

محمد بن عبد الوهاب، محمد حیاة السندی و روش‌شناسی اصحاب حدیثاً

نگارنده: بشیر م. نافع

مترجم: محمد حسین رفیعی^۲

مقدمه

محمد حیاة السندی یکی از چهره‌های مبرز و علمای شناخته شده حدیث در نیمه اول قرن هجدهم در مدینه بوده، او یکی از اصلی‌ترین اساتید محمد بن عبدالوهاب بنیانگذار اصلی جنبش اصلاحگر نجدی، محسوب می‌شود. پژوهشگران قرون متأخر اسلامی تأثیر محمد حیاة را بر ابن عبدالوهاب رد کرده‌اند. این پژوهش، بررسی کوتاهی را در باب زندگی و آثار محمد حیاة السندی، با تأکید بر روش مواجهه و استفاده او از حدیث بعنوان یکی از اصلی‌ترین منابع فقه اسلامی و نگرش او به اجتهاد و مخالفت او با میراث مذاهب گوناگون سنی انجام داده است. روش‌شناسی او که به شدت تحت تأثیر تقی‌الدین ابن تیمیه شکل گرفته، بسیار به روش کلاسیک اهل حدیث نزدیک است. ابن عبدالوهاب نیز همچون استادش حیاة السندی، به شیوه‌های رایج مذاهب که در جامعه اسلامی مستقر شده بود به ساز و کار مذهبی - کلامی اصول فقه، انتقاداتی وارد آورد؛ تا بدانجا که به هتک حرمت و توهین به جایگاه فقه و فقاہت در جامعه اسلامی محکوم شد.

با اینکه محمد حیاة السندی (م. ۱۱۶۳ ق / ۱۷۵۰ م) را استاد محمد بن عبدالوهاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲) معرفی

1. Basheer M. Nafi, A Teacher of Ibn' Abd Al-Wahhab: Muhammad Hayat Al-Sindi And the Revival of Ashab Al-Hadith's Methodology; *Islamic Law and Society*, Vol 13, No.2, 2006, Brill Publication

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

کرده‌اند،^۱ رابطه استاد-شاگردی میان این دو اندیشمند محل بررسی و کنکاش است. هدف این مقاله بررسی و ارائه چکیده‌ای از حیات و پس‌زمینه‌های فرهنگی و فکری محمد حیاة السندی، با تأکید بر نظریات و دیدگاه‌های مشخص او در باب/جتهاد، حدیث و همچنین فقه است. این مقاله برآنست با بررسی و تحلیل شرایط فرهنگی-عقیدتی جامعه علمی اهل سنت در قرن هجدهم میلادی، دریابد، محمد حیاة عالمی هم‌نوا و هم‌سوی با علمای مدینه بوده و یا اصلاح‌گری نوظلب، و در تعارض با اندیشه‌های رایج در مکاتب فقهی آن زمان محسوب می‌شده است. اصلی‌ترین پاسخ‌های این مسائل را می‌توان در رابطه فکری محمد بن عبدالوهاب و محمد حیاة السندی دریافت. آیا این اندیشه‌های السندی را باید پدیده‌ای نادر و کمیاب در فضای علمی آن روزگار دانست و یا بازخوردی طبیعی از فعل و انفعالاتی است که در زمینه اجتماع در حال وقوع بود؟ این اندیشه‌های اصلاح‌گرانه تا چه حد تحت تأثیر رخدادهای پیش از قرن هجدهم در فضای آن جامعه قرار داشته است؟ نظر من بر این است که اندیشه‌های ابن عبدالوهاب-فارغ از نظرات جدلی و محاجه برانگیزش- در بستره رو به گسترش فکری و اندیشه‌ای جامعه قرن هجدهم اسلامی، که السندی نیز عضو لاینقطع آن محسوب می‌شد، شکل گرفته است.

جان وُل که روابط فکری ابن عبدالوهاب و السندی را مورد بررسی قرار داده، جایگاه السندی را در مرکز شبکه‌ای از علما و اندیشمندان اسلامی با مرکزیت مدینه دانسته، که علاوه بر ابن عبدالوهاب، با دیگرانی چون «ولی الله دهلاوی» (۱۷۰۳-۱۷۶۲) در ارتباط بوده است. با وجود این احمد دلال در مطالعاتش پیرامون تحولات فکری قرن هجدهم،^۲ به این ارتباطات و پیوستگی‌ها نپرداخته است. دلال این فعل و انفعالات را به شکل زیر ساختار بندی کرده است: اول آنکه «شجره فکری و اندیشه‌ای» بین اساتید و شاگردان «نمی‌تواند به عنوان مدرکی برای ارتباط و همسویی بن‌مایه‌های اصیل فکری محسوب شود، چراکه آموزه‌های علمی می‌تواند از طریق استادی دیگر نیز به طلاب منتقل شود، و چنانکه در واقع رخ داد، آموزه‌های مشترکی که توسط اساتید گوناگون به طلاب متفاوتی آموزش داده شده را فارغ از شباهت یا تفاوت در نتیجه، نمی‌توان مورد استناد قرار داد.»^۳ در مرحله بعد دلال برآنست که «ابن عبدالوهاب کتاب التوحید که حاوی نظرات و دیدگاه‌های اصل‌اش بود را در بصره و پیش از حضور در مکه [و مدینه]، جایی که تحت تعالیم محمد حیاة السندی قرار گرفت، نگاشته است.» این نوع برداشت‌ها از وقایع تاریخی بدان معناست که «بن‌مایه‌های فکری ابن عبدالوهاب پیش از حضور و استقرار در شبکه علمی «حرمین جامعه علمای حاضر در شبه جزیره عربستان بالاخص شهرهای مهم مکه و مدینه-»، و البته پیش از دریافت

1. John Voll, "Muhammad hayya al-sindi and Muhammad Ibn Abd al-wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", BSOAS, 38(1974), 32-9

2. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", Journal of the American Oriental Society, 113:3(1993), 341-59

۳. همان، ۳۴۲.

آموزه‌های حیاة السندی، شکل گرفته بود.^۱ در نهایت دلال پس از شرح و تفسیر آرای ابن عبدالوهاب و دهلاوی، آنها را در معیارها و چارچوبه فکری سلفیه، بسیار خام و ناپخته، و تحت تأثیر افکار و جهان بینی متصوفه قلمداد می‌کند.

مباحث احمد دلال راه پیش روی ما را برای درک اندیشه‌های حیاة السندی می‌گشاید. اگر بپذیریم که شجره فکری اساتید و شاگردان، ضرورتاً مشابهت فکری و اندیشه‌ای دانشمندان و علما را در پی نخواهد داشت، لاقلاً این هماهنگی و همسویی تا حدی قابل پذیرش و تصور است. از سوی دیگر با درک زنجیره‌های به هم پیوسته علم و دانش که نه تنها برای درک و کشف ارتباطات طریقت‌های متصوفه، بلکه برای درک و تحلیل اثرپذیری‌های فقهی گوناگون میان مکاتب فقهی اهل سنت مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد، به خوبی به جایگاه و نقش این شجره نگاری‌ها در ریشه‌یابی اندیشه افراد، و قوف خواهیم یافت. منابع زندگی ابن عبدالوهاب، (بالاخص سیرة الامام الشیخ محمد بن عبدالوهاب، از امین سعید، که بسیار مورد استفاده دلال قرار گرفته است)، نظریه دلال مبنی بر پیشرفت و تحول اصلاحگران نجدی، را تایید نمی‌کند. در ادامه باید اذعان داشت که نه تنها این منابع به هیچ وجه ناقض تأثیرات حیاة السندی بر ابن عبدالوهاب نیستند، بلکه تمام شواهد در آنها دال بر نگارش کتاب التوحید پس از درک محضر حیاة السندی در مدینه است.^۲ دلال با تأکید ویژه بر تمایزات فکری دهلاوی و ابن عبدالوهاب از وجوه مشترک بنیادین در ساختار نظریات آنها چشم پوشیده است؛^۳ فی المثل هر دو در درجات و مسیرهای مختلفی تحت

۱. همان، ۳۴۲، پانویس ۱۵.

۲. امین م. سعید، سیرة الامام الشیخ محمد بن عبدالوهاب (ریاض، ۱۳۹۵)، ۱۸-۲۱ بیان می‌کند که سفر ابن عبدالوهاب به حجاز به منظور حج انجام شده است (جایی که به حلقه السندی پیوسته است) و پس از آن به بصره سفر کرده است. سعید می‌افزاید که کتاب التوحید نیز در حریملا، و پس از بازگشت از بصره نوشته شده است. این مسیر سفر توسط اطلاعات ابن بصام در علما النجد فی سته قرون (مکه، ۱۹۳۸) نیز مورد تایید قرار گرفته است، ۲۸: ۱-۳۰. البته ابن بصام مدعیست کتاب التوحید در بصره نگاشته شده است، او پیوستن به حلقه السندی و سفر به حجاز را پیش از سفر ابن عبدالوهاب به بصره عنوان کرده است. هردو مورخ رسمی محمد بن عبدالوهاب یعنی عثمان بن عبدالله بن بشر در «عنوان المجد فی تاریخ النجد»، ریاض ۱۹۷۱؛ ۱: ۲۰ و نیز حسین بن غنام در «تاریخ النجد»، بیروت ۱۹۸۵؛ ۸۲-۳، تأکید کرده‌اند که انجام فریضه حج و درک السندی پیش از سفرش به بصره بوده است. از سوی دیگر خلیل مردم بیک در کتابش به نام «اعیان القرن الثالث العشر فی الفکر و السیاسة و الاجتماع» (بیروت، ۱۹۷۱)، ۱۴۱-۴ و نیز عبدالله بن صالح الاثمین در «تاریخ المملكة العربية السعودية» (ریاض، ۱۹۸۵)، ۱: ۶۹، با این نظریه مخالف هستند و برآنند که ابن عبدالوهاب کتاب التوحید خویش را پس از پایان سفرهایش به مکه و بصره و پیش از علنی سازی دعوتش در سراسر نجد به رشته تحریر درآورده است. نیز بنگرید به مایکل کوک، سرچشمه‌های اندیشه و هابیت، JRAS، ۲: ۲ (۱۹۹۲)، ۱۹۱-۲۰۲ و نیز

Natana J. Delong-Baz, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), 22.

۳. دلال، ۳۴۳-۵۱

تأثیر افکار ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ق)، بزرگترین بنیانگذار اندیشه سلفی قرار داشته‌اند^۱ و با جاودان سازی مذاهب فقهی و سیطره آنها بر عقاید اسلامی جوامع مبارزه کرده، در راه بازگشت به مفاهیم اصیل و صریح قرآن و حدیث گام می‌زدند. هر دو در اندیشه‌های آرمانی خویش، رویای بازگشت و بازسازی اسلام اصیل و بری از بدعت‌ها را می‌پروراندند. دوری و برائت شدید آنها نسبت به عقاید متصوفه که مبنای استدلال‌ها و دلال قرار گرفته، سوالات بسیار زیاد و بحث‌برانگیزی را در باب ارتباط بین متصوفه و سلفیه نوین در قرون ابتدایی عصر مدرن، برمی‌انگیزد.

از سند تا مدینه تبدیل شدن به یک علم حدیث

محمد حیاة بن ابراهیم السندی در میان قبیله السندی جاچار که در نزدیکی شهر عادلپور سکنی گزیده بودند، متولد شد. تاریخ تولد او به صراحت بیان نشده، لیکن از شواهد و قرائن پیداست که در دهه‌های پایانی قرن هفدهم میلادی / یازدهم هجری دیده به جهان گشوده است. دین اسلام که از قرن هشتم هجری در سرزمین‌های شمال غربی شبه قاره وارد شده بود در این زمان در سند مرکزیت یافته بود. در طول قرن یازدهم حکومت مصر تحت سلطه اورنگ زیب (۱۶۵۸-۱۷۰۷)^۲ بزرگترین پادشاه مغول هند که سنی متعصبی محسوب می‌شد، قرار داشت. در پی افزایش ارتباطات بین مسلمانان هندوستان و سرزمین‌های مقدس حجاز، سفرهای دریایی میان این دو منطقه به شکل قابل توجهی افزایش یافت. حیاة السندی آموزه‌های ابتدایی فقه حنفی و کلام اشعری - ماتریدی را در شهر طابا در منطقه سند، فراگرفت؛ لیکن در جوانی سند را به مقصد حجاز ترک گفت.^۳ ادعای اعظمی مبنی بر شاگردی السندی نزد محمد معین بن محمد (معین طنطا)، و نیز شاگردی شخص معین نزد ولی الله دهلوی، امری نادرست است؛

۱. تأثیر ابن تیمیه بر ابن عبدالوهاب به صورت گسترده مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. برای ارجاعاتی که ابن عبدالوهاب به ابن تیمیه می‌دهد بنگرید به رسالات ابن عبدالوهاب که ابن غنم آنها را گردآوری کرده است؛ تاریخ النجد، ۳۵۵-۳۶۱-۸، ۷۸. ولی الله دهلوی نیز در فضل و برتری ابن تیمیه و البخاری رساله‌ای نگاشته است بنام «مکتوبات فی مناقب ابی عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری و فضیلت ابن تیمیه»، نیز برای اطلاع از فهرست آثار دهلوی بنگرید به ظفر الاسلام خان، «الامام ولی الله دهلوی» (دهلی نو، ۱۹۹۶)، ۳۹-۴۱؛ برای تأثیرات ابن تیمیه بر دهلوی بنگرید به:

M.S.Baljon, *Religion and Taught of Shah Walli Allah, 1702-1762* (Leiden, Brill, 1986) pp. 200-201; Marcia Hermansen, "Translator's Introduction" in walli allah Dehlawi, *The Conclusive Argument from God. Shah Walli allah Dehlawi's Hujjat Allah al-Baligha* (Leiden: Brill, 1996), xv-lx

۲. برای شرایط حکومت اورنگ زیب بنگرید به، اشتیاق حسین قرشی، جامعه مسلمان هندو پاکستانی در شبه قاره، ۶۱۰-۱۹۴۷، صص ۱۶۶-۱۷۵.

۳. محمد بن عبدالحی الکیتانی، فهرس الفهارس، بیروت ۱۳۵۶، ۱: ۱۹۸۲، محمد خلیل المرادی، سلك الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر، بغداد، بی تا، ۴: ۳۴؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۹، ۶: ۱۱۱.

چرا که السندی به لحاظ سنی از دهلاوی بزرگتر بوده^۱، و به دیگر سخن هنگامی که السندی در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم مشغول تحصیل بود، دهلاوی کودکی خردسال بوده است. بنابراین بحث ارتباط معین و السندی زیر سؤال می‌رود و یا دست کم شاگردی معین نزد دهلاوی امری خلاف واقع است.^۲ با توجه به جایگاه ویژه دهلاوی در میان علمای پویا و نوظلب عصر مدرن در جهان اسلام، بروز چنین اشتباهاتی در زمینه‌های فکری و اندیشه‌ای متفکران این عصر نیز امری بعید نخواهد بود.

با وجود آنکه به هیچ وجه تاریخ دقیق ورود السندی به مدینه در تراجم درج نشده، بنا بر شواهد می‌توان اطمینان داشت که این اتفاق پیش از سال ۱۱۱۳ ق/ ۱۷۰۲ م که در حسن بن علی العجمی (۱۰۴۹-۱۱۱۳ ق)، مسن‌ترین استاد السندی درگذشت^۳ رخ داده است. حیاة السندی در مدینه به حلقه درس عالم برجسته حدیث حنفی شیخ محمد بن عبدالهادی السندی (که به نام ابوالحسن السندی نیز شناخته می‌شد،^۴ در آمد. ابن عبدالهادی السندی نزد علمای تأثیرگذار و سرشناس مدینه مثل ابراهیم بن حسن الکوثرانی (۱۰۲۵-۱۱۰۱ ق) کسب علم کرده بود.^۵ ابن عبدالهادی السندی در زمانی که در مدینه حضور داشت، در مسجد پیامبر درس می‌گفت و جمع کثیری از طلاب، از مناطق گوناگون سرزمین اسلامی در آن حاضر می‌شدند. همراهی و آشنایی حیاة السندی و ابن عبدالهادی بسیار طولانی بود، به شکلی که حیاة به وسیله استادش شناخته می‌شد. این همراهی در اواخر عمر ابن عبدالهادی به اوج خود رسید و پس از مرگ استاد در سال ۱۷۲۶ م، حیاة السندی بر مسند او در مسجد پیامبر تکیه زد و به تدریس حدیث پرداخت. او این منصب را تا زمان مرگش در سال ۱۷۵۹ م حفظ کرد. اساتید او افرادی چون حسن بن علی العجمی، عبدالله بن سلیم البصری^۶ (۱۰۴۸/۱۶۳۸-۱۱۳۴/۱۷۲۲) و محمد بن ابراهیم الکوثرانی (۱۰۸۱-۱۱۴۵) بودند.

۱. بنگرید به مقدمه محمد الرحمن الاعظمی بر کتاب حیاة السندی: «فتح الغفور فی ودع الایدی علی الصدور، مدینه، ۱۴۱۹، ص ۱۱.

۲. هیچیک از تراجم‌نویسان هندی مدعیات حیاة السندی را تأیید نکرده‌اند. به هر حال در تأیید تمام سخنان تراجم‌نویسان عرب در این دوره تاریخی، آنها دهلاوی و حیاة السندی را همدم ندانسته‌اند. برای مثال بنگرید به صدیق حسن خان، ابجدالعلوم، بیروت ۱۳۸: ۱۹۹۹، ۳ و نیز عبدالرحمن بن ندوی، نزاهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، دار العرفات ۱۹۹۱، ۳۰۹: ۶.

۳. در مورد عجمی بنگرید به عبدالله العیاشی، الرحلة العیاشیه، رباط ۱۹۷۷: ۲۰۲؛ عبدالرحمن الجبرتی، تاریخ عجایب الآثار فی التراجم و الافکار، بیروت، بی تا، ۱: ۱۲۳؛ الکتبانی، فهرس الفهارس، ۲۰۹: ۱ و ۴۷۷-۹؛ صدیق حسن خان، ابجدالعلوم، ۳: ۱۳۷ و نیز الزرکلی، ۲: ۲۰۵.

۴. المرادی، سلك الدرر، ۴: ۶۶؛ اسمعیل البغدادی، هدیه العارفین، استانبول ۱۹۵۵: ج ۲، ستون ۳۱۸.

۵. برای کورانی بنگرید به EI۲، و نیز John Voll, "Muhammad hayya al-sindi and Muhammad Ibn Abd al-wahhab و نیز «تصوف و اصلاح در فرهنگ پیشامدرن اسلامی: در جستجوی ابراهیم الکوثرانی، بشیر نافی، ۲۰۰۲ (Die Welt des Islam)، صص ۳۰۷-۵.

۶. برای البصری بنگرید به الجبرتی، تاریخ، ۱: ۱۳۲؛ الکتبانی، فهرس الفهارس، ۹۵: ۱ و ۱۹۳؛ زرکلی، اعلام، ۸: ۴. John Voll, "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship" Die Welt Des Islams, 42:3(2002), 356-72.

از سال ۱۷۳۱ با حضور در حلقه درس محمد الکووانی اقامت دو ساله اش در مدینه را گذراند و بن مایه های اعتقادات اصلاح گرانه اش شکل گرفت.^۱ در حالیکه عجمی عالمی حنفی بود، البصری و محمد الکووانی شافعیانی بودند که نزد ابراهیم الکووانی تحصیل کرده بودند. در نگرشی کلی تر خواهیم دید که سلسله مکتب حدیث قرن هجدهم با جمعی از علما مانند محمد بن عبدالهادی السندی، الکووانی، البصری و العجمی پایان یافت. طبق گفته های الکتیانی، جایگاه بصری در حجاز چنان پراچ بود که او را با لقب حافظ (عالم طراز اول حدیث) می شناختند. محمد الکووانی نیز همچون پدرش یکی از متکلمین سرشناس اسلام به حساب می آید.

فضای فرهنگی مدینه که حیاة السندی در آن رشد و نمو یافت و تفکراتش شکل گرفت، از ارتباط و تعامل مجموعه ای از علمای اقصی نقاط جهان اسلام که در آن شهر گرد هم آمده بودند، تشکیل شده بود.^۲ از نیمه های قرن هفدهم، مکتب حدیثی در مدینه پدید آمده بود که علاوه بر «سناد»، بر «متون» نیز تأکید ویژه ای داشتند. این گرایشات در پی از میان رفتن استیلای فکری طولانی مدّت مکاتب فقهی بر جهان اسلام و علمایی که به دنبال بهره گیری انحصاری از قرآن و حدیث بودند، شکل گرفته بود. دانشمندی که در هسته اصلی شکل دهندگان این روند فزاینده فرهنگی در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم قمری به لحاظ فقهی به مکاتب گوناگونی تعلق خاطر داشتند، که البته در تعیین ملاک های فکری و اندیشه ای ایشان، مساله بسیار بی ارزش و دون مایه ای می نمود. نهایتاً با سردمداری ابراهیم الکووانی، نوعی نهضت بازنگری بر ارزش های فقه و کلام اشعری شکل گرفت، که شامل مسایل مهمی چون دیدگاه کلام اشعری در باب ویژگی های خداوند، دلالت و حضور او و مسئولیت انسان در قبال اعمالش را شامل می شد. اصلی ترین ویژگی این نهضت تلاش و تمایل آنها برای احیای اندیشه های احمد بن حنبل (م. ۲۴۱/۸۵۵) و ابن تیمیه بود. مع الوصف تمام علمای برجسته این گروه به طریقت نقش بندیه مجدّدیه که توسط احمد سیرهندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴) پایه گذاری شده بود،^۳ تعلق خاطر داشتند. لازم به

1. Aziz, Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-ullah of Dehli", *The Muslim World*, LII: 1 (1962), 22; M.S. Baljon, *Religion and Taught of Shah Walli Allah*, 5-6; Hafiz A. Ghaffar Khan, "Shah Wali Allah: On the Nature, Origin, Definition and Classification of Knowledge", *Journal Of Islamic Studies*, 3:2 (1992), 203-13

۲. برای اصلی ترین مبانی فکری منتشر در فضای مدینه در اواخر قرن ۱۷ و اوایل قرن ۱۸ بنگرید به: John Voll, "Hadiths Scholars and Tariqas: An ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15:3 (1980)

۳. برای بررسی بهتر در باب عقاید و آموزه های سیرهندی بنگرید به: مکتوبات الربانی المجدد الاف الثانی (استانبول، بی تا) جلد اول: ۱: ۴۱-۴۰ و ۵۶-۸ و ۶۷-۹ و ۱۹۲-۵ و ۲۵۴-۶ و ۲۶۰-۸ و ۳۴۲-۶؛ و جلد ۲: ۳-۸ و ۲۵-۶ و ۴۵-۵۷ و

۸۹-۹۲ و نیز

Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh); 4, (1969), Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistani Subcontinent, 610-1947* (The Hague: Mouton & Co., 1960), 151; Abul Hassan Nadwi, "Saviours of Islamic Spirit: Shaykh Ahmad Mujaddid Alf Thani (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1983); Yo-

ذکرست که نگرش‌های صوفی مآبانه این دانشمندان با تئوری وحدت وجود ابن عربی تفاوت‌های عمیقی داشت.

البته تمام افراد حاضر و فعال در این چرخه که در دهه‌های آخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم در محافل علمی مدینه فعال بودند، در ویژگی‌هایی که پیش از این آمد، اشتراک نظر نداشتند. حالات و شرایط دانشمندانی که در تعامل با حلقه فکری علمای اهل مدینه قرار داشتند، عموماً مشخص و مندرج در منابع نیست؛ چرا که یا از آنها اثری باقی نمانده و یا اگر باقی باشد، تفاوت‌چندانی با متن عقاید مراجع سخنانشان ندارد. با این وجود زندگی‌نامه‌هایی که درباره محمد حیاة السندی، توسط شاگردانش به رشته تحریر در آمده، در موارد ذیل متناقض است: ۱- برخلاف توجه ویژه او به مباحث فقهی و کلامی، السندی توجه و گرایش ویژه‌ای به حدیث داشت (و یا دست کم در منابع چنین نشان داده شده است). ۲- او به شدت از اقدامات تعصب‌آمیز هواخواهان مذاهب که در میان عامه مردم به علما منتسب شده بود، انتقاد می‌ورزید، وی از این اقدامات به عنوان بدعت‌های خارج از دین، دوری می‌جست. السندی با وجود تعلق خاطر به مذهب حنفی، به شاگردانش توصیه می‌کرد به جای پیروی کورکورانه از ارباب مذاهب، به درک صحیح و معنای حقیقی قرآن و احادیث بپردازند. ۳- مانند بسیاری از علمای مدینه، حیاة السندی نیز توسط عبدالرحمن السقاف (م. ۱۱۲۴/۱۷۱۲) به سلک طریقت نقشبندی در آمد.^۳

این ویژگی‌های بعضاً متناقض را که از سویی او را عالمی حنفی و از سوی دیگر پیرو طریقت نقشبندیه جلوه می‌دهد، باید به عدم تعصب و هواخواهی ویژه او نسبت به هیچ فرقه مذهبی خاصی افزود. تمام جنبه‌های فوق، حیات او را متمایز از دیگر معاصران خود نموده است. منبع دیگری که می‌تواند اطلاعات درخور و قابل استنادی را در باب گرایش‌های فکری محمد حیاة السندی به ما انتقال دهد، فهرست اسامی تألیفات او و همچنین مجموعه شاگردانی است که در محضر او کسب علم نموده‌اند. آثار او را می‌توان به

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

hanan Freidman, Shaykh Ahmad Sirhendi: An Outline of His thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity (Montreal, 1971); Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shari'a: A Study of Shaikh Ahmad Sirhendi's Effort to Reform Sufism (Leicester, 1986)

۱. برای مثال و برای نظر عبدالقادر کوبکبانی، یکی از شاگردان حیاة السندی چنانکه کیتانی در فهرس الفهارسش آورده است، بنگرید به: ۱:۳۵۶.

۲. صالح بن محمد العمری الفولانی (۱۷۵۳/۱۱۶۶-۱۸۰۳/۱۲۱۸) «ایقاز هم اولی الابصار لاقتداء بالسید المهاجرین و الانصار» (پاکستان، ۱۳۹۰). صدیق حسن خان اذعان می‌کند که حیاة السندی «به مرتبه اجتهاد رسیده بود، و از هیچ‌کس تقلید نمی‌کرد.» منظور اینکه از هیچ مکتبی تقلید نمی‌کرد (حسن خان، اتحاف النبلاء، ۴۰۳: ۲) برای اطلاعات بیشتر در باب فولانی بنگرید به:

John O. Hunswick, "Salih al-Fullani: The Career and Teachings of a West African Alim in Medina" in A.H.Green(ed.), In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Honor of Mohammad al-Noweih (Cairo: The American University Press, 1984), 139-54

۳. الجبرتی، تاریخ، ۱:۱۲۵.

پنج گروه عمده تقسیم نمود: ^۱ اول شرح‌هایی که بر مجموعه‌های احادیث نگاشته است شامل: شرح اربعین النواویه، ^۲ شرح اربعین الهروی، ^۳ مختصر الزواجر من ابن حجر الهیثمی، ^۴ الاجوبه عن الاستله المنقوله عن امالی العزیز ابن عبدالسلام ^۵ و شرح التقریب و الترهیب المنذری ^۶، در دومجلد است. دوم آثار کلامی اوست: رسالات الجُنّه فی عقاید اهل السنه، رساله فی تحقیق خلق الافعال علی طریق اهل الحق و السنه، رساله فی عدم امام فرعون. سومین گروه آثار او در تصوف است: شرح الحکم العطیه من ابن عطاءالله اسکندری ^۷، شرح الحکم الحدادیه من عبدالله الحداد ^۸ که تحت عنوان مواهب الحکم علی متن الحکم نیز شناخته شده است. چهارم آثار او در فقه و اخلاقیات است: فتح الغفور فی ودع الایدی علی الصدور، رساله فی تحریم کتاب بالسواد لغير الجهاد، رساله فی اطالته رکعه الاولى علی الثانیه، رساله لأهل الاشاره بالسبابه فی الصلاة، رساله فی ابطال درایه، رساله فی نهی عن عشق. بخش پنجم که بر موضوعات تئوری فقه اسلامی مشتمل است، شامل ایقاف علی سبب الاختلاف، تحفه الانام فی العمل بحدیث النبی علیه

۱. فهرست آثار حیاة السندی از منابع زیر گردآوری شده است: امین حبیب بن ابی بکر خدر، طبقات الفقها و العباد و الزهاد و المشایخ الطریقه الصوفیه، موسسه تاریخی نسخ خطی عربی، قاهره، صفحات ۶۱-۲؛ بروکلان، GAL، ۵۲۲/۲؛ عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، بیروت ۱۹۵۷، ۹:۲۷۵؛ الکتبانی، فهرس الفهارس، ۱۳:۳۵۶؛ المرادی، سلک الدرر، ۴:۳۴؛ زرکلی، اعلام، ۶:۱۱۱؛ بغدادی هدیه العارفین، ج ۲/ستون ۳۲۷.
۲. این مجموعه، چهل حدیث است که نوای آنها را گردآوری کرده و حیاة السندی بر آن شرحی نگاشته است، (بنگرید به ادامه مقاله) (نوای) همان محیی‌الدین یحیی بن شرف بن حزم الدمشقی (۶۳۱-۶۷۶) است که از عالمان حدیث و فقه شافعی است. بنگرید به سبکی، طبقات الشافعیه الكبرى، قاهره، بی تا، ۸/۳۹۵-۴۰۰؛ شمس‌الدین محمد ذهبی، تذکره الحفاظ، حیدرآباد، بی تا، ۴/۱۴۷۰.
۳. شرحیست بر مجموعه چهل حدیث دیگری که عالم حنفی، علی بن محمد بن سلطان هروی (م. ۱۰۴۱/۱۶۰۷) نگاشته است. برای اطلاعات بیشتر در باب او بنگرید به محمد عبدالحی الکنکناوی، فواید البهیة فی تراجم الحنفیه (بیروت، بی تا) ۸-۹؛ محمد امین المحیی، خلاصه الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، بیروت، بی تا، ۳/۱۸۵-۶؛ زرکلی، اعلام، ۵/۱۲-۳.
۴. شرحیست بر مجموعه حدیث عالم شافعی و فقیه معروف احمد بن حجر الهیثمی (۹۰۹-۹۷۴). در مورد الهیثمی بنگرید به عبدالله بن حجازی الشرقاوی، التحفه البهیة فی طبقات الشافعیه، ص ۲۰۴؛ محی‌الدین عبدالقادر الأیداروسی، النور السافر عن اخبار القرن العاشر، قاهره بی تا، ۲۸۷-۹۲.
۵. شرحیست بر مجموعه حدیث عالم شافعی عبدالعزیز بن عبدالسلام السّلامی (م. ۶۶۰). برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: سبکی، طبقات الشافعیه، ۸/۹۰۲-۵۵.
۶. شرحیست بر مجموعه حدیث بسیار معروف که توسط محدث شافعی عبدالعظیم بن عبدالقوی المنذری (۵۸۱-۶۵۶) گردآوری شده است. در مورد منذری بنگرید به سبکی، ۸/۲۵۹-۶۱.
۷. شرحیست بر مجموعه مشهور متصوفه توسط احمد بن محمد بن عطاءالله اسکندری (م. ۷۰۹/۱۳۰۹)؛ شاگرد ابوالحسن شاذلی. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: ابن فرحون المالکی، الدیباچ المذاهب فی معرفه اعیان علماء المذهب، محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره بی تا، ۱/۲۴۲؛ سبکی، ۹/۲۳-۴.
۸. شرحیست بر کرامات متصوفه توسط عبدالله الحداد باعلاوی (۱۰۴۴/۱۶۳۴-۱۱۳۲/۱۷۲۰) در مورد باعلاوی بنگرید به مرادی، سلک الدرر، ۳/۹۱-۳؛ زرکلی، اعلام، ۹/۲۳.

صلاة و السلام، رساله الاجوبه فی ظاهره التعارض فی الآیات القرآنیه می باشد.

عناوین آثاری که تنها چند نسخه منحصر به فرد از آنها در حال حاضر موجود است و نیز تعداد کمی نیز ازین میان به چاپ رسیده است، نشان دهنده وجوه و گستردگی قلمرو اندیشه چند بُعدی السندی به عنوان یک دانشمند اصلاحگر و نوظلب است. وجوه بارز اندیشه حیاة السندی مانند مخالفت با تکریم و بزرگداشت مقابر و همچنین ترسیم و تصویر چهره انسان ها، به سرعت در اندیشه های محمد بن عبدالوهاب به بروز و نمود نوینی رسید. دیگر نظرات او مانند ردیه اش بر نظریه مسلمانان مبنی بر مردن فرعون (پادشاه مصر در زمان موسی (ع)) که به صراحت در نظریه وحدت وجود ابن عربی^۱، بیان شده و همچنین گرایشات او به کتاب حکم ابن عطاءالله السکندری، بالآخر ردیه او بر اندیشه های فلسفی متصوفانه، از این دست است. بهر حال حیاة السندی مشخصاً یک فعال اجتماعی نبود، لیکن افعال و گرایشات فکری او را می توان نبض افکار اجتماعی در جامعه آن روزگار دانست.

در نگاهی کلی تر باید اذعان داشت تصویری که از افکار اصالت خواه، متعصب، افراطی و اصلاحگرانه ابن عبدالوهاب بر جا مانده، گرایشات فکری و جایگاه اندیشه ای محمد حیاة السندی را تحت الشعاع قرار داده است. عقاید ابن عبدالوهاب در میان معاصرانش، از همه بیشتر مجادله برانگیز بود؛ زیرا جواز نشر این عقاید را شمشیر توانمند دولت سعودی - وهابی صادر کرده و از آن حمایت می نمود. همچون دیگر اصلاحگران اسلامی، ابن عبدالوهاب نیز در گام اول ارائه اندیشه هایش از قوانین و باورهای رایج میان عامه مردم انتقاد کرد. آموزه های او در پایه و اساس بر یک قضاوت سخت گیرانه در باب عادت های رایج اجتماعی مردم با درون مایه های اصیل عقیدتی، پایه گذاری شده بود. در ساختار فکری وهابی، اصلی ترین مسأله مورد حمله و انتقاد، تأویل و تفسیر آیات کلام خداست.^۲

ابن عبدالوهاب اندیشه های موحدانه خود را تنها بر توحید ربوبی که پرستش و ایمان به خدایست که خالق و حکمران بر جهان است منحصر نمی کند، بلکه با تأکید بر قدرت و علت العلیل انگاشتن او در جهان، به توحید الوهی می اندیشد. این عقیده با مشرک انگاری هر کسی که با اندیشه های موحدانه او به معارضه

۱. برای اطلاعات بیشتر در باب ابن عربی و نظریه مشهورش بنگرید به:

Rom Landau, The Philosophy of Ibn Arabi (London: Allen and Unwin, 1959); William Chittick, "Wahdat al-Wojoud in Islamic Taught", Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies, 10, March 1991, 7-27., idem, The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989)

۲. ابن بشر، عنوان المجد: ابن غنم، تاریخ النجد، الاثمن، تاریخ مملکه السعودیه، ۱/۳۳-۵۶ و نیز:

Christine Moss Helms, The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity (London, 1981), 76-110, Esther Peskes, Muhammad b. 'Abdalwahhab (1703-92) in Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhabiya (Beirut-Stuttgart, 1993), 49-121, idem., The Wahhabia and the Sufism in 18th Century, in Islamic Mysticism Contested (Leiden: Brill, 1999), 145-61 Cook, M., On the Origins of Wahhabism, 191-202, De-long-Baz, Wahhabi Islam.

برخیزد همراه می‌شود. او در عقایدش دشمنی و عداوت خاصی را نسبت به اندیشه‌های رایج متصوفه که در متن جامعه نضح یافته بود، مبذول داشت و از سوی دیگر جنبش سعودی- وهابی منازعات طولانی را علیه نیروهای محلی شبه جزیره و نیز استیلای نظامی عثمانی بر منطقه به راه انداخت.

پوشیده نیست که ابن عبدالوهاب عقایدش را ده سال پیش از مرگ محمد حیاة السندی علنی ساخت، با وجود این بر ما مشخص نیست که تعامل استاد با نظرات شاگرد و واکنش‌های ناشی از آن، چگونه بوده است. احمد بن زینی دحلان، امام مکه و یکی از اصلی‌ترین مخالفان اندیشه‌های ابن عبدالوهاب مدعی است، حیاة السندی با نظرات و اندیشه‌های شاگردش موافق نبوده است.^۱ در دیگر سوی، ابن بشر مورخ و سالنگار رسمی وهابی روابط بسیار دوستانه و محبت‌آمیزی را بین حیاة السندی و شاگردش ترسیم کرده، از ناراحتی و دل‌آزردگی حیاة السندی نسبت به تضرع و استغاثه عوام الناس بر قبر پیامبر(ص) سخن می‌گوید.^۲ با توجه به تصریح شخص ابن عبدالوهاب بر این حادثه می‌توان همراهی اقدامات اصلاح‌گرانه شاگرد و هدایت استاد را امری قرین واقع دانست. البته تاریخ نگارش هر دو روایت به سنوات قبل از اوج‌گیری کار دعوت سعودی- وهابی بازمی‌گردد و ازین روی تعیین صحت و سقم آن غیرممکن است. از شواهد فوق می‌توان مدعی شد که آموزه‌ها و عقاید وهابیون تا زمان مرگ حیاة السندی آن قدر گسترش نیافته بود که به حجاز برسد و هنوز در نجد در حال تحول و استقرار بود.

ابن عبدالوهاب تنها شاگرد حیاة السندی نبود؛ مطمئناً تأثیرات حیاة السندی بر دیگر شاگردانش کمتر از ابن عبدالوهاب نبوده است. در میان آنها محمد بن صادق السندی(که با نام ابوالحسن السندی جوان نیز شناخته می‌شود، ۱۱۲۵-۱۱۸۷)^۳ در قرن دوازدهم یکی از سرشناس‌ترین علمای حدیث مدینه محسوب می‌شد. او نیز مانند استادش، فارغ از گرایشات حنفی، به اتکاء ویژه و صرف بر منابع اصیل دین، قرآن و حدیث، بدون توجه به گرایشات مذهبی، تأکید می‌ورزید. به دیگر سخن صادق السندی به عنوان یک عالم مبرز در اصول فقه و حدیث، حلقه اتصال بین دانشمندان متأخرتر اسلامی مانند محمد مرتضی الزبیدی(۱۱۴۵-۱۲۰۵)^۴، محمد العمّری الفولانی(۱۱۶۶-۱۲۱۸)^۵ و محمد بن علی الشوکانی(۱۷۶۰-۱۸۳۴)^۶ محسوب می‌شد.

۱. احمد بن زینی دحلان، خلاصه الکلام فی بیان امرا البلد الحرام، قاهره، ۱۹۷۷، ۲۳۹.

۲. ابن بشر، عنوان المجد، ۲/۱.

۳. الکتبانی، فهرس الفهارس، ۱/۴۸۱؛ اعلام، ۶/۱۶۰؛ کحاله، معجم المؤلفین، ۷:۱۰.

۴. برای اطلاعات بیشتر درباب زبیدی بنگرید به المبارک، خطط التوفیقیه، قاهره، ۱۹۷۰، فهرس الفهارس ۱/۱۶۵ و ۵۲۶-۴۳؛ ۲/۶۲۱؛ اعلام ۷:۷۰. با اینکه ترجمه الجبرتی بهترین منبع شناخته شده درباب زبیدی ست، اطلاعات الکتبانی بسیار جزئی‌نگرتر و کامل تر است.

۵. الکتبانی، فهرس الفهارس، ۲/۹۰۱-۶.

۶. برای شوکانی بنگرید به السعیدی، المجددون فی الاسلام، قاهره، ۱۹۶۲: ۴۷۲-۵؛ حسین بن عبدالله الامیری، یمن و شرایط سیاسی فرهنگی و تاریخی آن در قرون ۱۸ و ۱۹؛ لندن ۱۹۸۵ و نیز:

از دیگر شاگردان مبرز محمد حیاة السندی می‌توان به محمد بن احمد بن سلیم الصفارینی (۱۱۱۴/۱۷۰۲-۱۱۸۸/۱۷۲۴)^۱، یکی از پرکارترین علمای حنبلی اواخر قرن دوازدهم/هجدهم اشاره کرد. آثار عمده صفارینی در موضوعات فقه، حدیث و کلام گسترده شده است. او که در شهر صفارین در نزدیکی نابلس در فلسطین دیده به جهان گشود، تحصیلات اولیه‌اش را در دمشق و تحت تعالیم عبدالغنی النابلسی و اسماعیل العرجونی پشت سرگذارد و پس از آن در مدینه از محضر محمد حیاة السندی و عبدالله البصری بهره برد. علمای حنبلی او را به عنوان یکی از برجسته ترین و تأثیرگذارترین دانشمندان مناطق فلسطین، سوریه و البته نجد شناخته‌اند. وثاق و مرجعیت او در نجد تا بدانجا بود که مجموعه سؤالات نجدیان را در کتابی تحت عنوان «لا جوابه النجدیه فی الاسئله النجدیه» به رشته تحریر درآورد.^۲

محمد بن اسماعیل الحسنی الصنعانی (که با نام ابن امیر صنعانی نیز شناخته می‌شود، ۱۰۹۹-۱۱۸۲)^۳ که یکی از تأثیرگذارترین دانشمندان جهان اسلام و یکی از بزرگترین علمای زیدی یمن، بود نیز از شاگردان محمد حیاة السندی بود. شوکانی یکی از اصلی‌ترین اصلاحگران یمن، صنعانی را یک مجتهد کامل دانسته است.^۴ صنعانی پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی تحت تعالیم زیدی در یمن، در موسم حج در سال‌های ۱۱۲۲ و ۱۱۳۲ به مدینه رفت و به حلقه علمی محمد الکووانی، عبدالله البصری، محمد عبدالهادی السندی و محمد حیاة السندی پیوست. دانشوری و علم صنعانی تا بدانجا بود که در دو زمینه فقه اهل سنت و آموزه های زیدیه، به درجه اجتهاد رسید. مبارزات تحول خواهانه سیاسی او در یمن از سویی و نیز دعوت او به بازگشت به قرآن و سنت و عداوت شدید او با مکاتب فقهی زیدیه، صنعانی را به اخلال گری سیاسی و دانشمندی جدل برانگیز تبدیل کرد که سرانجام منجر به تبعید او از یمن شد. صدیق حسن خان در زندگی نامه ای که برای ابن امیر نگاشته، او را به هیچ مذهبی دلبسته نمی‌داند، بلکه مذهب اصلی او را عمل به حدیث عنوان می‌کند.^۵

با توجه به ذات پیچیده و سیال سنت علم آموزی در فرهنگ اسلامی، به سختی می‌توان عوامل خاصی که تفکرات اصلی حیاة السندی را تشکیل داده اند و عالمان زیده و سرشناسی همچون سه دانشمندی که نامشان در فوق آمد، را در زمینه های گوناگون تربیت کرده، تشخیص داد. با وجود این هر سه این افراد با اتکاء ویژه به مبانی قرآنی - حدیثی دین و عداوت شدید با نظام مذاهب چهارگانه، اشتراک

Bernard Haykal, Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani (Cambridge, 2003)

۱. محمد جمیل الشطی، مختصر طبقات الحنابله، بیروت ۱۴۰، ۱۹۸۶، ۳؛ المرادی، سلک الدرر، ۴: ۳۱-۴؛ الکتیانی، ۲: ۱۱۰۲.
۲. الزرکلی، ۱۴/۶؛ کحاله، ۸: ۲۶۲.
۳. احسان النیمر، تاریخ الجبل النابلس، نابلس ۲: ۵۹، ۱۹۶۱.
۴. الکتیانی، ۱: ۵۱۳.
۵. الشوکانی، بدر الطالع بالمحاسن من بعد القرن السابع (قاهره، ۱۳۲۸)؛ ۲: ۱۳۳ و نیز بنگرید به زرکلی، ۶: ۳۸.
۶. صدیق حسن خان، ایجد العلوم، ۳: ۱۵۶.

رویه گسترده‌ای با هم داشتند. در حالیکه از آگاهی محمد صدیق السندی از مبانی فکری ابن عبدالوهاب بی‌اطلاعیم، مطمئن هستیم که صفارینی و ابن امیر صنعانی از جنبش وهابی مطلع بوده‌اند. پاسخ مثبت صفارینی به درخواست علمای نجد را می‌توان از اولین نشانه‌های معارضه جدلی با اندیشه‌های وهابی دانست که در بیرون از شبه جزیره عربستان شکل گرفته است.^۱ از سوی دیگر چکامه مدحی صنعانی در رثای ابن عبدالوهاب، تاثیر عمیقی بر علمای وهابی در جواب به بدگویان گذارد، تا بدانجا که این چکامه تبدیل به یکی از ارزشمندترین منابع ادبی وهابی شد. در این چکامه که با درود به نجد و نجدیان آغاز شده است،^۲ صنعانی نموداری از عقاید ثابت و منسجمی را ارائه می‌کند که به گونه‌ای ظریف و شکوهمند از اصلی‌ترین عقاید وهابیون حمایت می‌کند؛ او بر اتکا به قرآن و سنت تاکید می‌ورزد، به ساختار تعاملات رایج بین مذاهب که آنها را بدعت می‌خواند، به سختی انتقاد می‌ورزد و در نهایت به اندیشه وحدت الوجود ابن عربی به شدت می‌تازد.

به هر روی هیچیک از این دانشمندانی که به معنای واقعی نمی‌توان آنها را وهابی دانست، نه عقاید تندروانه و متعصب ابن عبدالوهاب را شرک‌آمیز و خارج از دین دانسته، و نه از اقدامات تجاوزکارانه و قتل و خونریزی‌های وهابیون در نجد حمایت کرده‌ند. از این میان تنها صفارینی که خود صوفی بود، نتوانست در مقابل اقدامات سبعانه ضد متصوفه وهابیون سکوت کند.^۳ ابن امیر صنعانی نیز پس از گذشت هفت سال از سرودن چکامه اش در حمایت از وهابیون، و پس از مشاهده بسط و گسترش ارتش سعودی - وهابی، با سرودن چکامه‌ای دیگر اما در انتقاد از وهابیت، در مواضع خویش در قبال آنان تجدید نظر کرد.^۴

هیچ‌یک از این سه دانشمند به اندازه محمد بن عبدالوهاب، در قبال معیارهای رایج و هنجارهای متداول جامعه مسلمین، عقاید متعصبانه اتخاذ نکردند؛ و هیچ‌یک هم پایه، پیش نرفتند. دلیل این مساله و رای شرایط خاص اجتماعی - سیاسی محیطی که ابن عبدالوهاب در آن رشد و نمو یافته بود و تاثیر بسیار شگرفی در شکل‌گیری عقایدش داشت؛ به گونه‌های متفاوت مواضعی بازمی‌گشت که آنها نسبت به اعتقادات ابن عبدالوهاب، اتخاذ کرده بودند. محیط و شرایط اطرافیان آنان همچون محمد حیاة السندی، در مقایسه با شرایط ابن عبدالوهاب، بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان تاثیراتش را بر عقایدشان بررسی و تحلیل نمود.

حدیث، تعارضات مذاهب و اجتهاد:

محمد حیاة السندی و افکارش محصول سنت تحول خواه اسلامی بود که با پیشگامی ابراهیم

۱. النیمر، ۲: ۳۳.

۲. برای متن کامل شعر بنگرید به قاسم غالب احمد السیاقی، ابن الامیر و عصره (صنعا، بی تا)، ۱۵۷-۹.

۳. الجبرتی، تاریخ، ۶۸۱/۱-۷۰.

۴. برای متن شعر دوم و مباحثاتی که در باب انتساب آن به صنعانی هست بنگرید به السیاقی، ابن الامیر، ۱۶۰-۸.

الکورانای در نیمه دوم قرن هفدهم آغاز شد. تمام عقایدی که حیاة السندی بر آنها تأکید می‌ورزید، همچون مکتب حدیثی رقابت کننده با دیگر مکاتب، مخالفت با تصوف و تأکید ویژه‌اش بر قرآن و حدیث، هنوز هم در مکاتب و حلقه‌های فکری مدینه مورد استناد و استدلال است. ابراهیم الکورانای در شرح و تفسیری که از نظریه وحدت‌الوجود در تطابق با اندیشه متعصب اسلامی بیان می‌کند بر جایگاه قرآن و سنت به عنوان منبعی نهایی و غایی برای ارجاع تأکید ورزیده، می‌گوید: «قرآن ملاک غایی تمام ملاک‌هاست، تمام نوشته‌ها و کتب را می‌توان بوسیله آن محک زد، در حالیکه هیچ کتابی را در مقام مقایسه با آن نمی‌توان یافت... و سنت رسول الله (ص) نیز تفسیر عملی دستورات آن است.»^۱ طی چند دهه پس از مرگ کورانای با کاهش قابل توجه تعداد تألیف مجموعه‌های حدیثی به دست اساتید و طلاب مدینه، مواجه هستیم. عبدالله البصری شش مجموعه عمده از احادیث اهل سنت را گردآوری کرد و در پی آن محمد عبدالهادی السندی به جای نگارش شرحی بر مسند ابن حنبل بر تمام این شش مجموعه حاشیه نگاشت. این مجموعه که به عنوان کامل‌ترین منبع حدیثی در اهل سنت و محصول مکتب حدیثی مدینه تلقی می‌شد، به خوبی توانست - در کنار قرآن - به عنوان یک منبع ثانویه برای اعتقادات دینی و تکالیف شرعی مورد ارجاع قرار گیرد. محمد حیاة السندی نیز در این میان، بر این تغییر و تحول بنیادین دینی - از کتب مسند به مجموعه‌های احادیث - نقش عمده‌ای را ایفا کرد.

او در رساله مختصر اما مهم *تحفه الانام فی العمل بالحدیث النبوی علیه الصلاة والسلام*،^۲ دفاع جانانه‌ای از جایگاه حدیث، بعنوان منبع ثانویه درک دین پس از قرآن، بروز می‌دهد. بخش کمی از نظرات شخص حیاة السندی در *تحفه الانام* آورده شده؛ لیکن در مقابل او به شکل ساختاری و نظام‌مند نظرات دیگران را بازگو نموده، پس از آن آگاهی‌های عمیقی در باب اهمیت مسایل مطروحه، بیان می‌نماید. حیاة السندی در ادامه توضیح مختصری را در باب علت و هدف نگارش این مقاله ابراز می‌دارد، او حدیث را نوعی منبع مطمئن برای عمل برشمرده، شرط صدق آن را صحیح بودن و یا خوب بودن (حسن) بیان می‌نماید. او این بیانات را با تعداد قابل توجهی از آیات قرآنی که در آنها مردم را به پابرجایی و استقرار بر آنچه از پیامبر آموخته‌اند، توصیه نموده، مستند ساخته و در پایان دو حدیث از پیامبر را برای اثبات سخنانش مطرح کرده است. سخنان حیاة السندی به هنگامی که به بررسی ناقلا ن اولیه احادیث مانند اصحاب پیامبر، تابعین و کسانی که از تابعین نقل کرده‌اند، می‌رسد، رنگ و بوی متفاوتی می‌گیرد.

حیاة السندی با ارجاع به مجموعه حدیثی که دارمی گردآوری کرده، بر آن بود که عمر بن عبدالعزیز (م. ۱۰۱) خلیفه اموی گفت: «هیچ رأیی (نظر مستقل) در جایی که کتاب خدا حضور دارد مطرح نیست، رأی ائمه (علمای بزرگ) هنگامی مطرح خواهد شد که تصریحی از قرآن و یا دلیلی از سنت رسول

۱. ابراهیم الحسن الکورانای، ۱۴-۱۶.

۲. محمد حیاة السندی، *تحفه الانام فی العمل بالحدیث النبوی علیه الصلاة والسلام*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۹۹۳.

خدا وجود نداشته باشد.»^۱ مسأله اساسی که در مرکز توجهات و مناقشات در باب جایگاه حدیث وجود دارد، حکومت و استیلای پیامبر که همگان بدان معترف‌اند، نیست؛ بلکه مشکل در میزان پای‌بندی و تعصب پیروان مکاتب چهارگانه فقهی به آرای علمایشان و نیز تقابل آنها با مکاتب حدیثی است. چنانکه حیاة السندی با ارجاع به سخنان عمر بن عبدالعزیز مدعیست، تمام اصحاب، تابعین و یاران آنها تنها وسیله عمل بوده‌اند. وی بر آنست که برای مسلمین صدر اسلام جایگاه رأی و عدم نیاز به آن در مسایلی که اشاره‌ای از قرآن و حدیث در آن باب وجود دارد، مشخص بوده است.

دو موضوع اساسی بازیابی جایگاه حدیث به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع دینی و نیز اولویت بخشی و رجحان احادیث بر نظرات دیگر مذاهب، اصلی‌ترین وجوه نظریه محمد حیاة السندی را تشکیل می‌داد. علمای متعصب و هواخواه مذاهب، اگر نمی‌توانستند به بند اول چندان خرده‌ای بگیرند، در باب موضوع دوم اما به شدت اعلام موضع کرده و علیه آن اقدام می‌کردند. حیاة السندی از زمانی که یک طلبه جوان حنفی بود، در باب دلیل تاثیر و نقش مذاهب بر فرهنگ مسلمین و لزوم مبارزه و تلاش علیه این استیلای همه جانبه بر مسائل فرهنگی مسلمین، بسیار می‌اندیشید. به همین دلیل او در ابتدای کتاب *تحفه الانام* خویش، بخش گسترده‌ای را به نقل سخنان و نظرات ابوحنیفه و شافعی (م. ۲۰۴) اختصاص داده است. وی در ادامه مدعیست که اگر چنانچه در سخنان و یا آموزه‌های ابوحنیفه و شافعی تناقضی با شواهد قرآنی و یا مصادیق حدیثی یافته شود، باید آنها را خارج از دین پنداشت.^۲

او بدون تأکید بر تناقضات فقهی حنفی و شافعی در باب جایگاه حدیث، یکی از منقولات خطیب بغدادی (م. ۴۶۳) را در باب یکی از علمای مبرز شافعی قرن چهارم به نام ابوالقاسم الدارکی (م. ۳۷۵) که بعضی اوقات، فتاوایی برخلاف مکتب و آموزه‌های شافعی و با استناد به صحت و سقم احادیث صادر می‌کرد، آورده است. این نگرش بعدها در نظرات دانشمندان حنفی و شافعی دیگری نیز چون عز بن عبدالسلام (م. ۶۶۰) حمیدی الرومی (م. ۸۶۰) و عبدالله بن محمد بن شُحنه (م. ۹۲۰) هویدا گشت. به هر روی حیاة السندی از نیروی اجبارگر عظیمی که پیروان مذاهب را مجبور به اطاعت می‌نماید، سخن گفته؛ چنانکه ابویوسف (م. ۱۸۲)، شاگرد ابوحنیفه (م. ۱۵۰) گفته است: بر هر فرد عامی لازم الاجراست که از دستورات فقها پیروی نماید.^۳

البته در این دیدگاه و از نقطه نظر منطقی در باب ارزشمندی و وثاقت ساختار مذهب‌گرا و حمایت‌هایی که باعث استیلای آن قرون اسلامی شده است، برای یک فقیه دانشمند و کارآزموده به عنوان یک متن اولیه که می‌توان از آن قوانین فقهی حکومتی را استخراج نمود، روشن خواهد بود. حیاة السندی برای این

۱. همان، ۱۱۶.

۲. بنگرید به: همان، ۲۱-۱۹، جایی که السندی برای نظریات ابوحنیفه و عالم شافعی عبدالملک الجربینی (م. ۱۰۸۵/۴۷۸) بر یک عالم حنفی به نام علی بن حسن البخاری الزندویستی (م. ۱۰۰۹/۴۰۰) استناد ورزیده است.

۳. همان، ۲۲.

منطق، پاسخ‌های کاملی را ارائه می‌کند که با توجه و دقت، بسط یافته‌اند.

او در ابتدا، منظور اصلی ابویوسف را از فرد عامی، انسانی می‌داند که توانایی درک معنای کلی متن را نداشته و از سوی دیگر با تمام قواعد و روش‌های تاویل نا آشناست. در ادامه آورده که اگر عذر بدعت رد شود باید گفت، عالم چنین عذری ندارد و بر عکس، باید دائماً با مدارک و استنادات به متون، نظرات خود را پشتیبانی نماید.^۱ چنانکه حیاة السندی استناد کرده، اقوال ابویوسف و ابوحنیفه مبنی بر آنکه «جایز نیست کسی مطالب ما را بدون دانستن محل و علت صدور آنها، بپذیرد»، هیچ عالمی نباید کورکورانه از نظرات و عقاید ارباب مذاهب پیروی کند.^۲ به دیگر سخن یک فرد نمی‌تواند در آن واحد هم عالم و هم دنباله‌رو دیگری باشد. از سوی دیگر اگر بر یکی از پیروان ابوحنیفه، مالک (م. ۱۷۹)، الشافعی و یا ابن حنبل مسجل شد که دستورات مذاهب دیگر بر آنچه او از آن پیروی می‌کند ارجحیت دارد، بر اوست تا از دستورات درست پیروی نماید. در ادامه آمده است که اگر بر شخصی غیرعالم و عامی مسجل شد که تصریحی از قرآن و حدیث-شفاهی یا کتبی-، ناقض دستورات و احکامی که او در راستای پیروی از دستورات ارباب مذاهب بدان عمل می‌کرده، باید آن را ترک کند و آنچه در منابع اصیل دین بدان اشاره شده را سرلوحه خویش قرار دهد. حیاة السندی با نقل قول از علی بن ابی‌العز (۱۳۳۱/۷۳۱-۱۳۹۰/۷۷۹) به عنوان یکی از فقهای حنفی سرشناس،^۳ مدعی شد که اثر اقدامات نفاق‌انگیز، و تشتت‌گرای هواخواهان متعصب مذاهب بسیار بیش از آنچه مغولان و صلیبیون به جامعه اسلامی ضرر رساندند، علیه حیات فکری اسلام و فرهنگ اصیل آن اثر خواهد گذاشت.

حیاة السندی رساله خود را با بیان نظرات سه عالم سرشناس به پایان می‌برد: (۱) اولین نفر عبدالوهاب شعرانی (۸۹۷-۹۷۳) صوفی، محدث و اصلاح‌گر مذهبی است که حدیث را برای عالم ولو در تناقض با رأی یکی از ارباب مذاهب، دلیلی متقن و قابل استناد دانسته است. شعرانی همچنین نظرات ابوحنیفه را در باب حُجِّیت قیاس رد کرده و آن را دلیلی محکم برای نفی و یا تأیید صحت یک متن و دستور نمی‌داند. (۲) عبدالرحمن ابن الجوزی (۵۱۰-۵۹۷)، عالم حنبلی نیز در تلبیس ابلیس می‌گوید: مقلد نباید در آنچه تقلید می‌کند مطمئن باشد. در تقلید قوه تعقل از کار می‌افتد، چراکه در تقلید جایی برای غور و بررسی و تحلیل وجود ندارد. (۳) ابن القیم الجوزیه (۶۹۱-۷۵۱) که دانشمندی سلفی، نو حنبلی و یکی از شاگردان ابن تیمیه بود، مجموعه استدلالاتی که حیاة السندی بدانها تکیه ورزیده را چنین آورده است: هیچ بشری نمی‌تواند

۱. همان، ۳۶ و ۴۲.

۲. همان، ۳۰.

۳. علی بن محمد بن ابی‌العز، فقیه و قاضی حنفی بود که در دمشق حضور داشته. نظرات او درباره رساله خداشناسی طهاوی، شرح العقیة الطهاویة، ریاض ۱۹۹۷؛ که در میان حلقه‌های سلفی تاثیر بسیار گذارده است، او را برخلاف گرایشات حنفی اش در سلسله علمای سلفی قرار داده است. برای ابی‌العز بنگرید به کحاله، ۱۵۶/۷؛ بغدادی، هدیه العارفین، ۱/ستون ۷۲۶.

قانونی وضع کند که دستورات پیامبر را نقض نماید، یک اشاره مختصر و کوتاه در احادیث می‌تواند خط بطلانی بر تمام استدلالات فقهی بکشد، چرا که احادیث از احکام الهی (که در قرآن آمده است) سرچشمه گرفته‌اند. آنچه از پیامبر (ص) منقولست، تنها دستوراتی هستند که بر هر مسلمان واجبست که بدون هیچ واهمه و تعللی از آنها پیروی نماید.^۱

پیام پایانی تحفه الانام صریح و روشن است: در اسلام، قدرت عقیدتی تحت آموزه‌های قرآن و پس از آن در اختیار سنت پیامبر و احادیث برگرفته از آنها خواهد بود. طبق این استدلال هیچ گزاره فقهی نمی‌تواند نص قرآن و احادیث را نقض نماید. حیاة السندی در ادامه هیچ اهمیتی به قوانینی چون «قیاس» و «سنخ» بعنوان راهکارهای تدوین احکام فقهی جدید نمی‌دهد. با این وجود رویکرد حیاة السندی متأثر از قدرت و استیلا بیست که مذاهب در زمان او بر سطح عامه جامعه گسترده بودند. او بجای تلاش برای بازبایی و احیاء جایگاه و نقش اصیل مذاهب که خود نیز مقامش را مدیون آنها بود، از پیروان مذاهب می‌خواست آموزه‌های ارباب خویش را نفی و نقض نمایند. از سوی دیگر و در راستای احیا و بازپروری جایگاه مذاهب در جامعه اسلامی، حیاة السندی هیچگاه دستورات و شرایع مذهبی را اموری خارج از دایره دین قلمداد نکرد. اما اگر او اصول شکل‌دهنده هر چهار مکتب فقهی را مطابق با دستورات قرآن و سنت و داخل دایره دین می‌دانست، چگونه و با چه استدلالی اختلافات و تفاوت‌های مابین مذاهب را توجیه می‌کند؟ او در اثر دیگرش به نام *الایقاف علی السبب الاختلاف* به این سؤال پاسخ داده است.^۲

در این رساله که با اختصار بیشتری نسبت به *تحفه الانام* نگاشته شده، به خوبی اثرات ناپیدای فکر ابن تیمیه را بر حیاة السندی مشاهده نماییم. این اثر مشخصاً تحت تأثیر کتاب *ارزشمند و پرمحتوای ابن تیمیه بنام رفع الملام عن الائمة الاعلام* قرار داشت که طی آن ارتباطات ساختاری مابین درک بسط و تحول فقه، کلام و نظام مذهبی آن در بستر تاریخ و ارتباط آن با متن اصلی دین و حدیث مورد بررسی و مذاقه واقع شده است. دغدغه اصلی ابن تیمیه مانند تمام سلفیون، بازبایی و احیاء مرجعیت در میان امت اسلامی بوده است. او با درک جایگاه اصلی مکتب فقهی اهل سنت در جامعه اسلامی، ائمه مذاهب چهارگانه را، به عنوان اصلی‌ترین علمای مقبول در میان مردم، مورد تأیید قرار داده است.^۳

طبق عقاید ابن تیمیه دستورات هیچ‌یک از ارباب مذاهب، در تناقض و تضاد با سنت رسول الله قرار ندارد.^۴ از سوی دیگر اگر دستوری از یکی از آنها یافت شود که با حدیثی در تضاد باشد به چند شرط

۱. السندی، *تحفه الانام*، ۴۷-۵۱.

۲. محمد حیاة السندی، *الایقاف علی السبب الاختلاف*، بیروت، ۱۹۹۶.

۳. برای ساختار کلی مذاهب چهارگانه اهل سنت بنگرید به:

Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E.* (Leiden: Brill, 1997) Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge; 2005), 150-77

۴. احمد بن تیمیه، *رفع الملام عن الائمة الاعلام*، بیروت، ۱۳۹۲، ۹-۱۰.

می تواند پذیرفته شود: (۱) پیامبر عبارتی را که در حدیث آمده نگفته باشد (۲) مسأله اصلی که در سؤال مطرح است، توسط حدیث تبیین نشده باشد، یا (۳) قانون و هنجاری که توسط حدیث بیان شده، ملغی شده باشد.^۱ این تیمیه برتری و سلطه حدیث و نظریه شرع اسلامی را بر تمام مسایلی که ممکن است از هر یک از دسته بندی ها حاصل شود، اثبات می نماید. اما به راستی این تیمیه چگونه اختلافات و مشتقات مذاهب را مشروع دانسته و استیلائی آنها را حقانیت بخشیده است؟ از مشخصات و ابعادی که مطرح شد چنان بر می آید که اختلافات مذهبی از تعارضات ائمه مذاهب در باب استیلائی سنت بر جامعه اسلامی و یا از برخی مشکلات ذاتی در کالبد احادیث سرچشمه نمی گیرد، بلکه تفاوت سطح در علم و دانش و تفاوت های روش شناسانه امامان و نیز از سوی دیگر توانایی و قابلیت احادیث در قلمرو فکر اسلامی که از ابتدای عهد خلافت عباسی آغاز شد را می توان اصلی ترین عوامل این اختلافات دانست. در حالی که این تیمیه در رفع الملام خویش می کوشد تمام مذاهب را در ساختار کلی دین مشروعیت بخشد، بالا جبار باید تمام تکثرگرایی های فقهی را به صورت غیر رسمی مورد تأیید قرار دهد،^۲ که اگر چنین نیز نکرده باشد، اساساً با نهادی سازی نظریه خود این تکثر را تأیید نموده است.

حیاة السندی نیز در *الایقاف* دقیقاً جا پای استاد خویش نهاده و استدلالات مشابهی را با تفاوت های اندکی با شرایط مختصرتری مطرح نموده است.^۳ او در ابتدا تفاوت ها را در روش شناسی افرادی که سنت پیامبر را مورد بررسی قرار داده اند، مورد تأیید قرار داده آن را طبیعی می داند. حیاة السندی با مصداق قرار دادن زندگی اصحاب پیامبر در طول حیات ایشان، این تفاوت ها را آموزی طبیعی قلمداد می کند و در ادامه دلیل اصلی این تفاوت ها را تفاوت در سطوح دریافت معارف دین می داند. او مشخصاً اختلاف نظر خلفای راشدین که اصلی ترین اصحاب پیامبر بوده اند، را ناشی از درک متفاوت آنها از سنت و حدیث بر شمرده است.^۴ حیاة السندی در ادامه با اشاره به گسترش قابل توجه جامعه اسلامی و تفاوت قومیت ها و روایات قومی مسلمین، تفاوت ها را در روش شناسی ائمه مذاهب طبیعی دانسته، آنها را شکل گرفته در بستر حوادث تاریخی عنوان کرده است.

دو دلیل اصلی در بستر این روند نهفته است: تفاوت سطح درک و دانش انسان ها، و نیز قابلیت ذاتی

۱. همان، ۱۱ به بعد.

۲. در پاسخی به جایگاه این تیمیه، نویسنده نوگرای سلفی، محمد سعید البدری اخیراً رفع الملام را به همراه مقدمه و دو ضمیمه چاپ مجدد کرده است؛ قاهره، دارالکتاب المصری، ۱۹۹۱.

۳. رساله های مشابهی از این دست نیز توسط ولی الله دهلوی نگاشته شده است که با نام «الانصاف فی بیان اصحاب الاختلاف» در بخشی از کتاب «حجة الله البالغة» او آمده است (قاهره، ۱۹۷۷) ۱/۱۴۰ به بعد. برای اطلاعات بیشتر در باب این نوع رسالات بنگرید به

Martin Riexinger, Sana'ullah Amritsari (1868-1948) und die Ahl-I Hadith im Panjab unter britischer Heerschaft (Wurzburg: Ergon, 2004), 75ff.

۴. السندی، *الایقاف*، ۲۵-۹

متن برای مورد دریافت‌های متفاوت واقع شدن، که به مسایل و اختلافات زبانی و محیطی بازمی‌گردد.^۱ حیاة السندی با ترسیم شرایط دانشمند آندلسی مشهور، ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶)، ابن تیمیه، ابن قیم و ابن قادر (۷۰۰-۷۷۴) و نیز تبیین سطوح متفاوت ادراک از فقه اسلامی و علم حدیث، تلاش می‌کند تا عوامل گوناگون و ناگزیر پنهان در متون را تبیین کند. این عوامل عبارتند از نسخ، عدم پذیرش صحت و اعتبار آحاد (تعداد زیادی از احادیث نادر که با سلسله‌های واحد و شاذی از روایت بیان شده‌اند)، تفاوت در درک و تبیین عبارات متون فقهی (برای مثال تفاوت در عموماً، خصوصاً، مطلقاً و انحصاراً) و یا احتمالاً تصریح دو حدیث متفاوتی که در باب مسأله‌ای واحد، معارضند. حیاة السندی در ضمن تبیین امور فقهی، نظام مذهب‌گرا را اساساً به علت خدشه‌دار نمودن مفاهیم اسلامی چون اعتقاد به خداوند، اعتقاد به پیامبر و اعتقاد به دین انکار می‌کند. او در ادامه سخنی را از یک عالم حنفی و یک سلفی اصالت طلب به نام احمد بن محمد بن الطهاوی (م. ۲۱۳) نقل می‌کند: «آیا من باید از تمام آنچه ابوحنیفه گفته است، پیروی کنم؟ آیا این کار اطاعتی بی دلیل و حماقتی بیش نیست؟»^۲

الایقاف حیاة السندی نیز مانند رفع الملام ابن تیمیه دارای پیچیدگی و اغماض استدلال‌ات، است با این تفاوت که اثر حیاة السندی به خاطر حنفی بودن و گرایش‌ات متصوفانه نگارنده آن بیشتر از کتاب ابن تیمیه بر محیط اطرافش تأثیرات گذاشت. او مانند ابن تیمیه و برخلاف روش اصلی خود در تحفه‌الانام در ایقاف کوشیده است تا با استفاده از اندیشه فقه اسلامی بر عقیده‌اش در باب تقدم و اولویت داشتن حدیث به عنوان یکی از مبانی اصلی دین بر دیگر منابع، صحه بگذارد. حیاة السندی همچون ابن تیمیه ابداً نظام مذهب‌گرای حاکم بر جامعه را نفی نکرده است؛ معارضه او با ساختار مذهبی بسیار ظریف، زیرکانه و البته پیچیده است. او در پایان رساله اش چنین می‌گوید:

«بسیاری از مفاد اصول فقه از نظرات امامان (ارباب مذاهب) برگرفته شده است؛ اگر به پیروان یکی از امامان بنگریم، خواهیم دید که بسیاری از اختلافات از منشأ واحدی پدید آمده‌اند ... و پس از آن [دانشمندان مذهب‌گرا] ممکن است اسلاف خویش را نفی یا تأیید کنند، ممکن است از آنها پیروی کنند و یا در مقابل آنها موضع‌گیری نمایند، در حالیکه ممکن است حق با اسلاف باشد و یا از آن متأخرین. بیطرفی بهترین راه برای مقابله با سوالات و مسایل تفرقه‌افکنانه است، و بازگشت به اشتراکات بهتر از تأکید بر افتراقات است.»^۳

به دیگر سخن عقیده آدمی می‌تواند صحیح قلمداد شود و البته از سوی دیگر نباید تقدیس شده و مانند قرآن و سنت جاودان تلقی شود.

۱. همان، ۳۰.

۲. برای آحاد بنگرید به محمد هاشم کمالی، مبانی فقهی اسلامی، کمبریج، ۲۰۰۲، ۱۹۹۱؛

۳. السندی، الایقاف، ۴۳.

۴. همان، ۴۶.

دو اثر دیگر از حیاة السندی نیز در دسترس ما قرار دارد: شرح اربعین النواویه^۱ و فتح الغفور فی ودع علی الایدی الصدور^۲ که در آنها در باب چگونگی استفاده از مفاد احادیث سخن گفته شده است. او حدیث را منبعی مناسب برای اخلاق، عرفان و فقه اسلامی می‌داند. شرح اربعین مجموعه‌ایست که النوایوی در آن چهل حدیث را گردآوری کرده است. بخشی از این احادیث را می‌توان در قالب مطالب اخلاقی یا عرفانی تقسیم‌بندی کرد و این در حالیست که بخش عمده‌ای از احادیث این مجموعه به عنوان منبع صدور حکمی فقهی و شرعی مورد استناد قرار گرفته است. گرایش‌ها و طریقه مواجهه حیاة السندی می‌تواند جزئی از میراث فقه و اصول فقه، تلقی شود. مثلاً اولین حدیث این مجموعه که حیاة السندی شرحی بر آن نگاشته، نقش عمده‌ای را در فقه و اصول فقه بازی می‌کند. چنانکه نوایوی و دیگر اصحاب حدیث نقل کرده‌اند، پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند: انما الاعمال بالنیات^۳. شاخت از نیت به عنوان «بنیادی‌ترین مفهوم در فقه اسلامی» یاد می‌کند، قانون نیت [سنجی] که در متن این حدیث بدان تصریح شده، اساسی‌ترین مبنای فقهت اسلامی در موضوعاتی چون معلومات، عبادات و قوانین جزایی در دوره پیشامدرن اسلامی بوده است.^۴ حیاة السندی اما از منظر دیگری بدین حدیث نگریده و دو مفهوم بنیادین فقهی را از آن استنباط می‌نماید: اعمال انسانی تنها توسط خداوند نیت سنجی و بالتبع ارزش گذاری می‌شوند؛ مسئولیت عمل یک انسان به عهده نیت اوست.^۵ حیاة السندی بعنوان یک عالم حنفی حتماً از قدمت و اهمیت بحث‌های فقهی در باب ذات و ماهیت نیت، آگاه بوده است. او بدین مسأله اکتفا ننموده و مدعیست دریافت و ادراک ساده‌اش از این حدیث ابداً به مسایل غامض و پیچیده فقهی راه ندارد. این رویکرد در تمام شرح حیاة السندی بر مجموعه نوایوی ساری و جاری است.

اثر دیگر او، فتح الغفور فی ودع الایدی علی الصدور حول محور یکی از موضوعات بحث‌برانگیز و جدلی در آداب مذهبی نمازگزار نگاشته شده است. موضوع حق نمازگزار برای گذاشتن دست راست بر دست چپ (قبض) و یا پایین انداختن بازوان (صدل) در طول نماز است. در میان مکاتب فقهی اهل تسنن، مالک و پیروان او رأی به صحت صدل داده و سخن خویش را به عمل مسلمین مدینه که در فقه مالکی منبعی

۱. بنگرید به پانویس، ۲۳.

۲. بنگرید به پانویس، ۱۰.

۳. احمد بن حجر العسقلانی، فتح الباری بالشرح الصحیح البخاری، به اهتمام محمد فواد عبدالباقی و محب الدین الخطیب (قاهره، ۱۹۸۷) ۱/۱۵۱؛ السندی، شرح اربعین النواویه، ۲۵؛

4. Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford, 1964) 116; Baber Johansen, "The Valorization of The Body in Islam Sunni Law", Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, 4 (1996): 75-117 ; Oussama Arabi, "Contract Stipulations (Shurut) in Islamic Law: The ottoman majalla and Ibn Taymiyya" International Journal of Middle East Studies, 30, 1 (1998), 29-50; Brinkley Messick, "Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Arts." Islamic Law and Society, 8: 2 (2001), 151-78

۵. السندی، شرح اربعین النواویه، ۲۶-۷.

موثق محسوب می‌شود، مستند ساخته‌اند. حنفیان، شافعیان و حنبله از سوی دیگر رای بر قبض داشته‌اند. در میان این سه مکتب نیز شیوه قرارگیری دستان و موضع آنها محل اختلاف است؛ در فقه حنفی دو دست باید روی شکم قرار داده شوند، در حالیکه دو دیگر مذهب بر استقرار دو دست بر سینه تأکید ورزیده‌اند.^۱ حیاة السندي با ایراد نظرش در این باب که در راستای رای شافعیان و حنبله صادر شده بود، مورد انتقاد و نكوهش شدید علمای حنفی حاضر در مدینه، بالاخص سلفیون این جمع، قرار گرفت. واکنش‌ها تا بدانجا رسید که عالم حنفی دیگری در مدینه بنام محمد هاشم بن عبدالغفور السندي (م. ۱۱۷۴) رديه‌ای تحت عنوان درهم الصورة فی ودع الیدین تحت الصورة بر آراء حیاة السندي نگاشت.^۲

حیاة السندي در این کتاب شواهد متعددی را از میان احادیث، در باب نحوه قرارگیری دست راست بر دست چپ بر روی سینه، ذکر کرده است. احادیث او از منابع قابل استناد و صریح النقل سنت پیامبر اسلام (ص) مانند مسند احمد بن حنبل (م. ۲۴۱)، صحیح بخاری (م. ۲۴۵)، کتاب السنن ابوداود سجستانی (م. ۲۷۵)، کتاب السنن الکبری از ابوبکر بیهقی (م. ۴۵۸) و التمهید ابن عبدالبار (م. ۱۰۷۱/۴۶۳) نقل شده‌اند. حیاة السندي به علمایی که به دلیل مخالفت و تعارض این احادیث با نظرات خود، مطالبی را در باب قوت یا ضعف این احادیث مطرح کرده‌اند، سخت انتقاد می‌کند و مدعیست که این احادیث به لحاظ اسناد هیچ مشکلی نداشته و آنها به دلیل نقض رای خویش چنین بهانه‌هایی را فراهم آورده‌اند. او پس از اینکه از حدیث به عنوان یک منبع فقهی بهره می‌برد، روش اصولیون را نفی می‌کند. برای مثال او حدیثی را از مسند ابن حنبل نقل می‌کند که یحیی بن سعید از... قبیسه بن حلب و او نیز از پدرش نقل کرده است که گفت:

«من پیامبر (صلی الله علیه و سلم) را دیدم که نمازش را با گرداندن سرش به سمت راست و چپ به پایان برد و نیز دیدم که در نماز دست‌هایش را بر سینه می‌گذاشت [یحیی بن سعید خود توضیح می‌دهد که دست‌ها باید در محل مچ دست تلاقی داشته باشند]^۳ حیاة السندي در تحلیلی که بر این حدیث دارد، ابدأً به مسایلی چون میزان اعتمادپذیری ناقلان حدیث یا بررسی تعداد دفعاتی که پدر قبیسه نماز پیامبر را در حالات متفاوت مشاهده کرده و یا غلبه این حدیث و احادیثی از این دست بر شیوه نمازگزاران رایج و شایع در مدینه، نپرداخته است. او در باب این حدیث مانند دیگر احادیث این کتاب از گونه خاصی از قبض که از دریافت‌های صریح و کلی‌نگر او با اتکا به منابع اصیل تهیه شده‌اند، پیروی کرده است. بدون هیچ شک و شبهه‌ای حدیث پیامبر باید اصلی‌ترین محل اتکا

۱. موفق‌الدین قدامه، المغنی، قاهره، ۱۹۹۲/۱۴۰ و نیز برای اطلاع از مباحثات و مجادلات اخیر بنگرید به:

Yasin Dutton, "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (holding one's hand by one's side) While doing in Prayer," Islamic Law and Society, 3:1 (1996), 13-40

۲. السندي، فتح الغفور، ۵۹-۶۰، پانویس ۴ که به وسیله ویراستار این کتاب یعنی محمد الاعظمی نگاشته شده است.

۳. السندي، فتح الغفور، ۲۳

و استناد فقهی قرار گیرد. او در این میان تنها به صحت و وثاقت این حدیث اشاره نموده و سخن دیگری در باب درجه اطمینان این حدیث و نیز قدرت حکم شرعی که از آن منشعب می‌شود، نیاورده است. لیکن سوالی که در اینجا مطرح است، چیستی و چگونگی منبع الهام این روش‌ها در فقه سنی می‌باشد؟ حیاة السندی با تمام این تفاسیر عالمی حنفی بود. اما به راستی چه عاملی چنین تأثیرات شگرفی بر فکر او نهاد که مبانی فقه‌های حنفی را کنار گذاشته و به سوی رویکرد نوینش نسبت به احادیث متمایل شود.

بازگشت به اصحاب حدیث

چنانکه آمد، یکی از منابع الهام‌بخش آرای حیاة السندی، ابن تیمیه، اصلاح‌گر معروف قرن هشتم و شاگرد پرآوازش ابن القیم الجوزیه بود. این دو برخلاف مباحثات جدلی، در گروه علمای مدینه حضور داشتند و برای ارتقای آن تلاش‌ها نمودند، چنانکه ابراهیم الکورانی در قرن یازدهم جزو آخرین گروه متأثرین از این دو محسوب می‌شد. آثار و اقوال هر دوی این علما در جای جای کتب حیاة السندی دیده می‌شود.

ابن تیمیه که نهایت تلاش خود را در راه دفاع از مکتب اهل سنت در مقابل مکاتب غیر سنی مبذول داشت، و برای تقویت کردن اصول مسلم اسلام متعصب سنی از هیچ کوششی فروگذار نکرد؛ به شدت با مبانی فکری-کلامی اشاعره، معتزله و اصلی‌ترین مبنای تصوف یعنی «مسأله وحدت وجود» مبارزه کرد.^۱ او به مقابله با تقلید از اجتهاد پرداخت و تلاش کرد دین را به مبانی اصلی آن یعنی قرآن و حدیث بازگرداند. با وجود این به راحتی نمی‌توان حیاة السندی را در رویکرد ویژه‌اش به فقه و حدیث متأثر از ابن تیمیه دانست. ابن تیمیه فقهی حنبلی و کثیر التالیف در زمینه‌های فقه و اصول فقه بود، و در کتابی در باب تئوری شرع که جد و پدرش نیز در نگارش آن سهیم بودند، تعلق خاطرش را به فقه حنبلی نشان داده، از قانون قیاس که علمای حنبلی پایه‌گذار آن بوده‌اند، استفاده کرده است.^۲ ابن القیم جوزیه نیز از مفهوم قیاس حمایت کرده است.^۳ لیکن آنچه ابن تیمیه و ابن قیم را نگران ساخته بود، گرایش و تمایل علمای مذاهب برای ارتقاء جایگاه آموزه‌های مکتبی و رای دستورات قرآن و حدیث و نیز بقول ابن قیم صدور رای و فتوا بدون توجه به متن دین بود.^۴ نظرات این دو در عقاید حیاة السندی تأثیرات قابل توجهی برجای گذاشت، لیکن گرایش شدید حیاة السندی به استناد به احادیث و عدم اعتنا به دیگر ابزار و روش‌های برگرفته از

۱. برای اطلاع جامع از زندگی و آثار ابن تیمیه بنگرید به محمد ابوزهره، ابن تیمیه: حیات و عصره، آرائه و فقه(قاهره، ۱۹۹۱) و نیز:

Henry Laoust, Essai sur les doctrines Sociales et Politiques de Taki-d-din b. Taymiya (Cairo, 1939) ;

۲. احمد بن تیمیه، عبدالحلیم بن تیمیه و عبدالسلام بن تیمیه، المسوده، قاهره ۳۶۵، ۱۹۶۴-۹۸.

۳. ابن القیم الجوزیه، اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاهره ۱۹۹۳، ۱۲۰/۱-۳۲۶ و ۵/۲-۱۱۸.

۴. همان، ج ۲، ۲۳۶.

اصول فقه، بیش از آنکه تحت تأثیر افکار این دو اصلاح‌گر مذهبی باشد، متأثر از رویکرد اصحاب حدیث بود که حیاة السندی نیز جزء این مکتب محسوب می‌شد.

اصحاب حدیث یا سنت‌گرایان، به جمع کثیری از علمای اسلامی پیش از دوره تکوین مکتب اهل سنت در قرن چهارم گفته می‌شد. اکثریت این افراد محدث بودند و در دیگر سوی تمام اصحاب حدیث هم سنت‌گرا نبودند.^۱ اصحاب حدیث که در فقه و کلام، به میزان زیادی به نص قرآن و حدیث متکی بودند، موضعی معارض با عقل‌گرایان اصحاب رأی در اندیشه اسلامی اتخاذ کرده بودند. منشا شکل‌گیری اصحاب حدیث که تاکنون نیز محل شبهه و سوال قرار دارد، در ارتباط تنگاتنگ با زمان، مکان و علت اتخاذ مفاهیم قرآن و حدیث به عنوان اصلی‌ترین منبع صدور مسایل فقهی و قانونی در اسلام قرار دارد.^۲ شکی نیست که اختلاف این دو گروه در میانه قرن سوم و در ماجرای مسأله خلق قرآن بسیار بیش از پیش واضح و علنی شد. در بین سنت‌گرایان میرز قرن سوم هجری می‌توان به عبدالله بن المبارک (م. ۱۸۱)،^۳ یحیی بن معین (م. ۲۳۳)،^۴ ابوبکر بن ابی شیبہ (۲۳۷)،^۵ اسحق بن راهویه (م. ۲۳۸)،^۶ علی بن المادینی (م. ۲۵۸)^۷ و سرشناس‌ترین عالم این گروه، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱)^۸ اشاره کرد.

۱. ترجمه عبارت اصحاب حدیث به انگلیسی کمی با مشکل همراه است. چراکه واژه مناسبی برای افتراق صحیح و مطلوب دو عبارت اصحاب الحدیث و محدثین در انگلیسی وجود ندارد. جورج مقدسی به تبع از ملکرکرت لفظ سنت‌گرایان (Traditionalist) را برای اصحاب حدیث به کار برده و از سوی دیگر واژه محدث (Traditionist) را برای «محدثون» استفاده کرده است. پیش از او نیز شناخت هیچ وجه تمایزی را میان ایندو قایل نشد و هر دو به (Traditionists) در انگلیسی ترجمه کرد. لیکن من اینجا از واژه «محدث» (Traditionist) برای ترجمه صحیح اصحاب الحدیث استفاده می‌کنم و نیز از واژگان «علمای حدیث» (Schools of Hadith) و «پژوهشگران سنت نبوی» (Schools of Prophetic traditions) برای محدثین استفاده کرده‌ام. برای منابع اطلاعات فوق بنگرید به:

George Makdisi ("Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History 1: The Ash'arite Movement and Muslim Orthodoxy, *Staudia Islamica*, 17 (1962), 49);

واژه سنت‌گرا در گستره عمومی‌تر علم و فقهات اسلامی برای هدایت ذهن به سوی تقلید‌گرایی استفاده شده است. بنگرید به سید حسین نصر، سنت‌گرایی در اسلام مدرن

۲. برای آگاهی از قرآن و حدیث و منابع اصیل فقه اسلامی، بنگرید به
G.H. Joyntoll, *Islamic Tradition* (Cambridge, 1983) chap. 1; Herald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: Brill, 2002)

۳. محمد بن سعد، کتاب طبقات الکبیر، قاهره ۲۰۰۱، ۳۷۶/۹؛ محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، دوحه ۱۹۸۵، ۴۸۰؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، بیروت ۱۹۹۴، ۳۲/۳-۴؛ ابن قتیبه، المعارف، قاهره، ۵۱۱، ۱۹۶۰.

۴. ابن سعد، طبقات، ۳۵۷/۹؛ ابن ندیم، ۴۸۵، ابن خلکان، ۱۳۹/۶-۴۳.

۵. ابن ندیم، ۴۸۱.

۶. ابن ندیم، ۴۸۲، ابن خلکان، ۱۹۹/۱-۲۰۱.

۷. ابن ندیم، ۴۸۵.

۸. ابن سعد، طبقات، ۳۵۸/۹؛ ابن ندیم، ۴۸۱، ابن خلکان، ۶۳/۱؛ برای درک بهتری از روش شناسی ابن حنبل بنگرید

تعارض اصحاب حدیث و اصحاب رأی مسائل متفاوتی را در پی داشت: (۱) اصحاب رأی از مصادر قانونی (حیل) استفاده می کردند که «تواند به صورت کامل از روح و جوهره قانون بدون نقض متن دفاع کند» (۲) آنها عموماً برای قیاس یا نظرات مستقل از احادیث، تقدم قایل می شدند (۳) آنها تواضع و فروتنی خود را از دست داده بودند و اظهار بی تقوایی می نمودند (۴) آنها عموماً به گمراهی متهم می شدند و اغلب برایشان طلب هدایت می شد و (۵) آنها در میان کسانی که قایل به مخلوقیت قرآن بودند، افراد برجسته‌ای محسوب می شدند، و این در حالی بود که اصحاب حدیث معتقد بودند که قرآن کلام الله و سخنان اوست. در این میان قیاس که از اصلی ترین موارد انتقاد به فقهت عقل گرایان محسوب می شد، از سوی آنان به عنوان ابزار بنیادین نظریه اجتهاد مورد استفاده قرار گرفت. با این وجود اصحاب حدیث صریحاً در مقابل اجتهاد موضع گیری نکردند. در حقیقت آنها آشکارا با تقلید از نظر شخصی یک امام در باب موضوعی خاص، مبارزه می کردند. اما اجتهاد اصحاب حدیث ذاتاً بر نص صریح احادیث بنا نهاده شده بود. آنها تا پیش از زمانی که لازم شد یک مکتب قاعده مند را بر مبنای حدیث تشکیل دهند، از متون حدیثی دریافت‌های بسیار متفاوت فقهی را اتخاذ می نمودند.^۲

در آستانه قرن چهارم قدرت و تأثیرگذاری اصحاب حدیث رو به افول گذاشت؛ دلایل ذیل در باب این مسأله می تواند مطرح شود: (۱) اول آرزوهای جاه طلبانه سنت گرایان فقیه اهل حدیث که می کوشیدند با افراط‌گری، رشته روایات هزاران حدیث را ضبط کنند و همین مسأله یکی از عوامل بازدارنده و هزینه بر در برابر اهداف ایشان محسوب می شد. (۲) تقابل نظریه قدرتمند شافعی که از امتزاج دو منبع قیاس و متن تشکیل شده بود. تبیین شافعی از حدیث بعنوان احادیث پیامبر جنبه تعارض دیگری را با اصحاب حدیث برانگیخت، که دیدگاهشان نسبت به حدیث جامع نگرتر از شافعی و مطلقاً به تمام سنت بازمانده از پیامبر، اصحاب و گاه تابعین ارجاع داده می شد.^۳ بهر حال سنت گرایان - فقیه با روی کار آمدن و نضج یافتن مکتب فقهی اهل سنت جذب آن شدند.

این بسط و توسعه در عموم اصحاب حدیث اثر نداشت و جمعی از فقیهان سنت گرا بر آن شدند تا ساختار مذهبی را پدید آوردند که اگر شبیه اسلاف اهل حدیثی قرن سوم خویش به سنت گرایان اصیل نپرداخت، دست کم تأکید بسیاری بر حدیث بذل نمود. پس از گذشت صد سال از پدید آمدن این ساختار مذهبی،

به

Sousan Spector, "Ahmad ibn Hanbal's Fiqh", Journal of the American Oriental Society, 102(1982), 461-5

1. Melchert, Formation, 8-13

۲. مثلاً، ابن راهویه عموماً ثبوت قدم مشخصی در اتکا به حدیث و یارد و نفی عقاید فقهی نداشته است. (Spector, ۴۰۷-۳۱) ابن حنبل نیز به عنوان آخرین راه و روش از قیاس استفاده کرده است. (ابن القیم، اعلام الموقعین، ۳۹-۴۰)

3. Schacht, Origins, 19; Melchert, Formation, 24-5

فقیه اندلسی یوسف بن عبدالبار (م. ۴۶۳)^۱، و الخطیب بغدادی (م. ۴۶۳)^۲ از آن فقیهان سنت‌گرا تجلیل بعمل آوردند؛ در حالیکه اولین نفر فقیهی مالکی بود، و دومین شخص، شافعی سرشناس و طرفدار کلام اشعری محسوب می‌شد. ابن خلکان در شرح جریان درگذشت خطیب بغدادی، از اصحاب حدیث به عنوان گروهی متمایز و شناخته شده در نیمه دوم قرن پنجم، داستانی نقل کرده است: «شیخ ابوبکر بن الزهرا الصوفی برای خود، قبری در کنار قبر پسر حافی (محدث و صوفی مشهور) فراهم کرده بود، و عادت داشت هفته‌ای یک بار به داخل آن قبر رفته، قرآن بخواند. هنگامی که ابوبکر خطیب بغدادی درگذشت، اصحاب حدیث نزد ابوبکر بن الزهراء رفتند و از او خواستند تا اجازه دهد خطیب را در قبر او دفن کنند...»^۳

به هر روی مکتب اصحاب حدیث، طی قرون میانه اسلامی پیشرفت کرد، تا بدانجا که ما در روزگار حاضر نمی‌توانیم دانشمندان حدیث‌گرایی که به فقهات سنتی مذاهب بیش از آنچه به روش‌شناسی اصحاب حدیث تمایل داشته باشند در قرن دهم در قاهره، عبدالوهاب شعرانی صوفی بزرگ که میان آثار و افکار او و محمد حیاة السندی اشتراکات آشکاری دیده می‌شود، از یک‌سوی فقیهی شافعی بود و از سوی دیگر یکی از اصلی‌ترین مدعیان سنت‌گرایی محسوب می‌شد.^۴ علاوه بر این، علاقه زایدالوصف علمای حنفی به حدیث که بیش از یک قرن پیش از حیاة السندی آغاز شده بود، نهایتاً به استاد مستقیم او یعنی محمد بن عبدالهادی السندی منتهی شد. لیکن پیش از او ملا علی بن محمد بن سلطان هروی (م. ۱۰۱۴) که یک فقیه و محدث حنفی در هرات بود، جوایبه شدیدالحنی از علمای مکه به خاطر انتقاد و عیب‌جویی از نظریه وحدت وجود ابن عربی و فقهات حدیث بنیادش دریافت نمود.^۵ چنین بنظر می‌رسد که حیاة السندی تمایلاتی به گروه کوچک علمای قرون ۱۷ و ۱۸ که بر روش شناسی اصحاب حدیث به منظور تلاش برای بازسازی گونه‌های اصلی مذهب‌گرایی و تقلید متکی بودند، نشان می‌دهد. به همین دلیل اصلاً عجیب نیست اگر از اهمیت حیاة السندی و تلاش همه جانبه برای تجدید و احیا آثارش نزد اهالی کنونی حدیث که در جنوب آسیا حضور دارند، باخبر شویم.^۶

1. Melchert, Formation, 31

۲. ابن خلکان، ۹۲/۱، همچنین بنگرید به مدخل ارزشمند خطیب بغدادی در EI^۲: "al-Khatib al Baghdadi"

۳. ابن خلکان، ۹۳/۱

۴. برای اطلاعات بیشتر از شعرانی و نظرات صوفی-سلفی او بنگرید به

Michael Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writing of Abd-Al Wahhab al-Sha'rani (New Brunswick, 1982)

۵. الکناوی، فواید البهیة، ۸-۹، المحبی، خلاصه الآثار، ۱۸۵/۳؛ الشوکانی، بدرالطالع، ۴۴۵/۱

۶. برای اهل حدیث بنگرید به:

Barbara Daly Metcalf, Islamic Revival In British India :Deoband, 1860-1900 (Princeton, 1982) 264-96 ; Daniel Brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Taught (Cambridge, 1996) 27-32; Caludia Preckel, "The Roots of Anglo-Muslim Co-operation and Islamic Reformism in Bhopal" Perspectives of Mutual Encounter in South Asian History, 1760-1860 (Leiden: Brill, 2000) 65-78

نتیجه

فقاہت حدیث بنیان هیچ‌گاه به طور کامل از بین نرفت و در انواع و گونه‌های مختلف، پس از نهادی شدن مدارس فقه به حیات خویش ادامه داد. جدال اصولی- اخباری در میان شیعیان اثنی‌عشری، آثار مشابهی در فقه آن گذاشت و تعارضات مشابهی را میان فقهای عقل‌گرا و نص‌گرا پدید آورد. با این وجود شرایط فقه شیعه چندان قابل انطباق با مشابه سنی خود نیست، چه در زمانی که مجادلات سنیان در قرن پنجم رو به اتمام بود، فقه شیعی در حال شکل‌گیری بود.^۱

حیات‌السندی به خاطر انطباق خویش بر مبانی روش‌شناسانه اصحاب حدیث و نگرش‌های سلفی، توانست انتقاداتی روشمند را علیه ساختار مذهب‌گرا و مقتدر جامعه و تقلید تدوین نماید. او مشخصاً تحت تأثیر ابن‌تیمیه و شاگردانش قرار داشت، اما رویکرد حیات‌السندی نسبت به ابن‌تیمیه و ابن‌قیم بسیار گزینشی می‌باشد. بدان دلیل که تعداد کمی از آثار حیات‌السندی بر جای مانده، بسختی می‌توان قضاوت عادلانه‌ای را در باب میزان تأثیرات کلامی ابن‌تیمیه بر افکار او ابراز داشت. اما تمام مسایل مهم اندیشه این دو سلفی سرشناس، که بر مسائلی چون تأکید بر قرآن و سنت، تلاش برای کاستن از اهمیت تفاوت‌های مذاهب و تأکید آنها بر اجتهاد مشتمل بود، در اندیشه‌های حیات‌السندی به روشنی قابل اثربابی می‌باشد.

از سوی دیگر حیات‌السندی نباید به عنوان یک تجسم کامل از آرای اهل حدیث قلمداد شود. چراکه اولاً برای حیات‌السندی و معاصرانش ممکن نبود که علاوه بر حفظ سلسله روایات احادیثی که از پیشینیان بدانها رسیده بود، به ضبط و ثبت احادیث جدیدی بپردازند؛ و به دلیل آنکه درخواست‌ها برای نسخ نگاشته شده احادیث بالا رفته بود، حیات‌السندی و معاصرانش به نسخی که قبلاً در باب سلسله روایات نگاشته شده بود، استناد می‌جستند. ثانیاً از آن رو که جایی که اصحاب حدیث اصیل، فقاہت سنت‌گرا را پیش از نهادی شدن مذاهب توسعه داده بودند، یکی از اصلی‌ترین علاقه‌های حیات‌السندی مواجهه با نظریه‌های مذهبی بود. به هر حال مشخص است که سنت‌گرایی اصالتاً در شکل و جلوه نوگرایی متبلور شده بود و اصلاً بدگویی و عیب‌جویی مکاتب فقهی را در بر نداشت. بنابراین حیات‌السندی فهرست جدیدی از پیروان نوگرایی اصحاب حدیث، و نه فهرستی از پیروان سنتی آنها-البته اگر تا بدان زمان کسی تحت این عنوان وجود داشت- تهیه کرد.

نوع نگرش حیات‌السندی به حدیث و مذهب توسط شاگردش محمد بن عبدالوهاب سرلوحه قرار گرفت. چراکه او در کتاب **التوحید** و دیگر آثارش اصلاً به مبانی اندیشه‌ای و کلامی فقه اسلامی توجهی نکرد

۱. برای مجادلات اصولی-اخباری در قرن هجدهم بنگرید به

Etan Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in the seventeenth Centuries" In Nehemia Levtzion and John Voll, 18th Century Renewal and Reform in Islam (Syracuse:1987)133-61 ; Andre Newman "The Nature of usuli-akhbari debate in Late Safawid Iran". BSOAS,55(1992)22-51;

و در عوض تمام استنادات خود را به متون و نصوص دینی متکی ساخت. آرزوی او این بود که در باب مسلمین با استناد به اعمالشان و نه از روی عقایدشان قضاوت شود؛ که این مسأله بیش از آنچه در مبانی فقهی اهل سنت ریشه داشته باشد، ذهن انسان را به سمت نظرات خارجی‌ان رهنمون می‌سازد. تقابل و مخالفت بارز ابن عبدالوهاب با تصوف جنبه دیگری از عقاید افراطی و متعصبانه او را متبلور می‌سازد. تمایل حیات‌السندی به تصوف ریشه در تمایلات سلفیون متقدمی دارد که رشته آنها از شعرانی آغاز شده و حتی به کورانی نیز ختم نشده است.^۱

هم اکنون نیز جمع‌کنیری از این دانشمندان به دنبال بازتفسیر اندیشه وحدت وجود ابن عربی، به عنوان مجادله‌انگیزترین بُعد تصوف هستند. آنها بدین وسیله می‌کوشند نظر متعصبین اسلامی را نسبت به خود بهبود بخشند. بنابراین که تعامل و تلازم گرایش‌های سلفی و صوفی در جهان‌بینی ابداً مسأله دور از ذهنی نیست. در ضمن باید به گرایش‌های متفاوت دیگر شاگردان حیات‌السندی نیز اشاراتی داشت. در حالی که هم صفارینی و هم ابن امیر صنعانی گرایش‌های مشابهی در زمینه نظرات اصلاح‌گرایانه با پس‌زمینه‌های سلفی از خود بروز دادند، صفارینی تبدیل به یک صوفی با گرایش‌های فقهی حنبلی شد و ابن امیر نتوانست در اقدامات ضدبشری وهابیون در شبه جزیره اقدامی اثباتی از خویش نشان دهد. مخلص کلام آنکه از آنجاکه هیچ عالم مسلمانی را نسخه مشابه استادش نمی‌توان یافت، شاید غیرممکن باشد که ابعاد جنبش وهابیت و دیگر جنبش‌های سلفی معاصر را درک کنیم و نسبت به جایگاه علمایی همچون محمد حیات‌السندی در تأثیرگذاری بر افکار ایشان درک صحیحی نداشته باشیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. برای اطلاعات بیشتر در باب معارضه تصوف و اصلاح‌گری در قرون ۱۷ و ۱۸ بنگرید به

B.Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt at the Provisional Appraisal," Die Welt des Islam, 36:3(1996)326-64