در منابع آمده است که وي بيش از پنجاه عنوان کتاب، در موضوعاتي چون تفسير قرآن، فقه، تراجم، لغت نامه، علم بديع، اصول عقايد، فلسفه، تاريخ، جغرافيا و زبان شناسي عربي دارد.31

آلوسي از 1886 تا 1890 مقالات متعددي را در الزوراء، اولين روزنامة منتشر شده در بغداد عثماني که با نظارت ولي مدحت پاشا منتشر مي‌شد، به چاپ رساند. وي به مناسبت پژوهش‌هاي ارزشمندش در حوزة تاريخ عرب جاهلي، در سال 1887 مورد تقدير هشتمين کنگرة شرق شناسي سوئد قرار گرفت. شهرت آلوسي در زمان حضور در مرجانيه، به فرانسه رسيد و در آنجا مورد توجه مجامع شرق شناسي و به‌طور ويژه شخص «لويي ماسينيون» قرار گرفت. همين آشنايي نيز باعث شد ماسينيون در ايام حضورش در بغداد، در محضر درس آلوسي حاضر شود. چنانکه «پِرِس» ـ نگارندة مدخل مربوط به آلوسي در دايرة المعارف اسلام ـ مدعي ست آلوسي «يکي از سرشناس‌ترين شخصيت‌هاي علمي در جهان اسلامِ مدرن است که از طرق گوناگون شفاهي و نگارش آثار خويش با مظاهر بدعت در اسلام به مبارزه برخااسته بود. از سوي ديگر بدون شک مي‌توان او را يکي از سردمداران مهم جنبش سلفيه در قرون معاصر دانست.32

عمو زادة آلوسي، محمد ثابت الدين افندي نيز از خاستگاه وي برآمده بود. او فرزند يکي از مفسّران مشهور، به‌نام شيخ نعمان خيرالدين الآلوسي، زاده در سال 1858، دوسال پس از محمود شکري بود. او نيز مانند شيخ محمود در زمينه‌هاي مختلفي خبره بود، تا بدانجا که او را در کنار همه دانش‌هايش، يک نژاد شناس و متخصص پرورش اسب اصيل نيز دانسته‌اند.33 او در مسير نيل به مقامات علمي ـ مذهبي عراق، در سن 25 سالگي به قضاوت نجف، کربلا، سليمانيه و سرانجام الاحساء(عربستان شرقي) رسيد. وي در حين تصدي مقامات دولتي متعدد، چهاربار به استانبول سفر کرد و نيز يک بار براي اداي فريضة حج به حجاز رفت. ليکن پس از يک دورة طولاني از حضور در رتبه‌هاي اعلاي دولتي، تصميم به بازنشستگي و بازگشت به بغداد گرفت که در اين راه با موانع زيادي روبرو گرديد، تا آنجا که از قضاي حوائج يوميه خويش نيز عاجز ماند. در همين ايام عسرت و سختي، بارديگر شغل ديگري در نظام اداري شهر بغداد به او پيشنهاد شد که دو سال را نيز در اين مقام گذراند. در واقع مدت حضور او در بغداد، با ايراد اتهام همدستي و معاونت با دسيسه‌هاي وهابي مآب پسر عمويش، محمود شکري به پايان رسيد و پس از آن مجبور به ترک بغداد و حرکت به سوي موصل شد.

محمد ثابت پس از بازگشت از تبعيد، براي دومين بار در عمر خويش به زراعت و کشاورزي پرداخت تا از اين طريق زندگي کند، ليکن بازهم ناموفق بود. سرانجام او در سال 1911 در حالي که به تازگي مسند قضاوت شهر سليمانيه به او پيشنهاد شده بود، با تحمل رنج و تعب بسيار درگذشت.

دو عمو زادة آلوسي وي را در تبعيد به موصل همراهي مي‌کردند. تنها اطلاعاتي که در دست است، اين‌ است که ايشان متعلق به يکي از خاندان‌هاي نجدي اسفي در بغداد هستند.

از سوي ديگر، ارتباط حاج احمد آسفي با همين خاندان بغدادي بر ما پوشيده است. چه، تمام افراد اين خاندان، بازرگاناني سرشناس بوده‌اند که پيوسته ميان عربستان و عراق و شام در حال تردد بودند و نمي‌توان به راحتي نسب ايشان را به‌دست آورد. به هر روي، درک شخصيت و نقش افرادي که به موصل تبعيد شده‌اند، در پژوهش‌هاي وهابيت عراق در آن دورة زماني خاص، تأثير بسيار دارد. «اليزابت سيريه» در ميان پژوهش‌هايش در باب حضور وهابيت در سوريه و شام خاطر نشان ساخته است که در سال 1908 تنها مدافع سرسخت وهابيت، رشيد رضا به خاطر ايراد سخناني در دفاع از وهابيت، دريک محفل عمومي و انتقاد شديد از آيين تقدس بخشيدن به قبور، مورد حمله و آزار بسياري قرار گرفت.34

لقبي که مخالفان سلفيه در سوريه به رشيد رضا نسبت دادند، نشان دهندة تلاش گسترده و دامنه‌دار ايشان در طرد و لعن تنها گروه مخالف و منتقد دستگاه سياسي محافظه کار و ناتوان حاکم بر دمشق است. برخي صاحب نظران، آلوسي را يک وهابي معتقد دانسته‌اند که عقيدة اصلي خويش را از ديگران پنهان مي‌کرد.35

آثار و نوشته‌هاي آلوسي بهترين دليل بر ايمان و باور او به گرايش‌هاي ضدّ وهابي وي است.36

علت اصلي اين نگاه منتقدين آلوسي را شايد بتوان در تاريخي که او براي نجد نگاشته و يا خويشاوندي نزديکش با عناصر وهابي در عربستان جستجو کرد. البته با تعليلي ژرف نگرانه و با توجه به مثالي‌که پيش‌تر از رشيد رضا نقل شد، درک نادرست منتقدان از رابطه ميان وهابيت و سلفيه و جايگاه هريک از اين دو انديشه، ترکيب ناصحيح ميان معتقدان اين دو طرز فکر را موجب شده است. شرح مبسوط و کامل‌تري از اين رويداد را مي‌توان از قول يکي از شاگردان وفادار آلوسي، شيخ محمد بهجة الأثري دريافت. شيخ محمود آلوسي به مجرد اصرار و خواست شيخ ابراهيم الراوي، سرکردة طريقت نوبنياد رفاعيه، از بغداد تبعيد شد.37 براي درک بهتر پس زمينه‌هاي اين اظهار نظر الأثري، بايد در وضعيت عمومي بغدادِ پايان قرن نوزدهم توضيحاتي داد. بيشترين سال‌هاي عمر 69 سالة شيخ محمود آلوسي، در زمان امپراتوري عثماني گذشت. چنانکه الأثري در شرح حال شيخ آورده، او هميشه مواضعي دو پهلو و مبهم در قبال حضور دولت جديد، که جانشين عثماني شده بود، اتخاذ مي‌کرد. الأثري در اين باب مي‌نويسد:

«امپراتوري عثماني براي پنج قرن متوالي تنها ملجأ و پناهگاه اسلام به‌حساب مي‌آمد. عثماني تنها نيرويي است که توانست در مقابل مطامع توسعه طلبانه و ضدّ اسلام غربي‌ها مقاومت کند و جهان اسلام را از شرّ آنان مصون بدارد. اگر خليفة عثماني که رکن اين نظام حيات بخش سياسي در جهان اسلام است، از بين برود، بي‌شک جاي آن‌را نظامات انحرافي و باطل خواهند گرفت.

اين موضع‌گيري‌هاي شيخ، در روزهاي پايانيِ حيات دولت عثماني ابراز شد. در چنين روزگاري است که هر انسان خِرَدگرا و آزاد انديشي در موضع خويش نسبت به وقايعي که در حال رخ دادن است، دچار دو دلي و ترديد مي‌شود. بي شک شيخ آلوسي موضع خويش را در همياري و ايستادگي در دفاع از عثماني قرار داده بود. او بر امکان بازسازي و احياي ساختارهاي بنيادين امپراتوري با اتکاي ويژه بر نژاد عرب ـ که طي فعاليت‌هاي دراز دامن استعمارگران، از اوج عظمت خويش به حضيض ذلّت درافتاده بود ـ تأکيد مي‌ورزيد...»38

آلوسي در زمانه‌اي چشم به جهان گشود که سير متغيّر و ناموزون احيا و تجديد حيات دوران عثماني تازه آغاز شده بود. در اين مراحل، سلاطين عثماني تمام دوران حياتشان را در جدال دائمي ميان «طرفداران عدم تمرکز گرايي» در ساختار ديواني عثماني ـ که عموماً از سران و نخبگان تجار، نظاميان و مأموران شرعي بغداد تشکيل مي‌شدند ـ و «هواداران تمرکز گرايي همه جانبه» مي‌گذراندند گفتني است نخبگان تحصيل کرده در خارج از عثماني و سياستمداران کلان در اين کشور، از اصلي‌ترين گروه‌هاي تشکيل دهندة آن بودند. در حالت کلّي و رايج، گروه دوم پيروز مي‌شدند. اين پيروزي نه مديون حمايت‌هاي دولتي، بلکه حاصل موقعيت‌هاي خاص و تأثيرگذاري بود که آن‌ها در ساختارهاي ادارة امور سياسي ـ مذهبي استان‌هاي خاص امپراتوري؛ مانند بغداد، موصل و بصره داشتند. آلوسي در اين ميان، مواضعي متفاوت از همانندهايش اتخاذ کرد. او به عنوان عالمي منزوي و گريزان از اجتماع که اکثر ساليان عمر خويش را تنها مصروف نگارش متون علمي نموده، تا گواهي بر شرايط سياسي ـ اجتماعي متغير و ناآرام جامعة عراق در آن روزگار باشد، دست از اظهارنظر‌هاي خويش که بر خلاف روية غالب اکثريت متنفّذين، چون شخصيت‌هاي عرب، پاشاهاي عثماني و نمايندگان سياسي بريتانيا بود نکشيد. طبق معمول اصلي‌ترين دغدغة او متوجه تحقير و تنزّل جايگاه انديشمندان و عالمان عراق بود.

باورها و اعتقادات اسلام گراي39 سلطان عبدالحميد دوم موجب گرديدکه دولت عثماني در زمان وي، مورد توجه مردم باشد و با عنوان «سياسة الجامعة الاسلاميه» شهرت يابد. هدف اصلي اين ايدئولوژي که در دهة1890 به اوج خود رسيد، احياي حکومت واحد جهان اسلام زير پرچم خلافت سلطان عبدالحميد عثماني بود. اين استراتژي اسلام گرا، بر دو مبناي کلي بنيان نهاده شد:

1. جايگزين کردن مفاهيم اصيل و ناب اخلاقيِ اسلام به جاي جهان بيني پوچ و از رده خارج سني در تمام امپراتوري.

2. بالا بردن سطح التزام عمومي به موازين و اصول اخلاقي در سطح جامعه.40

عقايد اسلام گراي عبدالحميد، در آغاز امر، ترس عجيبي را در دل سران سلفي سنّي پديد آورد؛ چه، اصلي‌ترين شيوخ ايشان از استانبول اخراج و به اجبار در عراق ساکن شدند. آنان جنبش اصلاح‌گرايانة ضعيف و محدودي را در عراق تشکيل دادند. اما در روي ديگر سکه، ارسال مبلّغان مذهبي به دورترين نقاط قلمرو سلطان عثماني بود.

عبد الحميد در يک اقدام ظاهرسازانه، جمعي از فقهاي بزرگ اهل سنت را به دليل تبليغ اسلام حقيقي مورد تکريم و بعضاً ترفيع موقعيت داد، اما يکي از اصلي‌ترين نتايج ضمني سياست عبدالحميد و يا شايد تنها نتيجة واقعي آن، گسترش بي حدّ و حصر دستگاه اخوّت صوفي در منطقه بود.41

آلوسي به عنوان يک اصلاح‌گر، با عقايد متصوّفه مخالف بود. مخالفت اصلي آلوسي با فرقة احيا شدة رافعيه در بغداد بود که تحت تأثير معنوي شيخ رافعي و اندرزگوي قدرتمند سلطان عبدالحميد، ابوالهدي الصيادي اداره و رهبري مي‌شد، ليکن برخلاف تلاش‌هاي بي ثمر الصيادي در بازتعريف رافعيه به‌عنوان فرقه‌اي معتدل و نرم خو، در مقايسه با قادريه و نقشبنديه، جايگاه فرقة رافعيه در ديد علماي مطرح آن روزگار، به دليل رفتارهاي خشن و خارج از موازين اسلام ـ اَکل آتش و فرايض جذبه‌اي و نشأه وار ـ به شدت متززل بود.42 چنين به نظر مي‌رسد که ابوالهدي مي‌کوشيد از ارتباط آلوسي با شبکة علماي عراق براي کسب محبوبيت و ارتقاي جايگاه فرقة خويش استفاده کند. آن‌ها مدت‌ها در ارتباط مکاتبه‌اي بودند، اما آلوسي به‌دليل تفاوت‌هايي‌که در اعمال متصوّفانه بين خود و الصيادي احساس مي‌کرد، اين ارتباط را قطع کرد.

به همان ميزان که جهان‌بيني آلوسي در درک وقايع آن روزگار مؤثر است، اضمحلال حکمراني و تسلّط علماي بغداد در آن وضعيت نيز تأثيرگذار و حايز اهميت است. او به‌عنوان يک فقيه کامل و يکي از اصلي‌ترين نويسندگان متون تئوريک و تاريخي اسلامي ونيز يکي از مبرّزترين اساتيد پايبند به مباني آموزش در جهان اسلام، از انحطاط همه جانبه‌اي که مانند ساختارهاي مذهبي و انواع فرايض ديني، در سطوح عالي آموزش و علم پروري در زادگاه خويش مشاهده مي کرد، بسيار نگران و آزرده خاطر بود. انتقاد اصلي آلوسي، به جامعة مرجانيه بود که مسند تدريس در آن، به يک سلسلة خانوادگي محصور و منحصر شده بود. مدرسه مرجانيه در سال 1356 به دست يکي از سپاهيان اهل آسياي مرکزي، به نام مرجان بن عبدالله ابن عبدالرحمان السلطاني جغتايي، با شرط آموزش فقه حنفي و شافعي در آن، ساخته شد.

آلوسي در اين باب چنين گفته است:

«تعداد بسياري از اين موقوفات، احتياج به تعميرات اساسي دارند ونيز بخش اعظم آن‌ها به دست ديگران غصب شده است... براي مثال، دارالشفا به دست يک يهودي غصب شده و هم اکنون يکي از معروف‌ترين قهوه‌خانه‌های شهر در آن برپا شده است. بسياري از دکان‌ها و انبارهايي که منبع اصلي مخارج و هزينه‌هاي مدرسة مرجانيه به حساب مي‌آمد. هم اکنون در مالکيت خصوصي افراد خاصي است و حتي برخي از آن‌ها تبديل به کليسا شده است »43

آلوسي با تلاش بسيار و ارائة اسناد و شواهد متعددي کوشيد عرصة وسيعي را که در مقابل مسجد نُعماني وجود داشت و در روزهاي آخر عمر دولت عثماني به دست عده‌اي غاصب، از فضاي مسجد مجزا گشته و از آن سلب مالکيت گرديده بود، را به وقف اوليه بازگرداند، ليکن هيچ نهاد و شخصيتي مسؤوليت پيگيري اين مسأله را به عهده نگرفت.44 بعدها مشخص شد که عرصة مذکور در پي تلاش دستگاه کنسولي بريتانيا در عراق، به تعدادي از مبلغين کرملي سپرده شده تا در آن کليسايي بنا کنند اينجاست که ناله و شکوة آلوسي به آسمان مي‌رسد و از غصب موقوفات اسلامي و احداث بازار و کليسا به جاي آن، تأسف مي‌خورد. او در ادامه به فاحشه‌خانه‌ها و ميکده‌هايي که در مقابل مساجد اسلامي و در انظار مسلمانان به فعاليت‌هاي نامشروع و آزادانة خويش مشغول بودند، به سختي تاخته است.45

اين تغييرات در ابعاد مختلف، زندگي آلوسي را تحت تأثير قرار داد. در حالي‌که حلقه‌هاي اخوّت صوفيان تحت حمايت همه جانبة باب عالي عثماني به رشد و گسترش قابل توجهي رسيده بود، عدم موافقت گرايش‌هاي سلفي آلوسي با اين سياست و نيز تلاش همه جانبة مخالفانش براي بدنام کردن او، با عناويني؛ مانند «شيخ وهابي» و حتي بي عدالتي‌هاي هر روزه‌اي که در حق او، شاگردانش و ديگر علماي بغداد روا داشته مي شد، آلوسي را در اواخر عمر خويش به ستوه آورد. بايد به تمام اين بداقبالي‌ها و مصايب، تبعيد و تحقير بدهنگام او را به موصل را هم افزود.

با اين حال آلوسي پس از بازگشت از تبعيد، در يکي از مصادر اداري و ايالتي بغداد مشغول به کار شد. از اين اقدام او چنين برداشت مي‌شودکه پرهيز سابق او از تصدّي هرگونه پست دولتي از عقايد مذهبي او سرچشمه گرفته و ارتباط چنداني به هم سويي و يا عدم هم سويي او با ذائقة سياسي خلافت عثماني نداشته است. در ادامه و هنگامي که امپراتوري عثماني به وسيلة نيروهاي آلمان به اشغال درآمد، او همچنان در موضع يک سلطنت طلب، از ادامة حيات امپراتوري حمايت مي‌کرد. وي در راستاي اتخاذ اين سياست، طي يک اقدام ظاهري ديپلماتيک اعلام آمادگي کرد که در رأس يک هيأت سياسي به رياض برود و عبدالعزيز بن سعود را براي حمايت از عثماني به جنگ عليه آلمان ترغيب کند.46

انديشه ‌ هاي سلفي، وهابي و صوفيگري در آثار آلوسي

تمام مطالب اين بخش، برگرفته از کتاب مهم آلوسي به نام کتاب «غاية الأماني في الرد علي النبهاني» است. اين کتاب اساسي‌‌ترين دفاعيات آلوسي از اتهاماتي است که واليان عثماني، شيوخ صوفي و منتقدين وهابي به او وارد کرده‌اند. به اختصار مي‌توان گفت، آلوسي در رجب سال 1907 کتابي با عنوان «شواهد الحق في الاستغاثه بسيد الخلق» نوشتة يک فقيه صوفيِ فلسطيني به نام يوسف النّبهاني به دستش رسيد. طبق آنچه آلوسي دربارة اين کتاب آورده، محتواي اصلي آن چيزي نيست جز بهتاني عظيم و کناره گيري از مسير الهي.47

آلوسي ابتدا نوع طبع و نشر اين کتاب را به تمسخر و استهزا گرفته و به دنبال آن، با متهم کردن آن‌ها به چاپ هرآنچه که در دسترسشان بوده، تمام پس زمينه‌هاي فکري، شخصيت و آموزش نبهاني را به‌ شدت تخريب کرده و از بهره برداري هيچ ابزاري در اين ميان فروگذار نکرده است.

وي در راستاي يک سياست تخريب‌گرانة منسجم، نبهاني را جزو مردمان حقيري مي‌شمرد که در برابر دريافت پول، حاضر به انجام هرکاري هستند. اين افراد با پيوستن به گروه‌هاي بدعت‌گذار صوفي و تحت تأثير قرار دادن امرا و سلاطين خويش، مي‌کوشند هرچه بيش‌تر از عقايد سلفي فاصله بگيرند.48 در ادامه براي اثبات رشک ورزي و حسادت نبهاني به آلوسي و امثال او، قلب و ضمير او را به کشتزاري خشک و بي‌آب و علف تشبيه کرده که هيچ چيز جز بدعت و گمراهي در آن نمي رويد. 49 وي با تأکيد بر توحيد و يکتاپرستي، آن‌را اساسي‌ترين بنيان دعوت پيامبر اسلامصلی الله علیه و آله و سلم 50 و نيز معيار اصلي افتراق ميان مسلمان و کافر دانسته است. او تمام کرامات صوفيان؛ همچون بازي با مار و عقرب و راه رفتن بر روي آتش را برگرفته از عقايدي کاملاً شيطاني و در تعارض کامل با دستورات شريعت مي‌داند. آلوسي در دنبالة انتقاداتش، صوفيان را به بازي گرفتن دين متهم کرده و در پايان گفته است: «واي بر کسي که اين کتاب را بازنويسي و منتشر سازد.»51

علي رغم علم و آگاهي آلوسي در بارة مفهوم توحيد در اسلام، وي چندان علاقه و تمايلي به تعقيب و اجراي صحيح در ابعاد عملي آن، در ميان مسلمانان نشان نداده است و اين مسأله را مي‌توان وجه افتراق اصلي او با وهابيان دانست. وي برآن بود که شايد مهم‌ترين مهلکه و يا تدليسي که مسلمانان گمراه (ازجمله نبهاني) بدان گرفتار مي‌شوند، تکفير کردن ايشان است. او اين عمل را مهم‌ترين عامل جدايي مردم عادي از ايمان و اسلام حقيقي مي داند و در ادامه، وهابيان را به‌خاطر استفادة فراوان از اين ابزار تخريب گر نکوهش مي‌کند. او تمام مؤمنان را، حتي اگر در ايمانشان دچار خدشه شده باشند، مسلمان مي‌دانست52 و برخلاف وهابي‌ها معتقد نبود که مسلمانان حقيقي لزوماً بايد مجريان کامل و مو به موي شعائر و دستورات مذهبي باشند و توحيد واقعي بايد در قلب، زبان و عمل متبلور شود. 53

آلوسي برخلاف آنچه در تاريخ بنا حق بدان متهم گشته، تمام گروه‌هاي صوفي را با يک چوب نمي راند. در نظر او وجه تمايز بسياري است ميان سران سني صوفي؛ مانند شيخ عبدالقادر جيلاني ـ که از صميم قلب به مباني توحيدي پايبند بود ـ و ديگر صوفيان بدعت‌گذارکه با کفرگويي‌هاي خويش به خداوند شرک مي‌ورزيدند.54 او از اغراق‌هايي که اين گروه گمراه در باب زيارت قبور گذشتگان مي‌کنند، به شدّت انتقاد کرده، برآن بود که زيارت قبور جزو مسائل بنيادين شريعت نيست و تنها فايدة چنين اعمالي، يادآوري حيات پس از مرگ و طلب هدايت معنوي و الهي از خداوند براي مرگ است. عقايد شرک آميز زماني بروز خواهند کرد که زائر قبور، صاحبان آن‌ها را در مقام الوهيت و پروردگاري مورد ستايش و تکريم قرار دهد.

فراتر از آن، آلوسي براي نفي آدابي که عوام الناس در زيارت قبور پيروان اهل تصوف، به منظور شريک قايل شدن آن‌ها در اعمال مختص به‌خدا، تأکيد مي‌کرد که هيچ يک از شيوخ تصوف، علم و اختيار لازم را براي درک جهان آخرت و پس از مرگ ندارد و اين خصيصه تنها از آنِ ذات باري تعالي است.55

آلوسي در پايان اظهارات شديد اللحن خويش عليه نبهاني، او را بي نوايي نادان شمرده که تمام تلاش خود را در به معرض گذاشتن ناداني خويش به خرج داده است. او کتاب خويش را با هر دروغ و افترايي آميخته تا آن‌را طولاني‌تر و حجيم‌تر سازد. نبهاني در کتاب خويش ابن تيميه را نيز وهابي خوانده بود و همين امر باعث انتقاد شديد آلوسي به او شده است. آلوسي ابن تيميه را بي نياز از هرگونه تعريف و تکريم دانسته و گفته است: جايگاه ابن تيميه با سخنان نبهاني متزلزل نمي‌شود. 56 آلوسي در پايان براي نبهاني که او را گرفتار گمراهي خوانده، طلب هدايت به راه صحيح ايمان مي کند.

فرجام

اخوان المسلمين در ششم نوامبر 1927 حمله‌اي ناگهاني و گسترده به مرزهاي عراق و شهر بوصيه آغاز کردندکه طليعه‌اي بود بر جنگ سه ساله بر ضدّ عراق، يکي از هم پيمانان قديمي ابن سعود، فيصل بن دُوَيش المُطَيري به حساب مي‌آمد. اخوان گروهي از قبايل تندخو و بنيادگرا بودند که مي‌کوشيدند در بوجار ساکن شوند. بوجار سرزمين حاصلخيزي بودکه ابن سعود در پي سرکوبي هاشميان مکه و مدينه، سکنه آن‌را تخليه کرد. شيوخ اخوان به دلايل متعدد (که بيشتر آن‌ها به جاه طلبي‌هاي قبيله‌اي بازمي‌گشت) مزاحمت‌هاي فراواني را براي ابن سعود فراهم مي‌آوردند.

حمله و قتل و خونريزي آن‌ها به عراق وکويت، که هم‌پيمانان خاندان سعودي در منطقه بودند، قدرت‌نمايي سياسي ـ نظاميِ مهمي در مقابل سلطان نجد به حساب مي آمد و باعث حيرت همگان شده بود.57 در پي اين حملات بود که انگلستان مذاکرات خود با ابن سعود در تقويت نقاط مرزي کويت و عراق را آغاز کرد.

احتمالاً آلوسي(م.1924) در زمان وقوع اين حملات، در قيد حيات بوده و به تازگي از زير بار طعنه‌هاي ضدّ وهابيون رهايي يافته بود. او پيش از اين نيز حملات سخت‌تري را که در سال 1921 از جانب وهابيون، متوجه قبايل جنوبي عراق شد، درک کرده بود. وي در سال 1922 در گرد هم‌آيي مهمي‌که در راستاي تبيين عقايد ضدّ وهابي برگزار شد، از سوي مجتهدين سرشناس شيعي عراق دعوت شد،58 ليکن در آن شرکت نکرد. در نهايت اخوان المسلمين عراق و کويت را اشغال کرده، با کافر لقب دادن مخالفين خويش، آن‌ها را به قتل رساندند.

يک بار ديگر، ايدئولوژي‌ها و اعتقادات تبديل به عمل شد و در وضعيت سياسي ـ اجتماعي بروز يافت. بيست و دو سال پيش از اين بود که آلوسي آماج تهمت‌ وهابي پرستي قرار گرفت. مخالفت وي با کرداري‌هاي صوفيانه، موجب نفرت همگان از وي گرديد. در آن دوران، آلوسي و تمام شاگردان و بستگانش کوشيدند از هر راه ممکن، تفاوت‌ها و تمايزات انديشه و جهان‌بيني سلفيِ آلوسي با عقايد تند وهابي را براي ديگران تبيين و تشريح کنند، اما دو دهه پس از آن زمان، اختلافات «عقيدتي» به دليل اولويت يافتن مسائلي چون «حس نژادي»، «حفظ تماميّت ارضي» و «وحدت و يکپارچگي دول کوچک، براي پديد آوردن ملتي عظيم» رنگ باخت.

علي‌رغم‌ آن‌که انديشه‌هاي سلفي و وهابي در ظاهر اشتراکات فراواني دارند، ليکن در باطن با يکديگر متفاوت‌اند...

جنبش وهابيت در عمل با مشکلات و مقاومت‌هاي شديدي مواجه شده است؛ چه، پيروان و معتقدين به آن، از مباني اولية خود فاصله گرفته‌اند. وهابيون در مسائل متعددي، چون وجوه مميزة کفر، ميزان و شرايط اجراي حدود و کسب درآمد از نظامات دولتي، معماهاي پيچيده و غيرقابل حلّي را براي پيروان پديد آوردند، که اين در سقوط دولت اول سعودي اصلي‌ترين عامل ساختاري بود.

اما مهمترين دغدغة ما در مورد جنبش وهابيت ـ که در آغاز اين مقاله آن‌را به‌طور مبسوط مطرح ساختيم، هنوز پابرجاست. جنبش وهابيت به موازات بسط و گسترش خويش در سرزمين‌هاي اطراف، محبوبيت خود را در ميان شيوخ، بزرگان و سران مورد وثوق و اقبال مردم آن مناطق، از دست مي دادند. تا آنجا که بيشتر سران و شيوخ از راه زور و استيلا، در برابر وهابيون تسليم شده‌اند. تقابل «بسط قلمرو» به موازات «کاهش ميزان مشروعيت و مقبوليت مردمي» در آن مناطق، موضوعي است که پژوهش‌هاي بيشتر و کامل‌تري را مي‌طلبد.

پی ‌ نوشت:

1. Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement,1745-1930,Hala Fattah(Royal Institue for Inter-Faith Studies, Amman,Jordan), Journal of Islamic Studies(Oxford Centre for Islamic Studies), 14:2 (2003) ,pp.127-148

2 . اين مقاله براي نخستين بار در دومين نشست پژوهشي سياسي ـ اجتماعي مديترانه که در تاريخ 21 مارس سال 2001 در فلورانس برگزار شد، ارائه گرديد. در اينجا بر خود فرض مي‌دانم که از روبرت شومان به‌خاطر تمام کمک هايش سپاسگزاري کنم. همچنين بايد از ادوارد متنير که از سرشناس‌ترين پژوهشگران خاندان آلوسي در اروپا است، به خاطر انتقادات ارزشمند و سازنده‌اش قدردان و سپاسگزار باشم.

3 . G. R. D. King, 'Islamic Architectural Traditions of Arabia and the Gulf', in University Lectures in Islamic Studies, vol. 1 (London: Al-Tajir World of Islam Trust, 1997), 85-107

4 . ابوالثنا محمود شهاب الدين الآلوسي، نزهة الألباب وغرائب الاغتراب في الذهاب والإقامة والإياب، بغداد، شاه بندر، 1909، ص16

5. Uwaidah M. Al-Juhany, Najd before the Salafi Reform Movement: Social,Political and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State (Ithaca Press in association with the King Abdul-Aziz Foundation for Research and Archives: Reading and Riyadh, 2002), 156

6. John L. Esposito, Islam: The Straight Path (Oxford: Oxford University Press, 1988), 114-18

7 . Ibid. 115

8. Ibid

9 . Ibid. 116

10 . Elizabeth Sirriyeh, 'Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism', BRISMES 16/2 (1989), 125

11 . Ibid. 25.

12 . اين مبحث از عباس العضاوي در ذخيره ابي الثنا الآلوسي: عصره و مجتمعه الاسلاميه و الأدبيه و التاريخيه و السياسيه و مولفاته؛ بغداد، مطبعة تجارة و طباعه، 1958، 40 ـ 35

13 . Ibid. 35.

14 . Ibid. 37-8.

15 . Ibid

16 . نويسند÷ ناشناس، کتاب «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب»، شيخ عبدالرحمان بن عبداللطيف بن عبدالله الشيخ، رياض، دارالملک عبدالعزيز، 1974، 24-22

17 .Hala Fattah, The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the Gulf,1745-1900 (Albany: State University of New York Press, 1997), 43-55.

18 . J. L. Burckhardt. Notes on the Beduins and Wahabys Collected during His Travels in the East by John Lewis Burckhardt (London: Coburn & Bentley,1930), 113.

19 . لمع الشهاب، ص52

20 . Charles Tripp, A History of Iraq (Cambridge: Cambridge University Press,2000), 37, 52

21 . Ibid. 40, 65

22 . يوسف عزالدين، اليقظة الفکريه في العراق در مجلة المجمعة العلميه، ج32، شمارگان 3 و4 (1981)ص308 ر.ک: عبدالرزاق الهلالي، دراسة و التراجم العراقيه، بغداد و بيروت: مطبعه نهدي، 1972، 25 ـ 104

23 . نورالدين شهرستاني، تاريخ الحرکه العلميه في کربلا، بيروت، دارالعلوم 1990، 200- 170

24 . عزالدين، اليقظه، ص293

25 . Elizabeth Sirriyeh, Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World (London: Curzon, 1999), 1-11

26 . FO 195/2188, Newmarch to the Government of India, Baghdad, 29 Mar. 1905

27 . Ibid

28 . Ibid

29 . علي ظريف الأعظمي، مختصر تاريخ بغداد القديم و الحديث أو بغداد في أربعه آلاف سنه، بغداد، مطبعة فرات،1926،246

30 . Conversation with the late Shaykh Muhammad Bahjat al-Athari, Baghdad, 11 Nov. 1981

31 . H. Peres, 'Al-Alusi', in EI2, 425

32 . Ibid. 425

33 . Kadhim al-Dujayli, obituary in Lughat al-arab, Dec. 1911, 129-30

34 . Sirriyeh, Sufis . . . 103-4.

35 . عبدالحليم الرحيمي، تاريخ الحرکه الاسلاميه في العراق، 1900-1924، بيروت الدار العالميه، 1985، 133- 115

36 . ر. ك: محمود شکري آلوسي، کتاب غاية اللأماني في الرد علي النبهاني، ويرايش شيخ محمد بهجة الأثري، بغداد، بي تا. اين کتاب در ادامه اين مقاله با بسط و توجه بيشتري مورد بررسي قرار خواهد گرفت.

37 . Conversation with the late Shaykh Muhammad Bahjat al-Athari, Baghdad, 23 Dec. 1981

38 . محمد بهجة الأثري، محمود شکري الآلوسي و آرائه اللغويه، قاهره، 1958، ص3

39 . Pan Islamism

40 . ميراث ادبي گسترده و قابل توجهي در اين باره وجود دارد. براي منتخب اين ميراث، ر.ک: مصطفي نورالدين الواعظ، الروض الاظهر في تراجم السيد جعفر، موصل ، مطبعة اتحاد، 1948، 211 ـ207 و نيز :

Selim Deringil, 'Legitimacy Structures in the Ottoman State', IJMES 23 (1991); Yitzhak Nakash, The Shi'a of Iraq (Princeton: Princeton University Press,1994), 25-48; and Gokhan Cetinsaya, 'The Ottoman Administration of Iraq,1890-1908', Ph.D. diss., University of Manchester, 1994

41 . الأثري، محمود شکري آلوسي، ص8

42 . Sirriyeh, Sufis . . . 104

43 . محمود شکري آلوسي، تاريخ مساجد بغداد و آثاره، به اهتمام محمود بهجة الأثري، بغداد، دارالسلام، 1927، 71

44 . Ibid. 76

45 . Ibid

46 . L/P & S/20/c.199. Personalities: Baghdad and Kadhimain (Government Press, 1920).

47 . آلوسي، کتاب...، ج 1، ص3

48 . Ibid. 5

49 . Ibid. 8-9

50. Ibid. 9.

51 . Ibid. 13.

52 . Ibid. 15

53 . Sirriyeh, 'Wahhabis' . . . 125

54 . Al-Alusi, Kit:b . . . ii. 5-6.

55 . Ibid. 31

56 . Ibid. 65.

57. Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (London: Saqi Press, 1998), 275. See also Paul J. Magnarella, 'Arabia's Ikhwan Movement: A TheoreticalInterpretation', in Robert Olson (ed.), Islamic and Middle Eastern Studies: AFestchrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh (Brattleboro, Vt.: Amana Books, 1987), 183-5

58 . الرُحَيمي، تاريخ، 251 ـ 244