

لجنة التأليف والترجمة والنشر

تمهيد
لتاريخ الفلسفة الإسلامية

تأليف
مصطفى عبدالرازق

القاهرة

١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

BOBST LIBRARY



3 1142 02769 9514

BOBST LIBRARY



3 1142 02769 9514

ABD

12

تمهيد
تاريخ الفلسفة الإسلامية

TAMHĪD LI-TĀRĪKH AL-FALSAFAH AL-ISLĀMĪYAH

تأليف

مصطفى عبدالرازق

القاهرة

١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

B

741

.A2

C.1

فهرست الموضوعات

القسم الأول

مقالات الغربيين والاسلاميين في الفلسفة الاسلامية

الفصل الأول

صفحة

٣

مقالات المؤلفين الغربيين

٤ ... قول تمان

٨ ... روح العصر الدينية عند مؤلفي القرن التاسع عشر

٨ ... قول كوزان

٩ ... روح العصر في ناحية التعصب الجنسي

٩ ... ساميون وآريون

١٠ ... رأى رنان في الساميين والآريين من الناحية الفلسفية

١١ ... نقد رأى رنان

١٣ ... نقد معاصري رنان لحكمه

١٥ ... تلخيص اختلاف الرأى ما بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته

١٦ ... آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية في القرن الحاضر

١٦ ... الخلاف في التسمية : إسلامية أو عربية

١٩ ... الرأى المختار في التسمية

٢٠ ... الخلاف في الحكم على الفلسفة الإسلامية في القرن الحاضر

٢٥ ... إجمال الآراء في الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين

٢٧ ... رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية

٢٧ ... كلمة في جهود الغربيين

الفصل الثاني

٣١	مقالات المؤلفين الإسلاميين
٣١	الفلسفة والأمة العربية
٣٧	مصادر الفلسفة في الملة الإسلامية
٣٨	الاعتراف بسلطان الفلسفة اليونانية
٤٢	الخطأ والتحريف في تعريف الكتب الفلسفية
٤٣	رأى ابن سينا
٤٥	فلسفة وحكمة

الفصل الثالث

٤٨	تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين
٤٨	الكندي
٤٩	الفارابي
٥٤	إخوان الصفاء
٥٦	ابن سينا
٦٧	ما بعد سينا ، والحديث عن الصلة بين الفلسفة والكلام والتصوف
٦٩	حكمة الإشراق
٧١	طريق النظر وطريق التصفية
٧٤	اصطباغ الكلام والتصوف بالفلسفة
٧٥	علم أصول الفقه والفلسفة

الفصل الرابع

٧٧	الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين
٧٧	رأى الفلاسفة

١٣١	...	موازنة بين نظرية المستشرقين ونظرية ابن خلدون
١٣٢	...	مذهب ابن القيم وابن عبد البر من قبله
١٣٤	...	نظرة إجمالية

الفصل الثالث

الرأى وأطواره

١٣٦	...	القياس
١٣٧	...	الاجتهاد
١٣٨	...	الرأى فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم
١٣٩	...	اجتهاد الفجى صلى الله عليه وسلم
١٤٣	...	اجتهاد الصحابة فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فى حضرته وغيبته
١٤٦	...	أصول التشريع فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم
١٤٨	...	الاختلاف فى الرأى فى ذلك العهد
١٥١	...	نظرة إجمالية
١٥٢	...	المفتون من الصحابة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم
١٥٣	...	شرائع العرب قبل الإسلام
١٥٦	...	النبى صلى الله عليه وسلم وشريعة العقل
١٥٧	...	الرأى فى عهد الخلفاء الراشدين
١٥٨	...	عهد أبى بكر
١٥٩	...	عهد عمر
١٦١	...	عهد عثمان
١٦٢	...	عهد على
١٦٣	...	ظهور الخلاف بالرأى فى الأحكام
١٦٦	...	أسباب الاختلاف

١٦٨	...	تفاوت الخلاف في عهود الخلفاء الراشدين
١٧٠	...	أصول الأحكام الشرعية في هذا العهد
١٧٠	...	الإجماع
١٧٢	...	الإجماع طور من أطوار الرأي
١٧٣	...	شأن عمر في هذا الباب
١٧٦	...	تفسير ظهور الإجماع
١٧٨	...	الرأي في عهد بني أمية
١٨٠	...	تشعب وجوه الاختلاف في هذا العصر وأسبابه
١٩٠	...	نظرة إجمالية
١٩٣	...	علم وفقه
١٩٣	...	الخلاف في كتابة العلم وتخليده في الصحف
١٩٥	...	تدوين العلم
٢٠٢	...	سبق الشيمة إلى تدوين الفقه
٢٠٣	...	الرأي في العصر العباسي الأول $\frac{٨١٣٢}{٧٤٩-٥٠٠}$ م إلى $\frac{٨٢٣٢}{٨٤٦-٤٧}$ م
٢٠٤	...	تطور معنى كلمة الفقه في هذا العهد
٢٠٥	...	أهل الرأي وأهل الحديث
٢٠٦	...	أهل الرأي من فقهاء العراق
٢٠٨	...	أبو حنيفة
٢١٠	...	أثر أهل الرأي في الفقه الإسلامي
٢١٢	...	بين أهل الرأي وأهل الحديث
٢١٣	...	أهل الحديث
٢١٤	...	مالك بن أنس وكتاب «الموطأ»
٢١٧	...	الشافعي وأمر الفقه عند ظهوره

صفحة

نشأة الشافعى	٢١٩
مذهب الشافعى القديم ومذهبه الجديد	٢٢٥
مذهب الشافعى الجديد	٢٢٨
توجيه الشافعى للدراسات الفقهية توجيهاً جديداً	٢٢٩
الشافعى أول من وضع مصنفات في العلوم الدينية على منهج علمى	٢٣٢
الشافعى واضع علم الأصول	٢٣٢
تحليل الرسالة	٢٣٧
مظاهر التفكير الفلسفى فى الرسالة	٢٤٤
شرح الرسالة متكلمون وفقهاء	٢٤٥

ضميمة فى علم الكلام وتاريخه

علم الكلام وتاريخه	٢٤٣
تعريف علم الكلام	٢٥٣
ألقاب هذا العلم وسبب تسميته بعلم الكلام	٢٦٥
تاريخ علم الكلام	٢٦٨
تقرير العقائد الدينية فى عهد الرسول عليه السلام	٢٦٩
العقائد الإيمانية فى عهد الخلفاء الراشدين	٢٨٣
العقائد الدينية فى عهد الأمويين	٢٨٥
العقائد الدينية منذ عهد العباسيين . أو علم الكلام منذ تدوينه	٢٨٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .

والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي ، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي .

أما الباحثون المسلمون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين .

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج ، فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنایا العصور وأسرار تطوره .

وبلى بيان هذا المنهج ، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال . ثم لهذا التمهيد ضمیمة في علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجا أيضاً من نماذج المنهج الجديد .

هذا ، وقد كنت ، أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية ، معنياً بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها ، ودونت فيها صفحا ، طويتها على غرّها منذ تركت الجامعة في صدر سنة ١٩٣٩ وصرفتني الشواغل عنها .

واليوم ، أعود إلى هذه الصحف ، لأنشرها كما هي ، بصورتها يوم كتبت ،
من غير تنقيح ولا تعديل ، وفي صياغتها التعليمية ، التي تراعى حاجة الطلاب
إلى مراجعة النصوص الكثيرة ، وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة ،
وإن لم يخف ذلك على ذوق المطالعين جميعا .

وأرجو أن يكون في هذه الصفحات عون لباحث ، أو فائدة لقارئ .

مصطفى عبد الرازق

شوال ١٣٦٣ — أكتوبر ١٩٤٤

القسم الأول

مقالات الغربيين والاسلاميين في الفلسفة الاسلامية

Henry H. H.

1844

الفصل الأول

مقالات المؤلفين الغربيين

لا بد للباحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها من الإلمام بمقالات من سبقوه في هذا الشأن ، ليكون على بصيرة فيما يتخيره من وجهة النظر ، وفيما يتحرى اجتنابه من أسباب الزلل .

والسابقون إلى النظر في الفلسفة الإسلامية فريقان :

(أ) فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة ؛

(ب) فريق المؤلفين الإسلاميين .

وسنتناولهما على هذا الترتيب .

ليس من همنا أن نتقصى ما قاله علماء الغرب في الفلسفة الإسلامية منذ العصور البعيدة ، فإن ذلك على ما فيه من عسر قليل الغناء .

لكننا نريد أن نتبع جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه ، أي منذ صدر القرن التاسع عشر كما يؤيد ذلك قول الأستاذ برهسيه^(١) :

« ولئن كان مفكرو القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يدخلوا في تاريخ الفلسفة وحدة واطراداً ، فإن كل الشطر الأول من القرن التاسع عشر قد شهد مجهوداً في تشييد هذا الذي لم يكن إلا تخطيطاً »^(٢) .

Émile Bréhier (١)

Histoire de la Philosophie par Émile Bréhier, Tome I, p. 20 (٢)

ولنا أن نعتبر مايقوله « تَنَمَّانُ »^(١) في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة »^(٢) معبراً عن رأى مؤرخى الفلسفة فى الفلسفة الإسلامية فى بداية القرن التاسع عشر ، ذلك بأن « بروكر »^(٣) الألمانى المتوفى سنة ١٧٧٠ م هو أبو تاريخ الفلسفة ، وتَنَمَّان هو الخليفة الحق لبروكر كما يقول كوزان^(٤) .
ثم نتبع بعد ذلك نماذج من تطور هذا الرأى حتى نصل إلى عهدنا الحاضر .

قول تَنَمَّان :

يقول تَنَمَّان بعنوان « عرب » :

« العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابة ، ولقد كان أولاً صابئياً ثم استمد حماسة دينية وحرية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٢ م وهو دين شهبانى وعقلى معاً ، ومن آثار خلفائه وتفسيرهم لما يزعمونه وحياً أوحاه الله إلى هذا النبي ؛ وفى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسية وأفريقية وأوربة ، وأخضعوه للإسلام ؛ وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة ، خصوصاً السوريين واليهود واليونان ، وتقدمهم فى ألوان الترف وكل ما يستتبعه الترف ، وحاجتهم إلى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين ، وتأثير هؤلاء فيهم ؛ كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة إلى تحصيل المعارف . وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين : المنصور الذى ولى الخلافة من سنة ٧٥٣ م إلى سنة ٧٧٥ م ، والمهدى الذى توفى سنة ٧٨٤ م ، وهارون الرشيد المعاصر لشرلمان وكان خليفة ما بين سنتى ٧٨٦ ، ٨٠٨ م ، والمأمون خليفة من سنة ٨١٣ إلى ٨٣٣ م ، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١ م ؛

(١) Guillaume Théophile Tennemann المتوفى سنة ١٨١٩ .

(٢) *Manuel de l'histoire de la Philosophie par Tennemann. Traduit de*

l'allemand par V. Cousin, seconde édit. 1839

وقد نقله إلى الفرنسية سنة ١٨٢٩ الفيلسوف الفرنسى كوزان المتوفى سنة ١٨٤٧ .

(٣) Jean Jacques Brückner

(٤) *Page XIV Préface Tome I Manuel de l'histoire de la Philosophie*

par Tennemann Traduit de l'allemand par V. Cousin, 2 édition, Paris 1839.

هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونانيين إلى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة»^(١).

ثم يقول في الفصل نفسه :

« يكاد يكون أرسطو مع شراحه إلى فيلوپونوس^(٢) ، من بين سائر الفلاسفة ، هو الذى استرعى أنظار العرب ، وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً بوساطة خادعة هى وساطة المذهب الأفلاطونى الجديد ، وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب ، لكن عدة عقبات ثبوت تقدمهم فى الفلسفة ، وهذه العقبات هى :

(١) كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر ؛

(٢) حزب أهل السنة ، وهو حزب قوى مستمسك بالنصوص ؛

(٣) أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبدّاً على عقولهم ، ذلك إلى

ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات ؛

(٤) ما فى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى ، وكثيراً ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه ، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية فى القرون الوسطى ، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية .

ثم جاء التصوف^(٣) فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية ، وانضم إليه خصوصاً عند فرقة القائلين بوحدة الوجود من أهل التصوف الذى وضعه قبل القرن

(١) Tome I, page 356, 357

(٢) يوحنا الملقب فيلوپونوس Jean Philopon السكندرى توفى نحو سنة ٦٠٨ م ويعرف أيضاً بيجي النحوى .

(٣) le Mysticisme

الثاني أو في ثنائه أبو سعيد أبو الخير^(١) ولا تزال تلك الفرقة منتشرة في فارس والهند .

(١) لم أجد ذكرًا فيما بين يدي من مراجع البحث لأبي سعيد أبي الخير ، لكن يوجد أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز نسبة إلى خرز الجلود من القرب ونحوها ، من أهل بغداد ؛ وقد ذكره صاحب كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف فيمن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل » ، قال : « ويقال له لسان التصوف » ، وقال السيد مصطفى العروسي في حاشيته على شرح الرسالة القشيرية : هو شيخ الطائفة . غير أنه توفي على الأرجح سنة ٢٨٦ هـ (٨٩٩ م) وذلك يمنع أن يكون هو المراد بواضع علم التصوف قبل القرن الثاني أو في ثنائه . على أن الأستاذ ماسينيون ذكر في كتابه « مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » ص ٨٧ أبا سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) وذكر أنه خراساني ، وأشار إلى أنه كان يتحلل من القيود الدينية وكان ذا صلة بالفيلسوف ابن سينا ، وليس أبو سعيد بن أبي الخير هذا هو مقصود ثنائه بالضرورة .

وفي كتاب « محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر » للشيخ علاء الدين علي دده السكتواري البوسنوي المتوفى سنة ٩٩٨ هـ (١٥٨٩ — ١٥٩٠ م) ص ٧٠ :

« أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال ومقامات الأولياء قدس الله سرهم ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ م) قدس الله سره ونفعنا بعلومه آمين — أوائل السيوطي . أول من تكلم ببغداد في مذهب الصوفية من صفاء الفكر والشوق والدوق والقرب والأنس والمحبة والمعرفة والفناء والبقاء وغيرها من المقامات والمنازل أبو حمزة محمد بن إبراهيم البغدادي الصوفي من أقران السري السقطي ومات سنة تسع وثمانين ومائتين — أوائل السيوطي . أول من سمي بالصوفي وتكلم في علم القلوب أبو هاشم الصوفي (المتوفى سنة ١٠٥ هـ = ٧٣٣ — ٧٣٤ م كما في أبجد العلوم ج ١ ص ٣٨٦ وكشف الظنون ج ١ ص ٢٩٠) كوفي المولد شامي المقام . قال أبو هاشم : لقلع الجبال بالإبر أيسر من إخراج الكبر من القلوب . وقال الثوري : لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرباء وما كنت عرفت من الصوفي لو لم أر أبا هاشم قدس سره — من طبقات المشايخ — أوائل السيوطي . أول من تكلم بالعراق في بلدة مرو في الأحوال الصوفية وكان فقيها محدثا إماما أبو العباس المروزي شيخ التصوف في زمانه — مات سنة ثلثمائة هـ (٩١٢ — ٩١٣ م) — أوائل السيوطي أول من تكلم في علم الفناء والبقاء أبو سعيد الخراز البغدادي شيخ الفقراء الصوفية تلميذ ذي النون المصري رحمه الله — أوائل السيوطي أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلوة حيث تبتل إلى جبل حراء حيث كان يخلو بربه ويتعبد حتى قالت العرب إن محمداً عشق ربه — قاله الغزالي . أول من آثر العزلة والوحدة من الصحابة الكرام رضى الله عنهم أبو ذر الغفاري رضى الله عنه كما جاء في الخبر الصحيح في حقه : يمشي في الأرض بزهدي عيسى ابن مريم عليهما السلام وهو سيد أهل الخلوة من الصوفية ، وفي الحديث المشهور إنه يأتي قدام العلماء يوم القيامة — ذكره السيوطي .

ولعل هذه النصوص تجمع جملة ما قيل فيمن يصح أن ينسب التصوف إليهم .

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جداً لا تجعل علمنا بها مستكملاً»^(١).

ثم قال المؤلف نفسه في فصل عنوانه : « فرق الفلاسفة عند العرب » :
« كان يوجد غالباً عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان : إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة ، وهم من القائلين بالوجود المثالي^(٢) ، يعتقدون تبعاً للمذهب الأفلاطوني الإسكندري أن العالم قديم ، ويبحثون عن سبيل لوصول هذه الفكرة بالدين المنصوص ، ويدخل في هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية .

والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلي هم المتكلمون أو المشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية الواردة في القرآن ، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي ، وهم يقاومون الأولين . وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علماً ناقصاً . ثم يعدون طائفة ثالثة هي طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللاً إلا إرادة الله »^(٣).

والذي يعني أن نلاحظه هو :

- (١) أن ثمان ينسب الفلسفة التي نحن بصددتها إلى الشعب العربي ؛
- (ب) ويعتبر هذه الفلسفة شاملة لما يسمى فلسفة على الحقيقة مع ما اتصل به عرضاً في بعض الأطوار من منازع الإشراقيين^(٤) وشاملة لمذاهب المتكلمين ؛

(١) Idéalistes المثاليون Tome I, Pages 358 - 359

(٢) Tome I, Pages 363 - 364

(٣) (٤) قال طاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤ - ١٥٥٥ م) في كتاب

« مفتاح السعادة » :

« ثم اعلم أن أفلاطون الحكيم كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية وإعمال الفكر الدائم في جناب القدس ، وسموا بالإشراقيين ؛ وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر فسما المشائين ، لترددهم على مجلسه أو لأخذهم الحكمة وقت مشيه إلى تعليم أولاد السلطان أو لتعليمهم وقت مشيه في بستان كان له وأما في غير هذا الوقت فكان منقطعاً عن الناس . ورئيس طائفة المشائين هو أرسطو وهو الذي دون الحكمة البعثية » ج ١ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(ج) ثم هو يجعل هذه الفلسفة ليست في الغالب إلا شرحاً مضاعفاً لمذهب أرسطو ومفسريه ، وإلا تطبيقاً لهذا المذهب على قواعد الدين العربي ؛
(د) ويعدد العقبات التي عاقت سير الفلسفة عند العرب فيردها إلى — دينية : وهي القرآن ، وحزب أهل السنة ؛ وقومية : وهي استعداد العرب للتأثر بالأوهام ، وخضوع عقولهم لسلطان أرسطو .
(هـ) ثم ينتهي إلى الاعتراف المكرر بأن مصنفات الفلاسفة من العرب لم تدرس حق دواستها .

روح العصر الدينية عند مؤلفي القرن التاسع عشر :

وقد لا يخلو حديث تنبؤان عن العوامل المثبطة لرق الفلسفة عند العرب من نفحة العاطفة الدينية ؛ وتلك كانت يومئذ روح العصر ، حتى عند الفلاسفة المشتغلين بتاريخ الفلسفة من أمثال « فيكتور كوزان » الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٤٧م الذي يقول في محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس^(١) :

قول كوزان :

« أيها السادة

المسيحية التي هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان ، هي أيضاً أكلها . والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التي تمخضت عنها الحركات الدينية في العالم وبها ختمت . الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان . . . كذلك كان الدين المسيحي إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات ، ومن أراد دليلاً فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس : أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية . ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرناً سائر الأديان .

Cours de l'histoire de la Philosophie par V. Cousin, Paris 1841, (١)

Tome I, Page 48-49.

ماذا أنتج الدين البرهمنى والدين الإسلامى ، وسائر الأديان التى لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟

أنتج بعضها انحلالاً موعلاً ، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى .
أما أوربة المسيحية فهى — لا سواها — مهد الحرية ، ولو أن المقام والوقت يسعدان ، لأثبت لكم أن المسيحية التى كانت الحكومات النيابية ثمرة لها هى التى تستطيع وحدها أن تقوم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التى تؤلف بين النظام والحرية ، والمسيحية أيضاً هى التى بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثاً قويا ، المسيحية هى أصل الفلسفة الحديثة .

روح العصر من ناحية التعصب للجنس :

أما التعصب الجنسى على العرب الذى تبدو له بوادر فى كلام تهمان فقد كان أيضاً فى روح العصر ؛ ولم يلبث « إرنست رنان »^(١) الفيلسوف الفرنسى المتوفى سنة ١٨٩٢ م أن زخرف له لباساً علمياً من أبحاثه فى تاريخ اللغات السامية ، ثم جعله حملة شعواء تصوب كتيبه سهامها إلى الجنس السامى كله . وشاركه فى حملته المستشرق الألمانى « كرستيان لاسن »^(٢) المتوفى سنة ١٨٧٦ م .

ساميون وآريون :

وتقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صنع علماء تاريخ اللغات فى القرن التاسع عشر .

والسامى نسبة إلى سام على ما جاء فى التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة : سام وحام ويافث ، فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم ، وحام أبو الزنوج ، ويافث أبو بقية البشر .

أما الآرى فنسب إلى آريا ؛ وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسمى من بلاد الأفغان وما إليها ، ثم انحدر فيما حوالى ٢٠٠٠ عام قبل المسيح إلى الشمال الغربى

Christian Lassen (٢)

Ernest Renan (١)

من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين القديدين ، له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى : فيدا ، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين لم يدخله إلا تغير يسير .

وقد كان لمزامير هذا الدين المقدسة وما ألهمته من فلسفة أثر كبير في حياة آسية العقلية ووصل صدى ذلك إلى أوربة منذ القدم .

لذلك لم يكد يستقر الاستعمار الأوربي في بعض أنحاء الهند حتى أقبل علماء أوربة على دراسة القيدا ؛ وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكريتية التي هي لغة القيدا وبين اللغات الأوربية .

وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات ^(١) ، فصنفت اللغات أصنافا ، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد ، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابا للأمم التي تتكلم بها .

ونبتت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للام الأوربية ولبعض الأمم الآسيوية ، ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد هو اللغة السنسكريتية أو غيرها .

رأى رنان في الساميين والآريين من الناحية الفلسفية :

ويصرح رنان في كتاب « تاريخ اللغات السامية » ^(٢) بأنه أول من قرأ أن الجنس السامي دون الجنس الآري . وتأثر برنان بعض معاصريه ومن جاء بعده لوثوقهم بمعرفته في هذا الشأن إذ هو قد عرف لغات سامية ، وزار الساميين في بلادهم .

ومما ورد في كتاب رنان : « ابن رشد ومذهبه » :

Philologie Comparée (١)

E. Renan : *Histoire générale et système comparé des langues semitiques*, Paris, VIe éd. T.I. p. 4-5

« ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر : أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية^(١) » .

وبذلك أدخل رنان فى المباحث المتعلقة بتاريخ الفلسفة عند العرب دعوى الطبيعة السامية وجعلها أساساً للحكم على تلك الفلسفة .

وعنده كما ورد مفصلاً فى كتاب « تاريخ اللغات السامية » أن خواص النفس السامية تتجلى فى انسياق فطرتها إلى التوحيد من جهة الدين ، وإلى البساطة فى اللغة والصناعة والفن والمدنية .

أما النفس الآرية فيميزها ميل فطرى إلى التعدد وانسجام التأليف (ص ١٦٠-٥) .

نقد رأى رنان :

ورأى رنان فى الفلسفة عند العرب لا يخلو من اضطراب ، فهو يقول فى مؤلفه « تاريخ اللغات السامية »^(٢) :

« من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر : أنها مكتوبة بلغة عربية ، ثم هى لم تزدهر إلا فى النواحي النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير الساميين » .

وهو يقول فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » مرة ، هذا القول : « لا يزال حكيمى بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن فى نشأة هذه الفلسفة العربية حكماً

Averroès et l'Averroïsme, préface p. 7-8. 8e éd. 1925 (١)

Histoire générale et système comparé des langues semitiques, Paris, (٢)

VIe éd. p. 10

جازماً . وما صنع العرب شيئاً إلا أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي
كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن « (١) .
ثم نجد يقول مرة أخرى :

« اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملائ بالاناصر
الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان ، وكذلك فعل فلاسفة
القرون الوسطى » (٢) .

ويقول غير ذلك :

« إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب
المتكلمين » (٣) .

وبستخلص من أقوال رنان المختلفة بعد تجريدتها من زينة البلاغة ، وخيال
الشعر ، ووثبات الحماسة ، والهوى ، والتناقض : أن هناك فلسفة عربية هي تعريب
الفلسفة اليونانية ، وهناك فلسفة إسلامية هي علم الكلام . ويصرح رنان في كتبه
بأن في هذه الفلسفة الإسلامية موضعاً للطرافة .

ولعل رنان أول من استعمل في الغرب كلمة « الفلسفة الإسلامية » .
ثم إن رنان لا يرى رأى من سبقه في أن العرب آثروا أرسطو على من عداه
من فلاسفة اليونان وخصوه بالتقدير ؛ فهو يذكّر في كتاب « ابن رشد ومذهبه » :
« إن الأسباب التي يعللون بها في العادة إشار العرب لأرسطو هي أقرب إلى
التمويه منها إلى الحق ، فإن العرب لم يؤثروا ، إذ لم يكن تمت اختيار عن روية ،
إنما تقبل العرب معارف يونان كما وصلت إليهم » (٤) .

وجملة القول ، أن رنان الذي هو خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً ،
كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه « فلسفة عربية » ، لكنه ألين
جانباً لما دعاه « فلسفة إسلامية » .

نقد معاصري رنانه حكمه :

على أنا نجد من معاصري رنان الفرنسيين من يرميه بالحيف في حكمه على الفلسفة عند العرب .

ففي كتاب دوجا^(١) « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين » المطبوع بباريس سنة ١٨٨٩ م نجد رواية مايورده شموبلدرز^(٢) الألماني في رسالة له في المذاهب الفلسفية عند العرب نشرت عام ١٨٤٢ م من نحو قوله :

« لانستطيع أن نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة ألمانية ... الخ . ومهما ذكرنا هذه العبارة ، فإننا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب »^(٣).

ثم نجد رواية ما قاله رنان في مثل هذا المعنى^(٤) . ثم يعقب المؤلف على ذلك بقوله :

« فعند هذين العالمين ليست الفلسفة العربية إلا تقليداً للفلسفة اليونانية ولم يكن لها أى نتاج خاص .

وهذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو .

وما أسوق إلا شاهداً واحداً :

فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بدیعة أنتجها الجنس العربي ؟

Schmolders (٢)

Gustave Dugat (١)

Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris 1878, (٣)

Préface p. XV,

(٤) نفس المصدر p. XVI

وعندى أن طريقة العالم « مُنك »^(١) في التعريف بهذه الفلسفة أدنى إلى السداد»^(٢).

وقول منك ، على ما ذكره دوجا ، هو :

« يمكننا أن نقول في الجملة : إن الفلسفة لدى العرب لم تنقيد بمذهب المشائين صرفاً ، بل هي توشك أن تكون تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها في العالم المسيحي ، ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص ، ومذهب الشك ، ومذهب التولد ، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسپينوزا^(٣) ومذهب وحدة الوجود الحديث»^(٤).

ويعد ما بين دوجا اختلاف الأقاويل في الفلسفة والفرض منها اختار : أن غرض الفلسفة هو تكوين عقائد جديدة ، ثم قال : —

« من أراد أن يحكم في خصائص الفلسفة العربية حكماً سديداً فعليه أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد ، وتلك كما بينا آنفاً حقيقة الفرض الذي ترى إليه الفلسفة .

«وعندى : أن النظر العقلي العربي كان على الحقيقة محاولة لإصلاح القرآن ، وتكميل الإسلام ، حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة الفلسفية لدى المسلمين ... وقد أنكروا عقيدة : أن القرآن غير مخلوق لكي لا يمسوا وحدانية الله ، وقرروا : عقيدة أن القرآن مخلوق . وهم يقولون : إنه كان من المستطاع أن يؤتى بخير^(٥) منه وهذا

(١) Salmon Munk المستشرق الفرنسي الألماني الأصل المتوفى سنة ١٨٦٧ .

(٢) نفس المصدر من XVI — XVII (٣) Spinoza

(٤) نفس المصدر من XVII وانظر 332 — 333 p. Munk : *Mélanges* 1927

(٥) يشير بذلك إلى مذهب الصرف في إعجاز القرآن . قال الخفاجي في كتاب « أسرار الفصاحة » : « إعجاز القرآن — والخلاف الظاهر فيها به كان معجزاً على قولين : أحدهما أنه خرق العادة بفصاحته وجرى ذلك مجرى قلب المصاحفة ، وليس للمذاهب هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التي وقع التزايد فيها موقفاً خرج عن مقدور البصر . والقول الثاني أن وجه الإعجاز في القرآن صرف العرب عن المعارضة ، مع أن فصاحة القرآن كانت في مقدورهم =

التعرض لكتاب المسلمين المقدس بالبحث بكاد يكون من نوع ما فعل فلاسفة الأوربيين في تمحيص التوراة والإنجيل كما تمحص سائر الكتب . وكذلك صنع داود اشتروس^(١) ورنان في مؤلفاتهما^(٢) .

وَمُنْكَ إذ يقول : إن الفلسفة العربية تقلبت في جميع الأدوار التي مرت بها الفلسفة المسيحية يخالف قول تمان : إن كتاب الإسلام المقدس يعوق النظر العقلي الحر ، ويثبت أن الإسلام ليس دون المسيحية اتساعاً لنمو الفلسفة وتطورها ، وهو أيضاً بقوله هذا لا يؤيد دعوى انحطاط الجنس السامي عن الجنس الآري في ما يتعلق بالفلسفة .

ولمُنْكَ رأى مخالف لرأى رنان في اختيار المسلمين لأرسطو يبينه كما يلي : « أختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبي أدنى إلى موافقة ميل العرب العلمي الوضعي من منهج أفلاطون المثالي ، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحاً مجدياً في المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية »^(٣) . ومقال منك هذا يناقض رأى رنان في سبب إثار العرب لأرسطو ويناقضه أيضاً في دعوى الطبيعة السامية المجدية في الفلسفة فإن الطبيعة العلمية الوضعية التي تلائم طبيعة أرسطو لا تكون جذبة من الناحية الفلسفية إلا إذا كانت طبيعة أرسطو المعلم الأول جذبة من الناحية الفلسفية .

تلخيص اختلفت الرأي ما بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته :

كان الرأي العالمي عند الغربيين في الفلسفة العربية مستهلاً القرن التاسع عشر مبنيًا في جلته على القضايا الخمس التي استخلصناها من مقال تمان ، والتي كانت يومئذ

== لولا الصرف ؟ وأمر القائل بهذا يجري مجرى الأول في الحاجة إلى تحقق الفصاحة ما هي ، ليقطع أنها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم ويعلم أن مسيلة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة ، لأن الكلام الذي أورده خال من الفصاحة التي وقع التحدي بها في الأسلوب المخصوص » ، (أسرار الفصاحة » للأمر محمد بن سعيد بن سنان الحفاجي الحلبي ، طبعة الخانجي ص ٤) .

Dugat : XXII — XXIII (٢) David Strauss (١)

Munk : *Mélanges*, Paris 1927 p. 312 — 313 (٣)

تؤكد تكون من المسلمات فيما يظهر . وفي أواخر ذلك القرن اختلف النظر في تلك الأحكام ، ولم تعد مسألة ما عدا قضية واحدة لعلها لا تزال إلى اليوم غير مكذّبة : وهي أن مصنفات الفلاسفة الإسلاميين لما تدرس حق دراستها . فلا اتفاق على التعبير بالفلسفة العربية نسبة إلى الجنس العربي ، ولا على بيان ما تشتمل عليه هذه الفلسفة ، ولا على أن الفلسفة العربية بأقسامها شرح مضعف مشوه لمذهب أرسطو ومفسريه ، وتطبيق لهذا المذهب على نصوص الدين الإسلامي ، ولا اتفاق على ما دعوه عقبات ثبطلت رقى الفلسفة الإسلامية .

دخلت كل هذه النظريات في دور تمحيص علمي ، وهدأت رويداً سَوْرَة العصبية والهوى .

آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية في القرن الحاضر :

وجاء القرن الحاضر فاذا كان شأن الفلسفة الإسلامية عند الغربيين في القرن الحاضر ؟

الخصوف في التسمية : إسلامية أو عربية ؟

لا يزالون مختلفين في الوصف الذي يصفون به هذه الفلسفة . ففهم : من يقول « فلسفة عربية » لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دي ولف (١) الأستاذ بجامعة لوفان في كتابه « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » (٢) الذي نعتمد على طبعته الخامسة سنة ١٩٢٥ ، وكما فعل الأستاذ بير هنيه الأستاذ بالسربون في كتابه الكبير في « تاريخ الفلسفة » الذي ظهر أول أجزاءه عام ١٩٢٦ .

ويقطن الأستاذ لطفى باشا السيد أثر هؤلاء في تصديره لتعريب كتاب أرسطو « الأخلاق إلى نيقوماخوس » فهو يعبر بالفلسفة العربية .

Maurice de Wulf (١)

Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain, 1924 (٢)

ومنهم من يقول « فلسفة إسلامية » مثل هورتن^(١) الألمانى العالم بالإسلاميات ومحرر الفصل الذى عنوانه « فلسفة » فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ ومثل دى بور^(٢) فى كتابه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ ومثل جوتييه^(٣) ، والبارون كارادى فو^(٤) ، وغيرهم .

ويظهر أن هؤلاء يرون أن هذه الفلسفة ليست عربية لأن جمهور أهلها لم يكونوا من أصل سامى ، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثراً ظاهراً ، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام .

وقد رأيت للدكتور جميل صليبا الدكتور فى الفلسفة من جامعة باريس ، كتاباً عنوانه : « بحث فى الفلسفة الإلهية لابن سينا »^(٥) ، طبع بالفرنسية فى باريس سنة ١٩٢٦ ، ناضل فيه نضالاً قوياً عن الفلسفة العربية ، وهذا الكتاب هو رسالته التى نال بها الدكتوراه من السربون .

ومن أمثلة نضاله فيما نحن بصدد قوله :

« إن الذين يمجدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية ، بيد أن الإسلام ، برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية ، ظل أثراً من آثار العبقريّة العربية .

أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربى فلا نكران له ، لكن الذى لا نجد له مساعداً هو القول بأن الفلسفة التى يسميها العامة فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربى . نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين عربى »^(٦) .

وقد يصدق هذا القول على رنان الذى جعل فلسفة عربية وفلسفة إسلامية . أما أهل هذا العصر الذين يعبرون بالفلسفة العربية مرة وبالفلسفة الإسلامية

L. Gauthier (٣) De Boer (٢) Horten (١)

Carra de Vaux (٤)

Djémil Saliba, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*, Paris 1926 (٥)

PP. 24 — 25 (٦)

أخرى لمعنى واحد ، فما أحسبهم يرمون بذلك إلى الغرض الذى ينكره المؤلف .
ومثلهم كمثل الجامعة المصرية نفسها ، التى كانت إلى عهد قريب تستعمل فى
قوانينها ومناهجها ومكاتبها العبارتين على أنهما مترادفتان .

وللأستاذ كارلو نلينو ^(١) رأى يمس هذا الموضوع ، بسطه فى محاضراته
فى « علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى » بما نصه :

« قد قلت فى الدرس الماضى إن محاضراتى ستدور على تاريخ علم الهيئة عند
العرب فى القرون الوسطى ، أى لغاية سنة تسعمائة للهجرة النبوية تقريباً ، فينبغى الآن
تعريف من يطلق عليه لفظ « العرب » . كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو
أوائل الإسلام ، لاشك أن كلمة « العرب » مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى ، المشير
إلى الأمة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب ؛ ولكن إذا كان الكلام
عن المصور التالية للقرن الأول من الهجرة ، اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى
وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية ، المستخدمين
اللغة العربية فى أكثر تأليفهم العلمية ، فتدخل فى تسمية (العرب) الفرس والهند
والترك والسوريون والصرب والبربر والأندلسيون وهلم جرا ، المشاركون فى لغة
كتب العلم وفى كونهم تبعاً للدول الإسلامية — ولو لم نطلق عليهم لفظ « العرب »
كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند (العرب) لقلة البارعين فيه من أولاد
قحطان وعدنان . قال ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فى مقدمته :

« من الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم المعجم ، لا من
العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر » وإن كان منهم العربى
فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته
عربى » .

« فإن اعترض أحد على هذا الاصطلاح وقال : إن استعمال لفظ « المسلمين »

أصح وأصلح من استعمال لفظ « العرب » ، قلت إن هذا أيضاً غير مصيب لسببين :
« الأول أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب
ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصاً
فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة .

« والثاني أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضاً عما صنفته أهل الإسلام بلغات
غير العربية كالفارسية والتركية ، وهذا خارج عن موضوعنا ؛ فالأرجح أن نتفق فيما
كثر استعماله عند الكتبة الحديثين وتتخذ لفظ « العرب » بالاصطلاح المذكور ،
أى نسباً إلى لغة الكتب لا إلى الأمة » (ج ١ ص ١٦ — ١٨) .

الرأى المختار في التسمية :

وعندى أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسماً اصطلاحاً عليه فلا يصح العدول
عنه ، ولا تجوز المشاحة فيه .

فإننا نجد مثلاً في كتابي « الشفاء » و « النجاة » لابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ
(١٠٣٧ م) التعبير بالفلسفة الإسلامية ؛ ونجد في كتاب « الملل والنحل »
للشهرستاني استعمال كلمة « فلاسفة الإسلام » في مواضع متعددة ، منها :
« المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق السكندی ، وحنين
ابن إسحاق ... الخ ^(١) » . فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين

(١) جاء في كتاب « طبقات الشافعية » لشيخ الإسلام تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب
ابن تقي الدين السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ما نصه : « تنبيه عجيب — وقع في كتاب الملل والنحل
لأبي الفتح الشهرستاني في أوائله أن فلاسفة الإسلام الذين فسروا كتب الحكمة من اليونانية
إلى العربية وأكثرهم على رأى أرسطاليس حنين بن إسحاق ، وأبو الفرج المفسر ، وأبوسليمان
الشعري [السجزي] ، وبجي النحوي ، ويعقوب بن إسحاق السكندی ، وأبوسليمان محمد بن معشر
المقدسي ، وأبو بكر بن ثابت بن قرة الخراساني ، وأبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري ، وأبو زيد
أحمد بن سهل البلخي ، وأبو عمار الحسن بن سهل القمي ، وأبو حامد أحمد بن محمد الإسفزاری ،
وأبو زكريا يحيى بن الصيمري ، وأبو نصر الفارابي ، وطلحة النسفي ، وأبو الحسن القاسري
[العامري] ، والرئيس أبو علي بن سينا . انتهى ملخصاً . وأبو حامد الإسفزاری المشار إليه
فيلسوف من بلدة إسفزار ، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وبالفاء والزاي المكسورتين =

وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام ، وتسمى فلسفتهم « فلسفة إسلامية » بالمعنى الاصطلاحي ؛ وهذا يدفع اعتراض الأستاذ نلّينو على التعبير « بالمسلمين » بدل « العرب » . ويدخل في هذه التسمية ما كتبه الإسلاميون من الفلاسفة بلغات غير العربية كالفارسية والهندية والتركية ، وإن أصبح درس هذه الآثار عسيراً على غير أهل تلك اللغات أنفسهم أو من أحاط بلغاتهم وهم قليل .

ووردت عبارة « فلاسفة الإسلام » و « حكماء الإسلام » في كتاب « أخبار الحكماء » و « مقدمة ابن خلدون » .

ولظهير الدين أبي الحسن البهقي كتاب يسمى « تاريخ حكماء الإسلام » ، توجد منه نسخة فتوغرافية بدار الكتب المصرية^(١) .

وجاء في كتاب « زهرة الأرواح وروضة الأفراح » في تواريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين ، لشمس الحق والدين الشهرزوري (نسخة فتوغرافية بمكتبة الجامعة) : « نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء تواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين » . من أجل ذلك كله نرى أن نسمى الفلسفة التي نحن بصددتها كما سماها أهلها « فلسفة إسلامية » ، بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ؛ ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها .

الخوف في الحكم على الفلسفة الإسلامية في القدر الحاضر

وإذا كان بين المعاصرين من الغربيين خلاف في التعبير عن هذه الفلسفة يقسمهم قسمين ، فإنهم فريقان أيضاً في الحكم على هذه الفلسفة :

ففريق يمكن أن يعتبر من نماذج المستشرق جوتيه ، الذي كان

== وفي آخرها الرأى ، مدينة بين هراة وسجستان ، وإنما نهت على هذا لأنه تصحف على بعض الناس ممن تكلم معي وقال لي كان الشيخ أبو حامد من فلاسفة الإسلام ، فقلت له إن الشيخ أبا حامد شيخ العراق لا يدري الفلسفة ولا هو من هذا القليل . فأحضر إلى الكتاب ، وقد تصحف عليه الإسفرازي بالإسفرابي فعرفته ذلك ، ثم أحبت التنبيه على ذلك هنا لئلا يقع فيه غيره كما وقع هو » . (ج ٣ ص ٢٧) .

(١) طبع أخيراً في لاهور بعنوان : كتاب « تنمة صوان الحكمة » . بعناية الأستاذ محمد شفيق . .

أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية في الجزائر ، وهو الفريق الأقل عدداً ، يقرر الحدود الفاصلة بين العقل السامي والعقل الآري حتى لا تتلاقى منازعهما ، ثم يبين أن الإسلام دين قوى في ساميته جداً ، فلا يمكن تصور نظام أشد منه معارضة للفلسفة اليونانية القوية في آريتها جداً ، وأنه كان أول واجب على الفلاسفة المسلمين أن يوقفوا بين هذين التيارين بحكم أنهم مسلمون متمسكون بدينهم ، وبحكم أنهم فلاسفة همهم أن ينشروا مذاهب الفلسفة اليونانية .

ويقول جوتييه :

« إن الفلاسفة الإسلاميين لم يألوا جهداً في القيام بواجبهم من هذه الناحية ، وقد أبدوا في ممارسته على ما فيه من دقة وعناء خصالاً منقطعة النظير : من مهارة ونفاذ وبعد نظر ، ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو متعقيد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية »^(١).

ويبين الأستاذ بعد ذلك أن الفلسفة اليونانية هي التي ساءت فلاسفة الإسلام إلى هذا الاتجاه ، وهي كانت مُسْتَمَدَّ عناصره ، ذلك بأن فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين هي فكرة مزيج واتصال ، وليس غير التفكير الآري لمحاولة الاتصال بوسائط متدرجة في سلسلة متتابعة بين ضدين هما : الإسلام دين الفصل ، وفلسفة الوصل اليونانية .

ولقد ذكرنا آنفاً مذهب رنان في خصائص الجندسين السامي والآري .

واختلفت المذاهب بعد رنان في تبين هذه الخصائص . يقول مؤلف معاصر اسمه لابي^(٢) في كتاب له عنوانه : « المدنيات التونسية » :

« النفس اليهودية منساققة بفطرتها إلى المستقبل ، والنفس العربية منساققة بفطرتها إلى الماضي ، فهما متنافرتان ، والنفس الأوربية تختلف عنهما »^(٣) .

Léon Gauthier, *Introduction à l'étude de la Philosophie Musulmane* (١)
Paris, 1923, P. 121

Les Civilisations Tunisiennes P. 19 (٣)

Lapie (٢)

ويريد جوتييه أن يميز بين الجنس السامي والجنس الآري بخصائص أخرى يبينها في كتابه « المدخل إلى درس الفلسفة الإسلامية » كما يأتي :

« في كل مظاهر النشاط الإنساني ، من أذناها كمسائل الطعام واللباس إلى أعلاها كالنظم السياسية والاجتماعية ، تتجلى في الجنس الآري من ناحية ، والجنس السامي — معتبراً في أخلص أنواعه أي النوع العربي — نزعات أصلية متقابلة . العقل السامي يجمع بين الأشياء : متناسبة وغير متناسبة ، مع تركها منفصلة بلا رباط يصلها ، متنقلاً بينها بوثبات مباحة لا تدرج فيها .

« أما العقل الآري فعلى عكس ذلك ، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه »^(١) . هذا وقد كادت تتلاشى في القرن العشرين فكرة إقحام السامية والآرية في الحكم على الفلسفة الإسلامية ، وذلك بحكم تضاد نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سنادها العلمي .

على أننا لا ننكر أنه قد بقي أنصار لهذه النظرية من أمثال الأستاذ جوتييه .

وفي دائرة المعارف البريطانية عند الكلام على كلمة « عرب » :

« إنه ليس من صواب الرأي ما فعله رنان ولسن بإضافتهما صفات خاصة إلى الجنس السامي هي في الواقع ناشئة عن عوامل خارجية ، فهي نتيجة البيئة التي عاشوا فيها والأحوال التي اكتنفتهم ، ولو أنهم عاشوا في بيئة أخرى وفي أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة » .

أما الأستاذ برهسيه ، أستاذ تاريخ الفلسفة في السربون ، فهو من حزب السامية والآرية وإن لم يفرق في ذلك إغراق مواطنه جوتييه . يقول الأستاذ في كتابه في « تاريخ الفلسفة » :

« كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام ، وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية ،

لكن جمهورهم لم تكن من أصل سامي بل من أصل آري ، لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم في الكتب اليونانية ، التي أخذ في ترجمتها إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس المسيحيون النسطوريون ، و التمسوها أيضاً في الآثار المزدكية الباقية في فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية « (١) .

والأستاذ في كلامه هذا يصرح بأصل من أصول الفلسفة الإسلامية أو عنصر من عناصرها الأجنبية لم يكن واضحاً للباحثين في القرن التاسع عشر ، مصرحاً به تصريحاً ، وهو الأثر الهندي الفارسي .

أما الفريق الثاني من العلماء المعاصرين الغربيين الذين تصدوا للدرس تاريخ الفلسفة الإسلامية من غير ذكر للآرية والسامية في حكمهم على هذه الفلسفة ، فمن ممثليهم الأستاذ هورتن ، الذي يقول في الفصل الذي كتبه في « دائرة المعارف الإسلامية » بعنوان « فلسفة » :

« يراد بهذه الكلمة النزعة اليونانية في الحكمة الإسلامية ، ويجب أن يعتبر أيضاً إلى جانب ذلك ما بذله المفكرون من جهود عقلية مبنية على ما كان معروفاً في عصورهم من معاني البحث العلمي عن أحوال الوجود على ماهو عليه ، أو على الأقل البحث عن مسائل متصلة بإدراك شامل للعالم ، فهي بهذا الاعتبار ينبغي أن تعد من الفلسفة ، ذلك ينطبق أولاً على علم الكلام النظري الذي يرمي إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية المحتوية على تصور للوجود بالغ من السداجة حد الطفولة ، حتى تلتئم مع مطالب العلم في ذلك الزمان » .

وبعد أن بين الأستاذ ما في مذاهب المتكلمين من آثار يونانية وفارسية وهندية بل ومسيحية ويهودية ، وبعد أن ألم بأدوار علم الكلام ، عاد إلى الفلسفة يبين ما لها من الشأن :

« ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب

أرسطو من النقص . ولا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية ، لكنه لم يفلح في تقدير نسق شامل للعالم كله معتبراً في ثنايا صورة ذهنية واحدة ، فهو لم يردّ جملة العالم إلى مبدأ واحد ، إنما هي اثنتان تتقابل فيها الميولى القديمة والله . وفي هذا المذهب الأرسططاليسى عناصر علمية نظرية ممحصّة ، لكن النزوع القوى إلى الاعتماد على ما في الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها . أنى جاءت الصور إذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة ، وهو يحى العالم باعتباره معشوقاً لا أنه العلة الفاعلة ، ثم هو يجهل الجزئيات ؟! ذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى ، ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطونى الجديد ، فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الإمكان التى تحيط بجملة الموجودات وتجمعها فى وحدة ، فكانت هذه الفكرة نوراً أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها فى أسمى مظاهرها . كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ؛ وهما أمران ممتازان فى جوهرهما ، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازماً ضرورياً . فالذى يهب الوجود للأشياء ابتداءً ويحفظه عليها فى البقاء لا بد أن يكون موجوداً واجب الوجود ، فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عدا الله . هذا الرأى يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر ، ولا يزال يتجدد شرحه وإبرازه فى الصور الواضحة ، وابن رشد وحده هو الذى لم يفهمه حق الفهم .

« وناحية أخرى من نواحي الفلسفة الإسلامية آيتها إيمان أهل هذه الفلسفة بالدين . يعتقد هؤلاء الفلاسفة اعتقاداً جازماً بأن الإسلام هو أكمل وحى إلهى . النبى يرى فى حالات إشراف وكشف خارق للعادة ، الحقائق الإلهية التى لا ينقذ إليها العقل البشرى « أى الغيب » ثم يبلغها للناس ؛ أما الفيلسوف فيكشف بعقله الضعيف بعض هذه الحقائق غير مخالف لما نزل به القرآن ، فكانت وظيفة الفلاسفة الإسلامية الدعوة إلى دين الإسلام » .

وتبين مذهب الفلاسفة الإسلاميين فى الفرق بين النبى والحكيم ، أو الفلسفة والدين على هذا الوجه ، لا دقة فيه . وسنرى لهذا البحث بعد .

احتمال الآراء في الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين :

ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الإسلامية عند الغربيين في القرن العشرين ، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين ، فنجمل هذا الموقف في الوجوه الآتية :

(١) تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى ؛ وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيئاناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه : فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية . . . الخ ؛ ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو ، مع تلافى ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار ، وظهرت أيضاً في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة . ويقول وُلَف :
« على أنه من الخطأ أن يظن أن الفلسفة العربية هي نسخة منقولة عن مذاهب المشائية »^(١) ، ثم يقول :

« وهذه المثابة انتهى العرب إلى نسق فلسفي فريد في بابه ، يوفق بين مقالات متخالفة »^(٢) ، ويقول أيضاً :

« وعلى كل حال ، فليس ينبغي أن يعزب عن البال أن فلاسفة العرب نحوا في البحث عن الوجود منحى مستقلاً ، غير تابع لتعلقهم بالقرآن »^(٣) .
ولعل جهود الباحثين ستكشف عن وجوه بدیعة من الفلسفة الإسلامية لما تزل خافية .

(ب) تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنًا لحرية العقل ، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ، ووجد من يقول مايقوله الأستاذ بيكافيه في كتابه : « تخطيط لتاريخ عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى »

المطبوع سنة ١٩٠٥ (١) :

« إذا قارنا بين المؤلفات التي قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب ، عرفنا أن هؤلاء ينبغي أن يكونوا أدنى إلى الابتداع ، فقد تميزوا بفضل معارفهم التي نسقوها ، فكانوا في القرن الثالث عشر أسانذة أولئك ، فعاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكي بما نقلوا عن القدماء وبما ولده أفكارهم » .

ويقول الأستاذ ليون جوتييه في مقال له نشر في « مجلة تاريخ الفلسفة » (٢) الجزء الرابع من السنة الثانية بعنوان :

« اسكولاستية إسلامية واسكولاستية مسيحية » (٣) ما نصه :

« أما في الإسلام فالفلسفة السكولاستية تنجو من هذه العبودية للكلام التي تدمغ السكولاستية المسيحية .

« هي بعيدة عن أن تكون من أي وجه خاضعة للكلام ، بل لا يمكن أن يقال إنها خاضعة للعقائد ، هي شيء مختلف تمام الاختلاف ، لأن العقائد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة أو كما يقال الآن (براجماتيك) (٤) . أما تلك الفلسفة فهي وحدها التي تعبر عن الحقيقة النظرية بذاتها ، على حين أن العقيدة ليست إلا مثالا تخياليا لها .
« والفلسفة التي تحترم العقائد الدينية الموجهة للجمهور لا لأهل النظر الفلسفي ، لمكان نفعها للجماعة ولمصدرها الديني ، ليست تقيم وزنا للكلام الذي تبين خطره على الدين وعلى الجماعة » .

(ح) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا ، كما بينه الأستاذ هورتن ، لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام . وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف

(١) Picavet, *Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philo-sophies Médiévales*, Paris 1905, P. 160.

(٢) *Revue d'Histoire de la Philosophie*, (Decembre 1928).

(٣) "Scolastique Musulmane et Scolastique Chrétienne"

(٤) Pragmatique.

أيضاً من شعب هذه الفلسفة ، خصوصاً في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف .

ويعُدُّ الأستاذ ماسينيون من متصوفة الإسلام الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ المسمى ^(١) « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » .

رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية :

وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما ، فإن « علم أصول الفقه » المسمى أيضاً « علم أصول الأحكام » ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في مجملها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام ؛ بل إنك لتري في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها « مبادئ كلامية » هي من مباحث علم الكلام . وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها ، كما يوضحه بعض ما نعرض له فيما يأتي .

كلمة في جهود الغربيين :

أما بعد ، فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم ، وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم ، وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانساقها إلى دعوة السلم العام ، والزهادة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر .

وليس يئسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ريحها ،

Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de Mystique en (١) pays de L'Islam, Par Louis Massignon, Paris, 1929.

ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية ، التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد ؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد إفريقيا الجنوبية ؛ بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم ولا حق . ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن .

وفي مقال معرب عن مجلة السينتيك^(١) أميركان نشر في مجلة المقتطف (يونيو سنة ١٩٣٤) بعنوان : لماذا تفوق السلالات :

«وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل هي ناحية جديدة من مذهب سرى في خلال القرن التاسع عشر ، مؤداً أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل في أن تسود الطوائف الأخرى . ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي دانيال^(٢) ده فو مؤلف رواية «روبسن كروزو» بأنه مطالب من قبل نفسه بل ومن قبل الحق والعدل بأن يهب إلى السخريه من مثل هذا الرأي الذي يرمى إلى تبوء سلالة معينة المكانة العليا في تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المكانة خاصة بها من طريق الوضع الإلهي . ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية فتطني على صوت العقل ونوازع المنطق ، فتبدو نظرية التفوق العنصري أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى في خلال عصور التاريخ ، مع أن العقل والعلم لا يؤيدان الأركان الواهية التي تقوم عليها . ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة أو هذه النزعة من جديد ، بعدما كنا قد ظننا أنه قد قضى عليها في أواخر القرن التاسع عشر . ونظرية التفوق النوردية هي فرع من نظرية التفوق الآري ، أي تفوق الشعوب الآرية التي كان زعيمها ذلك الأرستقراطي الفرنسي السكونت جوزيف آرثر ده جوبينو^(٣) المتوفى سنة ١٨٨٢ . فده جوبينو هذا ذهب إلى أن الشعوب

(١) Scientific American. (٢) Daniel Defoe. (٣) De Gobineau.

الآرية وحدها دون غيرها هي التي خلفت كل ماله قيمة في الحضارة وحافظت عليه . وفكرة وجود سلالة آرية نشأت من تشابه اللغات الهندية الأوربية مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترد إلى أصل واحد هي اللغة الآرية . والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية من اللغة الآرية قول له سند صحيح ، أما مذهب إليه جوينو من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوربية يقتضي كذلك وجود سلالة آرية ، فقد كان وهماً من الأوهام . فلما خلقت هذه السلالة الموهومة على الطريق المتقدم أسندت إليها جميع الفضائل وقيل إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه ، وقيل إن النورديين هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوربة في القدم ومنهم الشعوب التيوتونية والأنجلوسكسونية ، ومع ذلك لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي واحد على أن السلالة الآرية كانت موجودة حقيقة ، إذ ليس ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة : فالآرية لغة ، واستعملها للدلالة على سلالة معينة كما يستعملها الألمان اليوم ليس له مسوغ علمي واحد .

« أما الشعوب النوردية فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق ، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب » .

وقد قرأنا في مجلة « الشهر » الفرنسية جملة تتعلق بكتاب ظهر حديثاً اسمه « الآريون » ، فيها إعراب عن منزع العلماء الفرنسيين المعاصرين في مسألة الآرية ، وهذا تعريب تلك الجملة :

« الآريون ^(١) : كتاب مسمو جورج بواسون ^(٢) الذي ظهر غير بعيد يعرض لمسألة جعلتها الحوادث الحاضرة في مقدمة المسائل ، وهي أثر الجنس في تكوين الشعوب الحديثة . وإذا كان العلم الألماني قد أوغل في الدراسات الآرية إغفالاً بعيداً ، فإنه انتحى نحواً يجعل صحة نتائجه موضع إنكار من علماء البلاد الأخرى . أما العلم الفرنسي فلم يعط هذه الأبحاث من عنايته إلا بقدر . لذلك لم يوجد إلى الآن مصنف يتناول هذا الموضوع من كل جوانبه مبنياً الطبيعة الحققة للطائفة الموسومة

بالآرية ، وأصولها الجنسية وتطوراتها في ثنايا الأجيال . وهذا ما عالج مسيو جورج بواسون العالم بما قبل التاريخ ، المحيط بآخر ما دون العلماء الفرنسيون والأجانب . كان الاهتمام بدرس مسألة الآرية في فرنسا متروكاً إلى الآن لعلماء اللغات وحدهم ، ويرى مسيو بواسون أن ذلك خطأ ، وأن النهوض بهذه الأبحاث يستلزم ألا ننسى أن دعوى الآرية هي أولاً من مسائل العلم الباحث عن أصول الشعوب ؛ وفوق ذلك فإن الوصول إلى الأصول الحقيقية لتاريخ الشعوب والمدنيات يقتضى الاستعانة بما انتهى إليه المشتغلون بدرس ما قبل التاريخ .

فسيو بواسون يتخذ نمطاً في البحث يعتمد على علم اللغات وعلم أصول الشعوب وعلم ما قبل التاريخ معاً . وكتابه هو تاريخ حقيق للتطور الأوربي منذ نشأة الأجناس الحاضرة إلى يومنا هذا ، على طريقة التقسيم المسماة بتركيب القياس^(١) . وهذا التاريخ يبين كيف تكونت الأمم والشعوب في عهود التاريخ ، وما هي العناصر التي كونتها ، وأين نشأت منابتها ، وكيف تنقلت في البلاد ، وما مدنياتها المتعاقبة ، وما أثرها في التطور العام للإنسانية .

ونجد فيه أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى ، وما يكون لأمة أن تعز بأن لها من النقاء حظاً أكبر من حظ غيرها ، على أن هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده .

ثم إن المدنية الآرية هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدنية ، إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة^(٢) .

الفصل الثاني

مقالات المؤلفين الإسلاميين

ذكرنا في الفصل السابق قول العلماء الغربيين من المستشرقين ومؤرخي الفلسفة في الفلسفة الإسلامية ، وتبعنا نظرهم إليها وحكمهم عليها منذ تأسيس تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث إلى أيامنا هذه .

ونريد في هذا الفصل : أن نتناول آراء المؤلفين الشرقيين من أهل البلاد الإسلامية الذين كتبوا مؤلفاتهم بالعربية غالباً .

وسنحاول أن نبين وجهة نظرهم إلى الفلسفة الإسلامية ومقالاتهم في أصولها وحكمهم على منزلتها .

وقد يكون من العسير أن نسلك في هذا البحث نفس النسق الذي سلكناه في الفصل الأول ، خصوصاً فيما يتعلق بمراعاة الترتيب التاريخي في سرد الآراء وملاحظة تطورها ، على أننا سنبدل جهدنا في التقريب بين مناهج الباحثين .

الفلسفة والأمة العربية :

يقول القاضي أبو القاسم (صاعد بن أحمد) المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠ م) في كتابه «طبقات الأمم» بعد ذكر علم العرب في جاهليتهم :

«وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به ؛ ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي^(١)»

(١) المتوفى نحو سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) على ما ذكره (نليو) في محاضراته في تاريخ الفلك عند العرب ، والراجح أنه توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م) كما حققناه في البحث المنشور في «مجلة كلية الآداب» بعنوان : «أبو يوسف يعقوب الكندي» ، سنة ١٩٣٣ .

وأبا محمد^(١) الحسن الهمداني^(٢) .

وكلام صاعد نص في أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة ، وفي أن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً .

لكن الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) يقول في كتابه « الملل والنحل » عند الكلام على الفلاسفة في الأمم المختلفة :

« ومنهم حكماء العرب ، وهم شذمة قليلة لأن أكثرهم حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا باننبوات^(٣) .

فالشهرستاني يرى أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكماء ، هم شذمة قليلة ، وكان عندهم حكمة أكثرها فلتات الطبع وخطرات الفكر . ولا شك أن العرب في جاهليتهم كانوا يعرفون كلمة (حكمة) وكلمة حكماء .

ولم يبين صاحب كتاب « الملل والنحل » في هذا القول سبب قلة الحكماء عند العرب ، ولم يرد ذلك إلى طبيعتهم على نحو ما صنع القاضي أبو القاسم صاعد ، بل هو لم يرد ذلك إلى طبيعة العرب عندما ذكر آراء الناس في تقسيم أهل العالم فقال : « من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة ، وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن ؛ ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة التي هي الشرق والغرب والجنوب والشمال ، ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع . ومنهم من قسمهم بحسب الأمم ، فقال : كبار الأمم أربعة : العرب ، والعجم ، والروم ، والهند ، ثم زواج بين أمة وأمة ، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق ، واستعمال الأمور الروحانية ؛ والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير

(١) المتوفى بسجن صنعاء سنة ٣٣٤ هـ (٩٤٦ م) كافي في إخبار العلماء بأخبار

الحكماء » للقفطي . (٢) ص ٤٥ . طبعة بيروت .

(٣) ص ٢٥٣ ، من طبعة ليبتيك سنة ١٩٢٣ م .

طبائع الأشياء ، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجثمانية»^(١) .

ولم يردّ الشهرستاني ذلك إلى طبيعة العرب عند الكلام على آراء العرب في الجاهلية^(٢) ، وسيأتى ذكر هذا النص في كلام الأستاذ أحمد أمين بك .

على أن الأستاذ أحمد أمين بك يرى رأياً آخر في كلام الشهرستاني ، فهو يقول في كتابه « فجر الإسلام » ما نصه :

« لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة ، وليس في استطاعتها ذلك ، وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الأقدمين من المسلمين ، فقد جاء في « الملل والنحل » للشهرستاني عند الكلام على الحكماء :

« الصنف الثاني حكماء العرب وهم شرذمة قليلة ، وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر » .

« إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد . . . والمقارنة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، والغالب عليهم الفطرة والطبع ؛ وإن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفية الأشياء والحكم بأحكام الطبائع ، والغالب عليهم الاجتهاد والجهد»^(٣) .

ولست أرى أن كلام الشهرستاني بسبب من عجز العقل العربي عن النظر إلى الأشياء نظرة شاملة ؛ بل قد يكون على عكس ذلك .

فإن الذى يفهم من نصوص الشهرستاني هو أن العرب والهند يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات ، وهم ينزعون إلى الروحانيات ، بخلاف الروم والفرس الميالين إلى الأمور الجزئية ، وإلى تتبع آثار الطبائع والأمزجة وما يقع عليه

(١) ص ٣ . (٢) ص ٤٢٩ .

(٣) « فجر الإسلام » - الجزء الأول - الطبعة الأولى - ص ٤٩ .

الحس من الأجسام والجسمانيات . ولعل قول الشهرستاني : « إن أكثر حكم العرب فلتات الطبع وخطرات الفكر » ، وقوله : « والغالب عليهم الفطرة والطبع » ، كل ذلك لا يخرج عما يقوله الجاحظ في كتاب « البيان والتبيين » : « إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة » ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب ، وحكاية الشائى علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شئ للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام ^(١) .

ولا يريد الجاحظ بمقاله إلا أن يصف العرب بسرعة الذكاء وحدة ذهن وإصابة الرأى فيما يحتاج غيرهم فيه إلى أناة وطول تفكير واستماعة وبحث .

هذا ويوشك أن يكون التخالف بين مقال صاعد ومقال الشهرستاني فى أمر الفلسفة عند العرب يرجع إلى عدم اتفاقهما على المراد بالفلسفة التى يتكلمان عنها . فصاعد يريد بالفلسفة النظر العقلى الموجه إلى تعرف الحقائق على أسلوب علمى ، وهو يذكر ما يذكره من علوم العرب كعلم لسانها ، وعلم الأخبار ، ومعرفة السير والأمصار ، ثم يذكر معرفتهم لمطالع النجوم ومقاربتها ، وأنواء الكواكب وأمطارها ، فيقول :

« على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب فى العلوم » ^(٢) .

فلم يكن عند العرب علم على طريق تعلم الحقائق والتدرب فى العلوم مطلقاً ، لا ما يسمى بالفلسفة ولا غيره .

أما الشهرستاني فالظاهر أن الفلاسفة عنده يقابلون أهل الديانات والنحل . وهو يقول :

« فالستبدون بالرأى مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة والصائبة »

(١) ج ٣ ص ١٢ — ١٣ . طبعة مصر ١٣٣٢ . (٢) ص ٤٥ .

والبراهمة ، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية ، بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها . . . والمستفيدون هم القائلون بالنبوات » (١) .

وقد كان عند العرب من غير الصابئة والبراهمة من يضعون لهم حدوداً عقلية تكفل شيئاً من النظام والعدل لمعيشتهم هم حكماؤهم وحكامهم .

وهذا التفكير العقلي وما إليه يسمى فلسفة عند الشهرستاني ، ما دام غير معتمد على أساس من الدين وإن لم يكن على المنهج العلمي .

وصاعد مع قوله بأن العرب لم يمنحهم الله شيئاً من علم الفلسفة ولا هيباً طباعهم للعناية به ، فإنه لم يبين لنا ما هي تلك الطبيعة العربية التي تنبؤ عن الفلسفة . أما الشهرستاني فقد ميز الطبيعة العربية تمييزاً يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة أشبه . ثم ذكر أن حكاء العرب قليلون وأكثر حكمتهم بديهة وارتجال ، ولم يبين وجهاً لقلة حكمتهم مع توفر استعدادهم الطبيعي .

وجاء بعد ذلك عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فذهب في بيان معنى الفلسفة مذهباً غير بعيد من رأى الشهرستاني ، فهو يقول في المقدمة : « اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلها وتعليلها على صنفين :

(١) صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره ؛

(٢) وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه .

والأول هو العلوم الحكيمة الفلسفية ، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها ، حتى يقفه نظره وبحشه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر .

والثاني العلوم النقلية الوضعية ، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ،

ولا مجال للعقل فيها إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»^(١).
ويظهر أن هذا الفيلسوف الاجتماعي لا يرى رأى القائلين بأن في طبيعة العرب ما يصددهم عن الفلسفة ويضعف استعدادهم لها ، إذ هو لا يقسم البشر أجناساً لكل جنس طبيعة لازمة ، على نحو ما يميل إليه صاعد والشهرستاني فيما يؤخذ من كلامهما ، بل هو يرد صفات الشعوب الحسية والمعنوية إلى عوامل طارئة من الهواء واختلاف أحوال العمران . فهو يبين في « مقدمته » أثر الموقع الجغرافي وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم ، ويدكر اختلاف أحوال العمران في الخصب والجذب ، وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم .

وقد عقد في المقدمة فصلاً للكلام على أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم ، حلل فيه الأسباب التي يرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة في جاهليتهم وإسلامهم ، وهي أسباب خارجة عن طبيعتهم الجنسية . قال في هذا الفصل : « من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر ؛ وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيجته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي . والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السداجة والبداءة ... والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين . وبعد أن ذكر نشأة العلوم الشرعية وغيرها قال :

« فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع . وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب . . . وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداءة ، فشغلهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه ، فإنهم أهل الدولة وأولو سياستها . . . مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ

بما صار من جملة الصنائع ؛ والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجبر إليها . وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه ، واستقر العلم كله صناعة ، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها ، فلم يحملها إلا المعلمون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أولاً ^(١) .

فإن خلدون لا يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلاً كان لقصور في طبيعتهم ، ولكنه كان بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها ، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها للمرءوسين من الأعاجم .

وعرض تقي الدين أحمد بن علي القرزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ (١٤٤١ م) في « الخطط » لفلاسفة العرب في الجاهلية فجعلهم دون غيرهم من فلاسفة الأمم ، وجعل فلاسفة الإسلام في نسق مع حكماء الروم حتى لكانهم طبقة منهم ؛ قال :

« واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون ^(٢) والبراهمة ، ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلاً ، ويطلق أيضاً على العرب بوجه أنقص ، وحكمتهم ترجع إلى أفسارهم وإلى ملاحظة طبيعية ، ويقرّون بالنبوات ، وهم أضعف الناس في العلوم ؛ ومن الفلاسفة حكماء الروم وهم طبقات ، فمنهم أساطين الحكمة وهم أقدمهم ، ومنهم المشاؤون ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب أرسطو ، وفلاسفة الإسلام ^(٣) .

مصادر الفلسفة في الملة الإسلامية :

لم يكن للعرب في جاهليتهم حظ من الفلسفة من حيث هي علم له موضوعه وأسلوبه في البحث وغايته .

(١) ص ٥٤٠ — ٥٤٢ .

(٢) في لسان العرب : والطبسان كورتان بخراسان . وبهامشه نقلاً عن ياقوت أنهما كورتان إحداهما يقال لها طبس النمر والأخرى يقال لها طبس العناب . والفرس لا يتكلمون بهما إلا مفردين . (٣) ج ٤ ص ١٦٣ .

لكن هذا العلم كان موجوداً عند أمم من غير العرب ، وانتقل منها إلى العرب في ريعان دولتهم الناهضة .

الاعتراف بسلطان الفلسفة اليونانية :

قال ابن خلدون في المقدمة :

« واعلم أن أكثر من عني بها (يعني العلوم العقلية) في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام ، وهما : فارس^(١) والروم^(٢) . وجاء في كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء »^(٣) في ترجمة الكندي : « يعقوب بن إسحاق . . . أبو يوسف الكندي المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية »^(٤) . وقد ذكر صاحب^(٥) كتاب « الفهرست » أسماء^(٦) من نقلوا إلى العربية كتب العلوم الفلسفية في عهد العباسيين عن اليونانية والفارسية والهندية . وفي ذلك اعتراف بقيام العلوم الفلسفية في الإسلام على أصول يونانية وفارسية وهندية ، لكن ابن خلدون يقول في المقدمة :

« وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً . . . ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة ، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذن في شأنها وتلقيها للمسلمين ، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في

(١) يطلق لفظ الروم عند العرب على سكان الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحياناً ، ويطلق في الغالب على اليونان (٢) ص ٤٥٣ .

(٣) الكتاب المطبوع في مصر بعنوان كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » المنسوب للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطلي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) ليس هو في الواقع كتاب ابن القفطلي ، ولكنه مختصر وضعه محمد بن علي الخطيبي الزوزني ولا يعرف إلا اسمه ، وتاريخ فراغه من مختصره سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) .

(٤) ص ٢٤٠

(٥) أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب النديم ، ورد في بعض التعليقات المكتوبة بظهر نسخة خطية بمدينة إيدن من أعمال هولندية أنه توفي سنة ٣٨٥ هـ (٩٩٥ م) ، وصنف كتابه « الفهرست » سنة ٣٧٧ هـ (٩٧٨ م) (٦) ص ٢٤٤ — ٤٥ .

الماء ، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه ، وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله . فطرحوها في الماء أو في النار ، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»^(١) .

ومهما يكن من أمر هذه الرواية ، فإنها لا تثبت أن آثار الفرس بحيت كلها ؛ غير أنها قد تدل على أن ما وصل إلى العرب من مؤلفات الفرس هو دون ما وصل إليهم من مؤلفات اليونان مثلا .

واعتراف مؤلفي العربية بأن علوم الفلسفة دخيلة عليهم ، ظاهر في شيوع وصفها في كتبهم بأنها من علوم الأوائل والعلوم القديمة ، في مقابلة العلوم الحديثة في الملة الإسلامية . وقد جاء هذا التعبير في كتاب « الفهرست » لابن النديم ، وكتاب « طبقات الأمم » لأبي القاسم صاعد ، و « كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وغيرها .

« واسم الفلسفة — كما نقله عن الفارابي صاحب^(٢) « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » — يوناني ، وهو دخیل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه إثبات الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من فيلا وسوفيا ، ففيل « الإيثار » وسوفيا « الحكمة » . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس ، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه « المؤثر للحكمة » ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكيد من حياته وعرضه من عمره الحكمة^(٣) » .

واستعمال العرب للفظ « الفلسفة » اليوناني إشعار بأن مصدر الفلسفة عندهم يوناني ، بل إن مؤلفي العرب يرون أن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم . قال صاحب كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

(١) ص ٤٥٤ .

(٢) هو موفق الدين أبو العباس حمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة المتوفى

سنة ٦٦٠ هـ (١٢٧٠ م) (٣) ج ٢ ص ١٣٤ .

« وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية » (١).

وقال صاحب كتاب « الملل والنحل » :

« فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم واليونانيين في الترتيب الذي نُقِلَ في كتبهم ، ونُعقِب ذلك بذكر سائر الحكماء ؛ فإن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم ، وغيرهم كالعمال عليهم » (٢).

وفي كتاب « أيجد العلوم » لحسن صديق خان :

« وجميع العلوم العقلية مأخوذة عن أهل يونان » (٣).

والرأي السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطُن والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطُن . وهذا ما يقوله الشهرستاني في « الملل والنحل » عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام :

« قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطُن والمتقدمين » (٤).

وابن خلدون يقول تارة في المقدمة في : « فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » كقول الشهرستاني :

« وإمام هذه المذاهب الذي حصَّل مسائلها ، ودوَّن علمها ، واطر حجاجها فيما بلغنا في هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم . . . ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها . . . ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، واتبع فيها رأي حذو النعل بالنعل إلا في القليل » (٥).

(١) ص ٢٢ (٢) ص ٢٥٣ (٣) ج ١ ص ١٠٦
(٤) ص ٣٤٨ (٥) ص ٥١٤

ويرى تارة رأيا آخر فيقول في فصل : « العلوم العقلية وأصنافها » بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها : « وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودوتوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم » (١) .

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم من لا يرى في الفلسفة الإسلامية في جملتها أفضل من هذه الآراء .

وقد نقل ماسينيون في كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » ، جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، صور فيها ابن رشد والفارابي وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه في فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية . قال في ابن رشد : « وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومُعَظَّم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ؛ ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها ، وإما يعيش معها » . وقال في الفارابي :

« وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكروهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ؛ وهو مدركٌ محقق » .

أما ابن سينا عنده :

« فهو مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ؛ وما له من التأليف لا يصلح لشيء . » ويزعم أنه أدرك الفلسفة الشرقية ، ولو أدركها لتضوَّع ربحها عليه ؛ وهو في العين الحميئة . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ؛ وما فيها من عنده فشيء لا يصلح ؛ وكلامه لا يعول عليه . و« الشفاء » أجل كتبه . وهو

كثير التخبیط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بيّن ما كتبه الحكيم . وأحسن ما له في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » ، وما رمزه في حي ابن يقطان ؛ على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية .

والواقع أن افتتان الجهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمراً غير خفي .

وفي كلام ابن سبعين نفسه بوادر تنم عن شيء من هذا . ألتست تراه يعتبر الفارابي هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان ؟! ثم ألتست تراه يلزم ابن سينا لمخالفته للحكيم — أي أرسطو — ويعود فيرى في ذلك موضعاً للشكر لأن فيه تبييناً لآراء المعلم الأول ؟!

الخطأ والتحريف في تعريب الكتب الفلسفية

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف في ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) في « المقابسات » :
« ... على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، واقتنائها المعجز ، وسمعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم ، كان ذلك أيضاً ناقماً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومُبْلِغاً إلى الحد المطلوب » (١) .

ويقول الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١م) في كتابه « مهافت الفلاسفة » :
« ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج

(١) من ٢٥٨ طبعة السندوبى .

إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاروه وراؤه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ، فإن ما هجروه واستنكفوا [هـ] من المتابعة فيه لا يمارى في اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله ^(١) .

وفي كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

« وكل من نقل كلامه — أرسطوطاليس — من اليونانية إلى الرومية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرّف وجزف ، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف . وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابي أبو نصر وابن سينا ، فإنهما دققا وحققا فحملاً علمه على الوجه المقصود ، وأعذبا منه لوارده منهله المورد ، ووافقاه على شيء من أصوله ، فكفّروا بكفره ، وجعل قدرهما بين أهل الشهادة كقدره ^(٢) » .

رأى ابن سينا :

وقد بين ابن سينا في مقدمة كتابه « منطق الشرقيين » تحكم أرسطو والمشائين في عقول المتفلسفة الإسلامية ، وكشف عن فلسفته هو وموقفها فقال :

« وبعد ، فقد نرعت المهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفت متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعالميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الطائنين أن الله لم يهد إلّا إياهم ، ولم يُنيل رحمتهم سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يريد به أرسطو) في تنبيه لما نام عنه ذروه وأستاذوه ، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفتننه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم ، وفي إطلاعه الناس على ما يتنّها فيه السلف وأهل

(١) ص ٩ . طبع المطبعة الكاثوليكية (٢) ص ٣٩ .

بلادهم ، وهذا أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مدّ يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مُفسّد . ويحقّ على من بعده أن يلهوا شعثه ، ويرموا ثلماً يحدونه فيما بناء ، ويفرّغوا أصولاً أعطاهما . فما قدّر من بعده على أن يفرّغ نفسه من عهدته ما ورثه منه ، فذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح له ، أو تنقيح لإياه . وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصّر علينا بسببه مدة التفطن لما أوروته ، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند الشرقيين اسم غيره — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فأنحزنا إليهم ، وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقمهم بالتعصب لهم ، وأكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أَرْبَهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون ؛ فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل » (١) .

وما يكون لنا أن نلتمس وراء ابن سينا مرجعاً للحكم في الفلسفة الإسلامية . وجماع حكمه ، أن الفلسفة الإسلامية كانت في غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو والمشائين . لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، من أمثال ابن سينا ، كانوا يعرفون لأرسطو فضله من غير غفلة عن قصوره أحياناً وخطئه ، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو ، بل من غير علوم يونان ، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلًا فلسفيًا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين ، وترفع أركانه بما عملته

أيديهم وما كتبوه من غير اليونانيين .

ومتى درست آثار الفلاسفة الإسلاميين حق دراستها — وذلك يحتاج إلى كد الذهن وطول الصبر وحسن الاستعداد وتحصيل الآلة المعينة على تفهم تلك الأساليب — ومتى نشر للباحثين ما لم ينشر من آثار القوم ، وهو كثير ، فسنعرف عن يقين نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم .

فلسفة وحكمة

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن فلاسفة الإسلام استعملوا ، إلى جانب كلمة « فلسفة » اليونانية وما اشتق منها ، كلمة « حكمة » العربية وما أخذ منها ، فقالوا : حكمة ، وحكيم ، وعلوم حِكْمِيَّة .

ويظهر أن هذا الاستعمال بعيد العهد يتصل بأول نقل للعلوم القديمة في الإسلام على ما جاء في كتاب « الفهرست » ، فقد ورد فيه :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ = ٧٠٤ م) يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلاً في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام » (١) .

وقال صاحب الفهرست في موضع آخر :

« قال محمد بن إسحاق : الذي عني بإخراج كتب القدماء في الصنعة خالد بن يزيد بن معاوية . وكان خطيباً شاعراً فصيحاً حازماً ذا رأى . وهو أول من تُرجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء ، وكان جواداً ، يقال : إنه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة — فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغني أصحابي وإخواني ، إنى طمعت في الخلافة فاخترلت دوني ، فلم أجد منها عوضاً إلا أن

أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحداً عرفني يوماً أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة » (١) .

وفي كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » للجاحظ :
« وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً ، وجيّد الرأي أريباً ، كثير الأدب حكيماً ، وكان أول من أعطى الترجمة والفلاسفة ، وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة ، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات » (٢) .

وفي كتاب البيان والتبيين للجاحظ :
« وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً ، وفصيحاً جامعاً ، وجيد الرأي كثير الأدب ، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء » (٣) .
وقد أنشئ في عهد الرشيد وولده المأمون بيت الحكمة ، ونجد لبيت الحكمة هذا ذكراً في كتاب الفهرست . ففي أخبار غيلان الشعوبي :
« أصله من الفرس ، وكان راوية عارفاً بالأنساب والمثالب والمنافرات ، منقطعاً إلى البرامكة ، وينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة » (٤) .
وفي أخبار سهل بن هارون :

« وكان متحققاً بخدمة المأمون وصاحب خزانة الحكمة له ، وكان حكيماً فصيحاً شاعراً ، فارسي الأصل ، شعوبي المذهب ، شديد العصبية على العرب » (٥) .
ثم ذكر سعيد بن هارون الكاتب ، وأنه شريك سهل بن هارون في بيت الحكمة ، وذكر « سلما » صاحب بيت الحكمة مع سهل بن هارون .
وفي كتاب « سرح العيون » لابن نباتة المصري (٦) في ترجمة سهل بن هارون :
« هو سهل بن هارون بن راهبون ، ويكنى أبا عمرو ، من أهل نيسابور ، نزل

(١) ص ٣٥٤ . (٢) « رسائل الجاحظ » ص ٩٣ جمع السندوني .

(٣) ج ١ ص ٢٦ طبع السندوني . (٤) ص ١٠٥ .

(٥) ص ١٢٠ (٦) المتوفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٩ م) .

البصرة فنسب إليها ، ويقال إنه كان شعوبياً . والشعوبية فرقة تبغض العرب وتتعصب عليها للفرس . وانفرد سهل في زمانه بالبلاغة والحكمة ، وصنف الكتب معارضاً بها كتب الأوائل حتى قيل له بزرجه الإسلام . وكان في أول أمره خصباً بالفضل بن سهل ، ثم قدمه إلى المأمون فأعجب ببلاغته وعقله ، وجعله كاتباً على خزانة الحكمة ، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص . وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة ، أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان ، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد أبداً ، فجمع صاحب هذه الجزيرة بطاقته وذوى الرأي واستشارهم في حمل الخزانة إلى المأمون ، فكلهم أشاروا بعدم الموافقة إلا مطرانا واحداً فإنه قال :

الرأى أن تمجّل بإنقاذها إليه ، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علماءها . فأرسلها إليه ، واغتبط بها المأمون ، وجعل سهل بن هارون خازناً لها ^(١) .

وكثيراً ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس ، وعبروا بحكام الإسلام وفلاسفة الإسلام . والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو .

وقد يدل قدم العهد باستعمال كلمة « الحكمة » في معنى الفلسفة ، وامتداد ذلك إلى أول نقل بالعربية للعلوم القديمة ، على أن أصل معنى كلمة « الحكمة » في كلام العرب كان مُمَهَّدًا لهذا الاستعمال غير بعيد منه .

الفصل الثالث

تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين

الكندى :

أقدم ما عرفنا من أقوال الفلاسفة الإسلاميين في التعريف بالفلسفة هو ما نقله ابن نباته المصرى^(١) عن أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف العرب . قال :

« ومن كلامه (يعنى الكندى) فى الفلسفة : علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهوى ؛ وإما علم ما ليس بذى هوى : إما أن يكون لا يتصل بالهوى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذات الهوى فهى المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ؛ وإما أن يتصل بالهوى وإن له أفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف^(٢) . وإما لا يتصل بالهوى^(٣) البتة ، وهو علم الربوبية^(٤) .

(١) توفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٩ م) .

(٢) «وعلم التأليف هو الموسيقى وهو من أصول الرياضى» كشف اصطلاحات الفنون .

(٣) الهوى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة . وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم

قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، محل للصورتين الجسمية والنوعية .

التعريفات للجرجانى . (٤) كتاب شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون . طبع المطبعة

الأميرية سنة ١٢٧٨ ، ص ١٢٥ .

وليس في هذا القول الموجز المجمل الذي لا يخلص من نفحات عجمية ، بحكم أنه من المحاولات الأولى لإبراز المعاني والاصطلاحات الفلسفية في أساليب عربية ، إلا تعرض للقسم النظري من الفلسفة دون العمل ، وليس فيه محاولة لوضع تعريف للفلسفة جامع ولا ذكر للمنطق^(١) .

الفارابي :

وجاء بعد ذلك أبو نصر الفارابي المعلم الثاني المتوفى سنة ٣٣٥ هـ (٩٥٠ م) فعرض لتحديد معنى الفلسفة ، وعرض للإحاطة بأقسامها ، وذكر الغاية منها ، والفرق بين الدين والفلسفة في بيان أفصح وأبسط ؛ لكنه فرق هذه الأبحاث في مواضع من كتبه لمناسبات ، ولم يعمد إلى جمعها في نسق ، ولم تخل أقواله على بسطها من اضطراب وغموض في بعض الأحيان .

قال في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » :

« إذ الفلسفة حَدَّثَها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطق الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة ، فن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية .

ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان الموجود المعبر عنه مطابقاً ، ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ،

(١) ثبت مع الشكر للاستاذ محمود الحفصري التعليق الآتي : « في رسالة للسكندی نشرت ترجمتها اللاتينية ولم تقف حتى الآن على أصلها العربي عنوانها Liber de quinque essentiis يعرف السكندی الفلسفة بأنها العلم بجميع الأشياء ويذكر أنه يتبع أرسطو في هذا التعريف ، ثم يقسمها بعد ذلك إلى فلسفة نظرية وفلسفة عملية . وأقرب ما ذكره المؤلفون القدماء من عناوين مؤلفات السكندی إلى عنوان هذه الرسالة هو « كتاب في الجواهر الخمس » . راجع : Albino يعقوب بن إسحاق السكندی نشرها الدكتور أليينوناجي ، من سنة ١٨٩٧ » .

لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال : إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلاً ومدخولاً ؛ وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير . والحد صحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يقين من استقرار جزئيات هذه الصناعة . وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية ، وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية أو سياسية . وصناعة^(١) الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية . وطريق القسمة^(٢) يصرح ويوضح ما ذكرناه ، وهو الذى يؤثر الحكيم

(١) للصناعة معانٍ أوردها صاحب كشاف اصطلاحات الفنون . والمناسب من هذه المعاني لما نحن بصدد ما ذكره بقوله : « وقال أبو القاسم في حاشية المطول : (وقد تفسر بملكية يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب الإمكان . والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الحياطة : أو ذهنية كما في الاستدلال . وإطلاقها على هذا المعنى شائع وإطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لا بأس به) » ج ٢ ص ٨٣٥ . وفي الكتاب نفسه عند الكلام على كلمة العلم وتعداد معانيها ما نصه : « ومنها ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها ، ويقال لها الصناعة » ج ٢ ص ١٠٥٥ . وفي مرآة الصروح للعلامة محمد مبین على كتاب « سلم العلوم » لمحب الله البهاری : « الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع ، وعمله الصناعة ؛ وفي عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل ، أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل أم لا ، والأول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة . وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة يسمى صناعة له » .

(٢) جاء في حواشى الشيخ محمد عبده على « البصائر النصيرية » لساوى « القسمة : أما ظن أن القسمة قياس على كل شيء فلا يبعد عن الحقيقة إذا كانت وجهته ما قدمناه من أن الأحكام التى ثبتت لشيء واحد بواسطة أقسامه لا سبيل لى إثباتها له إلا تقسيمه إليها لتستقر له أحكامها ، وكثيراً ما يكتفى بمجرد التقسيم في ظهور ثبوت الحكم ، ويبقى التقسيم ملحوظاً لا ينصرف الذهن عنه بعد ظهور المطلوب ، وعند ذلك يكون التقسيم وحده هو الطريق ؛ وقد يخفف كما يخفف الحد الوسط في كل قياس فيكون جزءاً من الدليل ، وتسميته قياساً لأنه الوسيلة الحقيقية لى المطلوب ؛ وهذا الثانى هو ما يسمى عندهم بالقياس المقسم أو الاستنزاء التام ، كما في قولهم : الجسم إما جاد أو نبات أو حيوان ، وكل جاد متعيز ، وكل نبات متعيز ، وكل حيوان متعيز ، فكل جسم متعيز . ومن ذلك تقسيم الكهرباء لى سالبة وموجبة ، وإثبات أحكام كل منهما له يثبت الحكم =

أفلاطون ، فإن المقسم يروم ألا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات . ولو لم يسلكها أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها . غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها ، أهتم أرسطوطاليس باحتمال السكند وإعمال الجهد في إنشاء طريق القياس ، وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجهه القسمة ، ليكون كالتابع والمتعم والمساعد والناصح .

ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات والإلهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين ، يتبين له مصداق ما أقوله ، حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالحد الذي قيل في الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة) صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته ^(١) .
ويتفق مع هذا التعريف للفلسفة ويوضحه قول الفارابي أيضاً في كتاب «تحصيل السعادة» :

« وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطى الموجودات معقولة ببراكين يقينية ، وهذه الآخر إنما تأخذ تلك بأعيانها . فتتقنع فيها أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور

للكهراء . والاستقراء الناقص باب من أبواب القسمة من هذا القبيل الثاني ، لأنه تقسيم الكلّي إلى جزئياته ثم إثبات أحكامها لها تثبت له بالضرورة . وإنما أفردوه نوعاً من أنواع القياس على حدة ، لأنهم لا يستعملون فيه صورة التقسيم بل إما وإما » ص ١٢٩ .

وجاء في نفس كتاب «البصائر» : « الاستقراء : وهو حكم على كلّي لوجوده في جزئيات ذلك الكلّي ، إما كلها وهو الاستقراء التام الذي هو القياس المقسم وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور ، ومخالفته القياس ظاهرة ، لأنه في القياس يحكم على جزئيات كلّي لوجود ذلك الحكم في الكلّي ، فالكلّي يكون وسطاً بين جزئيه ، وبين ذلك الحكم الذي هو الأكبر ، وفي الاستقراء يقلب هذا فيحكم على الكلّي بواسطة وجود ذلك الحكم في جزئياته » ص ١٣١ — ١٣٢ .

(١) « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » ، نشره ديتريشي Dietrichi ، ليدن

الأمم وأهل المدن . . . فالطرق الإقناعية والتخييلات إنما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن ؛ وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة^(١) تستعمل في تعليم مَنْ سبيله أن يكون خاصياً .

وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الآخر الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم . . .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ؛ ويسمون اقتناءها العلم ، وملكتها الفلسفة ، ويعنون به إشار الحكمة العظمى ومحبتها ؛ ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً ، يعنون به الحب والمؤثر للحكمة العظمى^(٢) .

وللفارابي تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول في كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » :

« فإذن الصنائع صنفاً : صنف مقصوده تحصيل الجليل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجليل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما نناها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة . ولما كان الجليل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ؛ والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تُفعل ، والقوة على فعل الجليل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

(١) في رسالة « مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم أبو نصر الفارابي » : « وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملازمة للعادة لا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج ، لكن بتغير الحالات ، ومفردة غير مركبة ، [و] لا مع موضوع وبجردة عن جميع ما هي ملازمة . . . وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك : إن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى التميز ليعمل التميز فيها تهذيباً وتنقيحاً ، ويؤديها مهبدة منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عنده » من ١٧ من الطبعة المصرية ، ومن ٩٧ من الطبعة الأوربية .

(٢) من ٣٦ — ٣٨ — ٣٩ طبع حيدر آباد .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات ، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط . . .

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة^(١) .

وبعد أن عرف الفارابي الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها ، ذكر المنطق على أنه آلة للفلسفة وممهّد لسبيلها ، لا على أنه قسم من أقسامها ، فقال :

« وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته . وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ؛ والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق^(٢) .

وإذا كنا نرى في هذا المقال اتجاهًا من الفارابي إلى عد المنطق كآلة للفلسفة — يخالف اتجاهه إلى عده قسماً من صميمها في ما نقلناه من كلامه أولاً ، فإننا نجد الفارابي يذكر في كتابه : « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو » الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة بما نصه :

« وأما الغاية التي يُقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده

(١) ص ٢٠ — ٢١ طبع حيدر آباد .

(٢) ص ٢١ طبع حيدر آباد .

وحكمته وعدله» (١).

وتبيينُ الغاية من الفلسفة هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهي .
ويُعين على هذا الفهم ما جاء في الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذي
ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة (٢).

فقد ذكر الفارابي أن العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع
خلاف بين الحكماء ، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة ، ومنهم من يقولون علم إصلاح
الأخلاق ، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع ، ومنهم من يذكرون علم المنطق .
وظاهر أن هذه العلوم التي دار عليها القول في ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم
الفلسفة لا تكون أقساماً من الفلسفة .

ومما ينحو هذا النحو في الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي
قول الفارابي في التعليقات :

« وقال : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود
بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وهو (٣) ما سوى الواجب
بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه ، فإذاً يكون ناقص الإدراك ،
فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته » (٤).

أخبره الصفاء :

وهذا الاختلاف في تعريف الفلسفة وتقسيمها الذي نصادفه في أقوال الفارابي ،
نجد شيئاً منه في كلام من بعده . فرسائل إخوان الصفاء التي ظهرت في النصف
الثاني من القرن الرابع بعد زمن الفارابي ، تقول في التعريف بالفلسفة وتقسيمها :
« الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب

(١) س ١٣ طبع المطبعة السلفية وس ٥٣ من تحرير ديتريشي .

(٢) س ١١ من طبع السلفية وس ٥٢ — ٥٣ من تحرير ديتريشي .

(٣) لفظ « هو » مزيد في الأصل والصواب حذفه .

(٤) س ٩ طبع مجلس المعارف العثمانية بحيدر آباد .

الطاقة الإنسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم . والعلوم الفلسفية أربعة أنواع : أولها الرياضيات ، والثاني المنطقيات ، والثالث العلوم الطبيعية ، والرابع العلوم الإلهيات^(١) .

وتقول في موضع آخر :

« وأما العلوم الفلسفية فهي أربعة أنواع ، منها الرياضيات ، ومنها المنطقيات ، ومنها الطبيعية ، ومنها الإلهيات » .

وبعد الكلام على أنواع الرياضيات من العدد والهندسة والنجوم والموسيقى ؛ وأنواع المنطقيات وهي : معرفة صناعة الشعر ، ومعرفة صناعة الخطب ، ومعرفة صناعة الجدل ، ومعرفة صناعة البرهان ، ومعرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل ؛ وأنواع العلوم الطبيعية وهي سبعة : علم المبادئ الجسمانية ، وعلم السماء والعالم ، وعلم الكون والفساد ، وعلم حوادث الجو ، وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان . بعد ذلك ذكرت أنواع العلوم الإلهية وهي خمسة : أولها معرفة الباري جل جلاله ؛ والثاني علم الروحانيات ، وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلّامة الفعّالة التي هي ملائكة الله ؛ والثالث علم النفسيات ، وهي معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية ؛ والرابع علم السياسة وهي خمسة أنواع : السياسة النبوية ، السياسة الملوكية ، السياسة العامية ، السياسة الخاصة ، السياسة الذاتية ؛ والخامس علم المعاد وهو معرفة ماهية النشأة الأخرى^(٢) .

فإخوان الصفاء لا يقسمون العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية ، بل يدخلون القسم العملي كله في الإلهيات ، ويدخلون في علوم الفلسفة ما لم يدخله من قبلهم من السياسة النبوية وعلم المعاد .

ومع أن نجد في هذه النصوص تصريحاً بأن المنطقيات من علوم الفلسفة ، فإن في رسائل إخوان الصفاء فصلاً عنوانه : « فصل في أن المنطق أداة الفيلسوف » جاء فيه :

(١) ج ١ ص ٢٣ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨ م .

(٢) ج ١ ص ٢٠٣ — ٢٠٩ .

« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة وقد قيل إنه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين ، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ، لأنه قيل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب في كلامه وأقواله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرذالة في أخلاقه ومن الشر في أفعاله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص في صناعته ؛ هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ، ولا يفعل إلا الخير ^(١) » .

ابن سينا :

أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها في أسلوبه العلمي الدقيق ، ولا تخلو مع هذا أقواله في كتبه المختلفة من تفاوت . وهذا قوله في « رسالة الطبيعيات » من عيون الحكمة :

« الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية . فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية . وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة . فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية . ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات . فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التي ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظيم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد . وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية ؛ وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير . وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى حكمة رياضية ؛ وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها ، وهي الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية . ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومُتَصَرِّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً^(١) .

وتعريف ابن سينا للحكمة فيما أسلفنا محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية ، بناء على أن السين والتاء في لفظة : « استكمال » مزيدتان بغير معنى ، ومحتمل لأن تكون السين والتاء للدلالة على الطلب ، فتكون الحكمة هي التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلي . وفيما سبق من كلام الفارابي ما ينحو إلى كليهما .

واقفى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي^(٢) في كتاب « الأسفار الأربعة » أثر الشيخ الرئيس في هذا التعريف فقال :

« اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على

(١) ص ٢ — ٣ من طبع بمبای . وفي « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ، طبع
مطبعة طيبة سنة ١٢٩٨ ص ٢ — ٣ . وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ٣ .
(٢) المتوفى حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م) .

ما هي عليها ، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني . وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى « (١) » .

ثم إن ابن سينا لم يعرض للمنطق في أقسام الحكمة ، وعرض لصلة كل من الحكمة العملية والحكمة النظرية بالدين ببيان لم يرد في كلام من سبقوه .

ويقول ابن سينا في «رسالة في أقسام العلوم العقلية» : «فصل في ماهية الحكمة : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ؛ وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية . فصل في أول أقسام الحكمة : الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي ، والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئته ؛ والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظري هو الحق ، وغاية العملي هو الخير . فصل في أقسام الحكمة النظرية : أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي ؛ والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي ؛ والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي . وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة مثل : أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها ، وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والسكون والفساد والنشوء^(٢) والبلل ، والقوى والكيفيات التي تصدر عنها هذه الأحوال وسائر ما يشبهها ،

(١) ج ١ ص ٤ . (٢) في الأصل المطبوع « النشور » .

فهذا قسم . وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة ، وحدودها غير متعلقة بهما ، مثل التربيع والتدوير والسكرية والمخروطية ، ومثل العدد وخواصه ؛ فإنك تفهم السكرية من غير أن تحتاج في تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة ، ولا تفهم الإنسان إلا وتحتاج إلى أن تفهم أن صورته من لحم وعظم ؛ وكذلك تفهم التقدير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه التقدير ، ولا تفهم الفطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه الفطوسة . ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقدير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة . فهذا قسم ثان . وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة ؛ أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين ، وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والسكرية ، والعلة والمعلول ، والجزئية والكلية ، والتامة والنقصان ، وما أشبه هذه المعاني . ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة ؛ والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعياً ؛ والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً ؛ والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهياً . فصل في أقسام الحكمة العملية : لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصاً بشخص واحد ، وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد ، والذي يكون غير خاص هو الذي إنما يتم بالشركة ، والشركة إما بحسب اجتماع منزلي عائلي ، وإما بحسب اجتماع مدني ، كانت العلوم العملية ثلاثة : واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ، ويشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق . والثاني منها خاص بالقسم الثاني ، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه ، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ، ويشتمل عليه كتاب أرونس^(١) في تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره . والثالث منها خاص بالقسم

(١) هو بريسون Bryson الفيثاغوري المحدث ؛ ورد اسمه أحياناً على الصورة « رولس » كما في « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٦٣ ، ١ - ٢٠ ، طبع أوربا) .

الثالث ، ويعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة ، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلّة زواله وجهة انتقاله ؛ فما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة ، وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشرعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس . والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة ، بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحي ، والعرب أيضاً تسمى الملك النازل بالوحي ناموساً . وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشرعة ، وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع ، والتي تخص شرعة شرعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها .

وذكر ابن سينا بعد ذلك أقسام الحكمة الطبيعية ما يقوم منها مقام الأصل ، وأقسام الحكمة الطبيعية الفرعية ، وأتبع ما ذكر ببيان الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية ، والأقسام الفرعية للعلوم الرياضية ، وأورد الأقسام الأصلية للعلم الإلهي ، ثم ذكر من فروع العلم الإلهي معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته . وعلم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين ، وكانت الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ، العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل ، فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة ، وأنها أجمل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه ، إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس والجسمانية يبعث البدن الذي هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو . وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأما السعادة البدنية فلا يفي بوصفها إلا الوحي والشرعة ؛ وبمثل ذلك يعرف حد الشقاوة الروحانية التي لأنفس

الفجار ، وأنها أشد إيلاماً وإيذاءً من الشقاوة التي أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث ، ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع ؛ وأما التي تختص بالبدن فالشريعة أوقفهم على صحتها ، دون النظر والعقل وحده ؛ وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان ؛ والجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجب بالدليل وهي متممة للعقل ، فإن كل ما لا يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط ، فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً ، وقد صح عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفته .

ولما فرغ ابن سينا من الكلام على أقسام الحكمة قال :

« وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكمة ، فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، وأقية عن السهو والغلط في البحث والروية ، مرشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في كل بحث ومعرفة حقيقة الحد الصحيح ، وحقيقة الدليل الصحيح الذي هو البرهان ، وحقيقة الجدلي المقارب للبرهان ، وحقيقة الإقناعي القاصر عنهما ، وحقيقة المغالطي المدلس منهما ، وحقيقة الشعري الموهم تخيلاً . وهو صناعة المنطق . »
وعقد فصلاً عنوانه « في الأقسام التسعة للحكمة التي هي المنطق » ذكر فيه أقسام المنطق التسعة ، وختم بقوله :

« فقد دلت على أقسام الحكمة ، وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع ، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضالون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم ، لا أن الصناعة نفسها توجبها ، فإنها بريئة منهم ^(١) . »
وذكر في نهاية الرسالة ما نصه :

(١) ص ٢٢٧ — ٢٤٣ الرسالة التاسعة « في أقسام العلوم » العقلية لابن سينا من « مجموعة الرسائل » ، مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ وهي الخامسة من « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » .

« فجملة العلوم المعقولة المضبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً »
ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد .
وقد جعل المنطق آلة للعلوم العقلية أو الفلسفة بقسميها النظرى والعملى ، ثم أسماه
مع ذلك حكمة .

وذكر في فروع العلم الإلهى علم الوحي وعلم المعاد ، وهو في ذلك يقارب منهج
إخوان الصفاء . ولابن سينا في تعريف الحكمة وتقسيمها مسلك طريف سلكه
في منطق المشرقيين فقال :

« في ذكر العلوم : إن العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم
— أول ما تنقسم — قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله بل في طائفة من الزمان ثم تسقط
بعدها ، أو تكون مغفولاً عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر ثم يُبدل عليها من بعد .
وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر ، وهذه العلوم أولى العلوم بأن
تسمى « حكمة » .

وهذه منها « أصول » ومنها « توابع وفروع » . وغرضنا هنا هو في الأصول ،
وهذه التي سمينها توابع وفروعاً — فهي كالطب والفلاحة ، وعلوم جزئية تنسب إلى
التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها .

وتنقسم « العلوم الأصلية » إلى قسمين أيضاً : فإن العلم لا يخلو : إما أن ينتفع
به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه
حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هي « علوم أمور العالم وما قبله » ؛ وإما أن
ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في
العالم وقبله .

والعلم الذي يطلب ليكون آلة — قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه
البلدان أن يسمى « علم المنطق » ، ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر ، لكننا نؤثر
أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور .

ولإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم — لأنه يكون علماً منها على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال المعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول ، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك ؛ فهذا هو أحد قسمي العلوم .

وأما القسم الآخر — فهو ينقسم أيضاً أول ما ينقسم قسمين ، لأنه إما أن تكون الغاية في العلم تركيبة النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، وإما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس .

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا ، لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا ؛ والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا .

والشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول (علماً نظرياً) ، لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثاني منها (عملياً) لأن غايته عمل .

وأقسام العلم النظري أربعة : وذلك لأن الأمور إما مخالطة للمادة المعينة حداً وقواماً ، فلا يصلح وجودها في الطبع في كل مادة ، ولا يعقل إلا في مادة معينة مثل الإنسانية والعظمية ؛ وإن كانت بحيث لا يمتنع الذهن ، في أول نظرة ، عن أن يحلها كل مادة فيكون على سبيل من غلط الذهن بل يحتاج الذهن ضرورة في الصواب أن ينصرف عن هذا التجويز ، ويعلم أن ذلك المعنى لا يحل مادة إلا إذا حصل معنى زائد يهيئها له ، وهذا كالسواد والبياض فهذا^(١) من قبيل الموجودات والأمر .

ولما أمور مخالطة أيضاً كذلك ، والذهن وإن كان يحوج في حجة تصور كثير منها إلى إلصاقه بما هو مادة أو جار مجرى المادة — فليس يمتنع عنده وعند الوجود أن لا يتعين له مادة ، وكل مادة تصلح لأن تخالطه ما لم يمنع مانع . وليس يحتاج في

(١) لعلها : فهذا قبيل من الموجودات والأمر .

الصلوح له إلى ممد يخصه به مثل الثلاثية والثنائية من حيث هي متكونة ويعرض لها الجمع والتفريق ، ومثل التدوير والتربيع وجميع مالا يقتقر وجوده ولا تصوره إلى تعيين مادة له ، وهذا قبيل ثان في الأمور والموجودات .

وإما أمور مبينة للمادة والحركة أصلاً فلا تصلح لأن تخلط بالمادة ولا في التصور العقلي الحق ، مثل الخالق الأول تعالى ، ومثل ضروب من الملائكة . وهذا قبيل ثالث من الموجودات .

وإما أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون في جملة ما يخالط وفي جملة مالا يخالط ، مثل الوحدة والكثرة ، والكل والجزئ ، والعلة والمعلول .

كذلك أقسام العلوم النظرية أربعة ، لكل قبيل علم . وقد جرت العادة بأن يسمى العلم بالقسم الأول « علماً طبيعياً » ، وبالقسم الثاني « رياضياً » ، وبالقسم الثالث « إلهياً » ، وبالقسم الرابع « كلياً » ، وإن لم يكن هذا التفصيل متعارفاً . فهذا هو العلم النظري .

وأما (العلم العملي) فنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحواله التي تخصه ، حتى يكون سعيداً في دنياه هذه وفي آخرته . وقوم يخصصون هذا باسم « علم الأخلاق » .

ومنه ما يعلم كيف يجب أن يجري عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره ، حتى يكون على نظام فاضل : إما في المشاركة الجزئية وإما في المشاركة الكلية ، والمشاركة الجزئية هي التي تكون في منزل واحد ، والمشاركة الكلية هي التي تكون في المدينة .

وكل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع ، وبمقتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه ؛ ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقتن في الأمرين جميعاً إنسان واحد ، فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة ، بل يكون للمدينة مدبر ، ولكل منزل مدبر آخر . ولذلك يحسن أن يفرد « تدبير المنزل » بحسب المتولى باباً مفرداً ، « وتدبير المدينة » بحسب المتولى باباً مفرداً ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقتن لما يجب

أن يراعى في خاصة كل شخص ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو « النبي » . وأما المتولى للتدبير وكيف يجب أن يتولى ، فالأحسن أن لا ندخل بعضه في بعض ، وإن جعلت كل تقنين باباً آخر ، فعلت ولا بأس بذلك . لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كل على حدة ، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه أمراً مفرداً . وليس قولنا : « وما ينبغى أن تكون عليه » مشيراً إلى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ولكل إنسان ذى عقل أن يتولاها ، كلا ! بل هي من عند الله ، وليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها . ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة — مما يكون من عند الله — أنها كيف ينبغى أن تكون .

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملى ، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظرى .

وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه « العلم الآلى » ، ونورد « العلم السكلى » ، ونورد « العلم الإلهى » ، ونورد « العلم الطبىعى الأسمى » ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة ؛ وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف فيه .

والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نوردناه هنا لو اشتغلنا بإيراده ، وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نوردناه هنا . وهذا هو حين نشغل بإيراد « العلم الآلى » الذى هو « المنطق »^(١) .

ميز ابن سينا فى هذا الفصل العلم الحكى بأنه لا يتغير بتغير الأمكنة والأزمان ، ولا يتبدل بتبدل الدول والأديان ، وكما تسمى هذه العلوم الحكيمية يقال لها العلوم الحقيقية أيضاً ، أى العلوم الثابتة على مر الدهور والأعوام . وجعل العلوم

(١) منطق المهرقين ، ص ٥ — ٨ .

النظرية على أربعة أقسام ، والعلوم العملية على أربعة أقسام كذلك ؛ والتقسيم على هذا الوجه لم يسبق إليه .

وقد بين حدود ما بين الشريعة والفلسفة بقسميهما : النظرى والعملى بياناً كمل به ما لم يستوفه الفارابى ، فإن الفارابى إنما عرض للقسم العلمى من الدين ومن الفلسفة فيما نقلناه من كتاب « الجمع بين رأى الحكيمين » .

بقى أن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابى من التنبيه على مكانة العلم الإلهى بين العلوم الفلسفية ، فقال فى « الشفاء » فى الفصل الأول من المقالة الأولى من جملة الإلهيات فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين إنشئته^(١) فى العلوم : « وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم ، وأنها هى الحكمة بالحقيقة ؛ وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل ؛ وكنت لاتعرف ماهذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة . ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنها الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التى ترسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة^(٢) » . ثم يقول بعد هذا : « فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك ، وما قبل ذلك التخصيص فكلبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود العلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود ،

(١) الإنية : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية ، « التعريفات » للجرجاني .
وفى « دستور العلماء » : « الإنية التحقق ، وتحقيق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » .
(٢) « الشفاء » : الإلهيات ، الجملة الأولى ، المقالة الأولى ، الفصل الأول .

وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية . فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور في الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم ، وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم ، فإنها أفضل علم ، أي اليقين بأفضل معلوم ، أي بالله تعالى وبالأَسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل ، وهو أيضاً المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهي الذي هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود ^(١) .

ما بعد ابن سينا والخرت عن الصلابة بين الفلسفة والكلام والتصريف :

أما ما يتعلق بتعريف الحكمة وتقسيمها بعد ابن سينا فيوشك ألا يخرج عن الاستمداً من تلك التعاريف والتقسيم التي أوردناها . ونكتفي في بيان جملة ذلك بما ذكره مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المشهور باسم حاجي خليفة ، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ (١٦٥٨ م) في كتاب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » :

« علم الحكمة : وهو علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية . وموضوعه : الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان ، وعرفه بعض المحققين بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ؛ فيكون موضوعه الأعيان الموجودة . وغايته : هي التشريف بالكالات في العاجل ، والفوز بالسعادة الآخوية في الآجل . وتلك الأعيان إما الأفعال والأعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا ، أو لا . فالعلم بأحوال الأول من حيث يؤدي إلى إصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية ؛ والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمة نظرية ، لأن المقصود منها حصل بالنظر . وكل منهما ثلاثة أقسام ؛ أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتجلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ، ويسمى تهذيب الأخلاق ، وقد ذكر في علم الأخلاق ؛ وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في

(١) الكتاب نفسه ، الفصل الثاني .

المنزل كالولد والمولود، والمالك والملوك، ويسمى تدير المنزل، وقد سبق في التاء؛ وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة المدنية، وسيأتي في السين. وأما النظرية فلائها إما علم بأحوال مالا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل إلى المادة كالإله، وهو علم الإلهى وقد سبق في الألف؛ وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة، وهو علم الأوسط ويسمى بالرياضى والتعليمى وسيأتى في الراء؛ وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان، وهو العلم الأدنى، ويسمى بالطبيعى وسيأتى في الطاء. وجعل بعضهم ما لا يفتقر إلى المادة أصلاً قسمين: ما لا يقارنها مطلقاً كالإله والعقول، وما يقارنها، لكن على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الأمور العامة، فيسمى العلم بأحوال الأول علماً إلهياً، والعلم بأحوال الثانى علماً كلياً وفلسفة أولى^(١). واختلفوا في أن المنطق من الحكمة أم لا، فمن فسرهما بما يخرج النفس إلى كمالها الممكن في جانبى العلم والعمل جعله منها، بل جعل العمل أيضاً منها، وكذا من ترك الأعيان من تعريفها جعله من أقسام الحكمة النظرية إذ لا يبحث فيه إلا عن المعقولات الثانية التى ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا؛ وأما من فسرهما بأحوال الأعيان الموجودة، وهو المشهور بينها، فلم يعدده منها، لأن موضوعه ليس من أعيان الموجودات، والأمور العامة ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للأعيان فتدخل في التعريف. ومن الناس من جعل الحكمة اسماً لاستكمال النفس الإنسانية في قوتها النظرية، أى خروجها من القوة إلى الفعل في الإدراكات التصورية والتصديقية بحسب الطاقة

(١) في كتاب «مفاتيح العلوم» لأبى عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٧ هـ (٩٧٧ م): «الفلسفة» مشتقة من كلمة يونانية وهى «فيلسوفيا» ومعناها محبة الحكمة. فلما أعربت قيل «فيلسوف»، ثم اشتقت «الفلسفة» منه. ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح. وتنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظرى، والآخر الجزء العملى. ومنهم من جعل المنطق حرفاً [لعلها: جزءاً] ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظرى، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها. ص ٧٩، المطبعة السلفية.

البشرية ، ومنهم من جعلها اسماً لاستكمال القوة النظرية بالإدراكات المذكورة ، واستكمال القوة العملية باكتساب الملكة التامة على الأقوال^(١) الفاضلة المتوسطة بين طرفي الإفراط والتفريط .

وكلام الشيخ في « عيون الحكمة » يُشعر بالقول الأول ، وهو جعل الحكمة اسماً للكالات المتبعة في القوة النظرية فقط ، وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الإنسانية بالتصورات والتصديقات ، سواء كانت في الأشياء النظرية أو في الأشياء العملية ، فهي مفسرة عنده باكتساب هذه الإدراكات . وأما اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة فاجعلها جزءاً منها ، بل جعلها غاية للحكمة العملية .

حكمه الإشراف :

« وأما حكمة الإشراف فهي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية ، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها . وبيان ذلك أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتزهد عن النقائص ، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة ، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد . والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين : أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال ، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون ، وإلا فهم الحكماء المشاءون ؛ والسالكون إلى الطريقة الثانية إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية ، وإلا فهم الحكماء الإشرافيون . فلكل طريقة طائفتان . وخاصل الطريقة الأولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها الأربعة ، أعني مرتبة العقل الهیولی ، والعقل بالفعل ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ، والأخيرة هي الغاية القصوى لكونها عبارة عن مشاهدة النظريات التي أدركتها النفس بحيث لا يغيب عنها شيء ، ولهذا قيل : لا يوجد المستفاد لأحد في هذه الدار بل في دار القرار ،

(١) لعلها الأفعال .

اللهم إلا بعض المتجربين من علائق البدن والمنخرطين في سلك المجردات^(١).
وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها التي أولها :
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والنواميس الإلهية .
وثانيها : تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة ؛
وثالثها : تحلي النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام ؛
ورابعها : ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى وجلاله وقصر النظر على كماله .
والدرجة الثالثة من هذه القوة ، وإن شاركها المرتبة الرابعة من القوة النظرية ،
فإنها تقيض على النفس منها صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد .
إلا أنها تفارقها من وجهين :
أحدهما أن الحاصل المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية ، لأن الوهم له استيلاء

(١) في كتاب « كشف اصطلاحات الفنون » ما خلاصته : مراتب القوة النظرية أربعة
— (١) العقل الهولاني — وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهو قوة محضة خالية
عن الفعل كما للأطفال ، فإن لهم في حال الطفولة وابتداء الحلقة استعداداً محضاً وإلا امتنع اتصاف
النفس بالعلوم ، وكما تكون النفس في بعض الأوقات خالية عن مبادئ نظري من النظريات فهذه
الحال عقل هولاني للنفس باعتبار هذا النظري ؟ (٢) العقل بالملكة — وهو العلم بالضروريات ،
واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها ، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات والتنبه لما
يبتها من المشاركات والمباينات ، فإن النفس إذا أحست بمجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في
آلاتها الجسدية ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ صور
كلية وأحكام تصديقية فيما بينها ، فالمراد بالضروريات أوائل العلوم ، وبالنظريات ثوانيتها ؛
(٣) العقل بالفعل — وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي ضرورة الشخص بحيث
متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ، وهذه الحالة إنما تحصل إذا
صارت طريقة الاستنباط ملكة راسخة ؛ وقيل هو حصول النظريات وضرورتها بعد استنتاجها
من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تحشم كسب جديد ، فالعقل بالفعل على الأول
ملكه الاستنباط والاستحصال ، وعلى الثاني ملكة الاستحضار ؛ (٤) العقل المستفاد — هو أن
تحصل النظريات مشاهدة . ووجه الحصر في الأربع أن القوة النظرية إنما هي لاستكمال النفس
الناطقة بالإدراكات المعتد بها ، وهي الكسبية لا البدئية التي تشاركها فيها الحيوانات . ومراتب
النفس في هذا الاستكمال متحصرة في نفس الكمال واستعداده ، فالكمال هو العقل المستفاد
أي مشاهدة النظريات . والاستعداد إما قريب ، وهو العقل بالفعل ؛ أو بعيد ، وهو العقل
الهولاني ؛ أو متوسط ، وهو العقل بالملكة .

في طريق المباحثة ، بخلاف تلك الصور القدسية ، فإن القوى الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به .

وثانيهما أن الفائض على النفس في الدرجة الثالثة قد تكون صوراً كثيرة استعدت النفس بصفائها عن الكدورات وصقاتها عن أوساخ التعلقات لأن تقيض تلك الصور عليها ، كمرآة صقلت وحوذى بها مافيه صور كثيرة ، فإنه يترأى فيها ما تسع من تلك الصور . والفائض عليها في العقل المستفاد هو العلوم التي تناسب تلك المبادئ التي رتبت معاً للتأدي إلى مجهول ، كمرآة صقل شيء يسير منها فلا يرسم فيها إلا شيء قليل من الأشياء المحاذية لها . ذكره ابن خلدون في المقدمة (١) .

طريق النظر وطريق التصفية :

ولطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤-١٥٥٥م) قول مفصل في الفرق بين طريق النظر والتصفية ، وحجة أهل كل منهما في المفاضلة بينهما ، نوره فيما يلي : « المقدمة الرابعة في بيان النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية — اعلم أن الكل متفقون على أن السعادة الأبدية ، والسيادة السرمديّة ، لا تتم إلا بالعلم والعمل ، وأنهما توأمان . وله نوجهان :

(أحدهما) الشائع المشهور ، وهو أنه لا يعتد بواحد منهما بدون الآخر : إذ العلم بدون العمل وبال ، والعمل بلا علم ضلال . وقال الله تعالى : « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ » . (وثانيهما) أن كلا منهما ثمرة للآخر ؛ مثلاً إذا تمهر الرجل في اكتساب العلم وخذق فيه ، لامندوحة له عن العمل بموجبه ، إذ لو قصر في العمل لم يكن في علمه كمال ؛ وأيضاً إذا باشر الرجل العمل وجاهد فيه وارتاض حسباً ينهوه من الشرائط ، ينصب على قلبه العلوم النظرية بكاملها ، كما قال الله تعالى : « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » .

وهاتان طريقتان ، والأول منهما طريقة الاستدلال ، والثاني طريقة المشاهدة .
والأول درجة العلماء الراسخين ، والثاني درجة الصديقين ؛ وقد ينتهي كل من
الطريقتين إلى الأخرى فيكون صاحبه مجعاً للبحرين : أى بحرى الاستدلال
والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب .

وإذا عرفت أن السالكين إلى الحق ، مع كثرة الطرق وخروجها عن حد
الإحصاء ، نوعان : أحدهما ما يبتدى من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة
إلى الغيب ؛ وثانيهما : ما ينجلي الحق له بالجذبة الإلهية فيبتدى من الغيب ثم
ينكشف له عالم الشهادة . قال بعض العارفين : يشبه أن يكون الأول طريقة الخليل ،
حيث ابتدأ من الاستدلال بأفول الشمس والقمر إلى وجود رب العالمين ؛ والثاني
طريقة الحبيب ، حيث ابتدأ بشرح الصدور وكشف له سُبُحَات^(١) وجه ذى الجلال
وأحرقته حتى انمحق جميع ما أدركه وتلاشى في ذاته ، ولم يبق له لحظة إلى نفسه
لفنائه عن نفسه ، فتحقق رتبة كل شيء هالك إلا وجهه ذوقاً وحالاً لا علماً وقالاً .
هذا حال الجامعين بين المرتبتين . وأما السالكون إلى إحدى الطريقتين فقد
اختلفوا . وقال أرباب النظر : الأفضل طريق النظر ، لأن طريق التصفية صعب
الوصول لأن مسلكها وعز وإفضاؤها إلى المقصد بعيد ، لأن محو العلائق إلى
حد يؤدي إلى انكشاف المعارف متعذر بل قريب من الممتنع . وإن أفضى إلى المقصد
فثباته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يحجو ما حصل ويقطع ما وصل . على أنه
قد يفسد المزاج ويختلط العقل في أثناء تلك المجاهدات الصعبة ، والرياضات الشاقة .
وقال أرباب التصفية : العلوم الحاصلة بالنظر لا تصفو في الأكثر عن شوب أحكام
الوهم ، ولا تخلص عن مخالطة الخيال في الغالب ، ولهذا كثيراً ما يقيسون الغائب على
الشاهد فيضلون ويضلون ، كما تراه في أكثر مذاهب الاعتزال ، وغير ذلك من
اعتقادات الجهال من أصحاب الضلال ؛ وأيضاً لا يتخلصون في مناظراتهم ومباحثاتهم
عن اتباع الأهواء والعادات ، بخلاف التصوف فإن ذلك تصفية للروح ، وجلاء

(١) سُبُحَات وجه الله تعالى بضمين جلالته . « مختار الصحاح » .

للنفوس ، وتطهير للقلوب عن أحكام النفس وتخليتها عن الأوهام والخيالات ، فلا يبقى إلا الانتظار للفيض من العلوم الإلهية الحقّة فتنكشف عليهم علوم إلهية ومعارف ربّانية ، ويرد عليهم وارد إلهام هو حديث عهد بربه . وأما وعورة المسلك وبعده فلا يقدر في قوة اليقين وصحة العلم ، مع أنه يسير على من يسره الله تعالى من السالكين سبل أنبيائه والمتبعين لكمال أوليائه . وأما اختلال المزاج فإن وقع فيقبل العلاج ، لأنهم كما أنهم أطباء النفوس والأرواح كذلك عارفون أحوال الأبدان والأشباح ، فالرياضة على ما شرطوه من الآداب والأحوال أمان من الفساد والاختلال ، وخلّاص من الأفزع والأهوال . يحكى أن أهل الصين والروم في زمان قديم ، تباهاوا في صناعة النقش والترسيم ، وطال بينهم النزاع والجدال ، ودار بينهم الكلام في النقص والكمال ، حتى أدى الافتخار في هذا الشأن إلى الاختبار والامتحان . فعين لكل من الطائفتين جدار بينهما حجاب ليتميز الكامل من الناقص في هذا الباب ؛ فجمع أهل الصين من الأصباغ العجيبة والألوان الغريبة ، وتكفّوا الصنائع النادرة والرسوم الباهرة ، حتى استفرغوا المجهود في تحصيل المقصود ، واشتغل أهل الروم عن الترسيم بالتصقيل وعرفوا أن ترك التخلية إلى التحلية هو التكميل ، فلما كشف الغطاء وارتفع الحجاب لمعرفة الحال بين الأصحاب ، رأوا أن جانب أهل الروم تلاًّ لجميع نقوش أهل الصين مع زيادة الصفاء ولطافة الصقالة والجلّاء . فهذا مثال العلوم النظرية والكشفية ، والأول يحصل من طريق الحواس بالكد والعناء ، والثاني يحصل من اللوح المحفوظ والملا الأعلى .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الحكمة بين هذين الفريقين ، وتعيين الأفضل من الطريقين ، هي أن العلوم مع تكثر فنونها وتعدّد شُجونها منحصرة في أربعة أنواع : وذلك لأن الأشياء وجوداً في أربع مراتب : في الأعيان ، وفي الأذهان ، وفي العبارة ، وفي الكتابة . فالعلوم المتعلقة في الأول من حيث حالها في نفس الأمر هي العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد المُلْك والأديان ؛ وهذه تسمى علوماً حكّمية إن جرى الباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله ،

وعلوماً شرعية إن بُحِثَ عنها فيها على قانون الإسلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هي العلوم الإلهية المعنوية كالمنطق ونحوه . والعلوم المتعلقة بالآخرين هي العلوم الآلية اللفظية أو الخطية . وهذه هي العلوم العربية المعتبرة في ديننا هذا لورود شريعتنا هذه على لسان العرب وعلى كتابته . ثم إن الثلاثة الأخيرة من هذه الأنواع لا سبيل إلى تحصيلها إلا بالكسب بالنظر ، وأما النوع الأول منها فقد يتحصل بالنظر وقد يتحصل بالتصفية ^(١) .

اصطباغ الكلام والتصوف بالفلسفة :

وإذا كانت هذه النصوص تشعر بقوة الصلة بين العلوم الفلسفية وعلم الكلام وعلم التصوف الشرعيين ، فإن ابن خلدون في « المقدمة » بين — عند كلامه على هذين العلمين — في حدوتهما وتدرج كلام الناس فيهما صدرأ بعد صدر ، أنهما اختلطا بالفلسفة في آخر أمرهما . يقول ابن خلدون في علم الكلام :

« ولقد اختلطت الطريقتان — يعني طريقتي المتقدمين من المتكلمين والمتأخرين — عند هؤلاء المتأخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر » ^(٢) .

ويقول ابن خلدون في علم التصوف ما يشبه هذا القول ، فهو يذكر ما نصه : « ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه ، وملأوا الصحف منه » ^(٣) . ويقول في موضع آخر في نفس الفصل : « والذي يظهر من كلام ابن دهقان في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الألوان ، من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه » ^(٤) .

(١) « مفتاح السعادة » لطاش كبرى زاده ج ١ ص ٦٣ — ٦٦ .

(٢) ص ٤٠٧ طبع بيروت سنة ١٨٧٩ .

(٣) ص ٤١٣ . (٤) ص ٤١٢ .

وجملة القول أن المؤلفين الإسلاميين لا يعدّون علم الكلام وعلم التصوف من العلوم الفلسفية في حقيقة أمرها ، ولكنهم يرونهما قريبي الشبه بهذه العلوم ، ويرون أن الفلسفة طغت عليهما في بعض أدوار تدرجهما فصبغتهما بالصبغة الفلسفية .

علم أصول الفقه والفلسفة :

وعلم أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة أيضاً . وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في الفصل الخاص بأصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات ، فهو يذكر أن للمتكلمين فيه طريقة عني بها الناس ، والمتكلمون ليسوا بعيدين من الفلسفة . ويجعل ابن خلدون علم الخلافات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه ، وهما علمان لا ينكر صلتهم بالمنطق منكر . وعلم الجدل كما في كتاب « مفتاح السعادة » : « هو علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد ، وعلى هدم أي وضع كان ؛ وهذا من فروع علم النظر ومبنى لعلم الخلاف ، وهذا مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق ، لكنه خص بالعلوم الدينية »^(١).

وفي كتاب « أئجد العلوم » بعد نقل كلام « مفتاح السعادة » : « ولا يبعد أن يقال إن علم الجدل هو علم المناظرة لأن المسأل منهما واحد ، إلا أن الجدل أخص منه ، ويؤيده كلام ابن خلدون في « المقدمة » حيث قال : « هو معرفة آداب المناظرة التي تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ... ولذلك قيل فيه : إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه ، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره ... »^(٢) . وعلم الخلاف هو كما في الكتاب نفسه : « الجدل الواقع بين أصحاب المذاهب الفرعية كأبي حنيفة والشافعي وأمثالهما ، والفرق بينه وبين علم الجدل بالمادة والصورة : فإن الجدل بحث عن مواد الأدلة الخلافية ، والخلاف بحث عن صورها »^(٣).

(١) ج ١ ص ٢٥٢ . (٢) ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) لعل في العبارة تحريفاً : فإن علم الخلاف أقرب أن يبعث عن المادة ، وعلم الجدل عن الصورة .

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه : « علم الخلاف — وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية ، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة ... الخ »^(١) .

ويقول ابن خلدون في « المقدمة » ما خلاصته : « إعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم ، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم ، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة ، وأجرى الخلاف بين الآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت المناظرات في تصحيح كل مقلدٍ مذهب إمامه ، وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومشارت اختلافهم ومواقع اجتihadهم ، وكان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافات »^(٢) .

بل قد جعل طاش كبرى زاده فروع علم أصول الفقه أربعة علوم : « علم النظر ، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية ؛ وعلم المناظرة ، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما ؛ ثم علم الجدل ؛ وعلم الخلاف »^(٣) .

وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ؛ وجعلها فروعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية .

(١) ج ١ ص ٢٥٣ . (٢) ص ٢٤٨ — ٤٩ طبع الخشاب بمصر .

(٣) « مفتاح السعادة » ، ج ٢ ص ٤٢٥ — ٢٦ .

الفصل الرابع

الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين

بقى أمر الصلة بين الفلاسفة والدين في رأى فلاسفة الإسلام وغيرهم من المؤلفين الإسلاميين ، وهو الأمر الذى جعله بعض الغربيين مناط الابتكار فى الفلسفة الإسلامية ، وجعله بعضهم سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامى ودعاة له .

١ - رأى الفلاسفة :

يقول ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٣ م) فى كتابه « الفِصَل فى المَلَل والنَّجَل » : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنيائها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهذا نفسه ، لا غيره ، هو الغرض فى الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة »^(١) .

ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مُسَلَّمة . فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى ، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين .

قال ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) فى كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » : « وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم

(١) ج ١ ص ٩٤ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ .

العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخرى ؛ والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي ^(١) . وقال الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » :

« قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدر الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها ، وإما تعلم فقط ، فانقسمت الحكمة قسمين : علمي وعمل . . . فالقسم العملي هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق » ^(٢) .

وبهذا تتشابه غاية الدين وغاية الفلسفة ، وإن لم يكن هذا التشابه على الوجه الذي قرره ابن حزم ، فكلاهما يرى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . بل موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة ، وذلك رأى الفارابي في كتابه « تحصيل السعادة » إذ يقول : « فالله محكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان ، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر . . . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات . والفلسفة تتقدم بالزمان الملة » ^(٣) .

والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال ، إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود

(١) « فصل المقال » ، طبع القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ ص ٢٨ .

(٢) « الملل والنحل » على هامش « الفصل » لابن حزم ، طبع القاهرة سنة ١٣١٧ ،

ج ٢ ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٣) « تحصيل السعادة » ، طبع دائرة المعارف العثمانية ، بجيدر آباد الدكن ، سنة

١٣٤٥ ص ٤٠ — ٤١ .

بواسطة العقل الفعال ، وحيث كانت تلك المعرفة أم غير وحي . فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهم ، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان . والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية ، أما طريق الدين فإقناعي . ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخميلاً . وقد ذكر الفارابي ذلك في مواضع مختلفة من كتبه ، منها قوله في كتاب «تحصيل السعادة» : «وتفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته ، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني ، وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين يقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ؛ وإن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة» (١) .

ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر ، هو أن وجهة الدين عملية أصالة ، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية ، وهو يقول في رسالة «الطبيعيات» : «مبدأ [الحكمة العملية] مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكالات حدودها تبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات . ومبادئ [الحكمة النظرية] مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة» (٢) .

ويقول الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» في معنى قول ابن سينا

(١) «تحصيل السعادة» ، ص ٤٠ . وقد صححنا آخر كلمة في هذا النص وهي في الأصل المطبوع «ملك» .

(٢) «الطبيعيات من عيون الحكمة» ، وهي الرسالة الأولى من «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» ص ٢ — ٣ من طباعت بمبي وقسطنطينية والقاهرة .

ما يأتي : « والأنبياء أُيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملي ، وبطرف ما من القسم العلمي ، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي ، وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان ، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ، وينتظم مصالح العباد ، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل . فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والمثلل مقدّر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم ، وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم » (١) .

والتشكيل والتخيل في كلام الشهرستاني خاص بالأمور العلمية . فالفلاسفة يقولون ، كما يذكره ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) في كتابه « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » : « إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوه بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله تعالى جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وأن لهم نعيمًا محسوسًا ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ؛ لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور ؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذا الطريق . وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق ، فقصدوا إيهام الجمهور بالكذب وبالباطل للمصلحة . ثم إن من هؤلاء من يقول : النبي كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة . ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ... وأما الذين يقولون : إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ماعلمه الفيلسوف وزيادة ، وأمكنه أن يخاطب

الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف^(١) .

وقول ابن تيمية تقرير واضح لآراء الفلاسفة ، وإن كان في أسلوبه وألفاظه ما لم تجبر به عادة الحكماء .

هذه خلاصة رأى الفلاسفة الإسلاميين في العلاقة بين الدين والفلسفة . وإذا كان الفلاسفة يحاولون غالباً التوفيق بين الشريعة والحكمة في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء ، فإن لبعضهم أساليب تكاد تكون مهاجمة للدينين أو دفاعاً بعنف .

نقل أبو حيان التوحيدي ، المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ - ١٣ م) على ما استظهره السندوني طابع كتاب «المقابسات» ، وفي «معجم المطبوعات العربية» لسركيس أنه توفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ - ١٠ م) ، عن المقدسي الفيلسوف أنه قال : « الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ؛ والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط ، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتبرهم مرض أصلاً ؛ وبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف ، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة ، هذا إذا كان الدواء ناجعاً ، والطبع قابلاً ، والطبيب ناصحاً . وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة ، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل ، وفرغها ، وعرضه لاقتنائها . وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية ، والحياة الإلهية هي الخلود والديمومة [والسرمدية]^(٢) . وإن كسب من يبرأ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضاً ، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل ، لأن إحداها تقليدية والأخرى برهانية ، وهذه مظلونة وهذه مستيقنة ،

(١) « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » ، على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية » ، طبع بولاق سنة ١٣٢١ ، ج ١ ص ٣ - ٤ .
(٢) زيادة من « الإمتاع والمؤانسة » .

وهذه روحانية وهذه جسمية ، وهذه دهرية وهذه زمانية » (١) .

ب — رأى علماء البرية :

أما علماء الدين فمزعهم غير ذلك المزع ، وهم في أكثر الأمر خصوم للفلسفة في غير هواة ولا رفق . ونقول في أكثر الأمر لأن بعض الدينيين ممن كان للفلسفة في عقولهم أثر لا يخلو طعنهم على الحكمة من رفق . وفي كتاب « اللطائف » لأحمد بن عبد الرزاق المقدسي أن أبا عثمان الجاحظ مدح الفلسفة وذمها فيما مدحه وذمه من العلوم ، معرباً عن قدرته على الكلام وبعيد شأوه في البلاغة . قال في الفلسفة مادحاً : « قيل ما الفلسفة ؟ قال : أداة الضمائر ، وآلة الخواطر ، ونتائج العقل ، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر ، وعلم الأعراض والجواهر ، وعلل الأشخاص والصور ، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجاياء والغرائز » (٢) . وفي باب الذم : « قيل ما الفلسفة ؟ قال : كلام مترجم وعلم مترجم ، بعيد مداه ، قليل جدواه ، مخوف على صاحبه سطوة الملوك وعداوة العامة » (٣) . والجاحظ من المعتزلة بل هو رأس فرقة من فرق المعتزلة تنتسب إليه ، وتسمى : « الجاحظية » ؛ والصلة بين الفلسفة وبين مذاهب الاعتزال معروفة .

وفي العلماء الدينيين من لا صلة لهم بالاعتزال ولكنهم مع ذلك ليسوا غرباء عن الفلسفة ، وليس في كلامهم عن الصلة بينها وبين الدين تلك الجفوة التي نجدها في أساليب المتأخرين ؛ ومن هؤلاء العلماء أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، المتوفى سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ — ٩٠ م) ، المعتبر من أئمة السنة ، وصاحب كتاب « الذريعة إلى مكارم الشريعة » الذي قيل إن الغزالي كان يستصحبه دائماً ويستحسنه لنفاسته .

(١) « تاريخ الحكماء » وهو مختصر الزوزني المسمى « المنتخبات الملتقطات » من كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ص ٨٨ طبع لبيسك ؛ وانظر هذا النص في كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي الذي نشره سنة ١٩٤٢ الأستاذان أحمد أمين بك وأحمد الزين ، الجزء الثاني ص ١١ .

(٢) ص ١٧ (٣) ص ١٩ .

يقول الراغب الأصفهاني في كتاب « تفصيل النشأتين في تحصيل السعادتين » :
 « واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء
 دون جزئياتها ، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجليل ؛
 وحسن استعمال العدالة وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء
 شيء . والشرع يعرف كليات الأشياء ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء
 شيء ، وما الذي هو مُعَدُّ له في شيء شيء ؛ ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير
 والدِّمَّ والخمر محرم ، وأنه يجب أن يستحى من تناول الطعام في وقت معلوم ، وأن
 لا تنكح ذوات المحارم ، وأن لا تجامع المرأة في حال الحيض ؛ فإن أشباه ذلك
 لا سبيل إليها إلا بالشرع . فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال
 المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة ، ومن عدل عنه فقد ضل سواء
 السبيل » (١) .

والغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) ، مع شدته في الرد على الفلاسفة
 ومعاداة الفلسفة ، لم يبلغ في ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من
 غير تفصيل . وهو يذكر في كتاب تهافت الفلاسفة : « أن الخلاف بينهم وبين
 غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ ؛ وقسم لا يصدم
 مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ؛ والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من
 أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد
 والأبدان . ثم يقول : « فهذا الغش ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
 فيه دون ما عداه » (٢) .

ويرسم رأي الغزالي فيما بين الدين والفلسفة من الصلة قوله في كتاب
 « المنقذ من الضلال » عند الكلام عن الإلهيين من الفلاسفة : « الصنف
 الثالث : الإلهيون ، وهم المتأخرون ، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون ،
 وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب

العلوم ، وخر ما لم يكن مخزاً من قبل ، وأنضج لهم ما كان خفاً من علومهم ؛ وهم بحملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم ، « وكفى الله المؤمنين القتال » بتقاتلهم . ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم ؛ إلا أنه استبق أيضاً من ردائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما . على أنه لم يتم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تحبط وتحليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم . وما لا يفهم ، كيف يرد أو يقبل ؟ !

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به ؛ وقسم يجب التبديد به ؛ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصله ^(١) .

وقد يعتبر كلام الغزالي ، على ما فيه من قسوة أحياناً ، رفيقاً إذا قيس إلى كلام كثير من المتأخرين :

ويقول الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » في وصف موقف الدينيين من الفلاسفة منذ عهد الغزالي : « وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات ، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ، ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام ، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مباني الدين ، واشتدوا في نقده ، وبالغ المتأخرون منهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال » ^(٢) .

ومبالغة المتأخرين في معاداة الفلسفة تظهر فيما جاء في « فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد » . وابن الصلاح هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن

(١) ص ٨٥ — ٨٨ من طبعة دمشق الثانية .

(٢) ص ١٣ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ .

تقى الدين الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ . وقد جاء فى «فتاواه» ما نصه : «مسألة
 فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعليماً ، وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح
 الشرع تعلمه وتعليمه ، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون
 ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز
 أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل
 الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس
 بتعليمه وتعلمه متظاهراً به ؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد
 فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفاً بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها
 وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم ، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله
 وكفاية الناس شره ؟ أجاب رضى الله عنه : « الفلسفة أسّ السّفه والانحلال
 ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن
 محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس
 بها تعليماً وتعليماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن
 أخزى من فن يُعْمى صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم
 كلما ذكره الذّاكرون وكما غفل عن ذكره غافل ، مع انتشار آياته المستبينة
 ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف
 معجزة ، وعددها مقصراً ؛ إذ فوق ذلك بأضعاف لا تحصى ، فإنها ليست محصورة
 على ما وجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد بعده صلى الله عليه وسلم
 على تعاقب العصور ؛ وذلك أن كرامات الأولياء من أمته ، وإجابات المتوسلين به
 فى حوائجهم وإغاثاتهم عقيب توسّلهم به فى شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات
 له سواطع ، ولا يمدّها عاد ولا يحصرها حدّ . أعاذنا الله من الزيف عن ملته ،
 وجعلنا من المهتدين الهادين بهديّه وسنته . وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ،
 ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع ، ولا استباحه
 أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى

لهم
 تحمهم
 ليس
 من
 رجب
 الهما .
 هذين
 لطالع
 جلين
 وقسم
 إلى
 ينيين
 جميع
 العامة
 وجميع
 وبالغ
 لاح فى
 الرحمن

به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، فطهرهم من أوصابه . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحذرة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلاً . وما يزعمه المنطق للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاعق^(١) قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدع نظريات العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به ؛ فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم^(٢) ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ، ويماقب على الاشتغال بفهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم . يسر الله ذلك ومجمله ! ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ، ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله يكذبه ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مدرّساً من العظام حمله . والله تعالى ولي التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٣) .

ومن أمثلة ذلك أيضاً قول المولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٥٥٤ — ٥٥ م) في كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » في موضوعات العلوم : « وإياك أن تظن من كلامنا هذا أن^(٤) نعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة الموهبة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ، ونقحه نصير الدين الطوسي ، ممدوحاً . هيهات هيهات ! إن كل ما خالف الشرع فهو مذبوم ، سيما طائفة سموا أنفسهم حكاء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات

(١) قعاقع : جمع قعقة ، وهي حكاية صوت السلاح ونحوه . (٢) لعلمها المشائم .

(٣) « فتاوى ابن الصلاح » ص ٣٤ — ٣٥ ؛ طبع القاهرة سنة ١٣٤٨ .

(٤) لعلمها أو ...

أهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استجهلوا من عرى عنها ، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه ، ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآننا ولا حديثنا ، وإنما يتجملون برسوم الشريعة حذراً من تسلط المسلمين عليهم ، وإلا فهم لا يعتقدون شيئاً من أحكام الشرع ، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عمراه عروة عروة . قيل :

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دماءهم عن أن تُسالا
فيأتون الناكِرَ في نشاطٍ ويأتون الصلاة وهم كُسالى
فالْحَذَرُ الحَذَرُ منهم ! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرامٌ في شريعتنا ، وهم أضُرُّ
على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ، لأنهم يتسترون بِزَيٍّ أهل الإسلام .
نعم إن من رسخ قواعِدُ الشريعة في قلبه ، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبي الكريم
وشريعته ، وتأيد دينه بحفظ الكتاب والسنة ، وقَوَّى مذهبه في الفروع ، يحل
له النظر في علوم الفلسفة ، لكن بشرطين : أحدهما أن لا يتجاوز مسائلهم المخالفة
للشريعة ، وإن تجاوزها فإنما يطالعها للرد لا لغيره ؛ وثانيهما أن لا يمزج كلامهم
بكلام علماء الإسلام . ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم
قدرتهم على تمييز الجيد من الرديء ، وربما يستدلون بإرادها في كتب الكلام
على صحتها ، وما كان هذا إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسي وأضرابه ، لا حياهم
الله ! وإنما السلف ، مثل الإمام الغزالي والإمام الرازي ، مزجوا كتب الكلام
بالحكمة ، لكن للرد كما تراه في تصانيفهم . ولا بأس بذلك ، بل ذلك إغاثة للمسلمين
وحفظ لعقائدهم . ثبتنا الله وإياكم على الصراط المستقيم ! إنه جواد كريم ^(١) .

ومن المتقدمين قبل الغزالي من كانوا حرباً على الفلسفة لا يعرفون هواة
ولا ليناً ، وجل هذا الصنف ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها ، وفي
كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما علجوا من أمور

الفلسفة ؛ ومن أمثلة ذلك ما جاء في كتاب « مفيد العلوم ومبيد الهموم » للشيخ جمال الدين أبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ هـ (٩٩٣ م) : « الباب الثالث في الرد على الفلاسفة » : « وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا^(١) في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخُباط^(٢) ، وتحيروا في الإلهيات ، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعوى الصرف . ويزعمون أنهم أكيس خلق الله ، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس ، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم ، والكفر كله شعبة من شعبهم . وكانوا يترهبون لقطع النسل ، ورؤسهم أفلاطون الملحد ، لعنه الله ، قال لموسى بن عمران رسول الله وكليمه : « كل شيء تقوله أصدقك فيه إلا قولك : « كلني علة العلل » . انظر إلى اعتقاد هذا الخبيث كان يكذب رسول الله ويعتقد أن الله تعالى لا كلام له البتة ، تسميته^(٣) توجب بنفسها من غير اختيار ، ويعتقد أن العالم قديم . وإخوانه كأرسطاطاليس وسقراط وبقرات وجالينوس كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقيناً ، فإن هذا تعرفه العلماء دون الأمراء . ثم إن الله سبحانه وتعالى علم خبت سرائرهم فأرسل الله عليهم سيلاً ففرقهم . وعلومهم المشتومة عربتها أقوام في عهد المأمون الخليفة بإذنه ووصيته . ثم اعتقاد الفلاسفة أن الآلهة ثلاثة : المبدأ ، والعقل ، والنفس ؛ وقضوا بكون العقل والنفس أزليين ؛ وينفون الصفات ، ولا يقولون إن الله حيّ عالم قادر مرید سمیع متكلم البتة . وزعموا أن الحركات أزلية سرمدية ، إلى غير ذلك ؛ فهم مشركون ملحدون ، لعنهم الله ! »^(٤) .

أما الفقهاء من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين

(١) تحذلق الرجل إذا أظهر الحذق وادعى أكثر مما عنده . « مختار الصحاح » .

(٢) الخُباط بالضم كالجنون وليس به . « مختار الصحاح » .

(٣) لعلها « إنيته » ، أو « نفسه » .

(٤) الخوارزمي : « مفيد العلوم ومبيد الهموم » ، ص ٦١ — ٦٢ ، طبع المطبعة

الشرقية سنة ١٣٢٨ هـ .

الشعبذة^(١) والسحر^(٢) والكهانة^(٣) فرقا . يقول النووي محي الدين أبوزكريا يحيى المتوفى سنة ٦٧٧ هـ (١٢٧٨ م) في كتاب « المجموع شرح المذهب » :
« فصل — قد ذكرنا أقسام العلم الشرعى ، ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرم أو مكروه ومباح ، فالمحرم كتعلم السحر فإنه حرام على المذهب الصحيح ، وبه قَطَعَ الجمهور . وفيه خلاف نذكره في الجنايات ، حيث ذكره المصنف إن شاء الله تعالى ؛ وكالفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين^(٤) ، وكل ما كان سببا لإثارة الشكوك ، ويتفاوت في التحريم^(٥) .

ويقول صاحب كتاب « الدر المختار شرح تنوير الأبصار » علاء الدين محمد ابن على الحصكفى المتوفى سنة ١٠٨٨ هـ (١٦٧٧ م) : « واعلم أن تعلم العلم يكون فرض عين ، وهو بقدر ما يحتاج لدينه ؛ وفرض كفاية ، وهو ما زاد عليه لنفع غيره ؛ ومندوبا ، وهو التبحر فى الفقه وعلم القلب ؛ وحراما ، وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائعيين والسحر والكهانة^(٦) .

وقد يصح أن يعد من الفقهاء شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزية الحنبلى المتوفى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م) . وليس ابن قيم الجوزية ولا أستاذه شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد المعروف بابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) من أنصار الفلسفة ، لكنهما ممن اتصل

(١) الشعوذة : خفة فى اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله فى رأى العين ، والمشعبذة : المشعوذ ؛ وقد شعبذ يشعبذ . « القاموس المحيط » .

(٢) السحر : هو فعل يخفى سببه ويوم قلب الشيء عن حقيقته ، والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف فى الشرع . والأقرب أن المعروف فى الشرع هو الإتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرم فى الشرع أجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء . « كشف الظنون » .

(٣) الكاهن : الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان ويدهم معرفة الأسرار . « لسان العرب » .

(٤) يطلق الطبيعىون على فرقة يعبدون الطوائع الأربع أى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب منها ، ونسبى هذه الفرقة الطائعية . « كشف اصطلاحات الفنون » . (٥) ج ١ ص ٢٧ .

(٦) ج ١ ص ٣٠ - ٣٢ .

بها ، وألمّ بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم ، وأسلوبهما في النقد والجدل
عنيف ، غير أن نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لدغ أسلوبهما .
وقد عرض ابن قيم الجوزية في كتاب « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية
العلم والإرادة » لنقد العلوم الفلسفية ، فقال مبيناً ما في المنطق من تهافت وقلة
جدوى ، ومشيراً إلى صلته بالدين وحكم الشرع في تعلمه : « وأما المنطق فلو كان
علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها . فكيف وباطله
أضغاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن
أن يزيع في فكره ، ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فسادَه وتناقضه
ومناقضته كثير منه للعقل الصريح . وأخبر بعض من كان قد قرأه وعُني به ، أنه
لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ، ومباينتها لصريح المعقول ، وتضمنها لدعاوى
محضة غير مدلول عليها ، وتفرقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على
الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على شيء بحكم ثم يحكم على
مضاده أو مناقضه به . قال : إلى أن سألت بعض رؤسائه وشيوخ أهله عن شيء
من ذلك ، فأفكر فيه ثم قال : هذا علم قد صقلته الأذهان ، ومرت عليه من
عهد القرون الأوائل ، أو كما قال ؛ فينبغي أن تتسلمه من أهله ، وكان هذا من
أفضل ما رأيت في المنطق . قال : إلى أن وقفت على رد متكلمي الإسلام عليه ،
وتبين فسادَه وتناقضه ، فوقفت على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك ،
وعلى رد كثير من أهل الكلام والعريضة عليهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب ،
والقاضي عبد الجبار ، والجبائي وابنه ، وأبي المعالي ، وأبي القاسم الأنصاري ، وخلق
لا يحصون كثرة . ورأيت استشكلات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال
ومخالفتها ما كان ينقدح لي كثير منه ؛ ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ
الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى في كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجيب ،
وكشف أسرارهم وهتك أستارهم ، فقلت في ذلك :

واعجباً لمنطق اليونان كم فيه من إفك ومن بهتان

مُخَبِّطُ الْجَيْدِ الْأَذْهَانِ وَمُفْسِدُ لَفْطَةِ الْإِنْسَانِ
مُضْطَرِبُ الْأَصُولِ وَالْمَبَانِي عَلَى شَفَا هَارٍ بَنَاهُ الْبَانِي
أُحْوجُ مَا كَانَ إِلَيْهِ الْعَانِي يَخُونُهُ فِي السَّرِّ وَالْإِعْلَانِ
يَمْشِي بِهِ اللِّسَانُ فِي السَّمِيدَانِ مَشَى مُقِيدَ عَلَى صَفْوَانِ
مُتَّصِلُ الْعِثَارِ وَالتَّوَانِي كَأَنَّهُ السَّرَابُ بِالْقَيْعَانِ
بَدَأَ لَعِينُ الظُّلُمِيِّ الْخَيْرَانَ فَأَمَّهُ بِالظُّلْمِ وَالْحَسْبَانَ
يَرْجُو شِفَاءَ غُلَّةِ الظُّلْمَانِ فَلَمْ يَجِدْ ثَمَّ سِوَى الْحَرْمَانِ
فَعَادَ بِالْخَيْبَةِ وَالْخُسْرَانِ يَقْرَعُ سِنَّ نَادِمِ حَيْرَانَ
قَدْ ضَاعَ مِنْهُ الْعُمْرُ فِي الْأَمَانِي وَعَيْنُ الْحَفِيفَةِ فِي الْمِيزَانِ

وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً ، تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم ، وأئمة التفسير وتصانيفهم ، لمن نظر فيها ، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجلاً قدرأ وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذين المنطقيين . وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده»^(١) .

هذا وقد بدأنا حديثنا في الصلة بين الدين والفلسفة عند الإسلاميين بذكر آراء الفلاسفة في الغرض من الدين والغرض من الفلسفة ، فيحسن أن نختم هذا البحث ببيان آراء الدينيين في الغرض من الدين استكمالاً لجميع جوانب الموضوع . وابن قيم الجوزية يبسط الآراء المختلفة في بيان المقصود من الشرائع عند المسلمين من فلاسفة وغيرهم ، مع رد ما لا يرضاه واختيار ما يرتضيه ، وذلك في كتاب « مفتاح دار السعادة » فيقول : « فصل — وأما ما ذكره الفلاسفة من مقصود الشرائع ، وأن ذلك لاستكمال النفس قوى العلم والعمل ، والشرائع ترد بتمهيد

(١) « مفتاح دار السعادة » ، ص ١٧١ — ص ١٧٢ ، القاهرة ١٣٥٨ هـ =

١٩٣٩ م ؛ مع تصحيح بعض التجريقات .

ما تقرر في العقل بتعبيره الخ ، فهذا مقام يجب الاعتناء بشأنه ، وأن لا تضرب عنه صفحاً ، فنقول : للناس في المقصود بالشرائع والأوامر والنواهي أربعة طرق : أحدها طريق من يقول من الفلاسفة وأتباعهم من المنتسبين إلى الملل : إن المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعبد بذلك لقبول الحكمة العلمية والعملية ؛ ومنهم من يقول لتستعبد بذلك لأن تكون محلاً لانتقاش صور المعقولات فيها . ففائدة ذلك عندهم كالفائدة الحاصلة من صقل المرأة لتستعد لظهور الصور فيها ، وهؤلاء يجملون الشرائع من جنس الأخلاق الفاضلة والسياسات العادلة ، ولهذا رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابي وأضرابهما . وآل بهم إلى أن تكلموا في خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين ، وجعلوا لها أسباباً ثلاثة : أحدها القوى الفلكية ، والثاني القوى النفسية ، والثالث القوى الطبيعية . وجعلوا جنس الخوارق جنساً واحداً ، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل في ذلك ، وجعلوا سبب ذلك كله واحداً وإن اختلفت الأغايات . والنبي قصده الخير ، والساحر قصده الشر . وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها ، وهو مبني على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات ، ولا يقدر على تغيير العالم ، ولا يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته ؛ وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام . وبالجملة ، فهو مبني على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

وليس هذا موضع الرد على هؤلاء وكشف باطلهم وفضائحهم . إذ المقصود ذكر طرق الناس في المقصود بالشرائع والعبادات . وهذه الفرقة غاية ما عندها في العبادات والأخلاق والحكمة العلمية^(١) أنهم رأوا النفس لها شهوة وغضب بقوتها العملية ، ولها تصور وعلم بقوتها العلمية ، فقالوا كمال الشهوة في العفة ، وكمال الغضب في الحلم والشجاعة ، وكمال القوة النظرية بالعلم . والتوسط في جميع ذلك بين طرفي

(١) لعلها العملية .

الافراط والتفريط هو العدل . هذا غاية ما عند القوم من المقصود بالعبادات والشرائع ، وهو عندهم غاية كمال النفس وهو استكمال قوتها العلمية والعملية ؛ فاستكمال قوتها العلمية عندهم بانطباع صورة المعلومات في النفس ؛ واستكمال قوتها العملية بالعدل . وهذا مع أنه غاية ما عندهم من العلم والعمل ، وليس فيه بيان خاصية النفس التي لا كمال لها بدونها البتة ، وهو الذي خلقت له ، وأريد منها ، بل ما عرفه القوم لأنه لم يكن عندهم من معرفة مُتَعَلِّقَةٍ إِلَّا نَزْرٌ يَسِيرٌ غَيْرُ مُجَدِّ وَلَا مُحَصِّلٍ للمقصود ، وذلك معرفة الله بأسمائه وصفاته ، ومعرفة ما ينبغي لجلاله ، وما يتعالى ويتقدس عنه ، ومعرفة أمره ودينه ، والتمييز بين مواقع رضاه وسخطه ، واستفراغ الوسع في التقرب إليه ، وامتلاء القلب بمحبته ، بحيث يكون سلطان حبه قاهراً لكل محبة ، ولا سعادة للعبد في دنياه ولا أخراه إلا بذلك ، ولا كمال للروح بدون ذلك البتة . . .

فليس في حكمتهم العلمية إيمان بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا لقاءه ، وليس في حكمتهم العملية عبادته وحده لا شريك له ، واتباع مرضاته واجتناب مساخطه . ومعلوم أن النفس لا سعادة لها ولا فلاح إلا بذلك .

فليس من حكمتهم العلمية والعملية ما تسعده النفوس وتفوز ، ولهذا لم يكونوا داخلين في الأمم السعداء في الآخرة ، وهم الأمم الأربعة المذكورون في قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِّينَ ، مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ، وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)

الطريق الثاني : طريق من يقول من المعتزلة ومن تابعهم إن الله سبحانه عرضهم بها للثواب واستأجرهم بتلك الأعمال للخير ، فعروضهم عليها معاوضة . قالوا : والإنعام منه في الآخرة بدون الأعمال غير حسن لما فيه من تكرير منة العطاء ابتداءً ، ولما فيه من الإخلال بالمدح والثناء والتعظيم الذي لا يستحق إلا بالتكليف . ومنهم من يقول : إن الواجبات الشرعية لطف في الواجبات العقلية .

ومنهم من يقول : إن الغاية المقصودة التي يحصل بها الثواب هي العمل ، والعلم وسيلة إليه ، حتى ربما قالوا ذلك في معرفة الله تعالى ، وأنها إنما وجبت لأنها لطف في أداء الواجبات العملية . وهذه الأقوال تصوّرُ العاقل اللبيب لها حق التصور كاف في جزمه ببطالانها ، رافع عنه مؤونة الرد عليها ، والوجوه الدالة على بطلانها أكثر من أن تذكر ههنا .

الطريق الثالث : طريق الجبرية ومن وافقهم ، أن الله سبحانه امتحن عباده بذلك وكلفهم ، لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة له ، ولا بسبب من الأسباب ، فلا لام تعليل ولا بناء سبب ، إن هو إلا محض المشيئة وصرف الإرادة كما قالوا في الخلق سواء . وهؤلاء قابلوا من قبلهم من القدرية والمعتزلة أعظم مقابلة ، فهما طرفا نقيض لا يلتقيان .

والطريق الرابع : طريق أهل العلم والإيمان الذين عقلوا عن الله أمره ودينه ، وغرفوا مراده بما أمرهم ونهاهم عنه ، وهي أن نفس معرفة الله ومحبتة ، وطاعته والتقرب إليه ، وابتغاء الوسيلة إليه أمر مقصود لذاته ، وأن الله سبحانه يستحقه لذاته ، وهو سبحانه المحبوب لذاته ، الذي لا تصلح العبادة والمحبة والذل والخضوع والتأله إلا له ؛ فهو يستحق ذلك لأنه أهل أن يعبد ، ولو لم يخلق جنة ولا ناراً ، ولو لم يضع ثواباً ولا عقاباً ، كما جاء في بعض الآثار : « لو لم أخلق جنة ولا ناراً ، أما كنت أهلاً أن أعبد ؟ ! » . فهو سبحانه يستحق غاية الحب والطاعة والثناء والمجد والتعظيم لذاته ولما له من أوصاف الكمال ونعوت الجلال .

وحبه والرضا به ، وعنه ، والذل له ، والخضوع ، والتعبد ، هو غاية سمادة النفس وكلها » ^(١) .

يتنا سبيل الباحثين الغربيين في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ استقرت النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه . وهؤلاء الباحثون يعرضون للفلسفة الإسلامية في مصنفاتهم في التاريخ العام للفلسفة ، كما صنع تبنان

(١) « مفتاح دار السعادة » : ص ٤٥٥ — ٤٦٠ من الطبعة المذكورة .

وبرهنيه ، أو في مصنفاتهم في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى كما فعل وولف . وقد أخذ المستشرقون يعرضون لدراسات خاصة بتاريخ الفلسفة الإسلامية مثل رنان في كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، ودي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام »^(١) . وقد صورنا أيضاً منازع المؤلفين المسلمين في الكلام على الفلسفة الإسلامية ، تلقفنا ذلك من كتبهم في الموضوعات المتفرقة ، فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد في الإسلام ، والذي عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم ؛ وقد ذكر صاحب كتاب « كشف الظنون » مما يدخل في هذا الباب الكتب الآتية :

١ - « تاريخ حكماء » - للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ - ٥٤٤ م) .

٢ - « صوان الحكمة »^(٢) - لأبي جعفر بن بويه ملك سجستان ، ذكره الشهرزوري في تاريخ الحكماء .

٣ - « صوان الحكم في طبقات الحكماء » - للقاضي أبي القاسم صاعد بن احمد القرطبي ، وقد ذكر في « كشف الظنون » في موضع آخر باسم طبقات الحكماء المسمى بصوان الحكمة ، وفي موضع ثالث باسم تاريخ الحكماء لصاعد وتاريخ صوان الحكمة .
٤ - كتاب للأمير محمد الشهير بالسنانى مات سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ - ٥٤٤ م) ، والظاهر أن اسمه « طبقات الحكماء » ويسمى « صوان الحكمة » كما يشعر به كلام « كشف الظنون » .

٥ - « طبقات الحكماء وأصحاب النجوم والأطباء » - للوزير علي بن يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ - ٤٩ م) واختصره ابن أبي حمزة وعبد الله

(١) De Boer في كتابه *The History of Philosophy in Islam*

(٢) الصوان يضم الصاد وكسرهما ما يضاف فيه الفاء (المصباح المنير) . والذي جاء في كتاب كشف الظنون طبعة دار السعادة صنوان ، وكذلك ورد في كتاب مفتاح السعادة ، والصنوان : جمع صنو ، وهو الفصن الخارج عن أصل الشجرة ، والظاهر أنه تحريف ، فإن توجيهه يحوج إلى تسكف .

ابن سعد الأزدى . هكذا ورد في كشف الظنون ، وهو نفسه الكتاب المسمى بإخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ويسمى تاريخ الحكماء ، وتذكرة الحكماء ، وأسماء الحكماء وتراجمهم ، واختصره الشيخ محمد بن علي بن محمد الخطيبى الزوزنى . والمطبوع في لپسك وفي مصر باسم كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، هو مختصر الزوزنى .

٦ — كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » للشيخ موفق الدين احمد ابن قاسم الخزرى المعروف بابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ - ٧٠٠ م) قال فيه : « رأيت أن أذكر في هذا الكتاب نكتاً وعيوناً في مراتب التميزين من الأطباء القدماء والمحدثين ، ومعرفة طبقاتهم على توالى أزمنتهم ، ونبدأ من أقوالهم وحكاياتهم ، وذكر شئ من أسماء كتبهم ؛ وقد أودعت فيها أيضاً ذكر جماعة من الحكماء الفلاسفة ممن لهم نظر وعناية بصناعة الطب وجملاً من أحوالهم . وأما ذكر جميع الحكماء وغيرهم من أرباب النظر فإني أذكر ذلك مستقصى في معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم . انتهى » .

هذا ما جاء في كشف الظنون ، وفيه إشارة إلى كتاب في تاريخ الحكماء لابن أبى أصيبعة يسمى « معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم » .

٧ — كتاب ابن جُلجل ، ويذكره صاحب « كشف الظنون » بما يفيد أن اسمه « طبقات الأطباء » إذ يقول :

« طبقات الأطباء المسمى بعيون الأنباء للشيخ موفق الدين ... ولابن جُلجل داود بن حسان ، وقيل سليمان بن حسن الطبيب الأندلسى » .

وفي كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » نقل عن هذا الكتاب ، فهو يقول في مواضع كثيرة : قال سليمان بن حسان المعروف بابن جُلجل .

٨ — « نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء » للشيخ شمس الدين الشهرزورى ، وهو مشتمل على مائة وإحدى عشرة ترجمة من المتقدمين والمتأخرين اليونانيين والمصريين . وشمس الدين الشهرزورى هو محمد محمود الشهرزورى .

٩ — « تاريخ حكماء الإسلام » لظهير الدين أبى الحسن البيهقى . ولم يرد هذا

الكتاب في كشف الظنون . وقد طبع حديثاً في لاهور بالهند .
وينقل ابن أبي أصيبعة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » عن حنين
ابن اسحاق المتوفى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ — ٨٧٤) في كتاب « نوادر الفلاسفة
والحكماء » . وينقل كذلك عن مبشر بن فاتك في كتاب « مختار الحكم
ومحاسن الكلم » ، وقد ذكر هذا الكتاب صاحب كشف الظنون فقال : « مختار
الحكم ومحاسن الكلم ، لأبي الوفاء مبشر بن فاتك الأمير » .
وتوجد طبقات للمتكلمين كطبقات أبي بكر محمد بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ
(١٠١٥ — ١٠١٦ م) وللقاضي عياض بن موسى اليحصبي كتاب في طبقات
المتكلمين سماه « ترتيب المدارك » . وللمرزياني أخبار المتكلمين . وتوجد طبقات
للمعتزلة كطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمداني
الاسترابادي المتوفى سنة ٤١٥ هـ (١٠٢٤ — ٢٥) ظناً .
وللصوفية والنسك طبقات كثيرة ذكرت في « كشف الظنون » .
وما يكون لنا أن نغفل الإشارة إلى أبحاث في تاريخ الفلسفة عاجلها من تعرضوا
لتاريخ العلوم والتأليف في الإسلام مثل السعدي في « مروج الذهب » ، ومحمد
ابن إسحاق النديم في كتاب « الفهرست » ، وصاعد بن أحمد في كتاب « طبقات
الأئمة » ، وابن خلدون في « المقدمة » ، والمولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش
كبرى زاده في كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » ، وكتاب « كشف
الظنون عن أسامي الكتب والفنون » للملا كاتب چلبى المعروف بحاج خليفة .
ولا تخلو كتب الملل والنحل والمقالات من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة
الإسلامية ، كما نجد ذلك في كتاب « مقالات الإسلاميين » للأشعري ، وكتاب
« الفرق بين الفرق » لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى
سنة ٤٢٩ هـ (١١٣٤ — ٣٥ م) ، « ومختصر كتاب الفرق بين الفرق » الذي ألفه
عبد الرزاق بن رزق الله بن أبي بكر بن خلف الرّسّعي وكتاب « الفِصل في
الملل والنحل » لابن حزم ، وكتاب « الملل والنحل » للشهرستاني .

وفي بعض الكتب الدينية الصرفة مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما في بعض كتب الغزالي ، وابن الجوزي ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية .

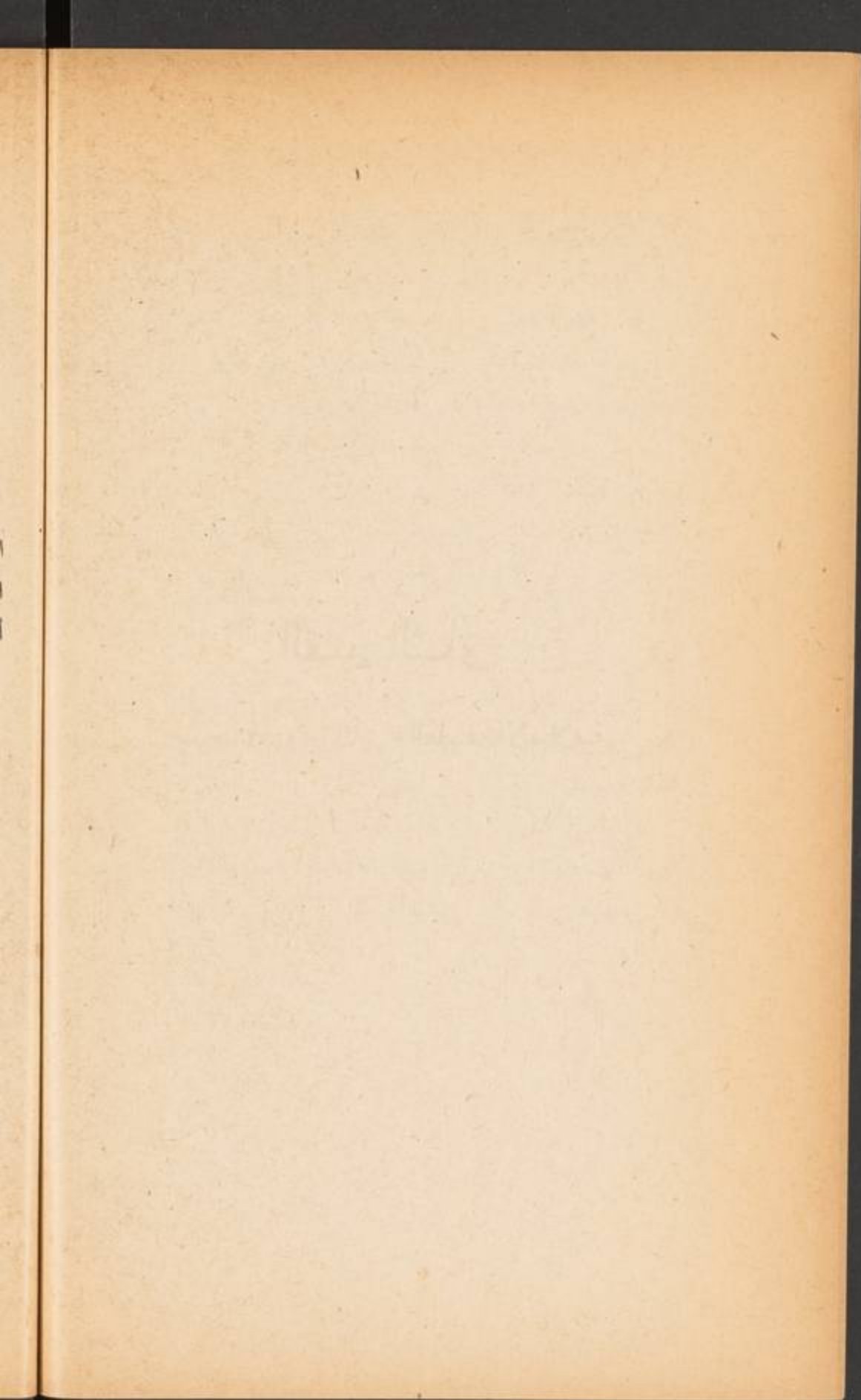
هذا وكلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية ، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي ، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية ، وحكم الشرع فيها ، ورد ما يعتبر معارضاً للدين منها .

وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ، ومذاهب الهند ، وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين ، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة ؛ يجعلون ذلك همهم ، ويتجرون على الخصوص لإظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي ، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً .

القسم الثاني

منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية



الفصل الأول

بداية التفكير الفلسفي الإسلامي

من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي ، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها ، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة ، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً .
وجرياً على هذه الخطة نشرع في البحث عن بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين .
١ — والبحث في بداية التفكير الفلسفي الإسلامي يستدعي إلمامة بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام .

العرب عند ظهور الإسلام :

ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي ، فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية التي نهمنا ؛ يدل على ذلك ما عرف من أديانهم ، وما روى من آثارهم الأدبية .

الدين والحمل الديني :

٢ — جاء الإسلام والعرب في تشعب ديني وبوادر انبعاث إلى نهضة دينية . والقرآن هو أصدق مرجع في تصوير حالة العرب من هذه الناحية ، فإن القرآن هو أقدم ما نعرفه من الكتب العربية ، وهو بما لقي من العناية بحفظه على مر العصور أجدر المراجع بالثقة . وقد جمع القرآن الأديان التي كان للعرب اتصال بها في عهده في الآية ١٧ من السورة ٢٢ : الحج مدنية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا »

والصَّابِثِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ، إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ .

كان في العرب يهود ونصارى ، وكان فيهم صابئة ومجوس ، ثم كان فيهم مشركون . ومذهب الصابئة — على ما يحيط بتاريخه من غموض — يكاد يتم الاتفاق على أنه يُقَرَّبُ بالألوهية ، ويرى أننا نحتاج في معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط ، لكن ذلك المتوسط يكون روحانياً لاجسمانياً ، ففرغوا إلى هياكل الأرواح ، وهى الكواكب ، فهم عبدة الكواكب .

أما المجوس ، فهم ثنوية : أثبتوا للعالم أصليين اثنين مدبرين يقتسمان الخير والشر ، يسمون أحدهما النور ، والآخر الظلمة .

وأما المشركون ، فهم طوائف مختلفة : فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيى والدهر المُفْنِى ؛ وهم الذين أخبر عنهم القرآن في قوله : « وقالوا إنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ^(١) » ، وقوله : « وقالوا ما هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ^(٢) » .

وصنف آخر بالخالق وأثبت حدوث العالم وأنكر البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن في قوله : « وضرب لنا مثلاً ونَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِى الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ^(٣) » . ومنهم من أقروا بالخالق ، وأثبتوا حدوث العالم وابتداء الخلق ، وأقروا بنوع من الإعادة ، وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام ، وزعموا أنهم شفعاءهم عند الله فى الآخرة ، وحجوا إليها وقربوا القرابين ، وهم الدهماء من العرب ، وهم الذين حكى الله قولهم فى آية : « أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ، إِنْ أَلَّ اللَّهُ بِهَذَا يَخُكِّمْ بَيْنَهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ^(٤) » .

(١) آية : ٢٩ ، سورة : ٦ ، الأنعام مكية . (٢) آية : ٢٤ ، سورة : ٤٥ ، الجاثية مكية .

(٣) آية : ٧٩ ، سورة : ٣٦ ، يس مكية . (٤) آية : ٣ ، سورة : ٣٩ ، الزمر مكية .

وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة أو الجن لتشفع لهم إلى الله ويرغمون
أنها بنات الله ، وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله تعالى : « وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ
سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ^(١) » وقوله : « وجعلوا الملائكة الذين هم عبادُ
الرَّحْمَنِ إناثاً ؛ أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ ؟ سَنُكْتِبُ شَهَادَتَهُمْ ، وَيُسْأَلُونَ ^(٢) » .

وكان بين هذه الأديان والنحل جدال ونزاع . قال الشافعي في «الأم» : « فكانت
المجوس يدينون غير دين أهل الأوثان ويخالفون أهل الكتاب من اليهود والنصارى
في بعض دينهم ، وكان أهل الكتاب اليهود والنصارى يختلفون في بعض دينهم ^(٣) » .
وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في مثل قوله : « وقالت اليهود ليست النصارى
على شيء ، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ، وهم يتلون الكتاب ، كذلك قال
الذين لا يعلمون مثل قولهم ، والله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ^(٤) » .
وقوله تعالى « وقالت اليهود عِزَّى بْنُ اللَّهِ وقالت النصارى المسيحُ بْنُ اللَّهِ ؛ ذلك
قولهم بأفواههم يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ^(٥) » وقوله : « أَلَمْ تَر إِلَى
الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ ^(٦) وَالطَّاغُوتِ ، ويقولون
لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْتَدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ^(٧) » .

(١) آية : ٥٧ ، سورة : ١٦ ، النحل مكية .

(٢) آية : ١٨ ، سورة : ٤٣ ، الزخرف مكية . (٣) ج ٤ ص ٩٦ .

(٤) آية ١١٣ ، سورة ٢ ، البقرة مدنية . (٥) آية ٣٠ ، سورة ٩ ، التوبة مدنية .

(٦) في كتاب « المفردات في غريب القرآن » للراغب الأصفهاني : « جبت — قال
الله تعالى : (يؤمنون بالجبت والطاغوت . الجبت والجيس الفصل الذي لا خير فيه ، وقيل التاء
بدل من السين تنبيهاً على مبالغة في الفسولة كقول الشاعر عمر بن ربوع : شرار الناس ، أى
خسار الناس ، ويقال لكل ما عبد من دون الله جبت ، وسمى الساحر والكاهن جبتاً ، وفي
الكتاب نفسه في مادة طغى : « والطاغوت عبارة عن كل متعد وكل معبود من دون الله ،
ويستعمل في الواحد والجمع (قال فن يكفر بالطاغوت) و (والذين اجتنبوا الطاغوت) و (أولياؤهم
الطاغوت) و (يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت) ، فعبارة عن كل متعد . ولما تقدم سمي الساحر
والكاهن والمارد من الجن ، والصارف عن طريق الخير طاغوتاً ؛ ووزنه فيما قيل كقول
نحو جبروت وملسكوت . وقيل أصله طغوت ، ولكن قلب لام الفعل نحو صاعقة وصافعة
ثم قلب الواو ألفاً لتحركة وانفتاح ما قبله . (٧) آية : ٥١ ، سورة النساء مدنية .

وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شؤون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون . وقوى أمر هذا الجدل الديني في ذلك العهد ، حتى تولدت نزعة ترمي إلى تلمس دين إبراهيم أبي العرب .

ذكر ابن هشام المتوفى بالفسطاط سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) في سيرته :

« دين العرب : قال ابن إسحاق : واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له ويعكفون عنده ويديرون به ، وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوماً ، فخلص منهم أربعة نفر نجياً ، ثم قال بعضهم لبعض : تصادقوا وليكنم بعضكم على بعض ، قالوا أجل . وهم : ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل . فقال بعضهم لبعض : تعلموا والله ما قومكم على شيء ، لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم . ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضرب ولا ينفع ! يا قوم ! التمسوا لأنفسكم ، فإنكم والله ما أنتم على شيء . فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم . فأما ورقة بن نوفل فاستحکم في النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب . وأما عبيد الله بن جحش فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم ... قال ابن إسحاق : وأما ابن عثمان الحويرث فقدم على قيصر ملك الروم فتنصر وحسنت منزلته عنده . قال ابن إسحاق : وأما زيد بن عمر بن نفيل فوقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية وفارق دين قومه ، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل المؤودة ، وقال : أعبد رب إبراهيم ، ونادى قومه يعيب ما هم عليه ^(١) . »

وذكر السعدي المتوفى بالفسطاط سنة ٣٤٦ هـ (٩٥٧ م) في « مروج الذهب » أسماء أناس من العرب دعوا قومهم إلى الله ونهههم على آياته في زمن الفترة ، كقُس بن ساعدة الإيادي ، ورباب السبتي وبيحيرا الراهب ، وكانا من عبد القيس .

كل ذلك يدل على أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا يتشبهون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية ، لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه ، والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك .

التفكير العملي :

٤ — وقد كان عند العرب نوع آخر من التفكير عملياً دعت إليه حاجة الجماعة البشرية ، لا يتصل بما كان يتنازعهم من مختلف العقائد والنحل . قال صاعد بن أحمد المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ — ٧١ م) في كتابه « طبقات الأمم » ، بعد أن ذكر معرفة العرب لأحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب وعلم السير :

« وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغايها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها ، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة ، لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم ^(١) » .

وكان عند العرب طائفة مميزة يسمونهم حكماءهم ، جمع حكيم ؛ يسمونهم حكماً أيضاً جمع حاكم أو حَكَمَ ، ومن أمثالهم « في بيته يؤتى الحكم » . وهم علماءهم الذين كانوا يحكمون بينهم إذا تنافروا في الفضل والحسب ، وغير ذلك من الأمور التي كانت تقع بينهم ^(٢) .

(١) طبقات الأمم ، مطبعة بيروت ، ص ٤٥ .

(٢) في كتاب « بلوغ الأرب في أحوال العرب » للسيد محمد شكري الألوسي : « كانت العرب في الجاهلية إذا تنازع الرجال منهم في الشرف تنافراً إلى حكمائهم ، وسندكرم إن شاء الله قريباً ، فيفضلون الأشراف . ونافر معناه حاكم في النسب ، وسميت منافرة لأنهم كانوا يقولون عند المفاخرة : أنا أعز نفراً . وقد ألف أبو عبيدة وغيره من الأئمة البارعين في اللغة كتباً في منافرات العرب » ج ١ ص ٣١١ — ١٢ . وذكر الألوسي من المنافرات الشهيرة التي وقعت بين العرب في الجاهلية : ١ — منافرة بني عامر بن الطفيل مع علقمة ، وقد جعلنا منافرتهم إلى أبي سفيان بن حرب بن أمية ، ثم إلى أبي جهل بن هشام ، فلم يقلوا بينهما شيئاً ، ثم رجعا إلى هرم بن قطبة بن سنان لحكم بينهما . ٢ — منافرة بني فزارة وبني هلال ، وقد =

ومن حكماء العرب أطباؤهم لما كان لهم من العلم والتجربة ونفوذ الكلمة .
وكان لهؤلاء المفكرين أمثال تجرى على ألسنتهم شعراً أو نثراً ، حكماً باللغة من
ثمار الاختبار والعقل الراجح . وكانت هذه الأمثال عند العرب تراثاً علمياً ثميناً ،
يتنافسون في الاحتفاظ به . وقد وجهت العناية إلى جمع هذه الأمثال وتدوينها منذ
عهد يزيد الأول المتوفى سنة ٦٤ هـ (٦٨٣ — ٨٤ م) ذخيرة أدبية ، ثم عني بها
بعد ذلك الفلاسفة ^(١) .

وتسمى هذه الأمثال حكمة وحكماً وفي الحديث : « إن من الشعر لحكمة » ،
أى كلاماً نافعاً ، يمنع من الجهل والسفه ، وينهى عنهما ، ويرى : « إن من الشعر
لحكمة » ، وهو بمعنى الحكم ، كما في « لسان العرب » .

الحكمة :

ومهما اختلفت العبارات في بيان معنى « الحكمة » في لسان العرب ، فقد
يوشك أن يتفق اللغويون على أن عناصر الحكمة هي إتقان في العلم والعمل يمتنع
معه الزيف والفساد والجور ، أو هي العلم الكامل النافع . وفي « كشف الزدوى » :
« والحكمة ، لغة ، اسم للعلم المتقن والعمل به . ألا ترى أن ضده السفه ، وهو العمل
على خلاف موجب العقل ؛ وضد العلم الجهل ^(٢) » .
« والحكم لا يختلف عن الحكمة اختلافاً كبيراً .

فالحكيم هو العاقل الخبير الماهر ، وهو المعنى العبرى ، وقبل ذلك الآراى للفظ
hkm ؛ ومن هذا المعنى الأصلي جاء في الاستعمال عند العرب لفظ حاكم بمعنى قاض
ووال ، ولفظ حكيم بمعنى طبيب ^(٣) .

— تنافروا إلى أنس بن مدرك . ٣ — منافرة جرير البجلي وخالد بن أوطاة السكبي إلى الأقرع
ابن حابس . ٤ — منافرة القعقاع بن زرة وخالد بن مالك إلى أكثم بن صيفي . ٥ — منافرة
هاشم بن عبد مناف وأمية بن عبد شمس إلى السكاهن الخزاعي .

(١) « دائرة المعارف الإسلامية » : بروكلمان ، كلمة Arabie .

(٢) « كنز الوصول » للزبدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ (١٨٠٩ — ٩٠ م) مع شرحه
« كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ (١٣٢٩ — ٣٠ م) .

(٣) « دائرة المعارف الإسلامية » : لفظ حكيم .

ويؤخذ من ذلك أن ماوسم به العرب علماء هم من صفات الحكمة والحكم كانت تعبر عن معانٍ متقاربة من العلم والفقه بما يفيد صلاحاً للناس في أبدانهم وبحقوق معنى العدل والنظام بينهم ، ويمنع الخصام .

قال الألويسي في « بلوغ الأرب » : « حكام العرب في الجاهلية — الحاكم منفذ الحكم كالحكم محرّك » ، جمعه حُكَّام . وحكام العرب علماء هم الذين كانوا يحكمون بينهم إذا تشاجروا في الفضل والمجد وعلو الحسب والنسب وغير ذلك من الأمور التي كانت تقع بينهم . وكان لكل قبيلة من قبائلهم حَكَم يتحاكون إليه وهم كثيرون لا يسعهم الحصر ^(١) .

ولعلنا إذا استعرضنا باختصار تاريخ جماعة من حكماء العرب الذين يقول فيهم أبو الفتح محمد الشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) في « كتاب الملل والنحل » : « ومنهم — أى من الفلاسفة — حكماء العرب ، وهم شُرذمة قليلة لأن أكثرهم حكمهم فلتات الطمع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » ، استطعنا أن نتبين مجال معارفهم ومذاهب تفكيرهم . وقد ذكر الجاحظ المتوفى ٢٥٥ هـ (٨٦٩ م) في كتاب « البيان والتبيين » أسماء جماعة من هؤلاء الحكماء فقال : « ومن القديماء ممن كان يذكر بالقدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة والدهاء والنكره ^(٢) : لقمان بن عاد ولُقَيْم بن لقمان ومُجَاشِع بن دارم ، وسَلِيط بن كعب بن ربوع ، سمّوه بذلك لسلطنة لسانه . وقال جرير : إن سليطاً كاسمه سليط ، ولُؤَي بن غالب ، وقس بن ساعدة ، وقُصَي بن كلاب . ومن الخطباء البلغاء والحكام الرؤساء أَكْثَم بن صَيْفِي ، وربيعة بن حُذَار ، وهَرَم بن قطبة ، وعامر بن الظَّيْر ، وليبد بن ربيعة » .

ومن هؤلاء الحكماء الحارث بن كلدة الثقفي ، وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة المصري المتوفى ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » .

(١) ج ١ ص ٣٣٨ .

(٢) النُّكْر والنُّكْرَة والنُّكْرَاء ، والنُّكْر بالضم : الدهاء والفتنة — « قاموس » .

وذكره الوزير جمال الدين القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء». كان الحارث من الطائف وسافر البلاد وتعلم الطب بفارس وتمرن هناك، وكان يضرب العود، تعلم ذلك بفارس أيضاً. وعاش إلى زمن معاوية. ومن حكمه المأثورة: دافع بالدواء ما وجدت مدفعاً، ولا تشربه إلا من ضرورة، فإنه لا يصلح شيئاً إلا أفسد مثله. وروى أنه لما احتضر اجتمع الناس إليه فقالوا: مرنا بأمر ننتهى إليه بعدك. فقال: لا تزوجوا من النساء إلا شابة، ولا تأكلوا الفاكهة إلا في أوان نضجها، ولا يتعالجن أحدكم ما احتمل بدنه الداء، وعليكم بالنورة^(١) في كل شهر فإنها مذيبة للبلغم مهلكة للمرة منبثة للحم. وإذا تغدّى أحدكم فليتم على إثر غدائه، وإذا تعشى فليخسّط أربعين خطوة.

ومن حكماء العرب أكرم بن صيفى بن رباح، وكان حاكماً من حكام تميم، فصيحاً عالماً بالأنساب؛ وأدرك أوائل الإسلام. ومن حكمه: مقتل الرجل بين فكيه؛ ويل لعالم أمر من جاهله. وذكر الألوسى من حكم أكرم بن صيفى: إن قول الحق لم يدع لى صديقاً؛ يتشابه الأمر إذا أقبل، وإذا أدبر عرفه الكيس والأحمق؛ لا تغضوا عن اليسير فإنه يجنى الكثير؛ حيلة من لا حيلة له الصبر. وقال الألوسى فى أكرم بن صيفى: وكان من حديثه أنه لما ظهر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة ودعا إلى الإسلام بعث أكرم ابنه حبشياً، فأتاه بخبره. فجمع بنى تميم وقال: يا بنى تميم، لا تحضرونى سفيها فإنه من يسمع^(٢) يخجل، إن السفه يوهن من فوقه، ويثبت من دونه. لا خير فى من لا عقل له. كبرت سنى ودخلتنى ذلة، فإذا رأيتم منى حسناً فاقبلوه، وإن رأيتم منى غير ذلك فقومونى أستقم. إن ابنى شافه هذا الرجل مشافهة، وأنا أنى يخبره، وكتابه يأمر فيه بالمعروف وينهى عن المنكر، ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق، ويدعو إلى توحيد الله تعالى وخلع الأوثان وترك

(١) النورة: الفطران؛ وانتار وانتور وتنور: تطلى بالنورة.

(٢) فى كتاب «جمع الأمثال» للميدانى: «المنى: من يسمع أخبار الناس ومعابهم يقع فى نفسه عليهم المكروه»؛ ج ٢ من ١٦٩.

الحَلِيفَ بالنيران ، وقد حَلَفَ (عرف) ذوو الرأي منكم أن الفضل فيما يدعو إليه ، وأن الرأي ترك ما ينهى عنه . إن أحق الناس بمعوثة محمد ومساعدته على أمره أنتم ؛ فإن يكن الذي يدعو إليه حقاً فهو لكم دون الناس ، وإن يكن باطلا كنتم أحق الناس بالكف عنه والستر عليه . وقد كان أسقف نجران يحدث بصفته ، وكان سفيان بن مجاشع يحدث به قبله وسمى ابنه محمداً ، فكونوا في أمره أولاً ولا تكونوا آخراً ، اثتوا طائعين قبل أن تأتوا كارهين . إن الذي يدعو إليه محمد لو لم يكن ديناً كان في أخلاق الناس حسناً . أطيعوني واتبعوا أمرى أسأل لكم أشياء لا تنزع منكم أبداً ، وأصبحتم أعزّ حى في العرب وأكثرهم عدداً وأوسعهم داراً ، فإنى أرى أمراً لا يجتنبه عزيز إلا ذل ، ولا يلزمه ذليل إلا عزّ . إن الأول لم يدع للآخر شيئاً . وهذا أمر له مابعد . ومن سبق إليه عَمَرَ القالى (عمر المعالي) واقتدى به التالى . والعزيمة حزم والاختلاف عجز . فقال مالك بن نويرة : قد خرف شيخكم . فقال أكنتم : ويل للشجى ^(١) من الخلى ، ولهفى على أمر لم أشهده ، ولم يسبقنى . فذهب مثلاً ^(٢) .

ومنهم عامر بن الظرب العدوانى من حكام قيس ، وكانت العرب لاتعدل بفهمه فهماً ، ولا بحكمه حكماً . ومن كلماته :

« من طلب شيئاً وجده ، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريباً منه . رب زارع لنفسه حاصد سواء . رب أكلة تمنع أكلات » .

ومنهم عبد المطلب بن هاشم جد النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان من حكام

(١) ج ١ ص ٣٣٨ — ٣٩ . وقد وردت هذه القصة في كتاب « مجمع الأمثال » الحيدانى المتوفى سنة ٥١٨ هـ (١١٢٤ م) ج ٢ ص ٢١٧ .

(٢) في « مجمع أمثال العرب » : « ... امرأة كانت في زمن لقمان بن عاد ، وكان لها زوج يقال له الشجى ، وخبيل يقال له الخلى ، فنزل لقمان بهم ، فرأى هذه المرأة ذات يوم انتبذت من بيوت الحى ، فارتاب لقمان بأمرها فتبعها ، فرأى رجلاً عرض لها ومضياً جياً وقضياً حاجتهما ، ثم إن المرأة قالت للرجل : إنى آتأوت فإذا أسندونى في رجمى فأتنى ليلاً فأخرجنى ثم اذهب إلى مكان لا يعرفنا أهله ، فلما سمع لقمان ذلك قال : ويل للشجى من الخلى فأرسلها مثلاً » ج ١ ص ٢٦٩ .

قريش ، وتؤثر عنه سنن جاء القرآن بأكثرها : كالتع من نكاح المحارم ، وقطع يد السارق ، والنهي عن قتل الموءودة .

بل قد ذكر المؤرخون أسماء حكيما من العرب طبيبات وغير طبيبات : كزينة طبيبة بنى أود ، كانت عارفة بالأعمال الطبية ، خبيرة بالعلاج ومداواة آلام العين والجراحات ، مشهورة بذلك . قال أبو الفرج الأصبهاني في كتاب « الأغاني » : « أخبرنا محمد بن خلف المرزبان قال : حدثني حماد بن إسحاق عن أبيه عن كناسة عن أبيه عن جده قال : أتيت امرأة من بنى أود لتكحلني من رمد كان أصابني فكحلتنى ، ثم قالت : اضطجع قليلا حتى يدور الدواء في عينيك . فاضطجعت ثم تمثلت قول الشاعر :

أخترت ريبُ المنون ولم أزرُ طبيبَ بنى أودِ على النأى زينا
فضحكت ثم قالت : أتدرى فيمن قيل هذا الشعر ؟ قلت : لا ، قالت : فى والله
قيل هذا ، وأنا زينب التى عناها ، وأنا طبيبة بنى أود . أفتدري من الشاعر ؟
قلت : لا . قالت : عمك أبو سمالك الأسدى . »

ومن حكيما العرب اللواتى اشتهرن بإصابة الحكم وفصل الخصومات وحسن
الرأى خُصَيْلَة بنت عامر بن الظَّيْر العُدَوَانِي . ولعلها هى التى كان أبوها عامر
يقول لها : مَسَى سُخَيْلُ بعدها أو صَبَّحَى ، بناء على أنها كانت تسمى سُخَيْلَا
أيضا . قال الميداني عند شرحه لهذا المثل :

« سُخَيْل : جارية كانت لعامر بن الظَّيْر العُدَوَانِي ، وكان عامر حَكَم
العرب ، وكانت سُخَيْل ترمي عليه غنمه ، فكان عامر يعاتبها فى رَعِيَّتِهَا إذا
سرحت قال : أصبحت يا سُخَيْل ؛ وإذا راحت قال : أمسيت يا سُخَيْل . وكان
عامر عَمَى فى فتوى قوم اختلفوا إليه فى خنثى يحكم فيه ، وسهر فى جوابهم ليالى .
فقال الجارية : أتبعه المبال فبأيهما بال فهو هو ، ففُرج عنه وحكم به ، وقال :
مَسَى سُخَيْل بعدها أو صَبَّحَى ، أى بعد جواب هذه المسألة لا سبيل لأحد عليك
بعدها أخرجتني من هذه الورطة . يضرب لمن يباشر أمرا لا اعتراض لأحد عليه فيه . »

وذكر الألوسي في « بلوغ الأرب » من حكام العرب غير من ذكرنا : حاجب ابن زرارة من حكام تميم ، وله معرفة تامة بأخبار العرب وأحوالها وأنسابها ، وكان من مشاهير فصحاء زمانه ؛ والأقرع بن حابس من حكام تميم ، وكان مرجعهم في واقعاتهم ومنافراتهم ، كان حكماً في الجاهلية وأدرك الإسلام وأسلم ؛ وربيعة بن مُحَاسِن وضمرة بن ضمرة وكلاهما من تميم ؛ وغيلان بن سلمة الشَّقْفِي من حكام قيس ، وقد أدرك الإسلام ؛ وهاشم بن عبد مناف ، وتنافرت قريش وخزاعة إليه نخطبهم بما أذعن له الفريقان بالطاعة ؛ وأبا طالب عم النبي وناصره ؛ والعاص بن وائل والد عمر بن العاص ، وكان من حكام قريش وأدرك الإسلام ولم يسلم ؛ والعلاء بن حارثة القرشي ؛ وربيعة بن خزار الأسدي ، ويعُمُر بن عوف الشَّدَاخ الكِنَانِي وكان من حكام كِنانة ؛ وصفوان بن أمية ؛ وسلمى بن نوفل وكلاهما من حكام كِنانة ؛ ومالك بن جبير العامري ، كان من حكام العرب وحكاهم . ومن كلامه الذي ضرب به المثل : على الخير سَقَطَتْ ؛ وعمر بن حمزة الدَّوْسِي ، واختلفوا في أنه أدرك الإسلام ؛ والحارث بن عبيد الرَّبَيعِي من حكام ربيعة وفرسانها ؛ والقَلَمَس الكِنَانِي .

وذكر الألوسي أنه كانت في نساء العرب جملة اشتهرن بإصابة الحكم وفصل الخصومات وحسن الرأي في الحكومة ؛ منهن : هند بنت الخُصَّس الإيادية ، ومُخَمَّة بنت حابس الإيادي ، وصَحْر بنت لقمان أو أختها ، وحَزَام بنت الرِّبَّان وهي القائلة : لو تُرِكَ القَطال ليلالنام ^(١) .

ولسنا نقطع بأن ما روى من هذه الأخبار صحيح ثابت ، ولكننا نرى أنه في جلته يكفي في الدلالة على وجهة التفكير الذي كان يسمى حكمة عند العرب وحكماً ويسمى أهله حكماً وحكماً . وهو تفكير عملي متصل بالفصل فيما يقع بينهم من نزاع ، والفتوى فيما يحدث لهم من أفضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض . وبالجملة فقد كان العرب حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية ،

وكان البحث في إرسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأجساد بعد الموت ، موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة .

قال الألوسي في « بلوغ الأرب » : (وشبهات العرب كانت مقصورة على إنكار البعث ووجد إرسال الرسل . فعلى الأول قالوا : « إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَءَنَّا لَمَبْعُوثُونَ ، أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ » ، إلى غير ذلك من الآيات ، وذكروا ذلك في أشعارهم ، قال قائلهم :

حياةٌ ثم موتٌ ثم نشرٌ حديثُ خرافةٍ يأمُ عمرو

وقال شداد بن الأسود بن عبد شمس بن مالك يرثي كفار قريش يوم بدر لما قتلوا وألقاهم النبي صلى الله عليه وسلم في القليب ، وهي البئر التي لم تطو ... :

يحدثنا الرسول بأن سَنَحْيًا فكيف حياةُ أصداء وهام !

وأراد الشاعر إنكار البعث بهذا الكلام كأنه يقول : إذا صار الإنسان كهذا الطائر ، كيف يصير مرة أخرى إنساناً ؟ وأما على الثاني فكان إنكارهم لبعث الرسل في الصورة البشرية أشد وإصرارهم على ذلك أبلغ ، وأخبر عنهم التنزيل بقوله تعالى : « وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا » إلى غير ذلك من الآيات ^(١) .

وكان يُعِدُّ العرب للجدل الديني ويحفزهم إليه ، إما الدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الأديان الدخيلة عليهم ، وإما المهاجمة لهذه الأديان جميعاً من أجل ما يلتمسون من الدين الحنيف ، دين إبراهيم ، وهو دين قومي كانت تشرَّب إليه أمة تدب فيها مبادئ الحياة القومية .

وكان عندهم نوع من النظر العقلي هو أهدأ من هذا وأقل عنفاً ، هو علم الطبقة المميزة ، وهو علم الحكمة النافعة في الحياة .

العرب بعد ظهور الإسلام : دينهم وشريعتهم :

٥ — جاء الإسلام يقرر أن الدين الحق واحد ، هو وحى الله إلى جميع أنبيائه ،

وهو عبارة عن الأصول التي لا تتبدل بالنسخ ، ولا يختلف فيها الرسل ، وهي هدى أبداً .

أما الشرائع العملية ، فهي متفاوتة بين الأنبياء ، وهي هدى ما لم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبق هدى . وفي القرآن الكريم : « ما يُقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك إن ربك لذو مغفرة وذو عقاب أليم »^(١) ، وفي القرآن أيضاً : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . . . »^(٢) .

قال مجاهد في معنى هذه الآية : أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً . وروى الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ - ٢٣ م) عن قتادة في تفسير قوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً . . . »^(٣) : « يقول : سبيلاً وسنة ؛ والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يُحيل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاءً ليعلم من بطيعه ممن يعصيه . ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله ، الذي جاءت به الرسل »^(٤) . وروى الطبري عن قتادة أيضاً : « الدين واحد ، والشريعة مختلفة » .

وقال الرّمحشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ (١١٤٣ - ٤٤ م) في تفسيره «الكشاف» : « قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . . . »^(٥) والمراد بهدايم طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده ، وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة وهي هدى ما لم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً » .

والإسلام يجمع بين الدين والشريعة ؛ أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم ، ولم يكمل الناس إلى عقولهم في شيء منه ؛ وأما الشريعة فقد استوفى

(١) آية : ٤٤ : سورة : ٤١ فصلت مكية .

(٢) آية : ١٤ : سورة : ٤٢ الطورى ٤٢ مكية . (٣) آية : ٥٢ : سورة : ٥

المائدة مدنية . (٤) عند تفسير هذه الآية في « تفسيره » . (٥) آية : ٩١ : سورة : ٦ الأنعام مكية .

أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها . جاء في القرآن المجيد : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً »^(١) . وكان نزول هذه الآية في يوم عرفة عام حج النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع ، ولم يعيش النبي بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة ، ولم يمض رسول الله حتى كمل الدين . روى الطبرى عن ابن عباس في تفسير هذه الآية : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وهو الإسلام ، قال : « أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً ؛ وقد أتمه الله عز وجل فلا ينقصه أبداً ؛ وقد رضي الله فلا يسخطه أبداً » .

قال الشاطبي المتوفى سنة ٥٩٠ هـ (١١٩٣ - ٩٤ م) في كتاب « الاعتصام » : « فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينت غاية البيان . نعم ، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد ؛ فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها ، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالا للاجتهاد ، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه . ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لا نهاية لها فلا تنحصر بمرسوم . وقد نص العلماء على هذا المعنى . فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل »^(٢) .

وفي « الرسالة » للشافعى : « قال الشافعى : يخبر ما أبان الله خلقه في كتابه مما تعبدتم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه : (١) فمنها ما أبان الله خلقه نصاً مثل جعل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً . (٢) ومنها ما أحكم فرضه بكتابه . وبين كيف هو على لسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ،

(١) آية ٥ سورة ٥ المائدة مدنية . (٢) ج ٣ ص ١٩٧ - ٩٨ .

مثل عدد الصلاة والزكاة ووقفهما ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه .
 (٣) ومنها ما سنّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مما ليس لله عز وجل فيه نص حكم ، وقد فرض الله عز وجل في كتابه طاعة رسوله والانتهاة إلى حكمه ،
 فمن قبل عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيفرض الله جل ثناؤه قبل .
 (٤) ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم ^(١) .
 الاسلام والمجل في الدين :

وقد بعث محمد بدين الإسلام داعياً إلى الوحدة في الدين وإلى التآلف ، ناهياً عن الفرقة ، كما في آيات كثيرة من القرآن منها : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ... » ^(٢) ؛ ومنها : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » ^(٣) ؛ وقال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » ^(٤) ؛ وقال « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » ^(٥) ؛ وقال « إن الذين فَرَقُوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ، إنما أمرهم إلى الله ، ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون » ^(٦) .
 وقال « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، واصبروا إن الله مع الصابرين » ^(٧) .

وكان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل في العرب رداً للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد ، على أنه كان لا يمتد في حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تختم آيات الجدل بمثل قوله : « إن الله يحكم بينهم »

- (١) ص ٥ ، طبع الحسيني بك . (٢) آية : ١٠٣ سورة : ٣ آل عمران مدنية .
 (٣) آية : ٦٤ سورة : ٣ آل عمران مدنية . (٤) آية : ١٣ سورة : ٢٢ الشورى مكية .
 (٥) آية : ١٠٥ سورة : ٣ آل عمران مدنية (٦) آية : ١٥٩ سورة : ٦ الأنعام مكية . (٧) آية : ٤٦ سورة : ٨ الأنفال مكية .

فيا هم فيه يختلفون»^(١)؛ وقوله «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون»^(٢)، وقوله «ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون»^(٣).

هذا الجدل^(٤) في العقائد عرض له القرآن للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضي فيه، بل هو قد نفرهم منه في قوله: «ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به، فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة، وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون»^(٥). جاء في كتاب «جامع بيان العلم» لابن عبد البر: «وعن العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي في قوله تعالى: «فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء»، قال: الخصومات بالجدال في الدين». وهذا يتفق مع قول كثير من المفسرين كالأخشي والبيضاوي.

ودعا القرآن إلى الأخذ في هذا الجدل برفق عند الحاجة إلى الجدل، في مثل قوله: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة، والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن؛ إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين»^(٦)؛ وقوله تعالى: «وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان يزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدواً مبيناً»^(٧)؛ وقوله: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون»^(٨)؛ وقوله: «فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني، وقل للذين أتوا الكتاب والأميين أسلمت، فإن أسلموا فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنا عليك

(١) آية: ٣: سورة: ٣٩ الزمر مكية (٢) آية: ٦٨ — ٦٩: سورة: ٢٢ الحج مدنية.

(٣) آية: ١٦٤: سورة: الأنعام ٦ مكية (٤) الجدل: القوة والخصومة. وفي اصطلاح المنطقيين: قياس مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة لإنتاج قول آخر، والجدل قد يكون سائلاً وغاية سعيه إلزام الخصم وإلزام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان؛ وقد يكون مجيباً وغرضه ألا يصير مطرح الإلزام. «دستور العلماء» ج ١ ص ٣٨٥.

(٥) آية: ١٥: سورة: ١٥ المائدة مدنية. (٦) آية: ١٢٥: سورة: ١٦ النحل مكية.

(٧) آية: ٥٣: سورة: ١٧ الإسراء مكية. (٨) آية: ٤٦: سورة: ٢٩ العنكبوت مكية.

البلاغ ، والله بصير بالعباد»^(١) ؛ وقوله : « قل أنحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ، ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون »^(٢) ؛ وقوله « قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون »^(٣) .

الاسلام والحكمة :

وإذا كان القرآن قد نفّر المسلمين من الجدل في أمور العقائد ، فإن القرآن قد ذكر الحكمة التي كانت معروفة عند العرب وكانت شرفاً لأهلها وجاهاً ، وأثني عليها وشجع على حياتها ونموها .

والقرآن إنما استعمل الحكمة والحُكم وما إليهما في معانيها اللغوية ، أو في معان ذات نسب واتصال بها شديد .

ويفسر مالك الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به ، كما رواه ابن عبد البر في كتاب : « جامع بيان العلم وفضله »

ويقول الشافعي في كتاب « الرسالة » في أصول الفقه ، بعد أن أورد آيات فيها ذكر الكتاب والحكمة مانصه :

« قال الشافعي : قد كَرَّ الله عز وجل الكتاب وهو القرآن ؛ وذَكَر الحكمة فسمعت مَنْ أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول : « الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الشافعي : وهذا يشبه ما قاله . والله أعلم » . وقال الشافعي في « الرسالة » أيضاً : « وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله »^(٤) .

ويقول الطبري في تفسير آية : « واذكُرْن ما يُتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً »^(٥) : « ويعني بالحكمة ما أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحكام دين الله ولم ينزل به قرآن ، وذلك السنة » .

(١) آية : ٢٠ سورة : ٣ آل عمران مدنية .

(٢) آية : ١٣٩ سورة : ٢ البقرة مدنية . (٣) آية : ١٣٦ سورة : ٢ البقرة مدنية .

(٤) س ٧ طبع الحسيني بك . (٥) آية : ٣٠ سورة : ٣٣ الأحزاب مدنية .

وفي كتاب « أصول الفقه » لفخر الإسلام البزدوى عند الكلام على « علم الفروع » وهو الفقه : « وقد دل على هذا المعنى (أى أن العمل بالعلم معتبر في معنى الفقه) أن الله تعالى سمي أعلم الشريعة « حكمة » فقال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » . وقد فسّر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام ، وقال : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، أى بالفقه والشريعة . والحكمة في اللغة هي العلم والعمل ، فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم ، وهو الفقه ، دليل عليه : وهو العلم بصفة الإتيان مع اتصال العمل به ؛ والموعظة الحسنة هي التي لا يخفى على من تعظه أنك تناصحها وتقصد نفعه فيها . ووصف الموعظة بالحسنة دون الحكمة ، لأن الموعظة ربما آلت إلى القبح ، بأن وقعت في غير موضعها ووقتها . قال ابن مسعود رضي الله عنه : « كان النبي عليه السلام يتخولنا ^(١) بالموعظة مخافة السأمة » . فأما الحكمة فحسنة أيما وجدت ، إذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب ^(٢) .

وفي كتاب « المبسوط » لشمس الدين السرخسي : « وأما علم الفقه والشرائع فهو الخير الكثير . قال الله عز وجل : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » . قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه : الحكمة معرفة الأحكام من الحلال والحرام ^(٣) .

وفي « شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام الأعظم » : « وقد مدحه الله تعالى بتسميته خيراً بقوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » ، وقد فسر الحكمة زمرة أرباب التفسير بعلم الفروع الذي هو علم الفقه ^(٤) » .

وجملة القول أن الحكمة في آية : « يؤت الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب » ^(٥) ، هي الحكمة

(١) يتخولنا : قال ابن الأثير : قال أبو عمرو : الصواب يتحولنا بالحاء غير معجمة ، أى يطلب الحال التي ينشغلون فيها للموعظة فيمظلم فيها ولا يكثر عليهم فيملوا (لسان مادة حول وخول) ، والسياق يؤيده .

(٢) ج ١ ص ١٣ طبع دار السعادة سنة ١٣٠٨ .

(٣) ج ١ ص ٢ . (٤) ج ١ ص ٢٨ — ٢٩ .

(٥) آية ٢٧٢ سورة ٢ البقرة مدنية .

بمعناها اللغوي ، أى العلم النافع والفقه فى شؤون الحياة بتعرف الحق فيها وإمضاءه .
وفى تفسير الطبرى لهذه الآية : « يعنى بذلك جل ثناؤه : يؤتى الله الإصابتة
فى القول والفعل مَنْ يشاء من عباده ، ومن يُؤْتِ الإصابتة منهم فى ذلك فقد
أوتى خيراً كثيراً . وقد يبتنا فيما مضى معنى الحكمة وأنها مأخوذة من الحكم
وفصل القضاء ، وأنها الإصابتة بما دل على صحته ؛ فأغنى ذلك عن تكريره فى
هذا الموضع » .

وفى كتاب « العواصم من القواصم » لأبى بكر محمد بن عبد الله بن العربى :
« الحكمة : وليس للحكمة معنى إلا العلم ، ولا للعلم معنى إلا العقل ؛ إلا أن
فى الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته . ولفظ العلم مجرد عن دلالة على غير ذاته ؛
وثمره العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه ، والجرى على مقتضاه فى جميع الأقوال
والأفعال » (١) .

والنظر فيما ورد فى القرآن والسنة من استعمال كلمة « الحكمة » يدل على أن
المراد بها العلم الذى يتصل بالعمل . وفى حديث الصحيحين : « لا حسد إلا فى
اثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق ؛ ورجل آتاه حكمة فهو
يقضى بها ويعلمها » .

كان لهذه المعانى الدينية التى قررهما الإسلام منذ نشأته أثرها العظيم فى توجيه
النظر العقلى عند المسلمين فى عهدهم الأول ، فكهروا البحث والجدل فى أمور الدين .
قال ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ - ٧١ م) فى كتاب « جامع
بيان العلم وفضله » : « ونهى السلف — رحمهم الله — عن الجدل فى الله جل
ثناؤه فى صفاته وأسمائه . وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر ، لأنه علم
يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك ؛ وليس الاعتقادات كذلك ؛
لأن الله ، جل وعز ، لا يوصف عند الجماعة — أهل السنة — إلا بما وصف به نفسه ،
أو وصفه به رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، أو أجمعت الأمة عليه . وليس كمثل شىء

(١) ج ١ ص ٢٠٥ - ٦٠٥ . طبع المطبعة الجزائرية الإسلامية سنة ١٣٤٦ هـ (١٩٢٧ م)

فيدرك بقياس أو إنعام نظر . وقد نهينا عن التفكير في الله ، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه . وعن مصعب بن عبد الله الزيري ، قال : « كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه ؛ ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأى جهنم ، والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »^(١) . وقال أيضاً في الكتاب نفسه : « وقال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل . وقال مالك : أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد ؟ » وقال ابن عبد البر أيضاً : « قال أبو عمرو : تناظر القوم وتجادلوا في الفقه ، ونهوا عن الجدال في الاعتقاد ، لأنه يؤدي إلى الانسلاخ من الدين ؛ ألا ترى مناصرة يسر في قوله عز وجل : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » حين قال : هو بذاته في كل مكان . فقال له خصمه : فهو في قلنسوتك وفي حشاك وفي جوف حمار ؛ تعالى الله عما يقولون . حكى ذلك وكيع ، رحمه الله . وأنا والله أكره أن أحكي كلامهم قبحهم الله . فعن هذا وشبهه نهي العلماء . وأما الفقه فلا يوصل إليه ، ولا يُنال أبداً دون نظر وتفهم له »^(٢) .

وفي كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩ — ٨٩٠ م) بصدد الطعن على المختلفين في أصول الدين : « قال أبو محمد : ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن لا تسع لهم العذر عندنا ، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعون لأفهامهم ، كما اتسع لأهل الفقه ، ووقعت لهم الأسوة بهم . ولكن اختلافهم في التوحيد وفي صفات الله تعالى ، وفي قدرته ، وفي نعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ، وعذاب البرزخ ، وفي اللوح ، وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا نبي^ﷺ بوحي من الله تعالى »^(٣) . ويقول ابن قتيبة نفسه في كتاب « الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبعة » :

« وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر ، وفي تفضيل

(١) ص ١٥٣ (٢) ص ١٥٦ — ٥٨

(٣) « تأويل مختلف الحديث » ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة سنة ١٣٢٦ م ص ١٧ .

أحدهما على الآخر ، وفي الوسوس والخطرات ، ومجاهدة النفس وقمع الهوى ؛ فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجُزء والعرض والجوهر ، فهم دائبون يخطون في العشوات ، وقد تشعبت بهم الطرق ، وقادهم الهوى بزمام الردى «^(١) .

وجاء في كتاب « إعلام الموقعين عن رب العالمين » : « وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً . ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلاً ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقبلوها بالإيمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً ، وأجروها على سنن واحد ، ولم يعملوا كما فعل أهل الأهواء والبدع ، حيث جعلوها عيُضين وأقروا ببعضها ، وأنكروا بعضها ، من غير فرقان مبين ، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه »^(٢) .

فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون أن لاسبيل لتقرير العقائد إلا الوحي ؛ أما العقل فعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون في المقدمة . وفي كتاب « النبوات » لابن تيمية :

« فصل — قد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذي بعث الله به رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، قد بينها الله في القرآن أحسن بيان »^(٣) .
وكانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين . من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، على عقيدة واحدة

(١) س ٩ من طبع مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

(٢) ج ١ ص ٥٥ (٣) س ١٤٥

إلا من كان يبطن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة ، حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها .

وفي كتاب « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين » لأبي المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ (١٠٧٨ م) : « وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدريّة ، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كعميد الجهنّي ، وغيلان الدمشقي ، وجعد بن درهم ، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة » (١).

ومن ثم تفرقت الفرق ، ونشأ علم الكلام حججاً للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين ، ونشأ على أنه ضرورة تقدر بقدرها .

أما النظر العقلي في المسائل الشرعية العملية فقد نشأ في الإسلام مؤيداً من الدين . وقد ورد في الكتاب والسنة الثناء على الحكمة والحكم والتنويه بفضلها ، فهد ذلك لانتعاش النظر العقلي في الشؤون العملية ، وهو نوع من التفكير كانت العرب مستعدة لنموه بينها على ما أشرنا إليه آنفاً . ووجدت الحاجة إلى هذا النظر في استنباط أحكام الوقائع المتجددة التي لم يكن من الممكن أن تحيط بها النصوص الشرعية . قال ابن عبد البر في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » : « وقال المزني : الفقهاء من عصر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — إلى يومنا هذا وهلم جرا ، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم » .

وسن الرسول لولائه في الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصاً ، وجاء القرآن نفسه بأحكام كلّف بها المسلمون على أن يكون سيّلتهم في طاعتها الاسترشاد بالعقل ، كما في مسألة التوجه إلى القبلة للبعيد عن الكعبة . وقد فصل الشافعي ، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ — ٨٢٠ م) ، ذلك في « رسالته » .

فحدث الاجتهاد في التشريع الإسلامي منذ عهد الإسلام الأول في كنف القرآن بترخيص من الرسول عليه السلام .

(١) من نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم (٤٨) توحيد .

وقد روى ابن عبد البر في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » : « عن معاذ : أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال أقضي بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال أجتهد رأيي لا آلو . قال : فضرب بيده في صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله » .

وروى ابن عبد البر أيضاً : « عن ابن عمر : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يوم الأحزاب : « لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة » ؛ فأدركهم وقت العصر في الطريق ، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها ، وقال بعضهم : بل نصلي ولم يرد منا ذلك ؛ فذكر ذلك للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، فلم يعنف واحدة من الطائفتين . قال أبو عمر : هذه سبيل الاجتهاد على الأصول عند جماعة الفقهاء » ^(١) .

الاجتهاد بالرأى هو بداية النظر العقلي :

هذا الاجتهاد بالرأى في الأحكام الشرعية هو أول ما نبث من النظر العقلي عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأنبع في جنباته علم فلسفي هو علم « أصول الفقه » ، ونبث في تربته التصوف أيضاً كما سنبينه ، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة . والباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي ، له أصوله وقواعده . يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين ، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق ؛ ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية ، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوة الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم .

الفصل الثاني

النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه

منزع المستشرقين في الفقه وتاريخه :

البحث في الرأي وأطواره وأثره في تكوين المذاهب الفقهية يستدعي نظرة في تاريخ الفقه الإسلامي ومصادره في أدواره المختلفة . وللناظرين في هذا البحث من المستشرقين منزع ، ولن عرض له من المسلمين منزع غيره . والمقارنة بين وجهتي النظر قد تنتهي بنا إلى تمحيص أوسع مدى ، وطريقة أدنى إلى السداد .

ومبرزة نظر كارا دي فو :

يقول البارون كارا دي فو في الجزء الثالث من كتابه المسمى « مفكرو الإسلام »^(١) ، عند الكلام على الفقه : « يرى المسلمون أن الفقه ذو علاقة بالدين متينة ، بل هم يرونه ملتصقاً به التماساً ، فهو جزء منه . والفقه مأخوذ كله من الوحي ، أي القرآن ، كسائر الدين . ولما كان في القرآن شيء من الإجمال ، فقد عمدوا إلى توضيحه بالآثار ، أي بسنة أصحاب النبي والجليين الأولين من تابعيه . هذه هي النظرية الأساسية ، وبناء عليها ذكر الفقه في الكتب الإسلامية على أنه وليد القرآن والآثار الإسلامية من غير إشارة إلى أصول أجنبية قط . وهذه نظرية لا تثبت عند النقد . وإذا قرأ قارئ بعض آيات الأحكام في القرآن ، ثم قرأ صفتين أو ثلاثاً من بعض مبسوطات الفقه الإسلامي ، أحس بما بين الاثنين من فرق : فذاك نص ساذج مبهم في صورة من صور البداوة الأولى ، وهذا تحليل علمي دقيق

(١) Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam ، نشر في باريس في خمسة

مجلدات من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٢٦ .

من آثار التفكير المثقف ؛ ذلك شبهه مسودة جافة بالية قائمة في صحراء ، وهذا ممحص مصقول متنسق مع الرق المدني . هاتان هما حالتا الإسلام اللتان ينبغى شرحهما ، فمن أين جاءت قوانين القرآن ، ومن أين جاءت قوانين الفقهاء ؟ وما أريد إلا أن أشير إلى ذلك إشارات عامة ، ولست أريد أن أنكر بادية الأمر كل طرافة في أحكام القرآن ، لكنني أرى مساعاً للبحث عما إذا كانت تلك الأحكام متأثرة بالتلمود^(١) أو بالقانون المسيحي ، وعلى الخصوص هذا القانون كما كان يفهمه رجال الدين ! وقد تكون بقايا العادات العربية القديمة وجدت لها منفذاً في بعض الأحوال أيضاً . أما فقه الفقهاء فيجب أن يلاحظ أن تدوينه كان في عصر عاصمة الإسلام فيه بغداد ، فلعل عناصر آتية من العراق هي التي غلبت عليه . ومن قبل ذلك لما كانت دمشق دار الخلافة كان الفقه عرضة للتأثر بالقوانين البيزنطية (الرومانية الشرقية) . وينبغي أن يلاحظ أن هذا التأثير وقع — فيما يظهر — من القوانين المحلية التي كانت كانت خاصة بكل إقليم . ولئن كنا نعرف القانون الروماني أحسن معرفة ، فإننا لا ندرى أكان القانون النافذ في سورية لعهد « هرقل »^(٢) قبل الفتح العربي بقليل هو نفس القانون الذي كان معروفاً في « بزنطة » لعهد « جستنيان »^(٣) أم كان قانوناً يفايره ؟ ولا ندرى أي قانون كان معمولاً به في العراق تحت حكم الفرس حين جاء الفتح الإسلامي . لا نكاد نعرف من ذلك شيئاً ، بيد أن صيغة الفقه الدينية تسوغ لنا أن نفرض أنه كان على الخصوص موضعاً للتأثر بالقوانين الدينية أو الشرائع ، وقد أدركته هذه التأثيرات في سورية والعراق من المذاهب المسيحية التي كانت موجودة في بلاد فارس .

هذه هي المعلومات القليلة التي لدينا في الموضوع ، وهي مقدمات ليس التوصل

(١) التلمود : اسم يطلقه اليهود على المجاميع الكبيرة المتضمنة للأصول والأوامر التي صدرت عن كبار أئمتهم .

(٢) هو Heraclius Ier إمبراطور المملكة الرومانية الشرقية ، ولي الحكم من سنة

٦١٠ م إلى سنة ٦٤١ م .

(٣) هو Justinien Ier إمبراطور المملكة الرومانية الشرقية منذ سنة ٥٢٧ م إلى

سنة ٥٦٦ م ، وهو الذي أمر بتدوين القوانين ، وكان لتدوينه أثر في العالم بعيد المدى .

منها إلى نتيجة سهلا على من يحاوله .

ملاحظات على كلام كارا دى فر :

والخلاصة التى يصح التعويل عليها من كلام البارون كارا دى فر ، هى أن نظرية الإسلاميين ردّ الفقه إلى مصادر إسلامية من غير ملاحظة أى تأثير أجنبي فى تكوينه .

والنظرية الأخرى تلحظ فى نشأة الفقه وتطوره العوامل الخارجية على الخصوص . هذا المقدار صحيح فى تقرير النظريتين ، على ما فى بيان المؤلف من تساهل فى مثل قوله : « إن الفقه يعتبر فى كتب الإسلام وليد القرآن وآثار الصحابة والجيلين الأولين من التابعين » . فقد أهمل ذكر السنة النبوية كما أهمل القياس وأهمل الإجماع ، وذكر آثار الجيلين الأولين من التابعين وليست آثارها أصلا من أصول الفقه . دع عنك ما فى مقارنته بين نصوص القرآن ونصوص الكتب الفقهية من عسف وحيف فى غير رفق ؛ فما كان القرآن كتاباً فنياً يصح أن تقارن نصوصه بكتب الفنون . وقد يلحظ أن كارا دى فر يميل فى فروضه إلى رد معظم التأثير فى تكوين الفقه الإسلامى إلى المذاهب المسيحية .

ومبررة نظر جولد زيهر :

أما جولد زيهر^(١) المتوفى سنة ١٩٢١م فهو لا يميل هذا الميل ، بل هو يتزع فى لطف إلى ما يؤيد ناحية التأثير اليهودى . ويمكن أن يلاحظ أن الأول مسيحى ، وأن الثانى يهودى . قال جولد زيهر فى مقاله عن الفقه فى « دائرة المعارف الإسلامية » : « ومن السهل أن نفهم أن ما أفاده المشتغلون بالتشريع فى الشام والعراق من القانون الرومانى ومن القوانين الخاصة ببعض الولايات ، كان له أثر فى تكامل الفقه الإسلامى من ناحية أحكامه ومن ناحية طرق الاستنباط . وكان طبيعياً لهؤلاء الأميين — الخارجين من نظام اجتماعى ساذج إلى بلاد ذات مدنية قديمة ليتبنوا فيها مكانة الحاكمين — أن يتناولوا فى الحوادث المتولدة ما يناسب

الحالة القائمة على الفتح ، ويلائم نزعات الدين الجديد من عادات القوم وقوانينهم .
ودرس هذا الجانب من تاريخ التشريع هو من أهم الأبحاث المتعلقة بالعلوم الإسلامية .
ولئن كان ذلك مقررًا من قبل ومعترفًا به ، فإنه لم يُتناول بالبحث إلا في
جزئيات قليلة .

وقد جمع سانتيلانا^(١) في مشروع قانون مدني تجاري وضعه لحكومة تونس
سنة ١٨٩٩ كثيراً من المواد المهيئة لدرس هذا الموضوع .

وفي مقال نشره فرانز فريدريك شميدت^(٢) في ستراسبورج سنة ١٩١٠ ، في موضوع
المقارنة بين القوانين في فصل من فصول القانون الخاص ، أدلة قوية على قبول فقهاء
الإسلام لكثير من أحكام القانون الروماني . ومن قبل ذلك بين صاحب هذا
المقال في بعض مؤلفاته أن تسمية الاستنباط للأحكام الشرعية فقها — حكمة —
وتسمية أهل هذا الشأن فقهاء — حكما — متأثرة بتعبير الرومانيين من رجال
الشرع وعلم التشريع بعبارات : « جوريس — برودانتس^(٣) » — وجوريس —
برودنتيا^(٤) » . واستعمال يهود فلسطين لكلمتي « حاخاميم ، حُخْمَة » هو
من هذا القبيل ، ينبغي أن ينسب إلى تأثير روماني أيضاً .

ولم تقف عند القانون الروماني أصول التشريع الإسلامي ، فإن الخاصة اللازمة
لنشوء الإسلام ونموه^(٥) ظهرت أولاً في أمور العبادات كما هو طبيعي باقتباس
أحكام مما عند اليهود .

ويقول فون كرىمر : « إن بعض أحكام القوانين الرومانية التي دخلت في
الإسلام لم تصل إليه إلا من خلال اليهودية . ويجب البحث عما قد يكون
للمجوسية من أثر في فروع الفقه الإسلامي وعن مبلغ هذا الأثر » .
وبين جولد زيهر في كتابه « عقيدة الإسلام وشرعه » مداخل العناصر

Santillana (١) Franz Frederik Schmidt (٢)

Juris-Prudentes (٣) Juris-Prudentia (٤)

(٥) يريد جولد زيهر بهذه الخاصة الخضوع للعوامل الخارجية الذي يشعر به لفظ
الإسلام المتضمن في رأيه معنى الخضوع والانقياد .

الدين كانوا يتجهمون كلَّ تجهُّم حينما تكون تلك الأحاديث مما يعتبر أصلاً في العبادات ، أو الأحكام الشرعية . . . وما كان للحديث أن يكفي وحده أساساً تقوم عليه قواعد العبادة والمعاملة . ولهذا الاعتبار أثر كبير فيما ساد منذ بدء تكوين الفقه من نزوع إلى استنباط الأحكام الدينية باجتهاد الرأي ، كما تؤخذ هذه الأحكام مما صح عندهم من السنن ، مع اعتقاد أنه من المستطاع ضبط الحوادث المتجددة بالقياس الفقهي والاستقراء ، بل الاستدلال العقلي . . . وما ينبغي لنا أن نعجب من أن يكون لبعض المعارف الأجنبية أثر أيضاً في تكوين هذه الطريقة وفي تفاصيل تطبيقها . ومن آيات ذلك أن في الفقه الإسلامي ، أصوله وأحكامه الفرعية ، شواهد غير منكرة لتأثير الفقه الروماني .

ويذكر جولد زيهر أن للتغير السياسي ، الذي تم بزوال الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية ، شأنًا عظيمًا في تكوين الفقه وتدوينه ، فيقول : « حلت محل حكومة الأمويين ، المتهمة بأنها دنيوية ، دولة « تيوقراطية » ^(١) مستمدة سلطاتها من الله ، وسياستها « سياسة ملية » . كان العباسيون يجعلون حقهم في الإمامة قائماً على أنهم سلالة البيت النبوي ، وكانوا كذلك يقولون إنهم سيثيرون على أطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل التشقي نظاماً منطبقاً على سنة النبي وأحكام الدين الإلهي . ويلاحظ أن المثل الأعلى للسياسة الفارسية ، وهو الاتحاد الوثيق بين الدين والحكومة ، كان برنامج الحكم العباسي . ولم تنته المحاولات الجزئية التي تناولت علوم التشريع في عهد الأمويين إلى طريقة عملية تجمع أبواب الفقه . وقيام الدولة الجديدة آن لهضة التشريع الإسلامي أن تزهر بعد ما نشأت ضعيفة متضائلة ، وكما أريد جمع الأحكام الشرعية للحاجة إليها في ضبط أمور الدولة على منهاج شرعي ، تقرر أصول أربعة لاستنباط الأحكام الشرعية

(١) Théocratie كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين ، إحداها تيوس بمعنى الله ، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان ، وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه .

الفقهية ، وهي : القرآن ، والسنة ، والقياس ، والإجماع ؛ واعترف علماء الدين بها . وكان الاختلاف بينهم على حسب اختلافهم في كثرة الاعتماد على أصل من الأصول دون الآخر ، وفي الركون إلى بعض الأحاديث المتضاربة دون بعض . ونشأ عما بين هذه النزعات من تباين مناهج مختلفة في أحكام الوقائع الجزئية وفي بعض طرائق الاستنباط ؛ وهم يسمونها « مذاهب » واحدها « مذهب » ، بمعنى وجهة أو طريقة ، ولا يريدون معنى البدعة بحال من الأحوال . ذلك بأن اختلاف المذاهب في الفقه قام على أساس من التسامح والتعاون على خدمة الدين . وإنما نجمت مظاهر الروح المذهبي وانساق في سبيل التعصب منذ طنى سلطان الغرور من جانب الفقهاء .

هذا الذي يكتنه من أقوال جولد زيهر يكاد يجمع خلاصة ما توجهت إليه أبحاث المستشرقين في الموضوع الذي نحن بصدده . وجملته أن أصول الفقه تأثرت في تكوينها بعناصر أجنبية كما تأثر الفقه نفسه ؛

وأن القياس والإجماع إنما تقررا أصليين من أصول الاستنباط للأحكام الشرعية حينما تكون الفقه في عهد العباسيين ، وإن كانت طلائع النزوع إليهما في زمن الأمويين ؛

وأن المذاهب الفقهية نشأت مع تكون الفقه واستقرار أصوله . وأساس الخلاف بينها كثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض ، والأخذ ببعض الأحاديث دون بعض .

منزع علماء الاسودم في الفقه زمانه .

أيه فلهذه :

أما علماء الإسلام فمنهم من يرون أنه على عهد النبي كانت الأحكام تتلقى منه بما يُوحى إليه من القرآن وبينه بفعله وقوله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس . ومن بعده ، صلوات الله وسلامه عليه ، تعذر الخطاب الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر ؛ وأجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا

من السنة ، قولاً أو فعلاً ، بالنقل الصحيح الذى يغلب على الظن صدقه ؛ وأجمع الصحابة على التكبير على مخالفيهم مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة ، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً فى الشرعيات . ثم إن كثيراً من الوقعات بعده ، صلى الله عليه وسلم ، لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فقامها الصحابة بما نص عليه ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه .

ذلك ما يقوله ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) فى « المقدمة » :
(الفصل التاسع فى أصول الفقه) .

وقد أشار ابن خلدون ، فى الفصل السابع فى علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ، إلى أسباب الاختلاف بين علماء التشريع ونشوء المذاهب ، إذ يقول : « الفقه معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكرهية والإباحة ، وهى متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة . فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة ، قيل لها فقه . وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم ، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب ، وفى اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف . وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت ، وتعارض فى الأكثر أحكامها فحتاج إلى الترجيح ، وهو يختلف أيضاً . فالأدلة من غير النصوص^(١) تختلف فيها . وأيضاً فالوقائع المتجددة لا تُروى بها النصوص ؛ وما كان منها غير ظاهر فى المنصوص فيحمل على منصوص لشابهة بينهما . وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع ، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم^(٢) .

موازنة بين نظرية المستشرقين ونظرية ابن خلدون :

والذى يعنيننا فى هذا المقام هو أن نميز بين النظريتين فيما يتعلق بالرأى : نظرية المستشرقين ، ونظرية ابن خلدون . والنظريتان متفقتان على أن الرأى وجد بعد

(١) فى نسخ المقدمة « من غير النصوص » ، ولعل كلمة « غير » زيادة من النسخ .

(٢) ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، من طبعة بيروت سنة ١٨٨٦ .

ولم يمتنعهم ، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلّوا العصر في بني قريظة ، فاجتهد بعضهم وصلّوها في الطريق ، وقال : لم يرد منا التأخير ، وإنما أراد سرعة النهوض — فنظروا إلى المعنى . واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة ، فصلّوها ليلاً — نظروا إلى اللفظ ؛ وهؤلاء سلف أهل الظاهر ، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس^(١) . وسبق لنا أن نقلنا مثل هذا النص عن ابن عبد البر في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » . ويقول ابن القيم في موضع آخر : « والمقصود أن أحداً ممن بعدهم [أى الصحابة] لا يساويهم في رأيهم . وكيف يساويهم ، وقد كان أحدهم يرى رأى فينزل القرآن بموافقته ! كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته^(٢) ، ورأى أن تحجب نساء النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فنزل القرآن بموافقته^(٣) » .

وهذه نظرية غير النظريتين الأوليين ، تقرر أن الرأى وجد مع الكتاب والسنة في عهد النبي ، وأن العناصر التي كوّنت المذاهب المختلفة في التشريع الإسلامي عند ما شرع في تدوين الفقه وجدت في عهد النبي أيضاً .

ومذهب ابن قيم الجوزية ، وابن عبد البر من قبله ، يوافق ما بيناه آنفاً ، من

(١) ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

(٢) استشار النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في أسارى بدر ، فقال أبو بكر رضي الله عنه : قومك وأهلك استأجر بهم لعل الله يتوب عليهم ، وخذ منهم فدية تتقوى بها على الكفار ؛ وقال عمر رضي الله عنه : كذبوك ، وأخرجوك ، قدمهم فاضرب أعناقهم ، فإن هؤلاء أئمة الكفر ؛ وإن الله تعالى أغناك عن الفساد . قال النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إلى رأى أبى بكر ، فنزل : « ما كان لى أن يكون له أسرى ... » إلى آخر الآيات الثلاث . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر . (كشف البزدوى ، ج ٤ ص ٢٨ — ٢٩) .

(٣) قال الطبرى في تفسير قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام . . . إلى آخره (سورة « الأحزاب » : ٣٣ آية : ٥٩) ، « وقيل : نزلت من أجل مسألة عمر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . وروى بسنده عن النبي قال : قال عمر بن الخطاب : قلت : يا رسول الله ، إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر ، فلو أمرتهن أن يحتجبن ؟ قال : فنزلت آية الحجاب ... » (ج ٢٢ ص ٢٨) .

أن الرأى نشأ منذ عهد الإسلام الأول فى ظل القرآن ورعايته . وهذا هو المذهب الذى نرضاه ، وسيزيده ما نورده بعد بياناً وتوكيداً .

نظرة اجمالية :

وجملة القول أن الرأى بمعناه العام نشأ فى التشريع الإسلامى مع القرآن والسنة منذ عهد النبى على المذهب الذى ترجحه ، أو هو نشأ بعد عهد النبى . وظل الرأى أصلاً من أصول التشريع يستعمل كثرة وقلة ، وضيقاً وسعة ، على حسب الحاجة إليه بكثرة السنن الروية كما فى الحجاز ، وقلةً كما فى العراق . فلما انتهت الخلافة إلى العباسيين ونهضوا لإحكام الصلة بين دولتهم وبين الشرع ، كما بينه جولد زيهير ، ونشأت العلوم وأخذ فى تدوينها ، تكونت المذاهب الفقهية ، ووضع علم أصول الفقه ، وظهرت الخلافات بين المذاهب ظهوراً واضحاً فى الفروع وفى الأصول . فكان أهل العراق أهل الرأى ، يتسمعون فى استعماله ما لا يتوسع غيرهم ؛ وإمامهم الذى بقى مذهبه إلى اليوم هو أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) . وكان أهل الحجاز أهل الحديث لوفرة حفظهم منه ، وما ترتب على ذلك من قلة استعمالهم للرأى ، مع اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع ؛ وإمامهم الذى انتشر مذهبه واستقر هو مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥ م) .

وتوسط بين أهل الحديث وأهل الرأى محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (٨٢٠ م) ، وهو الذى وضع نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول فى رسالته فى أصول الفقه . ويعتبر هذا المذهب أدنى إلى أصحاب الحديث ، لذلك نشأ من بين أتباعه الإفراط فى احترام الفقه المأخوذ من النصوص ، نشأ ذلك أولاً فى مذهب أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ (٨٥٥ م) . ثم نشأ أشد وأقوى فى مذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذى أسسه داود بن على الأصفهاني المتوفى سنة ٢٧٠ هـ (٨٨٣ م) . وداود هو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة ، وألغى ما سوى ذلك من الرأى والقياس .

وقد كُتِبَ البقاء للمذاهب الأربعة الأولى المعمول بها عند جمهور المسلمين إلى اليوم ، وكتب لها التغلب على سواها من مذاهب أهل السنة : كذهب الحسن البصرى بالبصرة المتوفى سنة ١١٠ هـ (٨٢٨ - ٢٩ م) ، ومذهب سفيان الثوري بالكوفة المتوفى سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ - ٧٨ م) ؛ ولم يطل العمل بهذين المذهبين لقلة أتباعهما . وبطل العمل بمذهب الأوزاعي عبد الرحمن بن عمرو أبي عمر من الأوزاع — بطن من همدان — المتوفى سنة ١٥٧ هـ (٧٧٣ - ٧٤ م) ، وكان مذهبه بالشام والأندلس وغيرها .

وانقرض مذهب أبي ثور إبراهيم بن خالد المتوفى سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ - ٥٥ م) بعد القرن الثالث وكان ببغداد ، واشتق مذهبه من مذهب الشافعي . وانقرض مذهب الطبري أبي جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ - ٢٣ م) بعد القرن الرابع . كما انقرضت مذاهب أخرى ، إلا الظاهري فقد طالت مدته وزاحم الأربعة ودرس بعد القرن الثامن ، ولم يبق إلا الأربعة ومذاهب أخرى خاصة بطوائف من المسلمين لا يعدّها جمهورهم من مذاهب أهل السنة ، وذلك كذهب الشيعة والخوارج^(١) .

هذا وإنّا وإن كنا نرى الدلائل متضافرة على أن الرأي نشأ في التشريع الإسلامي منذ نشأ الإسلام ، ومن قبل أن يمتد به الفتح إلى ما وراء البلاد العربية ، فإنّا لا ننكر أنه كان في تدوينه وتفريعه وضبط قواعده موضعاً للتأثر بعناصر خارجية ، حتى لقد انتهى علم « أصول الفقه » بأن جمع من مسائل المنطق وأبحاث الفلسفة والكلام شيئاً غير قليل . ويقول أهل هذا العلم : إن مبادئه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية والعقلية . على أن هذا لا يمس ما قررناه من أن النظر العقلي نشأ أصلاً من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه . ولم تنزل مكانة الرأي في الفقه الإسلامي إلا من يوم أن جاء دور الجمود ، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود .

(١) مقتبس من رسالة المرحوم تيمور باشا في حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها .

الفصل الثالث

الرأى وأطواره

ذكرنا في الفصل السابق مذاهب الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامى ومصادره في أدواره المختلفة تمهيداً لدرس نشوء الرأى في الإسلام وأطواره .

ونريد بالرأى في هذا الموضع معناه اللغوى أو ما يقرب من معناه اللغوى . ففي « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير » لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ (١٣٦٨ م) : « الرأى في اللغة العقل والتدبير ، ورجل ذو رأى أى بصيرة وحذق بالأمور . وجمع الرأى : آراء . » وفي « النهاية في غريب الحديث والأثر » لمحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى الملقب بابن الأثير الجزرى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٣٠٩ م) : « وفي حديث عمر ، وذكر المتعة : ارتأى امرؤ بعد ذلك ما شاء أن يرثى ، أى فكّر وتأنى . وهو افتعل من رؤية القلب أو من الرأى ، ومنه حديث الأزرق بن قيس : وفينا رجل له رأى . يقال : فلان من أهل الرأى ، أى يرى رأى الخوارج ويقول بذهبهم ، وهو المراد ههنا . والمحدثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأى ، يعنون أنهم يأخذون برأيهم فيما يشكل من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر . »

وفي « المغرب في ترتيب المغرب » لأبى الفتح المطرزى المتوفى سنة ٦١٠ هـ (١٣١٣ م) « والرأى ما ارتأه الإنسان واعتقده ومنه ربعة الرأى — المتوفى سنة ١٣٦ هـ : (٧٥٣ — ٥٤ م) على الصحيح — بالإضافة ، فقيه أهل المدينة . وكذلك هلال الرأى بن يحيى البصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٨٥٩ — ٦٠ م) . » . وقد بين ابن قيم الجوزية معنى الرأى المراد بياناً واضحاً ، معتمداً على أصله

اللغوى فقال في كتاب « إعلام الموقعين عن رب العالمين »^(١) : « والرأى ، فى الأصل ، مصدرٌ : رأى الشيء ، يراه ، رأياً . ثم غلب استعماله على المرتئ نفسه ، من باب استعمال المصدر فى المفعول كالهَوَى فى الأصل مصدر هَوَيْهِ يَهْوَاهُ ، هوى ثم استعمل فى الشيء الذى يَهْوَى — يقال : هذا هوى فلان . »

والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها ، فتقول : رأى كذا فى النوم رؤياً ، ورآه فى اليقظة رؤية ، ورأى كذا ، لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين ، رأياً . ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات ، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به إنه رأيه . ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذى لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنه رأى وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها^(٢) . وفى « إرشاد الفحول » للشوكانى^(٣) : « واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة فى الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال فى ذلك ، أو التمسك بالمصالح ، أو التمسك بالاحتياط^(٤) . »

القياس :

والرأى بهذا المعنى مرادف للقياس بالمعنى العام : قال الشوكانى فى كتاب « إرشاد الفحول » فى بيان معنى القياس : « والقياس هو فى اللغة تقدير شئ على مثال شئ آخر وتسويته به ؛ وقيل : هو مصدر قَسْتُ الشئ إذا اعتبرته أقيسه قَيْساً وقِياساً ، ومنه قَيْسُ الرأى ، وسعى امرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه . وله فى الاصطلاح معانٍ منها بَذَلُ الجهد فى طلب الحق^(٥) . »

الاجتهاد :

والاجتهاد مرادف للقياس فهو مرادف للرأى أيضاً . يقول الشافعى فى « الرسالة » :

(١) طبعة الشيخ فرج الله زكى السكردى بمطبعة النيل بمصر .

(٢) ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ .

(٣) محمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكانى البنى الصنعائى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ .

(٤) (١٨٣٤ - ١٨٣٥) . (٤) ص ١٨٨ . (٥) ص ١٨٤ - ٨٥ .

« قال : فما القياس : أهو الاجتهاد ، أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد » (١).

وقد شرح أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الملقب بسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ (١٢٣٣ - ٣٤ م) في كتاب : « الإحكام » ، معنى الاجتهاد فقال : « أما الاجتهاد فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال : اجتهد فلان في حمل حجر السبارة ، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة . وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه » (٢).

فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد . وهو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط . قال ابن حزم في كتاب « الإحكام » : « الباب الخامس والثلاثون ، في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك . قال أبو محمد ، رحمه الله : إنما جمعنا هذا كله في باب واحد لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد ، لا فرق بين شيء من المراد بها وإن اختلفت الألفاظ ، وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحل ، وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذي رآه » (٣).

ودرس نشوء الرأي وأطواره يستدعي الإلمام به في عهد الإسلام الأول ، أي في حياة النبي عليه السلام ثم تتبع ما مر به من الأدوار بعد ذلك .

الرأي في عهد النبي :

الرأي في عهد النبي عليه السلام يشتمل على وجهين : أحدهما : تشريع النبي نفسه بالرأي من غير وحى ؛ والثاني : اجتهاد الصحابة في زمن النبي واستنباطهم برأيهم أحكاماً ليست بعينها في الكتاب ولا في السنة .

اجتهاد النبي :

أما جواز الاجتهاد من النبي عليه السلام فيما لا وحي فيه ووقوعه فقد استدلوا عليه بأدلة كثيرة ، نورد منها ما يأتي نقلاً عن كتاب « الإحكام » للآمدی : « قال تعالى : « وشاورهم في الأمر » ^(١) . والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي . وروى الشعبي ^(٢) أنه كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقضى القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ، فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن . والحكم بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد ^(٣) . وروى عن النبي أيضاً أنه قال في مكة : « لا يُحتلى خلاها ولا يُعصد شجرها » ، فقال العباس : إلا الإذخير . فقال عليه السلام : إلا الإذخير ^(٤) . ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان الاستثناء بالاجتهاد . وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه قال : « العلماء ورثة الأنبياء » وذلك يدل على أنه كان متعبداً بالاجتهاد وإلا لما كان علماء أمته وارثاً لذلك عنه وهو خلاف الخبر ^(٥) .

« ومما احتج به على وقوع الاجتهاد من النبي ما روى عنه عليه السلام أنه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت : يا رسول الله ، إن أبي أدر كته فريضة الحج شيخاً زَمِناً لا يستطيع أن يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق بالقضاء ، ووجه الاحتجاج به أنه الحق دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو

(١) آية : ١٥٩ سورة : ٣ آل عمران مدنية .

(٢) تابعي توفي سنة ١٠٥ هـ (٧٢٣ — ٢٤ م) ويقال ١٠٤ هـ (٧٢٢ — ٢٣ م) .

(٣) كون الحكم من النبي بغير القرآن لا يكون إلا عن اجتهاد ليس مسلماً ، فإن من السنن ما كان واجباً لا اجتهاداً .

(٤) « الخلا بالقصر : الرطب ، وهو ما كان غصاً من السكّاء ، وأما الحشيش فهو اليابس ، واختليت الخلا : قطعته ، ولا يعصد شجرها . لا يقطع ، والإذخير بكسر الهمزة والخاء : نبات ذكي الريح إذا جف ايضاً » (المصباح) .

(٥) « الإحكام » ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٤ .

عين القياس . . . وأيضاً ما روى عنه عليه السلام ، أنه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قُبلة الصائم : هل أخبرته أنى أقبل وأنا صائم ؟ وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على قياس غيره عليه . وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام ، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو نفس القياس . ومن ذلك قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافاة ^(١) فادخروها » ؛ وقوله : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم بالآخرة » . ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم . فقال : « فلا ، إذن » ؛ ومنها قوله في حق مُحَرَّم وقَصَّت ^(٢) به ناقته : « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مُلَبَّيًّا » ؛ ومنها قوله في حق شهداء أحد : « زَمَلُوهُم ^(٣) ، بكلومهم ودمائهم ، فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم ^(٤) تشخب ^(٥) دماً ، اللون لون الدم ، والريح ريح المسك » ؛ ومنها قوله في المرة : « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ، وقوله : « إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدرى أين باتت يده » ؛ وقوله في الصيد « فإن وقع في الماء فلا تأكل منه لعل الماء أعان على قتله » ؛ وأيضاً قوله : « أنا أقضى بينكم بالراى فيما لم ينزل فيه وحى » . والراى إنما هو تشبيه شىء بشىء وذلك هو القياس ، إلى غير ذلك من الأخبار المختلف لفظها ، المتحد معناها ، النازل جملتها منزلة التواتر وإن كانت آحادها آحاداً ^(٦) .

(١) في حديث الأضحية : نهيتكم عنها من أجل الدافاة — ثم القوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد ؛ من : يدفون دقيفاً ، أو الدافاة قوم من الأعراب يريدون المصر — يريد أنهم قدموا المدينة عند الأضحية ، فنهاهم عن ادخار لحومها ليتصدقوا بها . « مجمع بحار الأنوار »
(٢) وقد وقصت الناقة براكبتها وقصاً من باب وعد ، رمت به فدفقت عنقه . « المصباح »
(٣) زملته بثوبه تزميلاً قترملاً ، مثل لففته به فتلفف . « المصباح »
(٤) الودج بفتح الدال والكسر : لغة ، عرق الأخدع (العنق) الذى يقطعها الذابح فلا تبقى معه حياة . « المصباح »

(٥) شخبث أوداج القنبل دماً شخبثاً ، من بابى قتل ونفع : جرت . « المصباح »

(٦) « الإحكام » للأمدى ، ج ٤ ص ٤٢ — ٤٥ .

واستدل أيضاً على وقوع القياس من النبي عليه السلام ، بما يأتي : قوله لرجل سألته حين قال : « في بضع أحدكم صدقة » ، فقال : « أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها ؟ » فقال « أرايت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ » فقال : نعم . قال : « فذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر » ؛ وقال لمن أنكر ولده الذي جاء به به امرأته أسود : « هل لك من إبل ؟ » قال : نعم . قال : « فما ألوانها ؟ » قال : حمراء . قال : « فهل فيها من أورك ؟ » — لونه كلون الرماد — قال : نعم . قال : « فمن أين ؟ » قال : « لعله زرع عرق » ^(١) . قال : « وهذا لعله زرع عرق ! » وقال لعمر ، وقد قبّل امرأته وهو صائم : « أرايت لو تمضمضت بماء ؟ ! » ؛ وقال : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » . وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام ، وقد وقع منه صلى الله عليه وسلم ، قياسات كثيرة ، حتى صنف القاصح الحنبلي جزءاً في أقيسته ^(٢) .

ويقول الشوكاني ما يدل على أنه لا نزاع في حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم ، ونص كلامه : « وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم » ^(٣) .

ومما يدخل في هذا الباب ما جاء في كتاب « مرآة الجنان وعبرة اليقظان » للإمام عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافي اليمني المكي المتوفى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٧ م) : « فتيلة بضم القاف وفتح المثناة من فوق وتسكين المثناة من تحت ابنة النضر بن الحارث التي أنشدت عقب وقعة بدر الأبيات التي من جملتها :
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه الخ
فقال صلى الله عليه وسلم : لو سمعت شعرها قبل أن أقتله لما قتلتها . قلت : وهذا مما أحسج به للقول الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم ، كان له أن يجتهد في الأحكام » ^(٤) .

(١) في « المصباح المنير » : و [زرع] إلى أبيه ونحوه أشبهه ، ولعل مرقا زرع أي مال بالشبه .

(٢) « إرشاد الفحول » للشوكاني ص ١٨٩ (٣) ص ١٥٨ .

(٤) ج ١ ص ١٨٢ - ١٨٣ من طبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدرآباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٧ .

والمختار جواز الخطأ على النبي في اجتهاده ، لكن بشرط أن لا يقر عليه . ودليل ذلك من الكتاب قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين » (١) .

وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم . وقوله تعالى في المفادة في يوم بدر : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض » إلى قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » حتى قال النبي عليه السلام : « لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر » ، لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفادة وذلك دليل على خطئه في المفادة (٢) .

وأما السنة فاروى عن النبي عليه السلام أنه قال : « إنما أحكم بالظاهر وإنكم لتختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض . فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » ؛ وذلك يدل على أنه قد يقضى بما لا يكون حقاً في نفس الأمر (٣) .

ومما يتصل بهذا المقام ويوضحه ما ذكره ابن قيم الجوزية في كتاب « الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية » حيث يقول : « فإن الله سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات . فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ... بل قد بين الله سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط ، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ، ليست مخالفة له ؛ فلا يقال : إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع ، بل موافقة لما جاء به ، بل هي جزء من أجزائه ؛ ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم ؛ وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات . فقد حبس رسول الله ، صلى الله

(١) آية : ٤٣ سورة : ٩ التوبة مدنية .

(٢) انظر أيضاً ص ٤٠٩ وما نقل فيها عن كشف البردوى .

(٣) « الإحكام » للأمدى ج ٤ ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

عليه وسلم ، في تهمة وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على التهم ... وقد منع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، الغال من الغنيمة سهمه وحرّق متاعه هو وخلفاؤه من بعده ؛ ومنع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية ، فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيع ؛ وعزم على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة ؛ وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه ؛ وشرع فيه جلدات نكالا وتأديبا ، وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها ؛ وقال في تارك الزكاة : إنا آخذوها منه وشطر ما له عزمة [أى فريضة] من عزمات ربنا ؛ وأمر بكسر دنان الخمر ؛ وأمر بكسر القدور التي طبخ فيها اللحم الحرام ^(١) .

اجتهاد الصحابة في عصر النبي في هجرته وفي غيبته :

أما وقوع الاجتهاد من الصحابة في عصر النبي ، عليه السلام ، في حضرته فيدل عليه قول أبي بكر ، رضي الله عنه ، في حق أبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ سلبه ^(٢) غيره : « لا تقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه » . فقال النبي عليه السلام : « صدق وصدق في فتواه » ^(٣) ، ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد . وأيضاً ما روى عن النبي عليه السلام ، أنه حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأى ، فقال عليه السلام : « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة » ^(٤) . وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه أمر عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر الجهني أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما : « إن أصبنا فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة » ^(٥) .

(١) ص ١٤ — ١٥ من طبع مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧ .

(٢) وكل شيء على الإنسان من لباس فهو سلب . « المصباح » .

(٣) في « مفردات غريب القرآن » للأصفهاني : « وعلى ذلك قوله تعالى : (والذي جاء بالصدق وصدق به) أى حقق ما أورده قولاً بما تحراه فعلاً ، ولعل ما هنا قريب من ذلك المعنى » .

(٤) والرقيع : السماء ، والجمع أرقعة ، مثل رغيف وأرغفة . « المصباح » .

(٥) « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى ج ٤ ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

وبدل على جواز الاجتهاد من الصحابة في غيبة النبي ، عليه السلام ، في حياته
ما روى عن النبي أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً : بم تحكم ؟ قال : بكتاب
الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : اجتهد
رأى . والنبي ، صلى الله عليه وسلم ، أقره على ذلك ، وقال : الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله . وأيضاً ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه
قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري ، وقد أنفذهما إلى اليمن : بم تقضيان ؟ فقالا : إن
لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الأمر بالأمر ؛ فما كان أقرب إلى
الحق عملنا به — صرحوا بالعمل بالقياس ؛ والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما
عليه فكان حجة — وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه قال لابن مسعود :
« اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك »^(١) .
وقد جمع ابن حزم حجج القائلين بالرأى . قال في كتاب « الإحكام » : « وأما الرأي
فإنهم احتجوا في تصويب القول به ، بقول الله عز وجل : « وشاورهم في الأمر ، فإذا
عزمت فتوكل على الله » ويقول تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » .

ومن الحديث بالأثر الصحيح في مشاورة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، المسلمين
فيما يعملون لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، فقال بعضهم : نار ، وقال بعضهم : بوق ،
وقال بعضهم : ناقوس ؛ وبما حدثناه أحمد بن عمر بن أنس ثنا أبو داود ... عن
الزهري ، وذكر حديث مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في القتال يوم
الحديبية ، قال الزهري : فكان أبو هريرة يقول : ما رأيت أحداً قط كان أكثر
مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

حدثنا المهلب ... عن عبد الله بن عبد الرحمن بن حسين قال : سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الحزم فقال : تستشير الرجل ذا الرأي ثم تمضي إلى
ما أمرك به . وبه إلى ابن وهب ... عن عيسى الواسطي يرفعه قال : ماشى عبد
بمشورة ولا سعد عبد استغنى برأيه . حدثنا أحمد بن محمد الطائفي ... عن عبد الله

(١) « الإحكام في أصول الأحكام » ج ٤ ص ٤٢ — ٥ .

ابن عمرو بن العاص عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لي : يا عمرو اقض بينهما . قلت : أنت أولى مني بذلك يا نبي الله ، قال : وإن كان ، قلت : علي ماذا أقضي ؟ قال : إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات ، وإن اجتهدت فاخطأت فلك حسنة . قال سعيد بن منصور : وحدثنا فرج بن فضالة عن ربيعة بن يزيد ، عن عقبة بن عامر ، عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مثله ، إلا أنه قال : إن أصبت فلك عشرة أجور ، وإن أخطأت فلك أجر واحد ... عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضي إذا عرض لك القضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله عز وجل . قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ... كتب إلى يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى ... عن علي بن أبي طالب قال : قلت : يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم يمض فيه منك سنة ، قال : اجمعوا له العالمين — أو قال : العابدین — من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد . حدثنا عبد الله بن ربيع ... حدثني ابن غنم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما خرج إلى بني قريظة والنضير قال له أبو بكر وعمر : يا رسول الله : إن الناس يزيدهم حرصاً على الإسلام أن يروا عليك زياً حسناً من الدنيا ، فانظر إلى الخلة التي أهداها لك سعد بن عبادَةَ فالبسها ، فلبك اليوم المشركون أن عليك زياً حسناً . قال : أفعل وإيم الله ! لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبداً . ولقد ضرب لي ربي لكما مثلاً ، فأمثالكما في الملائكة كمثل جبريل وميكائيل ؛ فأما ابن الخطاب فمثله في الملائكة كمثل جبريل ؛ إن الله لم يدمر أمة قط إلا بجبريل ، ومثله في الأنبياء كمثل نوح إذ قال : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » ؟ ومثل ابن أبي قحافة كمثل ميكائيل إذ يستغفر لمن في الأرض ، ومثله في الأنبياء كمثل إبراهيم

إذ قال : « ربّ إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني ، ومن عصاني فإنك غفور رحيم » ؛ ولو أنكما تتفقان لي على أمر واحد ما عصيتكما في مشاورة أبداً ، ولكن شأنكما في المشاورة شيء كمثل جبريل وميكائيل ونوح وإبراهيم ^(١) . وقد ذكر ابن حزم هذه الأدلة بيانا لحجة القائلين بالرأى ، ثم كر عليها ينازع في دلالتها ، ولذلك قال بعد ما ذكر :

« قال أبو محمد : هذا كل مأمور هوا به ، ما نعلم لهم شيئا غيره ، وكله لاحجة لهم في شيء منه » ^(٢) .

أصول التشريع في عصر النبي :

ويتبين مما ذكر أنه كان في العصر الذي عاش فيه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أصل للتشريع هو الرأى . قال المزني : « الفقهاء من عصر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى يومنا وهم جرا ، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم » ^(٣) وذلك إلى جانب الكتاب والسنة .

أما الكتاب فهو القرآن ، وهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف ، المنقول إلينا نقلا متواترا . وأما السنة في اصطلاح أهل الشرع ، عند الكلام على الأدلة الشرعية ، فهي : ما صدر عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير . والحديث هو قول الرسول وحكاية فعله وتقريره . وقيل : الحديث خاص بقول الرسول دون رواية ما يدل على فعله أو تقريره . وقد يطلق الحديث على ما يشمل قول الصحابة والتابعين والمروى من آثارهم . وفي كتاب مناقب الإمام الشافعي لفخر الدين الرازي : « إن الحديث عبارة عن القرآن وعن خبر الرسول . وقد ساق الأدلة على أن لفظ الحديث متناول للقرآن تارة والخبر أخرى » ^(٤) .

قال الدهلوي في « حجة الله البالغة » ، مبينا طريقة تشريع النبي بسننه في بساطة

(١) ج ٦ ، ص ٢٥ — ٢٧ . (٢) ج ٦ ، ص ٣٠ .

(٣) مختصر جامع بيان العلم ، ص ١٣٣ . (٤) ص ٢٤٦ — ٤٧ .

ويسر أيام حياته : « اعلم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يكن الفقه في زمانه الشريف مدوناً ، ولم يكن البحث في الأحكام يومئذ مثل البحث من هؤلاء الفقهاء ، حيث يبينون بأقصى جهدهم الأركان والشروط وآداب كل شيء ممتازاً عن الآخر بدليله ؛ ويفرضون الصور ، يتكلمون على تلك الصور المفروضة ، ويحدون ما يقبل الحد ، ويحصر ما يقبل الحصر ، إلى غير ذلك من صنائعهم . أما رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فكان يتوضأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به من غير أن يبين أن هذا ركن وذلك أدب . وكان يصلي فيرون صلاته فيصلون كما رأوه يصلي . وحج فرمق الناس حجه ففعلوا كما فعل . فهذا كان غالب حاله ، صلى الله عليه وسلم ، ولم يبين أن فروض الوضوء ستة أو أربعة ، ولم يفرض أنه يحتل أن يتوضأ إنسان بغير موالاة حتى يحكم عليه بالصحة والفساد إلا ما شاء الله ، وقلما كانوا يسألونه عن هذه الأشياء .

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : مارأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ما سألوهم عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ، كلهم في القرآن ، منهم : « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير »^(١) « ويسألونك عن المحيض »^(٢) . قال : ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم . وقال ابن عمر : لا تسأل عما لم يكن ، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن . قال القاسم : إنكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها ، وتنفرون عن أشياء ما كنا ننقر عنها ؛ تسألون عن أشياء ما أدري ما هي ، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها . عن عمر بن إسحاق ، قال : لمن أدركت من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أكثر ممن سبقني منهم ، فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم . وعن عبادة بن يسر الكندي ، وسئل عن امرأة ماتت مع قوم ليس لها ولي ، فقال : أدركت قوماً ما كانوا يشددون تشديداً ولا يسألون مسائلكم . أخرج هذه الآثار الدارمي^(٣) .

(١) آية : ٢١٧ ، سورة : ٢ البقرة مدنية (٢) آية : ٢٢٢ ، سورة : ٢ البقرة مدنية

(٣) حجة الله البالغة ، للشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله المحدث الدهلوي ، ج ١ ،

«وكان صلى الله عليه وسلم ، يستفتيه الناس في الوقائع فيفتيهم ، وترفع إليه القضايا فيقضى فيها ، ويرى الناس يفعلون معروفاً فيمدحه ، أو منكراً فينكر عليه ، وكل ما أفتى به مستفتياً أو قضى به في قضية أو أنكره على فاعله كان في الاجتهادات» (١) .

الاضطرار في الرأي في ذلك العصر :

ولم يكن للخلاف الذي ينشأ حتماً عن الاجتهاد بالرأي أثر ظاهر في التشريع لذلك العهد ، وهو تشريع كما رأينا بسيط لجماعة تأخذ باليسر في أمرها والبساطة ، وكان النبي ، عليه السلام ، غير بعيد من القوم ، يفصل بينهم فيما هم فيه مختلفون من أمر الأحكام .

قال ابن حزم : «وقد كان الصحابة يقولون بأرائهم في عصره ، عليه السلام ، فيبلغه ذلك ، فيصوب المصيب ، ويخطئ المخطئ» (٢) .

«وكان ينههم عن التفرق والتنازع في الدين اتباعاً لما جاء به القرآن ، من مثل قوله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (٣) ، وقوله : «أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه» (٤) ، وقوله : «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ربكم» (٥) ، وقوله : «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء» (٦) ، وقوله تعالى : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا» (٧) . روى أنه نهى الصحابة لما رأهم يتكلمون في مسألة القدر وقال : إنما هلك من قبلكم لخوضهم في هذا . وقال عليه السلام : عليكم بدين العجائز ، وهو ترك النظر . ولم ينقل عن أحد من

(١) حجة الله البالغة ، للشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله المحدث الدهلوي ، ج ١ ، ص ١١٢ ، طبع الحشاب بمصر .

(٢) «الإحكام» ج ٦ ، ص ٨٤ (٣) آية : ٨٢ ، سورة : النساء مدنية

(٤) آية : ١٣ ، سورة : ٤٢ ، الشورى مكية

(٥) آية : ٤٦ ، سورة : ٨ ، الأثقال مدنية

(٦) آية : ١٥٩ ، سورة : ٦ ، الأنعام مكية

(٧) آية : ١٠٥ ، سورة : ٣ ، آل عمران مدنية

الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقاً ، ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية» (١).

وكان التنازع والاختلاف - حتى فيما عدا المسائل الكلامية - أشد شيء على رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم ؛ وكان إذا رأى من الصحابة اختلافاً يسيراً في فهم النصوص يظهر في وجهه ، حتى كأنما فُقِ فيه حب الرمان ، ويقول : أبهذا أمرتم ؟ (٢)

ويقول ابن حزم : « قال أبو محمد : وقد ذم الله تعالى الاختلاف في غير ما موضع في كتابه ؛ قال الله عز وجل : « وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد » (٣) ، وقال تعالى : « فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأُنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعدما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » (٤) ، وقال تعالى مفترضاً للاتفاق ، وموجباً لرفض الاختلاف : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » الآية ، إلى قوله تعالى : « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » (٥) ؛ وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » (٦) . فصح أنه لا هدى في الدين إلا ببيان الله تعالى لآياته ، وأن التفرق في الدين حرام لا يجوز . وقال تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » (٧) ، وقال تعالى : « أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٨) ، وقال

(١) الإحكام للآمدي : ج ٤ ، ص ٣٠٢ .

(٢) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية : ج ١ ، ص ٣١٥ .

(٣) آية : ١٧٦ ، سورة : ٢ ، البقرة مدنية .

(٤) آية : ٢١٣ ، سورة : ٢ ، البقرة مدنية .

(٥) آية : ١٠٣ ، سورة : ٣ ، آل عمران مدنية .

(٦) آية : ١٠٥ ، سورة : ٣ ، آل عمران مدنية .

(٧) آية : ٤٦ ، سورة : ٨ ، الأنفال مدنية .

(٨) آية : ١٣ ، سورة : ٤٢ ، الشورى مكية .

تعالى : « وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » ^(١) ، وقال تعالى : « إِنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ » ^(٢) ، وقال تعالى : « وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا » ^(٣) . حدثنا عبد الله بن يوسف ، نا أحمد بن فتح ، نا عبد الوهاب ابن عيسى ، ثنا أحمد بن محمد ، نا أحمد بن علي ، نا مسلم بن الحجاج ، ثنا أبو كامل فضيل ابن حسين الجحدري ، نا حماد بن زيد ، ثنا أبو عمران الجوني ، قال : كتب إلى عبد الله بن رباح الأنصاري ، أن عبد الله بن عمرو ، قال : هجرت إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يوماً ، فسمع أصوات رجلين يختلفان في آية ، فخرج علينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يُعرف في وجهه الغضب ، فقال : « إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ فِي الْكِتَابِ » . حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله ، ثنا أبو إسحاق البلخي ، ثنا الفهرى ، ثنا البخاري ، ثنا أبو الوليد هو الطيالسي ، ثنا شعبة ، أخبرني عبد الملك بن ميسرة ، قال : سمعت النزال بن سبرة ، قال : سمعت عبد الله بن مسعود ، قال : سمعت رجلاً قرأ آية سمعت من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، خلافاً ، فأخذت بيده فأتيت به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : « كَلَّا يَا مُحْسِنَ » . قال شعبة : أظنه قال : « لَا تَخْتَلَفُوا ، فَإِنْ مِنْ قَبْلِكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا » . حدثنا محمد بن سعيد ، ثنا أحمد بن عون الله ، ثنا قاسم بن أصبغ ، نا محمد بن عبد السلام الخشني ، ثنا بNDAR ، ثنا غندر ، ثنا شعبة ، عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال عن ابن مسعود عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بهذا الحديث . وذكر شعبة في آخره ، قال : حدثني مسعر عنه زُفَعَةُ إِلَى ابْنِ مَسْعُودٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ، صلى الله عليه وسلم ، قال : « لَا تَخْتَلَفُوا » . حدثنا عبد الله بن يوسف ، ثنا أحمد بن فتح ، ثنا عبد الوهاب ابن عيسى ، ثنا أحمد بن محمد ، ثنا أحمد بن علي ، نا مسلم ، ثنا عبيد الله بن معاذ ، ثنا أبي ، ثنا

(١) آية : ١٥٣ ، سورة : ٦ ، الأنعام مكية .

(٢) آية : ١٥٩ ، سورة : ٦ ، الأنعام مكية .

(٣) آية : ٨٢ ، سورة : ٤ ، النساء مدنية .

شعبة ، ثنا عن محمد بن زياد ، سمع أبا هريرة عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال :
 ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على
 أنبيائهم . . وبه إلى مسلم ، ثنا يحيى بن يحيى وإسحاق بن منصور وأحمد بن سعيد
 ابن صخر الدارمي ، قال يحيى : أنا أبو قدامة الحارث بن عبيد ، وقال إسحق : ثنا
 عبد الصمد ، هو ابن عبد الوارث التنوري ، ثنا همام ، وقال أحمد ثنا حبان ، ثنا أبان ،
 قالوا كلهم ثنا أبو عمران الجوني عن جندب بن عبد الله البلخي عن النبي ، صلى
 الله عليه وسلم ، أنه قال : « اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم
 فقوموا » . وبه إلى مسلم ، حدثني زهير بن حرب ، ثنا جرير عن سهيل بن أبي صالح
 عن أبيه عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « إن الله
 تعالى يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً ؛ فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به
 شيئاً ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ؛ ويكره لكم قيل وقال ، وكثرة
 السؤال ، وإضاعة المال » . قال أبو محمد : ففي بعض ما ذكرنا كفاية ؛ لأن الله تعالى
 نص على أن الاختلاف شقاق وأنه بني ، ونهى عن التنازع والتفرق في الدين ،
 وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم وبذهاب الریح ، وأخبر أن الاختلاف تفرق
 عن سبيل الله ؛ ومن عاج عن سبيل الله فقد وقع في سبيل الشيطان » (١) .

نظرة اجمالية :

وجملة القول أن التشريع في عهد النبي كان يقوم على الوحي من الكتاب
 والسنة ، وعلى الرأي من النبي ومن أهل النظر ، والاجتهاد من أصحابه بدون تدقيق
 في تحديد معنى الرأي وتفصيل وجوهه ، وبدون تنازع ولا شقاق بينهم .
 « فرأى كل صحابي ما يسره الله له من عبادته (أي النبي) وفتاواه وأقضيته ،
 فحفظها وعقلها وعرف لكل شيء وجهاً من قبل حفوف القرائن » . فحمل بعضها
 على الإباحة ، وبعضها على النسخ لأمارات وقرائن كانت كافية عنده . ولم يكن

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٥ ، ص ٦٥ — ٦٧ .

العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والتلج^(١) من غير التفات إلى طريق الاستدلال، كما نرى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم ، وتلج صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون^(٢) .

وفي نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس من كتاب « طبقات الفقهاء » للشيخ أبي إسحاق إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي : « ذكر فقهاء الصحابة رضي الله عنهم : اعلم أن أكثر أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الذين محبوبه ولازموه كانوا فقهاء ؛ وذلك أن طريق الفقه في حق الصحابة ، خطاب الله عز وجل ، وخطاب رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، وما عقل منها ، فخطاب الله عز وجل هو القرآن ، وقد أنزل ذلك بلغتهم على أسباب عرفوها وقصص كانوا فيها ، فعرفوها مسطورة ومفهومة ومنطوقة ومعقولة . ولهذا قال أبو عبيدة في كتاب « المجاز » : لم ينقل أن أحد [أ] في الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . وخطاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أيضاً بلغتهم ، يعرفون معناه ويفهمون منطوقه وخواه . وأفعاله هي التي فعلها من العبادات والمعاملات والسير والسياسات . وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه ، وتكرر عليهم وتحروه . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أحناني كالنجوم ، فبأيهم اقتديتم اهتديتم » . ولأن من نظر فيما تعلموه عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من أقواله ، وتأمل ما وصفوه من أفعاله في العبادات وغيرها ، اضطرب إلى العلم بفقههم وفضلهم ، غير أن الذي اشتهر منهم بالفتاوى والأحكام ، وتكلم في الحلال والحرام جماعة مخصوصة ... الخ » .

المفترون من الصحابة في عهد النبي :

« وكان يفتي في زمن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، من الصحابة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب

(١) تلجت النفس تلوجاً وتلجاً من بابي قعد : وتعب اطمأنت . « المصباح المنير »

(٢) حجة الله البالغة : ج ١ ، ص ١١٢ — ١٣ .

ومعاذ بن جبل ، وعمار بن ياسر ، وحذيفة بن اليمان ، وزيد بن ثابت ، وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري ، وسلمان الفارسي ، رضي الله عنهم ^(١) .

ويقول ابن حزم : « المكثرون من الصحابة ، رضي الله عنهم ، فيما روى عنهم من الفتيا ، عائشة أم المؤمنين ، عمر بن الخطاب ، ابنه عبد الله ، علي بن أبي طالب ، عبد الله بن العباس ، عبد الله بن مسعود ، زيد بن ثابت ؛ فهم سبعة يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخمة . وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن العباس في عشرين كتاباً . وأبو بكر المذكور أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث . والمتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا ، رضي الله عنهم ، أم سلمة أم المؤمنين ، أنس بن مالك ، أبو سعيد الخدري ، أبو هريرة ، عثمان بن عفان ، عبد الله بن عمرو بن العاص ، عبد الله بن الزبير ، أبو موسى الأشعري ، سعد بن أبي وقاص ، سلمان الفارسي ، جابر بن عبد الله ، معاذ بن جبل ، أبو بكر الصديق ، فهم ثلاثة عشر فقط ، يمكن أن يجمع من فتيا كل امرئ منهم جزء صغير جداً ؛ ويضاف إليهم طلحة بن الزبير ، عبد الرحمن ابن عوف ، عمران بن الحصين ، أبو بكر عباد بن الصامت ، معاوية بن أبي سفيان . والباقيون منهم ، رضي الله عنهم ، مقلون في الفتيا ، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألان ، والزيادة اليسيرة على ذلك فقط ، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي والبحث » ^(٢) .

وكان التشريع على الوجه الذي ذكرنا كافياً في إقامة الدين وسياسة جماعة قريبة عهد بحياة البداوة ، لا تزال تخطو خطواتها الأولى في سبيل تكوين الدولة وإقرار النظام .

شرائع العرب قبل الإسلام :

على أن الرسول ، عليه السلام ، إنما كان يريد بشريعته إصلاح ما عند العرب

(١) الخطط القرظية : ج ٤ ص ١٤٢ مطبعة الملبجي .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ، لأبي محمد علي بن حزم ، ج ٤ ، ص ٩٢ — ٩٣ .

لا تكليفهم بما لا يعرفونه أصلاً .

قال الدهلوى : « وكان الأنبياء ، عليهم السلام ، قبل نبينا ، صلى الله عليه عليه وسلم ، يزيدون ولا ينقصون ولا يبدلون إلا قليلا ، فزاد إبراهيم ، عليه السلام ، على ملة نوح عليه السلام أشياء من المناسك وأعمال الفطرة والختان ؛ وزاد موسى عليه السلام ، على ملة إبراهيم عليه السلام ، أشياء كتحرير لحوم الإبل ووجوب السبت ، ورجم الزنا وغير ذلك . ونبينا ، صلى الله عليه وسلم ، زاد ونقص وبدل . والنظر في دقائق الشريعة ، إذا استقرأ هذه الأمور وجدها على وجوه : منها أن الملة اليهودية حملها الأخبار والرهبان فحرفوها بالوجوه المذكورة فيما سبق ، فلما جاء النبي ، صلى الله عليه وسلم ، رد كل شيء إلى أصله ، فاختلقت شريعته بالنسبة إلى اليهودية ، التي هي في أيديهم ، فقالوا هذه زيادة ونقص وتبديل وليس تبديلا في الحقيقة . ومنها أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بُعث بعثة تتضمن بعثة أخرى ؛ فالأولى إنما كانت إلى بنى إسماعيل ، وهو قوله تعالى : « هو الذي بَعَثَ في الأميين رسولا منهم » ، وقوله تعالى : « لتُنذِر قوماً ما أُنذِر آبائهم فهم غافلون » . وهذه البعثة تستوجب أن يكون مادة شريعته ما عندهم من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات . إذ الشرع إنما هو إصلاح ما عندهم لا تكليفهم ما لا يعرفونه أصلاً . ونظيره قوله تعالى : « قرآنًا عربيًّا لعلكم تعقلون » ، وقوله تعالى : « لو جعلناه قرآنًا أعجميًّا لقالوا لولا فصلت آياته أَعْجَمِي وَعَرَبِي » ، وقوله تعالى : « وما أَرْسَلْنَا من رسول إلا بلسان قومه » . والثانية كانت إلى جميع أهل الأرض عامة ^(١) . فكان العرب حين يدخلون في الإسلام يظنون بالضرورة على شريعتهم كما هي ، إلا ما يغيره الدين الجديد .

وبين هذا المعنى ما ذكره مؤلفو أصول الفقه عند الكلام على شرع من قبلنا . قالوا : إن العلماء اختلفوا في النبي ، عليه السلام ، وأمته بعد البعثة ، هل هم متعبدون بشرع من تقدم ؟

(١) حجة الله البالغة : ج ١ ، ص ٩٧ ، طبعة الحشاش .

وقد ذكر الشوكاني في كتاب «إرشاد الفحول» أقوالاً أربعة في ذلك :
(١) أنه لم يكن متعبداً باتباع شرع من قبله ، بل كان منهيّاً عنه . ونسب
الآمدى هذا المذهب للأشاعرة والمعتزلة .

(٢) أنه كان متعبداً بشرع من قبله إلا ما نسخ منه . ونقل هذا المذهب
عن أصحاب أبي حنيفة ، وعن أحمد في إحدى الروايتين ، وعن أصحاب الشافعي .
(٣) الوقف . حكاه ابن القشيري وابن برهان .

ثم زاد الشوكاني مذهباً رابعاً ، فقال : « وقد فصل بعضهم تفصيلاً حسناً ،
فقال : إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول ، أو لسان من أسلم ، كعبد الله
ابن سلام وكعب الأحمار ، ولم يكن منسوخاً ولا مخصوصاً فإنه شرع لنا . ومن
ذكر هذا القرطبي . وذيل الشوكاني بقوله : ولا بد من هذا التفصيل على قول
القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل ، بإطلاقهم مقيد بهذا
القيّد ، ولا أظن أحداً يأباه »^(١) .

وفي كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم : « وأما شرائع الأنبياء
عليهم السلام ، الذين كانوا قبل نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فالناس فيها على
قولين : فقوم قالوا هي لازمة لنا ما لم ننه عنها ؛ وقال آخرون هي ساقطة عنا ولا
يجوز العمل بشيء منها إلا أن نتخاطب في ملتنا بشيء موافق لبعضها ، فنقف عنده
اثمّاراً لنبينا ، صلى الله عليه وسلم ، لا اتباعاً للشرائع الخالية »^(٢) .

وذكر علماء أصول الفقه خلافاً آخر في النبي ، عليه السلام ، قبل بعثته ، هل
كان متعبداً بشرع أم لا . ف قيل إنه كان متعبداً قبل البعثة بشرعة آدم ، وقيل
بشريعة نوح ، وقيل بشريعة إبراهيم ، وقيل كان متعبداً بشريعة موسى ، وقيل
بشريعة عيسى ، وقيل كان على شرع من الشرائع . ولا يقال كان من أمة نبي ولا
على شرعه . وقيل كان متعبداً بشريعة كل من قبله من الأنبياء إلا ما نسخ منها
واندرس . وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل . وقيل بالوقف^(٣) .

(١) إرشاد الفحول ، ص ٢٢٣ (٢) ج ٥٠ ، ص ١٦١

(٣) إرشاد الفحول ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣

وليس يعنيننا أن نعرض لاستدلالات هذه المذاهب ومناقضاتها ، فذلك ما لا طائل تحته .

النبي وشريعة العقل :

ولكن الذى يعنيننا أن من علماء المسلمين من يرى أن النبي كان على شريعة العقل قبل أن يأتيه الوحي ، ومنهم من يرى في الشرائع الماضية أصلاً من أصول التشريع الإسلامى ، وذلك يبين وجه ما أشرنا إليه من كفاية التشريعات القليلة التى رويت عن عهد النبي لحاجات الأمة العربية في ذلك الحين .

وعلى الذى أسلفناه من قول بعض الأئمة : إن النبي ، عليه السلام ، كان متعبداً قبل الوحي بشريعة العقل ، فإن ذلك يقتضى أن يكون النبي ظل على هذه الشريعة بعد الوحي إلا ما غيره الشرع الجديد ، والعقل كان أصلاً من أصول تشريعه فيما لم ينزل به تنزيل .

وإذا كان شرع من قبلنا معتبراً في التشريع الإسلامى حين لا يرد في الإسلام ما يبطله ، فعنى ذلك أن شرائع من قبلنا كانت أصلاً من أصول التشريع في صدر الإسلام ، ثبت بها الحكم في ما لم يرد حكم في الدين الجديد . وقد ذكر علماء الأصول الاستصحاب باعتباره أصلاً من أصول الفقه في بعض المذاهب .

قال الشوكانى : « الاستصحاب أى استصحاب الحال لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى . ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضى فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل ، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره . فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء ... العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الزمة من التكليف حتى يدل دليل شرعى على تغيره ، وكفى صلاة سادسة . قال القاضى أبو الطيب : وهذا حجة بالإجماع من القائلين بأنه لاحكم قبل الشرع . قال : الثالثة : استصحاب الحكم العقلى عند

المعزلة ؛ فإن عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي . وهذا لاخلاف بين أهل السنة في أنه لايجوز العمل به ، لأنه لاحكم للعقل في الشرعيات . قال : الرابعة : استصحاب الدليل مع احتمال المعارض ، إما تخصيصاً إن كان الدليل ظاهراً ، أو نسخاً إن كان الدليل نصاً ، فهذا أمر معمول به إجماعاً . وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب ، فأثبتته جمهور الأصوليين ، ومنعه المحققون ، منهم : إمام الحرمين في « البرهان » ، والكيّسا في « تعليقه » وابن السمعاني في « القواطع » ؛ لأن ثبوت الحكم من ناحية اللفظ لامن ناحية الاستصحاب . قال : الخامسة : الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع ، وهو راجع إلى الحكم الشرعي ، بأن يتفق على حكم في حاله ثم تتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال ؛ مثاله إذا استدل من يقول : إن المتيّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته ، لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلّة ؛ وكقول الظاهرية : يجوز بيع أم الولد لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاء ؛ فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاء . وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله في « القواطع » ، وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها^(١) .

وبذلك يتبين أن الاستصحاب في بعض صورته أصل من أصول التشريع ، يزيد على الأصول التي ذكرناها ، ويؤيد اعتبار حكم العقل وشرع من قبلنا في تقرير الأحكام العملية في الإسلام .

وبناء على ما ذكرنا نكون مصادر الحكم في عهد النبي غير ضيقة بما تستلزمه حاجات الجماعات ولا حاجات الأفراد .

الرأي في عهد الخلفاء الراشدين :

مضى عهد النبي عليه السلام ، وجاء بعده عهد الخلفاء الراشدين منذ سنة ١١ هـ

(١) كتاب « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » ، للإمام محمد بن علي

(٦٣٢ م) إلى ٤٠ هـ (٦٦٠ م) .

وقد اتفق الصحابة على استعمال القياس في الوقائع التي لانص فيها من غير تكثير من أحد منهم . وابن حزم نفسه مع إنكاره للرأى يقول : « قال أبو محمد : فقد ثبت أن الصحابة رضى الله عنهم لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام ولا على أنه حق ، ولكن على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه ، أو على سبيل صلح بين الخصمين »^(١) . ويقول أيضاً في الكتاب نفسه : « وأما القول بالرأى والاستحسان والاختيار فكثير منهم — رضى الله عنهم — جداً ، ولكنه لا سبيل إلى أن يوجد لأحد منهم أنه جعل رأيه ديناً أوجبه حكماً ، وإنما قالوا إخباراً منهم بأن هذا الذى يسبق إلى قلوبهم ، وهكذا يظنون ، وعلى سبيل الصلح بين المختصمين ، ونحو هذا »^(٢) . ويكفينا من ابن حزم الظاهري أن يعترف بوقوع الرأى من الصحابة كثيراً ، وإن ذهب في تأويل وقوعه مذهباً عجيباً .

عمر أبي بكر :

فمن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهد أبي بكر ، رضى الله عنه ، في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتلهم على ذلك ؛ وقياس خليفة رسول الله على الرسول في ذلك بوساطة أخذ الزكاة للفقراء وأرباب المصارف . ومن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة : أقول في الكلالة برأى : فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان : الكلالة ما عدا الوالد والولد . ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب ، فقال له بعض الأنصار : لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هى الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت . فرجع إلى التشرية بينهما في السدس . ومن ذلك حكم أبي بكر بالرأى في التسوية في العطاء حتى قال له عمر : كيف تجعل من ترك دياره وأمواله ، وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٦ ، ص ٥٤

(٢) ج ٧ ص ١١٨ — ١٩

الإسلام كرها؟ فقال أبو بكر: إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ^(١) وحيث انتهت النبوة إلى عمر فرق بينهم. ومن ذلك قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهود على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقته على ذلك الصحابة^(٢).

« ومن ذلك أن الصحابة قدموا الصديق في الخلافة وقالوا: رضيه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لديننا، أفلا نرضاه لديننا؟ فقاموا بالإمامة الكبرى على إمامة الصلاة؛ وكذلك اتفقهم على كتابة المصحف وجمع القرآن فيه؛ وكذلك اتفقهم على جمع الناس على مصحف واحد، وترتيب واحد، وحرف واحد^(٣). »

ومن ذلك كما في « الطرق الحكيمة^(٤) »: أن أبا بكر حرق اللوطية وأذاقهم حر النار في الدنيا قبل الآخرة... فإن خالد بن الوليد رضى الله عنه كتب إلى أبي بكر الصديق رضى الله عنه: أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار الصديق أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وفيهم على ابن أبي طالب، رضى الله عنه، وكان أشدهم قولاً، فقال: إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوا بالنار. فكتب أبو بكر إلى خالد أن يحرقوا. فحرقوهم.

عمر بن الخطاب:

ومن ذلك ما روى عن عمر، أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري: اعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور برأيك... وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره؛ وإن أنك شئ. ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فإن أنك

(١) والبلغة: ما يتبلغ به من العيش ولا يفضل، يقال تبلغ به إذا اكتفى به ونجى، وفي هذا بلاغ وبلغة وتبلغ: كفاية. (٢) المصباح المنير. (٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٣ (٤) ص ١٥

ماليس في كتاب الله ولم يسن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فاقض بما أجمع عليه الناس ؛ وإن أتاك ماليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ولم يتكلم فيه أحد قبلك ، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر . وما أرى التأخر إلا خيراً لك . ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه ^(١) .

ومن ذلك أنه لما قيل لعمر أن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور ، وخللها وباعها فقال : قاتل الله سمرة ! أما علم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها ^(٢) وباعوها وأكلوا أثمانها . قاس الخمر على الشحم ، وأن تحريمها تحريم لثمتها .

ومن ذلك أنه جلد أبا بكره حيث لم يكمل نصاب الشهادة ، بالقياس على القاذف وإن كان شاهداً لا قاذفاً .

ومن ذلك أن عمر حرق حانوت خمار بما فيه ؛ وحرق قرية يباع فيها الخمر ؛ وحرق قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب في قصره عن الرعية ؛ ودعا محمد بن مسلمة فقال : اذهب إلى سعد بالكوفة فحرق عليه قصره ولا تحدث حديثاً حتى تأتيني . فذهب إلى الكوفة فاشتري من نبطي ^(٣) حزمة من حطب وشرط عليه حملها إلى قصر سعد ، فلما وصل إليه ألقى الحزمة فيه وأضرم فيها النار ، فخرج سعد فقال : ما هذا ؟ قال : عزمة أمير المؤمنين ! فتركة حتى أحرق . ثم انصرف إلى المدينة . فعرض عليه سعد نفقة ، فأبى أن يقبلها . فلما قدم على عمر قال : هلا قبات نفقته ؟ قال : إنك قلت لا أحدثن حديثاً حتى تأتيني .

وحلق رأس نصر بن حجاج ونفاه من المدينة لتشيب النساء به . وضرب صبيغ بن عسل التميمي على رأسه لما سأل عما لا يعنيه ؛ وصادر عماله ، فأخذ شطر

(١) لإعلام الموقعين : ج ١ ص ٧٠ (٢) جمل الشحم : أذابه جملاً من باب طلب

(٣) النبط : جيل من الناس كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في أخلاط الناس

وعوامهم ، والجمع أنباط مثل سبب وأسباب ، والواحد نباطي بزيادة ألف ، والنون تضاف وتفتح . قال الليث : ورجل نبطي ، ومنعه ابن الأعرابي . «المصباح»

أموالهم لما اكتسبوها بجاء العمل ، واختلط ما يخصون به بذلك ، فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين .

وأئزم الصحابة أن يقلوا من الحديث عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لمّا اشتغلوا به عن القرآن سياسة^(١) منه ، إلى غير ذلك من سياساته التي ساس بها الأمة رضى الله عنه .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ، رحمه الله ، : ومن ذلك إزماءه للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق وهو يعلم أنها واحدة ، ولكن لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بالزامهم به ؛ ومن ذلك منعه بيع أمهات الأولاد ، وإنما كان رأياً منه رآه للأمة ، والإفقد بعن في حياة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ومدة خلافة الصديق ، ولهذا عزم على ابن أبي طالب على بيعهم ، وقال : إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر ، فقال قاضيه عبدة السلماني : يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك . فقال : اقضوا بما كنتم تقضون ، فإني أكره الخلاف . فلو كان عنده نص من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بتحريم بيعهم لم يصف ذلك إلى رأيه ورأى عمر ، ولم يقل إنى رأيت أن يُبْعَن^(٢) .

عمر عثمان :

ومن ذلك قول عثمان لعمر في واقعة : إن يتبع رأيك فرأيك أسد . وإن تتبع رأى من قبلك فينعم ذلك الرأى . ولو كان فيه دليل قاطع على أحدهما لم يجزُ تصويبهما .

(١) روى الداروردي عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة ، وقلت له : أكنت تحدث في زمان عمر هكذا ؟ فقال : لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم أنصري بخففته . روى عن معن بن عيسى ، قال : أنبأنا مالك عن عبد الله بن إدريس عن شعبة عن سعيد بن إبراهيم عن أبيه ، أن عمر حبس ثلاثة : ابن مسعود ، وأبا الدرداء ، وأبا مسعود الأنصاري ، فقال : أكثرتم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

روى عن ابن علقمة عن رجاء بن أبي سلمة ، قال : بلغني أن معاوية كان يقول : عليكم من الحديث بما كان في عهد عمر ، فإنه كان قد أخاف الناس في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . « تاريخ التشريع الإسلامي » لمحمد الحضرى ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢) الطرق الحكمية ، ص ١٥ — ١٨ .

وجمع عثمان الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القراءة بها ، لما كان ذلك مصلحة ؛ فلما خاف الصحابة رضى الله عنهم على الأمة أن يختلفوا في القرآن ، ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد عن وقوع الاختلاف فعلوا ذلك ، ومنعوا الناس من القراءة بغيره ^(١) .

عمره على :

ومن ذلك قول على ، عليه السلام ، في حد شارب الخمر : إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فحدوه حد المفتري . قاس حد الشارب على القاذف .

ومن ذلك أن عمر كان يشك في قسود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ؛ فقال له على : يا أمير المؤمنين : أرأيت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم ! قال : كذلك . وهو قياس للقتل على السرقة .

ومن ذلك تحريق على رضى الله عنه الزنادقة الرافضة وهو يعلم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في قتل الكافر . ولكن لما رأى أمراً عظيماً جعل عقوبته من أعظم العقوبات ليزجر الناس عن مثله ، ولذلك قال :

لما رأيتُ الأمرَ أمراً مُنْكَرًا أَجَّجْتُ ناري ودعوتُ قنبراً وقنبر غلامه ^(٢) .

ومن ذلك قول على في المرأة التي أجهضت بفزعها بإرسال عمر إليها : أما المأثم فأرجو أن يكون منحنطاً عنك ، وأرى عليك الدية . فقال له : عزمتُ عليك ألا تبرح حتى تضربها على بنى عدى ، يعني قومه . وألحقه عثمان وعبد الرحمن ابن عوف بالمؤدب ، وقالوا : إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك . . . وروى هذه الواقعة ابن عبد البر على الوجه الآتي : « وعن عمر في المرأة التي غاب عنها زوجها ، وبلغه أنه يُتَحَدَّثُ عندها ، فبعث إليها من يعظها ويذكرها ويوعدها إن عادت ، فمخضت »

(١) الطرق الحكيمة ، ص ١٨ — ١٩ . (٢) الطرق الحكيمة ، ص ١٩ .

فولدت غلاماً فصوّت ثم مات ، فشاور أصحابه في ذلك ، فقالوا : والله ما نرى عليك شيئاً ، وما أردت بهذا إلا الخير ؛ وعلى حاضر . فقال : ما ترى يا أبا حسن ؟ فقال : قد قال هؤلاء ، فإن يك هذا جهد رأيهم فقد قضوا ما عليهم ، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك ، أما الإثم فأرجو أن يضعه الله عنك بنيتك وما يعلم منك ، وأما الغلام فقد والله غرمت . فقال له أنت والله صدقتني ؛ أقسمت عليك لا تجلس حتى تقسمها على بني أبيك ، يريد بقوله بني أبيك ، أي بني عدي بن كعب رهط عمر رضي الله عنه ^(١) .

«ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته : أنت عليّ حرام — حتى قال أبو بكر وعمر : هو يمين ؛ وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث ؛ وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة ؛ وقال ابن عباس هوظهار ^(٢)» ^(٣) .

ظهور الخلاف بالرأى في الأمطام :

وفي هذا العصر ظهر الخلاف بالرأى في مسائل الأحكام . قال الشاطبي في كتاب «الاعتصام» : «ولقد كان عليه السلام ، حريصاً على ألفتنا وهدايتنا حتى ثبت من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، أنه قال : لما أحضر النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال — وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه — فقال : هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده . فقال عمر : إن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، غلبه الوجع ، وعندكم القرآن فحسننا كتاب الله . واختلف أهل البيت واختصموا ، فمنهم من يقول : قربوا يكتب لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

(١) «مختصر جامع بيان العلم» ، ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٢) «الظهار» : لغة مصدر ظاهر الرجل ، أي قال لزوجته : أنت عليّ كظهر أمي ، أي أنت عليّ حرام كظهر أمي ، فكأن عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن . والظهار هو طلاق في الجاهلية ، أما في الشرع ، فهو : تشبيه مسلم عاقل بالغ زوجته أو جزءاً منها شائماً كالثلاث والرابع أو ما يعبر به عن الكل بما لا يجعل النظر إليه من المحرمة على التأيد ولو برضاع أو صهر . ثم حكم الظهار حرمة الوطء ودواعيه إلى وجوه الكفارة . كشف اصطلاحات الفنون . (٣) الإحكام : ج ٤ ، ص ٥٢ — ٥٦ .

كتاباً لن تضلوا بعده ؛ ومنهم من يقول كما قال عمر . فلما كثر اللفظ والاختلاف عند النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : قوموا عني . فكان ابن عباس يقول : إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولفظهم . فكان ذلك — والله أعلم — وحياً أوحاه الله إليه ، أنه إن كتب لهم ذلك الكتاب لم يضلوا بعده البتة ، فتخرج الأمة من مقتضى قوله : « ولا يزالون مختلفين » بدخولها تحت قوله : « إلا من رحم ربك » فأبى الله إلا ما سبق في علمه من اختلافهم كما اختلف غيرهم ^(١) .

وفي شرح السيد الشريف علي « المواقف » : « قال الآمدي : كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة ، إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق . ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً ، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته : ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده ، حتى قال عمر : إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ! وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي : قوموا عني ! لا ينبغي عندي التنازع . وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة ، فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام : جهزوا جيش أسامة ، لمن الله من تخلف عنه ؛ وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه . وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر : من قال إن محمداً قد مات علوته بسيفي ، وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم . وقال أبو بكر : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد إلهه محمد فإنه حي لا يموت ، وتلا قوله تعالى : وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتِل انقلبتم على أعقابكم ... الآية » . فرجع القوم إلى قوله ؛ وقال عمر : كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن . وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو بالمدينة أو القدس ، حتى سمعوا ما روى عنه ، من

أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون . وكتلافهم في الإمامة ، وثبوت الإرث عن النبي كما مر ، وفي قتال مانع الزكاة حتى قال عمر : كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام : أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ؟ فقال له أبو بكر : أليس قد قال : إِلَّا بِحَقِّهَا ؛ وَمِنْ حَقِّهَا إِقَامَةُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ ؛ وَلَوْ مَنَعُونِي عَقْلًا مِمَّا أَدُوهُ إِلَى النَّبِيِّ لَقَاتَلْتَهُمْ عَلَيْهِ . ثم اختلفهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ، ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان . ثم اختلفهم في قتله ، وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين . ثم اختلفهم أيضاً في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكدالة ، وميراث الجد مع الأخوة ، وعقل الأصابع ، وديات الأسنان . وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة ^(١) .

وقد عرض ابن حزم في كتاب «الإحكام» لقصة الصحيفة التي تعتبر أول خلاف قائم على الرأي ظهر في الإسلام ، فقال : « عن ابن عباس قال : لما اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجعه ، قال اثْنُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدِي . فقال عمر : إِنْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، غَلِبَهُ الْوَجَعُ ؛ وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حُسْبُنَا ! فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغْظُ ، فَقَالَ : قَوْمُوا عَنِّي وَلَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ . فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ : إِنْ الرِّزْيَةُ كُلُّ الرِّزْيَةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَبَيْنَ كِتَابِهِ . وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رِبْعٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فَذَكَرَ هَذَا الْحَدِيثَ وَفِيهِ : أَنْ قَوْمًا قَالُوا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَا شَأْنُهُ هَجَرَ ؟ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ : هَذِهِ زَلَّةُ الْعَالَمِ الَّتِي تُحَذَّرُ مِنْهَا النَّاسُ قَدِيمًا ، وَقَدْ كَانَ فِي سَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَكُونَ بَيْنَنَا الْاِخْتِلَافُ ، وَتُضِلُّ طَائِفَةٌ وَتَهْتَدِي بِهَدْيِ اللَّهِ أُخْرَى ، فَلِذَلِكَ نَطَقَ عُمَرُ وَمَنْ وَاقَفَهُ بِمَا نَطَقُوا بِهِ ، مِمَّا كَانَ سَبِيلاً إِلَى حِرْمَانِ الْخَيْرِ بِالْكِتَابِ الَّذِي لَوْ كَتَبَهُ لَمْ يَضِلْ بَعْدَهُ . وَلَمْ يَزَلْ أَمْرُ هَذَا الْحَدِيثِ مَهْمًا لَنَا وَشَجَى فِي نَفُوسِنَا وَغُصَّةً نَأْلَمُ لَهَا ، وَكُنَّا عَلَى يَقِينٍ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَدْعُ الْكِتَابَ الَّذِي أَرَادَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ

عليه وسلم ، أن يكتبه فلن يضل بعده دون بيان ليحييا من حَيٍّ عن بينة إلى أن من الله تعالى بأن أوْجَدناه ، فأنجحت الكُربة ، والله المأمود . وهو ما حدثناه عبد الله بن يوسف عن عائشة قالت : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في مرضه : ادع لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً ، فإني أخاف أن يتمنى مُتَمَنٍّ ويقول قائل أنا أولى ، ويأبى الله والنبيون إلا أبا بكر . قال أبو محمد : هكذا كتابي عن عبد الله بن يوسف ؛ وفي أم أخرى : ويأبى الله والمؤمنون . وهكذا حدثناه عبد الله بن ربيع عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه أن ذلك كان في اليوم الذي بُدِيَ فيه عليه السلام ، بوجهه الذي مات فيه . قال أبو محمد : فعلنا أن الكتاب المراد يوم الخميس قبل موته صلى الله عليه وسلم ، بأربعة أيام كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا ، إنما كان في معنى الكتاب الذي أراد عليه السلام ، أن يكتبه في أول مرضه قبل يوم الخميس المذكور بسبع ليال ؛ لأنه عليه السلام ابتداء جمعه يوم الخميس في بيت ميمونة أم المؤمنين وأراد الكتاب الذي قال فيه عمر ما قال يوم الخميس بعد أن اشتد به المرض . ومات عليه السلام يوم الاثنين ، وكانت مدة علته ، صلى الله عليه وسلم ، اثني عشر يوماً ؛ فصح أن ذلك الكتاب كان في استخلاف أبي بكر ، ثلثا يقع ضلال في الأمة بعده عليه السلام» (١) .

أسباب الاختلاف :

ويشير ابن حزم إلى أسباب الاختلاف الحادث في هذه القصة وفي نحوها مما وقع في عهد الصحابة بقوله :

« وقد تجدد الرجل يحفظ الحديث ولا يحضره ذكره حتى يفتي بخلافه ، وقد يعرض هذا في آي القرآن . وقد أمر عمر على المنبر بالآيزاد في مهور النساء على عدد ذكره ، فذكرته امرأة بقول الله تعالى : « وآتيتن إحداهن قنطاراً » ،

(١) « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم ، ج ٧ ، ص ١٢٢ — ٢٤ .

فترك قوله وقال : كل واحد أفقّه منك يا عمر ! وقال : امرأة أصابت وأمير المؤمنين أخطأ .

وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر ، فذكره على بقول الله تعالى : « وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » ، مع قوله تعالى : « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » ، فرجع عن الأمر برجمها . وهم أن يسطو بعينه ابن حصن ، إذ قال له : يا عمر ، ما تعطينا الجزل ، ولا تحكم فينا بالعدل ! فذكره الحر بن قيس بن حصن بن حذيفة بقول الله تعالى : « وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ » ، وقال له : يا أمير المؤمنين ، هذا من الجاهلين ؛ فأمسك عمر . وقال يوم مات رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : والله ما مات رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولا يموت حتى يكون آخرنا — أو كلاما هذا معناه — حتى قرئت عليه : « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » ، فسقط السيف من يده ، وخرّ إلى الأرض ، وقال : كأنى والله لم أكن قرأتها قط . فإذا أمكن هذا في القرآن فهو في الحديث أمكن ، وقد ينسأ البتة ، وقد لا ينسأ بل يذكره ، ولكن يتأول فيه تأويلا فيظن فيه خصوصاً أو نسخاً أو معنى ما ^(١) . وبقوله أيضاً : « والله العظيم ، قَسَمًا بَرًّا ، ما اختلف اثنان قط فصاعداً في شيء من الدين إلا في منصوص بَيِّن في القرآن والسنة ، فمن قائل : ليس عليه العمل ، ومن قائل : هذا تلقي بخلاف ظاهره ، ومن قائل : هذا خصوص ، ومن قائل : هذا منسوخ ، ومن قائل : هذا تأويل . . . فعلى هذا ، وعلى النسيان للنص ، كان اختلاف من اختلف في خلافة أبي بكر ^(٢) .

وابن حزم يريد بذلك أن يفر من جعل الاختلاف بين الصحابة كان بسبب الرأي ؛ ولا شك أن ما ذكره من أسباب الاختلاف صحيح ، ولكن الركون إلى الرأي هو سبب الاختلاف حتى في هذا الذي يورده . وقد صرح الشاطبي

(١) الإحكام : ج ٢ ، ص ١٢٥ .

(٢) الإحكام : ج ٧ ، ص ١٢٦ — ١٢٧ .

في كتاب « الاعتصام »^(١) بأن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون ، وأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة . وإنما تقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة وهم الصحابة ومن اتبعهم بإحسان ، رضى الله عنهم ، وأنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه .

تفاوت المذاهب في عهود الخلفاء الراشدين :

ولم يكن وقوع الاختلاف مطرداً على سواء في عهود الخلفاء الراشدين . ويقول ابن قيم الجوزية في كتاب « إعلام الموقعين » : « وأما الصديق فسان الله خلافته عن الاختلاف المستقر في واحد من أحكام الدين . وأما خلافة عمر فتنازع الصحابة تنازعا يسيراً في قليل من المسائل جداً ، وأقر بعضهم بعضاً على اجتهاده من غير ذم ولا طعن . وترجع قلة الاختلاف في عهد عمر إلى حزمه^(٢) وحرثه وحسن سياسته واعتماده على الشورى »^(٣) .

فلما كانت خلافة عثمان اختلفوا في مسائل يسيرة صحب الاختلاف فيها بعض

(١) ج ٣ ، ص ٨ ، ١٠ ، ١١ .

(٢) وفي مختصر جامع بيان العلم : « عن عمر أنه لقي رجلاً فقال : ما صنعت ؟ فقال قضي على وزيد بكذا ، فقال : لو كنت أنا لفضيت بكذا ، قال : فما بمنك والأمر إليك ، قال : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لفعلت ؛ ولكني أردك إلى رأيي والرأي مشترك . فلم ينقض ما قال على وزيد ، وهذا كثير لا يحصى » ص ١٢٨ . وقال عمر : « لا تختلفوا فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً ، ولما سمع ابن مسعود وأبي ابن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد أو التوبين ، سعد المنبر وقال : رجلان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اختلفا ، فمن أي فتياكم يصدر المسلمون ؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت » . الإحكام ج ٤ ص ١٠ — ١١ .

(٣) ج ١ ، ص ١٥ .

السلام واللوم ، كما لام علي عثمان في أمر المتعة^(١) وغيرها . ولأمه عَمَّار بن ياسر وعائشة في بعض مسائل قسمة الأموال والولايات .

فلما أفضت الخلافة إلى علي ، كرم الله وجهه ، صار الاختلاف بالسيف .

وقال الدهلوي في هذا المعنى : « وأكبر هذا الوجه [يريد الفتوى] عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عباس ، رضى الله عنهم . لكن كان من سيرة عمر رضى الله عنه أنه كان يشاور الصحابة وينظرهم حتى تنكشف الغمة ويأتيه الشلج ، فصار غالب قضاياه وفتاواه متبعة في مشارق الأرض ومغاربها ؛ وهو قول إبراهيم [يريد النخعي] : لما مات عمر رضى الله عنه ذهب تسعة أعشار العلم ؛ وقول ابن مسعود رضى الله عنه : كان عمر إذا سلك طريقاً وجدناه سهلاً . وكان علي رضى الله عنه لا يشاور غالباً ، وكان أغلب قضاياه بالكوفة ، لم يحملها عنه إلا ناس . وكان ابن مسعود رضى الله عنه بالكوفة ، فلم يحمل عنه غالباً إلا أهل تلك الناحية . وكان ابن عباس رضى الله عنهما اجتهد بعد عصر الأولين

(١) في كشف اصطلاحات الفنون : « نكاح المتعة عندكم أن يقول الرجل لامرأة متعني بكذا دراهم مدة عشرة أيام أو أياماً أو بلا ذكر المدة ؛ وهذا قد كان مباحاً مرتين أيام خيبر ، وأيام فتح مكة ، ثم صارت منسوخة بإجماع الصحابة وسنده حديث علي رضى الله عنه » وفي كتاب نيل الأوطار : « والإفراد هو الإهلال بالحج وحده ، والاعتبار بعد الفراغ من أعمال الحج لمن شاء ولا خلاف في جوازه . والقران هو الإهلال بالحج والعمرة معاً وهو أيضاً متفق على جوازه ، والإهلال بالعمرة ثم يدخل عليها الحج أو عكسه . وهذا يختلف فيه ، والتمتع هو الاعتبار في أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة ، والإهلال بالحج في تلك السنة ويطلق التمتع في عرف السلف على القران . قال ابن عبد البر : ومن التمتع أيضاً القران ، ومن التمتع أيضاً فسح الحج إلى العمرة » . وحكى النووي في شرح مسلم الإجماع على جواز الأنواع الثلاثة . وتأول ما ورد من النهي عن التمتع من بعض الصحابة » ج ٤ ، ص ١٩٠ .

وفي متقى الأخبار : « ولأحمد ومسلم : نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى بمعنى متعة الحج ، وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج ولم ينه عنها حتى مات . وعن عبد الله بن شقيق أن علياً كان يأمر بالمتعة وعثمان ينهى عنها ؛ فقال عثمان : كلة فقال علي : لقد علمت أنا نتمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عثمان أجل ولكننا كنا خائفين . رواه أحمد ومسلم » ج ٤ ، ص ١٩٠ .

فناقضهم في كثير من الأحكام ، واتبعه في ذلك أصحابه من أهل مكة ؛ ولم يأخذ بما تفرّد به جمهور أهل الإسلام . وأما غير هؤلاء الأربعة فكانوا يراوون دلالة — يريد الاستنباط — ولكن ما كانوا يميزون الركن والشرط من الآداب والسنن ، ولم يكن لهم قول عند تعارض الأخبار وتقابل الدلائل إلا قليلا ، كابن عمر ، وعائشة ، وزيد بن ثابت ، رضى الله عنهم ^(١) .

أصول الأمّظام الشرعية في هذا العهد :

وفي هذا العهد صارت أصول الأحكام الشرعية أربعة : الكتاب ، والسنة ^(٢) ، والرأى أو القياس ، والإجماع ، أى ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتجريم .

الإجماع :

قال الشافعى : « ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها . وإنما تكون الغفلة في الفرقة ، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى ، ولا سنة ، ولا قياس ، إن شاء الله تعالى » ^(٣) .

(١) حجة الله البالغة : ج ١ ، ص ١٠٥ .

(٢) على أن رواية السنن في هذا الدور كانت قليلة لما كان براعيه الخلفاء من التشدد والتثبت . قال الشيخ الحضري : « فهذه الأحاديث تدل على أن أئمة المسلمين وقادتهم في ذلك الدور إنما كانوا يشيرون بتقليل الرواية خشية أن ينتشر الكذب والخطأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كانوا يتثبتون فيما يروى لهم ؛ فلم يكن أبو بكر ولا عمر يقبلان من الأحاديث إلا ما شهد اثنان سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى طلب أبو بكر من يقوى المغيرة بن شعبه في روايته ، وطلب عمر من يقوى المغيرة وأبا موسى وأبياً وهم ما هم في الثقة بهم لرفعة مقامهم وعلو كعبهم ، وكان على يستحلف الراوى . ولذا تثبتوا واطمأنوا عملوا بمقتضى ما يروى لهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يخالفوه ، وكان عملهم هذا داعياً إلى التقليل من رواية السنة في هذا الدور والافتصار منها على ما ثبت روايته بشاهدين عند وجود الحادثة الداعية إلى ذكر الحديث » تاريخ التفسير الإسلامى ص ١٠٣ .

(٣) رسالة الشافعى في أصول الفقه طبع الحسينى ص ٦٥ .

وليس يخلو من غموض هذا المعنى الذى اتفق المختلفون عليه فى بيان معنى الإجماع ، ثم اختلفوا فى توضيحه .

قال ابن حزم : « ثم اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به فى دين الله عز وجل ؛ ثم اختلفنا : فقالت طائفة : هو شئ غير القرآن وغير ما جاء عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لكنه أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه لكن برأى منهم أو بقياس منهم على منصوص . وقلنا نحن : هذا باطل ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يبين فى أن قول المختلفين هو الحق » (١) .

وقال ابن حزم : « قال أبو محمد : فقالت طائفة : الإجماع إجماع الصحابة رضى الله عنهم فقط ، وأما إجماع من بعدهم فليس إجماعا ؛ وقالت طائفة : إجماع أهل كل عصر إجماع صحيح . ثم اختلف هؤلاء ، فقالت طائفة منهم : إذا صح إجماع كل عصر فهو إجماع صحيح ، وليس لهم ولا لأحد من بعدهم أن يقول بخلافه ؛ وقالت طائفة منهم أخرى : بل يجب مراعاة ذلك العصر ، فإن اقرضوا كلهم ولم يحدثوا ولا أحد منهم خلافا لما أجمعوا عليه ، فهو إجماع قد انعقد لا يجوز لأحد خلافه ؛ وإن رجع أحد منهم عما أجمع عليه مع الصحابة فله ذلك ، ولا يكون ذلك إجماعا ؛ وقالت طائفة : إذا اختلف أهل عصر فى مسألة ما ، فقد ثبت الاختلاف ، ولا ينعقد فى تلك المسألة إجماع أبداً ؛ وقالت طائفة : إذا اختلف أهل عصر ما فى مسألة ما ، ثم أجمع أهل العصر الذى بعدهم على بعض قول بعض أهل العصر الماضى فهو إجماع صحيح لا يمسح أحداً خلافه أبداً ؛ وقالت طائفة : إذا اختلف أهل العصر على عشرة أقوال مثلاً أو أقل أو أكثر ، فهو اختلاف فيها اختلفوا فيه ، وهو إجماع صحيح على ترك ما لم يقولوا به من الأقوال ،

(١) « الإحكام : فى أصول الأحكام » ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٢٩

فلا يسع أحداً الخروج على تلك الأقوال كلها ، وله أن يتخير منها ما أداه إليه اجتهاده ؛ وقالت طائفة : ما لا يُعرف فيه خلاف فهو إجماع صحيح لا يجوز خلافه لأحد ؛ وقالت طائفة : ليس هو إجماع ؛ وقالت طائفة : إذا اتفق الجمهور على قول ، وخالفهم واحد من العلماء ، فلا يلتفت إلى ذلك الواحد ؛ وقول الجمهور هو إجماع صحيح ، وهذا قول عبد بن جرير الطبري ؛ وقالت طائفة : ليس هذا إجماع ؛ وقالت طائفة : قول الجمهور والأكثر إجماع وإن خالفهم مَنْ هو أقل عدداً منهم ؛ وقالت طائفة : ليس هذا إجماع ؛ وقالت طائفة : إجماع أهل المدينة هو الإجماع ، وهذا قول المالكيين ، ثم اختلفوا ، فقال ابن بكير منهم وطائفة معه : سواء كان عن رأى أو قياس ، أو نقلاً ؛ وقال محمد بن صالح الأبهري منهم وطائفة معه : إنما ذلك فيما كان نقلاً فقط ؛ وقالت طائفة : إجماع أهل الكوفة ، وهذا قول بعض الحنفيين ؛ وقالت طائفة : إذا جاء القول عن صاحب الواحد أو أكثر من واحد من الصحابة ولم يعرف له مخالف منهم فهو إجماع ، وإن خالفه من بعد الصحابة رضى الله عنهم ، وهو قول بعض الشافعيين وجمهور الحنفيين والمالكيين ؛ وقال بعض الشافعيين : إنما يكون إجماع إذا اشتهر ذلك القول فيهم ولم يعرف له منهم مخالف ؛ وأما إذا لم يشتهر ولا انتشر ، فليس إجماعاً ، بل خلافه جائز ^(١).

الإجماع طور من أطوار الرأى

كل هذه المعانى المختلفة للإجماع لم تفصل هذا التفصيل إلا حينما دُوِّنت العلوم ونظمت قواعدها ، لكنها تدل على أن الإجماع فى نشأته كان معنى مبهماً صالحاً لأن يُحمّل على كل هذه المعانى ، كما كان الرأى نفسه مبهماً غير مقسم ولا معيّن . وما الإجماع فى بدء أمره إلا طور من أطوار الرأى ومظهر من مظاهر تنظيمه ، وتنظيم التشريع والديمقراطية به ، فى دولة أخذت تخرج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديموقراطى المنظم .

(١) « الإحكام : فى أصول الأحكام » ج ٤ ، ص ١٤٤ - ١٤٥

شأنه عمر في هذا الباب

ومن الطبيعي أن يكون شأن عمر بن الخطاب في هذا الباب شأنًا كبيراً ، فإنه أول من وضع الأسس الأولى لتنظيم العمل الحكومي في الدولة الإسلامية . فإن أبا بكر إنما استطاع في مدة حكمه اليسيرة أن يجمع الفتن ويفتح اليمامة وبعض أطراف العراق والشام ؛ والذي عرف عنه من شؤون التنظيم الحكومي هو أنه أول من اتخذ الحاجب وصاحب الشرطة في الإسلام . أما عمر فقد فتح الفتوحات وكثر المال في دولته إلى الغاية حتى عمل بيت المال ، ووضع الديوان ، ورتب لرعيته ما يكفيهم ، وفرض للأجناد . كما في « تاريخ الخميس »^(١) .

وجاء أيضاً في الكتاب نفسه : « وأول من وضع التاريخ بعام الهجرة وضعه في السنة السابعة عشرة ، وهو أول من جمع الناس على إمام في قيام رمضان ، وأول من أخرج المقام عن موضعه وكان ملصقاً بالبيت وقيل بل أول من أخره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأول من حمل الدرة لتأديب الناس وتعزيرهم ، وفتح الفتوح ووضع الخراج ، ومصر الأمصار ، واستقصى القضاة ودون الديوان وفرض العطية »^(٢) .

وجاء في كتاب : « الإدارة الإسلامية في عهد العرب » : للأستاذ محمد كرد علي بك المطبوع سنة ١٩٣٤ م : « ومما تعلق به مهمة عمر إحداث أوضاع جديدة اقتضتها حالة التوسع في الفتوح . فهو أول من حمل الدرة ، وهو أول من دون الدواوين على مثال دواوين الفرس والروم ، دونها له عتيق بن أبي طالب ومخرمة ابن نوفل وجبيرة بن مطعم ، وكانوا من نساء قريش لهم علم بالأنساب وأيام الناس . والديوان : دفتر أو مجتمع الصحف ، والكتاب يكتب فيه أهل الجيش وأهل العطية . وعرفوا الديوان بأنه موضع لحفظ ما تعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال ؛ وأطلق بعد حين على جميع

(١) ج ٢ ص ٢٤٠ تأليف الشيخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بكرى

(٢) ج ٢ ص ٢٤١

سجلات الحكومة ، وعلى المكان الذى يجلس فيه القائمون على هذه السجلات والأضاير والطوامير . وثبت أنه كان له سجن ، وأنه سجن الحطيفة على الهجو ؛ وسجن ضيعاً على سؤاله عن « الداريات » و « المرسلات » و « النازعات » وشبههن ، وضربه مرة بعد مرة ونفاه إلى العراق ، وكتب ألا يجالسه أحد ، فلو كانوا مائة تفرقوا عنه ، حتى كتب إليه عامله أن حسنت توبته ، فأمره عمر بن نفلى بینه وبين الناس . وكانت أعمال عمر جداً كلها ، لا يجوز لأحد أن يجلس فى المسجد فى غير أوقات الصلاة ؛ وبني فى المسجد رحبة تسمى البطيحا . قال : من كان يريد أن يلفظ أو ينشد شعراً أو يرتفع صوته فليخرج إلى الرحبة . وما كان المسجد فى أيامه لغير الصلاة والقضاء . وكان الخلفاء يجلسون فى المسجد لقضاء الخصومات ، ولما كثرت الفتوحات وأسلمت الأعاجم وأهل البوادي وكثر الولدان أمر عمر ببناء بيوت المكاتب ، ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم .

وضع عمر أول ديوان فى الإسلام للخراج والأموال بدمشق والبصرة والكوفة على النحو الذى كان عليه قبل ؛ وقيل إن أول ديوان وضع فى الإسلام هو ديوان الإنشاء ، ودواوين الشام تكتب بالرومية ، ودواوين العراق بالفارسية ودواوين مصر بالقبطية بتولائها النصارى والمجوس دون المسلمين . والسبب فى تدوين الدواوين أن عامل عمر على البحرين أتاه يوماً بخمسة ألف درهم ، فاستعظمها ، وجعل عليها حراساً فى المسجد . فأشار عليه بعض من عرفوا فارس والشام أن يدون الدواوين يكتبون فيها الأسماء ، وما لواحد واحد . وجعل الأرزاق مشاهرة ؛ وجعل عمر تابوتاً — أى صندوقاً — لجمع صكوكه ومعاهداته ؛ وجند الأجناد — أى ألف الفياتق — فصير فلسطين جنداً ، والجزيرة جنداً ، والموصل وقنسرين جنداً . وأصبح كل جند فى الشام والعراق يتألف من مقاتلة المسلمين ؛ يقبضون أعطياتهم من البلد الذى نزلوه . فأصبحت الجندية خاصة بفئة المسلمين . ويسير الناس بقضهم وقضيضهم إلى الزحف عند الحاجة حتى النساء والأولاد . وما كان الجند يجعلون كلهم فى السلاح ، بل يترك بعضهم فى البلاد يكونون على استعداد للوثبة

عند أول إشارة . والغالب أنه كان يُترك فَضْلٌ في بيوت الأموال خارج الحجاز ليستخدم في طاريء إذا طرأ . وما كانت الصوافي تحمل كلها إلى الحجاز ، بل يدخر بعضها في بيوت الأموال في الشام والعراق ومصر ؛ وجزء عظيم من دخل الدولة يصرف في الوجوه التي أشرنا إليها .

وعمر هو أول من لُقّب بأمير المؤمنين ، وأول من استقضى الفضاة ، وأول من أحدث التاريخ الهجري فأرخ سنة ستة عشر لهجرة رسول الله من مكة إلى المدينة ، فكان أول من أرخ الكتب وختم على الطين . قال اليعقوبي : وأمر زيد ابن ثابت أن يكتب الناس على منازلهم ، وأمره أن يكتب لهم صكاً كما من قراطيسه ثم يختم أسفلها ، فكان أول من صك وختم أسفل الصكوك . وغير أسماء المسلمين بأسماء الأنبياء . وكان أول من مصر الأمصار : مصر المصيرين البصرة والكوفة . وكان إذا جاءته الأقضية المعضلة قال لعبد الله بن العباس : إنها قد طرأت علينا أفضية وعُضْل فأت لها ولأمثالها ، ثم أخذ بقوله ، وما كان يدعو لذلك أحداً سواه . وكان في المسائل العامة يسأل الناس في المسجد عن آرائهم ثم يعرض رأيه ورأيهم على مجلس شوراه وهم من كبار الصحابة ، فما استقر عليه رأيهم أمضاه ، فكانت أعماله ثمرة ناضجة من الآراء الصائبة ، ولذلك ندرت هفواته في الإدارة بالقياس إلى غيره لأنه يتروى ويعمل بآراء أهل الرأي . ولما أرسل عبد الله بن مسعود إلى العراق وزيراً ومعلماً مع عمارة بن ياسر الذي ولاه الإمارة كتب إلى أهل العراق : « وقد جعلت على بيت مالكم عبد الله بن مسعود وآثرتمكم به على نفسي » . وقد يبعث إلى بعض الأقطار عاملاً على الصلاة والحرب ويسميه أميراً ، وعاملاً على القضاء وبيت المال ويسميه معلماً ووزيراً ، كما فعل في العراق ؛ أو يجمع للعامل بين الصلاة والخراج كما عمل مصر . وتقسم العائلات في الشام يختلف عن اليمن ، وعامل البحرين لا يكون كما عمل اليمامة . وقد يبعث أناساً لمساحة الأرض ، وأناساً لتقدير الخراج ، وآخرين لإحصاء الناس ؛ وقال لعاملين له توليا مساحة العراق ووضع الخراج على سوادها : أخاف أن تكونا حملتا الأرض ما لا تطيقه ، لئن سلمني الله لأدعن أرامل

العراق لا يحتجن إلى رجل بعدى أبداً . وقال اللهم إني أشهدك على أمراء الأمصار ،
فإني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم ، ويعدلوا عليهم ويقسموا فيأثم
بينهم ، ويرفعوا إلى ما أشكل عليهم من أمورهم . وكان يرزق العامل بحسب
حاجته وبلده» (١) .

تفسير ظهور الإجماع :

ويفسر ظهور الإجماع في هذا العصر ، أن الأئمة بعد النبي ، عليه السلام ،
كانوا يستشيرون في الأحكام .

قال الشاطبي في « الاعتصام » : « وكانت الأئمة بعد النبي ، صلى الله عليه
وسلم ، يستشيرون الأمراء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها ،
فإذا وقع في الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره ، اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم
... وكان القراء أصحاب مشورة عمر ، كهولا كانوا أو شبانا ، وكان وقفاً عند
كتاب الله » (٢) .

وفي كتاب « مختصر جامع بيان العلم وفضله » : « وعن يوسف بن يعقوب
ابن الماجشون قال : قال لنا ابن شهاب ونحن نسأله : لا تحقروا أنفسكم لحداثة
أسنانكم ، فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم
يبتغي حدة عقولهم » (٣) .

وعن المسيب بن رافع قال : كان إذا جاء الشيء من القضاء ليس في الكتاب
ولا في السنة سُمي صوابي الأمراء فيُرفع إليهم ، يُجمع له أهل العلم ، فما اجتمع
عليه رأيهم فهو الحق » (٤) .

وكان أبو بكر وعمر إذا لم يكن لهما علم في المسألة يسألان الناس .

وفي كتاب « إعلام الموقعين » : « ... عن ميمون بن مهران قال : كان

(٢) ج ٣ ص ٢٧٧ — ٧٨

(٤) ص ١٩٠

(١) ص ٤٤ — ٤٧

(٣) ص ٤٢

أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضي به ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فإن وجد ما يقضى به قضي به ، فإن أعياء ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قضي فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضي فيه بكذا وكذا . وإن لم يجد سنة سننها النبي ، صلى الله عليه وسلم ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به . وكان عمر يفعل ذلك ، فإذا أعياء أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل : هل كان أبو بكر قضي فيه بقضاء ؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضي به ، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به » (١) .

وفي الكتاب نفسه : « عن عبد الله بن مسعود قال : من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضي فيه نبيه ، صلى الله عليه وسلم ؛ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، فليقض بما قضي به الصالحون ؛ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه ؛ فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي » (٢) .

قال الأستاذ أحمد أمين بك في كتاب « فجر الإسلام » : « وقد وجدت نزعة من العصر الأول لتنظيم هذا الرأي من طريق الاستشارة ، فقد أخرج البغوي عن ميمون ابن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضي به ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في ذلك الأمر سنة قضي بها ، فإن أعياء خرج فسأل المسلمين وقال : أنا في كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قضي في ذلك بقضاء ؟ فربما اجتمع عليه نفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء . . . فإن أعياء أن يجد فيه سنة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، جمع رؤوس الناس

(١) ج ١ ص ٧٠ - ٧١ . (٢) ج ١ ص ٧٢ .

وخيارهم فاستشارهم ، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به . وكان عمر رضى الله عنه يفعل ذلك ؛ فإن أعياء أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر قضاء ، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به ، وإلا دعا رؤوس الناس ؛ فإذا اجتمعوا على أمر قضى به» (١) .

وكان العلماء من الصحابة يومئذ ، وهم المعتبرون في الإجماع قلة ، كما بينا آنفاً ، لا يتعذر علاج التوفيق بين آرائهم وتعرف الاتفاق بينهم على حكم من الأحكام .

الرأى في عصر بنى أمية :

وكان بعد ذلك عصر بنى أمية من سنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) إلى سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩ م) .

في هذا العصر اتسعت مملكة الإسلام ودخلت فيها أمم من غير العرب ، ونقل مركز الخلافة إلى دمشق الشام ، وتفرق القراء وعلماء الصحابة في البلاد ، وصار كل واحد مقتدى ناحية من النواحي ؛ فكثر الوقائع ، ودارت المسائل فاستفتوا فيها ، فأجاب كل واحد حسب حفظه أو استنبطه ؛ وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبطه ما يصلح للجواب ، اجتهد برأيه . . . فعند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب» (٢) .

وانتهى عهد الصحابة في هذا العصر . قال ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩ م) في كتاب « المعارف » : « قال أبو محمد : قال الواقدي : آخر من مات بالكوفة من الصحابة عبد الله بن أبي أوفى في سنة ست وثمانين ؛ وآخر من مات بالمدينة من الصحابة سهل بن سعد الساعدي سنة إحدى وتسعين ، ويقال هو ابن مائة ؛ وآخر من مات بالبصرة من الصحابة أنس بن مالك سنة إحدى وتسعين ، ويقال سنة ثلاث وتسعين ؛ وآخر من مات بالشام عبد الله بن يسر سنة ثمان وثمانين ؛

(١) ص ٢٨٧ — ٨٨ من الطبعة الأولى .

(٢) « حجة الله البالغة » : ص ١١٣ .

وممن تأخر موته واثلة بن الأسقع هلك بالشام سنة خمس وثمانين وهو ابن ثمان وتسعين ، وهو من بنى ليث بن كنانة . أبو الطفيل رضى الله تعالى عنه هو أبو الطفيل عامر بن واثلة ، رأى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان آخر من رآه موتاً ، ومات بعد سنة مائة^(١) .

وخلّف بعد الصحابة التابعون ، الذين ورثوا عنهم . وكل طبقة من التابعين فإنما تفقهوا على من كان عندهم من الصحابة ، فكانوا لا يتعمدون فتاويهم إلا اليسير مما بلغهم من غير من كان في بلادهم من الصحابة رضى الله عنهم ، كاتّباع أهل المدينة في الأكثر فتاوى عبد الله بن مسعود ، واتّباع أهل مكة في الأكثر فتاوى عبد الله بن عباس ، واتّباع أهل مصر في الأكثر فتاوى عبد الله بن عمرو ابن العاص^(٢) .

وجاء في كتاب « إعلام الموقعين » : « وأكابر التابعين كانوا يُفْتون في الدين ويستفتيهم الناس ، وأكابر الصحابة حاضرون يجوّزون لهم ذلك^(٣) . ولما انقضى عهد الصحابة وجاء على أثرهم التابعون ، انتقل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى الموالى إلا قليلاً .

قال ابن القيم في كتاب « إعلام الموقعين » : « وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : لما مات العبادلة : عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن عمرو ابن العاص ، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى ؛ فكان فقيه أهل مكة عطاء ابن رباح ، وفقيه أهل اليمن طاووس ، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير ، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم ، وفقيه أهل البصرة الحسن ، وفقيه أهل الشام مكحول ، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني ، إلا المدينة فإن الله خصها بقُرشي فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيّب غير مُدافع^(٤) .

(١) ص ١١٦ . (٢) « الخطط المقرّبة » ، ج ٤ ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٣) ج ١ ص ٢٨ .

(٤) ج ١ ص ٢٥ .

نشعب وجهه الاختلاف في هذا العصر وأسبابها :

تشعبت في هذا العصر وجوه الاختلاف بين المفتين ، وتعددت مناحيها . وقد ألف أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطلاني الأندلسي المتوفى سنة ٥٢١ هـ (١١٢٧ م) كتاباً سماه : « الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم »^(١) ، نبه فيه على المواضع التي منها نشأ الخلاف بين العلماء حتى تباينوا في المذاهب والآراء ؛ وذكر أن الخلاف عرض لأهل الأمة من ثمانية أوجه :

(١) الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة . وهذا الباب ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها : اشتراك في موضوع اللفظة المفردة ، بأن تكون اللفظة موضوعة لمعان مختلفة متضادة أو غير متضادة . ومن هذا النوع قوله ، صلى الله عليه وسلم : « قَصُّوا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوا اللَّحْشَ » ؛ قال قوم : معناه وفروا وكثروا ؛ وقال آخرون : قصروا وانقصوا ؛ وكلا القولين له شاهد من اللغة . هذا من الاشتراك في المعاني المتضادة . أما الاشتراك في المعاني المختلفة غير المتضادة فهو كثير جداً ؛ ومنه قوله تعالى : « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ » . ذهب قوم إلى أن كلمة « أو » هنا للتخيير ، فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات ، يفعل بقاطع السبيل أيها شاء ؛ وهو قول الحسن البصري وعطاء ، وبه قال مالك . وذهب آخرون إلى أن كلمة « أو » هنا للتفصيل والتعيين : فمن حارب وقتل وأخذ المال ، صُلب ؛ ومن قتل ولم يأخذ المال ، قتل ؛ ومن أخذ المال ولم يقتل ، قُطعت يده ، وهو قول أبي محرز لاحق بن حميد التابعي ، وحجاج بن أرطاة النخعي الكوفي ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي . واختلفوا في النفي من الأرض : ما هو ؟ فقال الحجازيون

(١) طبع مطبعة الموسوعات بمصر ، سنة ١٣١٩ هـ .

يُنْفَى من موضع إلى موضع ؛ وقال العرافيون يسجن ويحبس ، والعرب تستعمل النفي بمعنى السّجن .

وثانيها — الاشتراك العارض من قبل اختلاف أحوال الكلمة دون موضع لفظها ، مثل قوله تعالى : « ولا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ » . قال قوم : مضارة الكاتب أن يكتب ما لم يعمل عليه ، ومضارة الشهيد أن يشهد بخلاف الشهادة . وقال آخرون : مضارتهما أن يمنعا من أشغالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت بَشَقٍّ ذلك فيه عليهما . وإنما أوجب هذا الخلاف أن قوله « ولا يضارَّ » يحتمل أن يكون تقديره ولا يضارر بفتح الراء ، ويحتمل أن يكون تقديره أيضاً بكسر الراء . وقد رويت القراءتان بإظهار التضعيف مع الفتح ومع الكسر ؛ قرأ بالأولى ابن مسعود ، وبالثانية ابن عمر .

ومثل هذا قوله تعالى : « لا تضارَّ والدَّةٌ بولدها ولا مولودٌ له بولده » .

وثالثها — الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وبناء بعض الألفاظ على بعض : ومنه ما يدل على معان مختلفة متضادة ، ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة . فمن النوع الأول قوله تعالى : « وما يُتْلَى عليكم في بَئِى النساءِ اللّاتى لا تُؤْتَوْنَهُنَّ ما كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ » . قال قوم : معناه ورغبون في نكاحهنّ لهنّ . وقال آخرون : إنما أراد ورغبون عن نكاحهنّ لدمامتهنّ وقِلَّةِ ما لهنّ . ومنه قول على رضى الله عنه : أيها الناس ! أترعمون أنى قتلتُ عثمان ؟ ألا وإن الله قتله وأنا معه ؛ أراد على رضى الله عنه أن الله قتله وسيقتلنى معه ، فعطف « أنا » على « الهاء » من « قتله » ، وجعل « الهاء » فى « معه » عائدة على عثمان ، وتأوله الخوارج على أنه عطف « أنا » على الضمير الفاعل فى قَتَلَهُ ، أو على موضع المنصوب بأن ، كما تقول : إن زيدا قائم وعمرى ، فترفع عمراً عطفاً على موضع زيد وما عمل فيه ، وجعلوا الضمير فى قوله معه عائداً على الله تعالى ، فأوجبوا عليه من هذا اللفظ أنه شارك فى قتل عثمان رضى الله عنه . ومن الدالّ على معانٍ مختلفة غير متضادة قوله تعالى : « وما قَتَلُوهُ يَقِيناً » ، فإن قوماً يرون الضمير من « قتلوه »

عائداً إلى المسيح ، صلى الله عليه وسلم ؛ وقوماً يروونه عائداً إلى العلم المذكور في قوله : « مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ » ، فيجعلونه من قول العرب « قَتَلْتُ الشَّيْءَ عِلْماً » ومنه قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » . اختلفوا في هذا التشبيه : من أين وقع ؟ فذهب قوم إلى أن التشبيه إنما وقع في عدد الأيام ، واحتجوا بحديث روه : أن النصارى كان فَرَضَ عليهم في الإنجيل صوم ثلاثين يوماً ، وأن ملوكهم زادوا فيها تطوعاً حتى صيروها خمسين . وذهب آخرون إلى أن التشبيه إنما وقع في الفرض لا في عدد الأيام . يقول البَطْلَنِيُّ : وهذا القول هو الصحيح ، وإن كان القولان جائزين في كلام العرب ، فإنك إذا قلت : أعطيت زيداً كذا أعطيت عمراً ، احتمل أن تريد : تساوى العطيتين ، واحتمل أن تريد تساوى الإعطائين ، وإن أعطيت أحدهما خلاف ما أعطيت الآخر .

(٢) الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز . وقد ذهب قوم إلى إثباته . يقول صاحب « الإنصاف » : « وَإِنَّمَا كَلَامُنَا فِيهِ عَلَى مَذْهَبٍ مِنْ أَثْبَتِهِ ، لِأَنَّهُ الصَّحِيحُ الَّذِي لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ » . والمجاز ثلاثة أنواع : نوع يعرض في موضوع اللفظة ؛ ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من إعراب وغيره ؛ ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض . فمثال النوع الأول : السلسلة ، فإن العرب تستعملها حقيقة وتستعملها مجازاً بمعنى الإجبار والإكراه ، كقوله ، صلى الله عليه وسلم : « عَجِبْتُ لِقَوْمٍ يَقَادُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ » ؛ وبمعنى المنع من الشيء والسكف عنه كقول أبي خراش الشاعر المخضرم التابعي :

فليسَ كعهدِ الدارِ يَا أُمَّ مَالِكٍ وَلَكِنْ أَحَاطَتْ بِالرَّقَابِ السَّلَاسِلُ

يريد بالسلاسل حدود الإسلام وموانعه ، التي كفت الأيدي العاشمة ، ومنعت من سفك الدماء إلا بحققها ؛ وبمعنى ما تتابع بعضه في أثر بعض واتصل ، كقولهم تسلسل الحديث ، وقولهم سلاسل الرمل . ومن هذا النوع قول الله عز وجل : « يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورَى سِوَا تَكْمِ » ، ومعلوم أن الله لم ينزل

من السماء ملابس تُلبس ، وإنما تأويله — والله أعلم — أنه أنزل المطر فنبت عنه النبات ، ثم رعته البهائم فصار صوفاً وشعراً ووبراً على أبدانها ، ونبت عنه القطن والكتان ، واتخذت من ذلك أصناف الملابس ، فسمى المطر لباساً إذ كان سبب ذلك . ومن هذا الباب أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَما الدنْيا ثَلَاثَ لَيلٍ الأَخِيرِ ، فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من تائب فأَتوب عليه ؟ » — جعلته المَجَسِّمة نزولاً على الحقيقة ؛ وقد أجمع العارفون على أن الله لا ينتقل ، لأن الانتقال من صفة المحدثات . ولهذا الحديث تأويلان :

أحدهما — أن معناه : يَنْزِلُ أمرُهُ في كل سَحِير ، أى أن الله تعالى يأمر ملكاً بالنزول إلى سماء الدنيا . وقد تقول العرب : كتب الأمير إلى فلان كتاباً وقطع الأمير يد اللص ، وضرب السلطان فلاناً ، إذ هي تنسب الفعل إلى مَنْ أمر به ، كما تنسبه لمن فعله . ويقول العرب : جاء فلان إذا جاء كتابه . ويقولون للرجل : أنت ضربت زيداً وهو لم يضربه ، إذا كان قد رضى بذلك وشابح عليه . وثانيهما — أن من المعاني المجازية للنزول الإقبال على الشيء بعد الإعراض عنه ، والمقاربة بعد المابعدة ، فيكون معنى الحديث على هذا : أن العبد في هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه في غيره من الأوقات ، وأن البارئ سبحانه يُقبل على عباده بالتحسن والعطف في هذا الوقت بما يلقى في قلوبهم من التنبيه والتذكير الباعثين لهم على الطاعة والجد في العمل . ومن استعمال العرب النزول في هذا المعنى قول حِطَّان بن المَعْلَى من شعراء « الحماسة » :

أَنْزَلَنِي الدَّهْرُ عَلَى حُكْمِهِ مِنْ شَاهِقٍ عَالٍ إِلَى خَفَضٍ
أَي جَعَلَنِي أَقْرَبَ مَنْ كُنْتُ أَبَاعِدُهُ ، وَأُقْبِلَ عَلَى مَنْ كُنْتُ أَعْرِضُ عَنْهُ .
ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : « اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » ، تَوْهَمُ المَجَسِّمة أن الله نور ، وإنما المعنى هادى السموات والأرض ، والعرب تسمى كل ما جلا الشبهات وأزال الالتباس وأوضح الحق ، نوراً . قال الله تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ

نوراً مُبيناً» يعنى القرآن ، ثم قال المؤلف : « ولو مُنِحَتْ الجسمَةُ طَرَقاً من التوفيق ، وتأملت الآية بعين التحقيق ، لوجدت فيها ما يبطل دعواهم بدون تكلف تأويل ، ومن غير طلب دليل ؛ لأن الله تعالى قال بعقب هذه الآية : « وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

أما النوع الثانى : نوع الحقيقة والمجاز العارضين فى اللفظة من قبيل أحوالها ، فمثاله قوله تعالى : « فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ » والأمر لا يعزم وإنما يعزم عليه ؛ ونحو قوله تعالى : « بل مكرُّ الليل والنهار » أى مكرهم فى الليل والنهار . ويقول العرب : نهارك صائم ، وليلك قائم .

وأما النوع الثالث : أى المجاز والحقيقة العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض ، فنحو الأمر يرد بصيغة الخبر ، والخبر يرد بصيغة الأمر ، والإيجاب يرد بصيغة النفي ، والنفي يرد بصيغة الإيجاب ، والواجب يرد بصيغة الممكن أو الممتنع ، والممكن والممتنع يردان بصيغة الواجب ، والمدح يرد بصيغة الذم ، والذم يرد بصيغة المدح ، والتقليل يرد بصيغة التكثير ، والتكثير يرد بصيغة التقليل ؛ ونحو ذلك من أساليب الكلام التى لا يقف عليها إلا من تحقق بعلم اللسان . فمن الأمر الوارد بصيغة الخبر قوله تعالى : « والوالدات يُرْضَعْنَ أولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » ؛ وإنما المعنى لترضعُ والدات أولادهن . والخبر الوارد بصيغة الأمر كقوله تعالى : « أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ » أى ما أسمعهم وأبصرهم . أما الإيجاب الوارد بصيغة النفي ، فكقولك : ما زال زيد عالماً ، فإن صيغته كصيغة قولك : ما كان زيد عالماً ؛ والأول إيجاب ، والثانى نفي . وأما النفي الوارد بصورة الإيجاب فنحو قولهم : لو جاءنى زيد لأكرمته ؛ فصورته صورة كلام موجب لأنه ليس فيه أداة من أدوات النفي ، وهو منى فى المعنى لأنه لم يقع المحيى ولا الإكرام ؛ ومنه قوله تعالى : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا » « ولو شاء ربك لآمنَ مَنْ فى الأرض كلهم جميعاً » . وورود الواجب بصورة الممكن كقوله تعالى : « فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ » ؛ وقوله : « عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » . وورود الممتنع بصورة الممكن كقول النابغة الذبياني يرمى النعمان بن الحارث الغساني :

فإن تَحْسَى لا أَمَلٌ لِحَيَاتِي، وإن نَمُوتُ فما في حَيَاتِي بعد موتك طائل
وأما ورود المدح في صورة الذم فنه ما ذكره ابن جني: أن أعرابياً رأى ثوباً
فقال: ماله محقه الله! قال فقلت له: لم تقول هذا؟ فقال: إذا استحسننا شيئاً
دعونا عليه. وأصل هذا أنهم يكرهون أن يمدحوا الشيء فيصيبونه^(١) بالعين
فيعدلون عن مدحه إلى ذمه. وأما ورود الذم في صورة المدح فكقوله تعالى: «إنك
لأنت الحليم الرشيد».

(٣) الخلاف العارض من جهة الإفراد والتركيب؛ وذلك أنك تجدد الآية
الواحدة ربما استوفت الغرض المقصود بها من التعبد، فلم تُحْجِجْك إلى غيرها؛
مثل قوله تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم»، وقوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا
الرسول» وقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله»؛ فإن كل واحدة
من هذه الآيات قائمة بنفسها مستوفية للغرض المراد منها. وكذلك الأحاديث
الواردة كقوله: «أزعم غارم، والبينة على المدعي، واليمين على المدعي عليه».
وربما وردت الآية غير مستوفية للغرض المراد من التعبد، وورد تمام الغرض في
آية أخرى وكذلك الحديث. ومثال ذلك قوله تعالى: «وإذا سألك عبادي عني
فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان»، ثم قال في آية أخرى: «بل إياه تدعون
فيكشف ما تدعون إن شاء»، فدل اشتراط المشيئة في هذه الآية الثانية على أنه مراد
في الآية الأولى. وربما وردت الآية مجملة ثم يفسرها الحديث، كآليات الواردة
مجملة في الصلاة والزكاة والصيام والحج، ثم شرحت السنة والآثار جميع ذلك.
ولأجل هذا صار الفقيه مضطراً في استعمال القياس إلى الجمع بين الآيات المفرقة
وبين الأحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض. ووجه الخلاف العارض في هذا
الموضع أنه ربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث؛ وبني آخر قياسه
على جهة التركيب الذي ذكرنا، بأن يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين،
أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث، فيفرض بهما الحال إلى الخلاف فيما ينتجانه،
فعلى مثل هذا ركبت القياسات وأنتجت النتائج، ووقع الخلاف بين أصحاب

(١) هكذا في الأصل، والصواب فيصيبوه.

القياس ؛ وخالفهم قوم آخرون لم يروا القياس ، وراوا الأخذ بظاهر الألفاظ ، فنشأ من ذلك نوع آخر من الخلاف . ومما اختلفت فيه أقوال الفقهاء من هذا الباب ما يكون لأخذ كل واحد منهم بحديث مفرد اتصل به ولم يتصل به سواء .

(٤) الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص . وهو نوعان : أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة ؛ والثاني يعرض في التركيب . فالأول : « كالإنسان » ، يستعمل عموماً نحو قوله تعالى : « إن الإنسان لفي خسر » ، ويدل على أنه لفظ عام لا يخص واحداً دون آخر قوله : « إلا الذين آمنوا » فإن الاستثناء لا يكون إلا من جملة ، ويستعمل خصوصاً نحو قولك : جاءني الإنسان ، تريد شخصاً معيناً . والثاني نحو قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » ، قال قوم : هذا خصوص في أهل الكتاب لا يُكْرَهُونَ على الإسلام إذا أدوا الجزية ؛ وقال قوم : هي عموم ثم نُسِختْ بقوله : « وجاهد الكفار والمنافقين » . وقد يأتي من هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة ، كالمتعة ، فإنها عند العرب اسم لكل شيء استمتع به لا يخص به شيء دون آخر ، ثم نقلت عن ذلك واستعملت في الشريعة على ضربين : أحدهما — المتعة التي كانت مباحة في أول الإسلام ، ثم نهى عنها ونُسِختْ بالنكاح والولي ، والثاني — ما تَمَتَّعَ به المرأة من مهرها ، كقوله تعالى : « وَمَتَّعُوهُنَّ » ، على الموسع قَدَرُهُ وعلى المُقْتَرِ قَدَرُهُ » وقد وقع الخلاف في قوله تعالى : « فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة » ، فكان ابن عباس يذهب بمعناه إلى المتعة الأولى ؛ وذهب جماعة الفقهاء إلى أن المتعة الأولى منسوخة ، وأن هذه الآية كالتي في « البقرة » ، وأن معنى قوله « فأتوهن أجورهن » إنما المراد المهر ^(١) .

(١) « ونكاح المتعة هو المؤقت في العقد ، وقال في « العباب » : كان الرجل يشارط المرأة شرطاً على شيء إلى أجل معلوم ويعطيها ذلك فيستحل فرجها ثم يخل سبيلها من غير تزويج ولا طلاق . وقيل في قوله تعالى : « فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن » والمراد نكاح المتعة ، والآية محكمة ، والجمهور على تحريم نكاح المتعة . وقالوا معنى قوله (فما استمتعتم) فما نكحتم على الشريطة التي في قوله تعالى (وأن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين ، أي عاقدين النكاح » المصباح المنير »

(٥) — الخلاف العارض من جهة الرواية . والعلل التي تعرض للحديث فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضته بعضه لبعض ، وربما ولدت فيه إشكالا يحوج العلماء إلى طلب التأويل البعيد على أضرب :

العلة الأولى فساد الإسناد . وهذه العلة أشهر العلل عند الناس ، حتى إن كثيراً منهم يتوهم أنه إذا صح الإسناد صح الحديث ، وليس كذلك . وفساد الإسناد يكون من الإرسال^(١) وعدم الاتصال ، ويكون من أن بعض الرواة صاحب بدعة أو متهم بالكذب وقلة ثقة ، أو مشهوراً ببله وغفلة ، أو يكون متعصباً لبعض الصحابة منحرفاً عن بعضهم ، فإن من كان مشهوراً بالتعصب ثم روى حديثاً في تفضيل من يتعصب له ولم يرد من غير طريقه ، لزم أن يُستتراب به .

ومما يبعث على الاسترابة بنقل الناقل أن يُعَلَّم منه حرص على الدنيا وتهافت على الاتصال بالملوك ونيل المكانة والحظوة عندهم ، فإن من كان بهذه الصفة لم يؤمن عليه التغيير والتبديل والافتعال للحديث والكذب ، حرصاً على مكسب يحصل عليه . وقد روى أن قوماً من الفرس واليهود وغيرهم لما رأوا الإسلام قد ظهر وعم ودوخ وأذل جميع الأمم ، ورأوا أنه لا سبيل إلى مناصبته ، رجعوا إلى الخيلة والمكيدة ، فأظهروا الإسلام من غير رغبة فيه ، وأخذوا أنفسهم بالتعبد والتقشف . فلما حمّد الناس طريقهم ولّدوا الأحاديث والمقالات ، وفرقوا الناس فرقاً ؛ وأكثر ذلك في الشيعة ، كما يحكي عن عبد الله بن سبأ اليهودي أنه أسلم واتصل بعلي ، رضي الله عنه ، وصار من شيعته ، فلما أخبر بقتله وموته قال : كذبتم والله ! لو جئتمونا بدماعه مصروراً في سبعين صرة ما صدقنا بموته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ؛ نجد ذلك في كتاب الله . فصارت مقالة يُعرف أهلها بالسبئية . ويقال إنه قال : عليّ هو إلهه ، وإنه يحيي الموتى ، وإنما غاب ولم يمت .

(١) « المرسّل من الحديث ما أسنده التابعي أو تبع التابعي إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يذكر الصحابي الذي روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، » « التعريفات » للجرجاني .

وإذا كان عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، يتشدد في الحديث ويتوعد عليه ، والزمان زمان والصحابة متوافرون ، والبدع لم تظهر ، فما ظنك بالحال في الأزمنة التي ذمها الرسول ، وقد كثرت البدع وقلت الأمانة !

العلة الثانية : نقل الحديث على المعنى دون اللفظ بعينه . فربما اتفق أن يسمع الراوى الحديث فيتصور معناه في نفسه على غير الجهة التي أرادها ؛ وإذا عبّر عن ذلك المعنى بألفاظ آخر ، كان قد حَدَّثَ بخلاف ما سمع من غير قصد منه ؛ وذلك أن الكلام الواحد قد يحتمل معنيين وثلاثة ، وقد يكون فيه اللفظة المشتركة . ومن ظريف الغلط الواقع في اشتراك الألفاظ ما روى أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وهب لعلى ، رضى الله عنه ، عمامة تسمى « السحاب » ؛ فاجتاز على ، رضى الله عنه ، متعمها بها ، فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لمن كان معه : أما رأيتم علياً في السحاب ؟ أو نحو ذلك من اللفظ ، فسمعه بعض التشيعيين لعلى ، رضى الله عنه ، فظن أنه يريد السحاب المعروف ، فكان ذلك سبباً لاعتقاد الشيعة أن علياً في السحاب إلى يومنا هذا .

العلة الثالثة : الجهل بالإعراب ومباني كلام العرب ومجازاتها .

العلة الرابعة : وهي التصحيف ، وذلك أن كثيراً من المحدثين لا يضبطون الحروف ، ولكنهم يرسلونها لإرسالاً غير مقيدة ولا مثقفة ، اتكالا على الحفظ ؛ فإذا غفل المحدث عما كتب مدة من زمانه ، ثم احتاج إلى قراءة ما كتب أو قرأه غيره ، فربما رَفَعَ المنصوبَ ونصبَ المرفوع ، فانقلبت المعاني إلى أضدادها ؛ وربما تصحف له الحرف بحرف آخر لعدم الضبط فيه ، فانعكس المعنى إلى نقيض المراد ، كما يحرف « أفرع » بمعنى : تامّ الشعر إلى « أقرع » بالقاف بمعنى لا شعر برأسه ، وذلك أن هذا الخط العربى شديد الاشتباه .

ومن ظريف ما وقع من التصحيف في كتاب مسلم ومسنده الصحيح : نحن يوم القيامة على كذا انظر — وهذا شيء لا يتحصل له معنى ، وهكذا نجده في كثير من النسخ ، وإنما هو : نحن يوم القيامة على كوم . والكوم جمع كومة وهو

المكان المشرف ، فصحفه بعض النقلة فكتب : نحن يوم القيامة على كذا ، فقرأ من قرأ فلم يفهم ما هو فكتب على طرة الكتاب : انظر ، يأمر قارى الكتاب بالنظر فيه وينبه عليه ، فوجده ثالث فظنه من الكتاب وألحقه بمتنه .

العلة الخامسة : هى إسقاط شئ من الحديث لا يتم المعنى إلا به .

العلة السادسة : هى أن ينقل المحدث الحديث ويفعل عن نقل السبب الموجب له فيعرض من ذلك إشكال فى الحديث أو معارضة لحديث آخر .

العلة السابعة : هى أن يسمع المحدث بعض الحديث ويفوته سماع بعضه ، كنجو ما روى من أن عائشة ، رضى الله عنها ، أخبرت أن أباه ريرة حدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « إن يكن الشؤم فى ثلاث : الدار والمرأة والفرس » . وهذا الحديث معارض للأحاديث الكثيرة الناهية عن التطير ، فغضبت عائشة وقالت : والله ما قال هذا رسول الله قط ، إنما قال : أهل الجاهلية يقولون : إن يكن الشؤم فى ثلاث : الدار والمرأة والفرس . فدخل أبو هريرة فسمع الحديث ولم يسمع أوله . وهذا غير منكر أن يعرض ، لأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان يذكر فى مجلسه الأخبار حكاية ويتكلم بما لا يريد به أمراً ولا نهياً ، ولا أن يجعله أصلاً فى دينه ولا شيئاً يستسن به ، وذلك معلوم من فعله ومشهور من قوله .

العلة الثامنة : نقل الحديث المصحف دون لقاء الشيوخ والسماع من الأئمة والاكتفاء بالأخذ من الصحف المسودة والكتب التى لا يعلم صحتها من سقمها ، وربما كانت مخالفة لرواية شيخه ، فيصحف الحروف ويبدل الألفاظ ، وينسب جميع ذلك إلى شيخه ظالماً .

(٦) الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس . وهو نوعان : أحدهما الخلاف الواقع بين المنكرين للاجتهاد والقياس والمثبتين لها ؛ والثانى خلاف يعرض بين أصحاب القياس فى قياسهم .

(٧) الخلاف العارض من قبل النسخ وهو يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبتة ؛ ويعرض بين القائلين بالنسخ من جهة اختلافهم فى الأخبار :

هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الأمر والنهي أم لا ؟ واختلافهم في نسخ السنة للقرآن ، واختلافهم في أشياء من القرآن والحديث . ذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ .

(٨) الخلاف العارض من قبل الإباحة ، أى من قبل أشياء أو سَمِعَ الله تعالى فيها على عباده ، وأباحها لهم على لسان نبيّه ؛ كاختلاف الناس في الأذان ، ووجوه القراءات السبع ، ونحو ذلك ^(١) .

وَجَدَتْ في العصر الذى نحن بصدده كل هذه الخلافات أو أكثرها تبعاً لاستقرار الملك واتساعه ، وتشعب حاجاته التشريعية ، وخروج العرب من طور البداوة والأمية واتصالهم بأمم أعجمية لها حظ من العلم والمدنية . وكانت هذه الخلافات من بواعث النهضة الأولى لإنشاء العلوم العربية ، وتدوين الحديث والتفسير على أنها أدوات لاستنباط الأحكام الشرعية من دلائلها ، وللإجتهاد بالرأى الذى هو أصل من أصول الشرع .

نظرة إجمالية :

وجملة القول أن التشريع في عهد النبي ، عليه السلام ، كان يقوم ، كما بينا آنفاً ، على الوحي من الكتاب والسنة ؛ وعلى الرأى من النبي ومن أهل النظر ، والاجتهاد من أصحابه بدون تدقيق في تحديد معنى الرأى وتفصيل وجوهه وبدون تنازع ولا شقاق بينهم .

ومضى عهد النبي ، عليه السلام ، وجاء بعده عهد الخلفاء الراشدين من سنة ١١ هـ (٦٣٢ م) إلى ٤٠ هـ (٦٦٠ م) ؛ وقد اتفق الصحابة في هذا العهد على استعمال القياس في الوقائع التى لانص فيها من غير تكثير من أحد منهم .

وفي هذا العهد أخذت تبدو الصورة الأولى للإجماع ، بما كان يركن إليه الأئمة من مشاورة أهل الفسوى من الصحابة — وهم المعتبرون في انعقاد

(١) انتهى ملخصاً .

الإجماع ، وكانوا قلة لا يتعذر تعرّف الاتفاق بينهم ^(١) .

ولم يكن يُفترق من الصحابة إلا حملة القرآن الذين قرأوه وكتبوه وفهموا وجوه دلالاته وعرفوا ناسخه ومنسوخه . وكانوا يسمون « القراء » لذلك ، وتميزاً لهم عن سائر الصحابة بهذا الوصف الغريب في أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب .

ولم يكن الرأي في هذا الدور قد تعين معناه ولا تخصص . قال المرحوم الشيخ محمد الخضرى بك في كتاب « تاريخ التشريع الإسلامى » : « بينا أنهم كانوا (أى الصحابة) يعمدون إلى الفتوى بالرأى ، إن لم يكن هناك عندهم في الحادثة نص من القرآن والسنة . والرأى عندهم إنما كان للعمل بما يروونه مصلحة وأقرب إلى روح التشريع الإسلامى من غير نظر إلى أن يكون هناك أصل معين للحادثة أو لا يكون . ألا ترى أن عمر حتم على محمد بن مسلمة أن يمر خليج جاره في أرضه لأنه ينفع الطرفين ولا يضر محمداً في شيء . وأفتى بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة لأن الناس قد استعجلوا أمراً كانت لهم فيه أناة . وحرم على من تزوج امرأة في عدتها أن يتزوج بها مرة أخرى بعد التفريق بينهما ، زجراً له . والنظر في المصالح يختلف باختلاف الناظرين ، لذلك نجد بعض المفتين في عصر عمر خالفوه في ما رأى . وهناك مسائل خالف فيها عمر أبا بكر وقضى بغير ما كان يقضى به ، كما ذكرنا في ميراث الجد مع الإخوة ، وفي التفضيل في العطاء . وكذلك هناك مسائل أفتى فيها على بغير ما أفتى به غيره من إخوانه . فقد كان يخرج الزكاة عن أموال اليتامى الذين في حجره ، وكان غيره يقول : ليس على مال اليتيم زكاة .

(١) في « إعلام الموقعين » : « والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مائة وثيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة . وكان السكوتون منهم سبعة : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعائشة أم المؤمنين ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر . قال أبو محمد بن حزم : ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم يسفر ضخم . قال : وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن عباس رضى الله عنهم في عشرين كتاباً . وأبو محمد المذكور أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث » ، ج ١ ص ١٣ .

وقد يئسنا أن الخلاف لم يكن في هذا العصر بالشئ الكثير ، لأن أقضيّتهم كانت بقدر ما ينزل من الحوادث ، ولم تدوّن هذه الأقضية في عصرهم ، فقد انتهى ذلك الدور .

والفقه هو نصوص القرآن الكريم والسنة الطاهرة المتبعة وما ارتضاه كبار الصحابة مما رواه لهم غيرهم من الصحابة أو ما سمعوه هم ، وقليل من الفتاوى صادرة عن آرائهم بعد الاجتهاد والبحث . وأشهر المتصدرين للفتوى في هذا العصر الخلفاء الأربعة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو موسى الأشعري ومُعَاذ بن جَبَل ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت . والمكثرون منهم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وهذا في الفرائض خاصة^(١) .

وفي كتاب « إعلام الموقعين » لابن قيم الجوزية : « وقال محمد بن جرير : لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود . وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر . وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه . ويرجع من قوله إلى قوله . وقال الشعبي كان عبد الله لا يقنّت ، وقال لو قنّت عمر لقنّت عبد الله .

فصل : وكان من المفتين عثمان بن عفان ، غير أنه لم يكن له أصحاب معروفون . والمبلغون عن عمر فتياه ومذاهبه وأحكامه في الدين بعده أكثر من المبلغين عن عثمان والمؤدّين عنه . وأما علي بن أبي طالب عليه السلام فانتشرت أحكامه وفتاويه . ولكن قاتل الله الشيعة ! فإنهم أفسدوا كثيراً من علمه بالكذب عليه ، ولهذا تجد أصحاب الحديث من أهل الصحيح لا يعتمدون من حديثه وفتواه إلا ما كان عن طريق أهل بيته وأصحاب عبد الله بن مسعود كعبيدة الساماني ، وشريح وأبي وائل ونحوهم^(٢) . »

(١) ص ١١٨ — ١٢٠ .

(٢) ج ١ ص ٢٢ — ٢٣ .

علم وفقه :

ثم كان عصر بنى أمية من سنة ٤٠ هـ (٦٦٠ م) إلى سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩ م) وتكاثر الممارسون للقراءة والكتابة من العرب ، ودخلت في دين الله أمم ليست أمية ، فلم يعد لفظ القراء نعتاً غريباً يصلح لتمييز أهل الفتوى ومن يؤخذ عنهم الدين . هنالك استعمل لفظ « العلم » للدلالة على حفظ القرآن ورواية السنن والآثار ، وسمى أهل هذا الشأن « العلماء » . واستعمل لفظ الفقه للدلالة على استنباط الأحكام الشرعية بانظر العقل فيما لم يرد فيه نص كتاب ولا سنة ، وسمى أهل هذا الشأن « الفقهاء » ؛ فإذا جمع امرؤ بين الصفتين جمع له اللفظان أو ما يراد فهما .

وفي « طبقات » ابن سعد : كان ابن عمر جيد الحديث غير جيد الفقه ، وكان زيد بن ثابت فقيهاً في الدين وعالماً بالسنن .

وروى ابن القيم في « إعلام الموقعين » عن بعض التابعين ، قال : دفعت^(١) إلى عمر فإذا الفقهاء عنده مثل الصبيان ، قد استعلى عليهم في فقهه وعلمه . وفي « إعلام الموقعين » أيضاً عن ميمون بن مهران : « ما رأيت أفقه من ابن عمر ولا أعلم من ابن عباس » .

المخوف في كتابة العلم وتخليده في الصحف :

وقد كان كثير من الصحابة والتابعين يكره كتابة العلم وتخليده في الصحف كعمر وابن عباس والشَّعْبِي والنَّخَعِي وقتادة ومن ذهب مذهبهم . قال ابن عبد البر في « مختصر جامع بيان العلم » : « من كره كتاب العلم إنما كرهه لوجهين : أحدهما ألا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهي به ؛ والثاني يتشكل الكاتب على ما يكتب فلا يحفظ فيقل الحفظ »^(٢) .

(١) في لسان العرب : « ودفع فلان إلى فلان إذا انتهى إليه » .

(٢) ص ٣٤ .

وقال ابن عبد البر أيضاً في الكتاب نفسه : « قال أبو عمر : من ذكرنا قوله في هذا الباب فإنما ذهب في ذلك مذهب العرب ، لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك ؛ والذين كرهوا الكتابة كابن عباس والشعبي وابن شهاب والنخعي وقتادة ومن ذهب مذهبهم وجبيل جيلتهم ، كانوا قد طبعوا على الحفظ ، فكان أحدهم يجترئ بالسمعة ؛ ألا ترى ما جاء عن ابن شهاب أنه كان يقول : إني لأمر بالبقيع فأسد آذاني مخافة أن يدخل فيها شيء من الخنا ، فوالله ما دخل أذني شيء قط فنسيته . وجاء عن الشعبي نحوه وهوؤلاء كلهم عرب »^(١) .

وفي « تاريخ التشريع الإسلامي »^(٢) للشيخ محمد الحصري بك :

« وقال السيوطي في « تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك » : أخرج الهروي في ذم الكلام من طريق الزهري ، قال أخبرني عروة بن الزبير ، أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن واستشار فيه أصحاب رسول الله ، فأشار عليه عامتهم بذلك ، فلبث شهراً يستخير الله في ذلك شاكاً فيه ، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال : إني كنت ذكرت لكم من كتابة السنن ما قد علمتم ، ثم تذكرت ، فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً ، فأكتبوا عليها ، وتركوا كتاب الله ؛ وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء ؛ فترك كتابة السنن . وقال ابن سعد في « الطبقات » : أخبرنا قبيصة ابن عتبة ، أنبأنا شعبان عن معمر عن الزهري قال : أراد عمر أن يكتب السنن فاستخار الله شهراً ، ثم أصبح وقد عزم له ، فقال ذكرت قوماً كتبوا كتاباً فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله . اهـ »^(٣) .

ولما مضى عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابعين ، انتقل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى الموالى إلا قليلاً .

جاء في كتاب « مناقب الإمام الأعظم » للبرزار : « عن عطاء قال : دخلت

(١) ص ٣٥ (٢) ص ١٠٠ .

(٣) من « التمهيد للمجد على موطأ الإمام محمد » .

على هشام بن عبد الملك فقال : هل لك علم بعلماء الأمصار ؟ قلت : بلى — قال : فمن فقيه المدينة ؟ قلت : نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة ١١٧ هـ (٧٣٥ م) ؛ وفقيه مكة عطاء بن رباح المولى المتوفى سنة ١١٤ هـ (٧٣٢ م) ؛ وفقيه اليمن طاوس بن كيسان المولى ، وهو فارسي توفى سنة ١٠٦ هـ (٧٢٤ — ٢٥ م) ؛ وفقيه الشام مكحول (مات سنة بضع ومائة) ؛ وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المولى (مات سنة ١١٧ هـ — ٧٣٥ م) ؛ وفقيه البصرة الحسن وابن سيرين (محمد بن سيرين أبو بكر بن أبي عمرة مات سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ — ٢٩ م) الموليان ؛ وفقيه الكوفة إبراهيم النخعي العربي (أبو عمران إبراهيم بن يزيد مات سنة ٩٥ هـ (٧١٣ — ١٤) . قال هشام : لولا قولك عربي لكادت نفسي تخرج ^(١) .

وجاء في كتاب « الخطط » للمقريزي : « وعن عون بن سليمان الحضرمي قال : كان عمر بن عبد العزيز قد جعل الفتيا بمصر إلى ثلاثة رجال : رجلاً من الموالى ، ورجلاً من العرب ؛ فأما العربي فجعفر بن ربيعة ، وأما الموليان فيزيد بن أبي حبيب ، وعبد الله بن أبي جعفر فكان العرب أنكروا ذلك ، فقال عمر بن عبد العزيز : ما ذنبى إذا كانت الموالى تسمو ^(٢) بأنفسها صعداً وأنتم لا تسمون ! » ^(٣) .

مروية العلم :

عندئذ تضاءلت النزعة العربية إلى حظر التدوين وصارت كتابة العلم أمراً لازماً . ومما أكد الحاجة لتدوين السنن شيوع رواية الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواة ، وظهور الكذب في الحديث عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لأسباب سياسية أو مذهبية . « عن سعد بن إبراهيم قال : أمرنا عمر بن عبد العزيز — المتوفى سنة ١٠١ هـ (٧٢٠ م) — بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا ، فبعث

(١) ج ١ ص ٥٧ .

(٢) « مما بصري صعداً بضم صاد وعين : أى صاعداً » مجمع بحار الأنوار .

(٣) ج ٤ ص ١٤٣ طبع الملبجى بمصر .

إلى كل بلد له عليها سلطان دفتراً» (١).

وفي حاشية الزرقاني على «موطأ مالك»: «وأفادني الفتح أن أول من دون الحديث ابن شهاب بأمر عمر بن عبد العزيز، يعني كما رواه أبو نعيم من طريق محمد بن الحسن بن زباله عن مالك قال: أول من دون العلم ابن شهاب. وأخرج الهروي في «ذم الكلام» من طريق يحيى بن سعيد عن عبد الله ابن دينار قال: لم يكن الصحابة ولا التابعون يكتبون الأحاديث، إنما كانوا يؤدونها لفظاً، ويأخذونها حفظاً، إلا كتاب الصدقات والشيء اليسير الذي يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء، حتى خيف عليه الدروس وأسرع في العلماء الموت أمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر الحزبي فيما كتب إليه أن انظر ما كان من سنة أو حديث عمر فاكتمه. وقال مالك في «الموطأ» رواية محمد بن الحسن: أخبرنا يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر (٢) محمد بن عمرو بن حزم أن انظر ما كان من حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أو سنة أو حديث أونحو هذا، فاكتمه لي فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء - علقه (٣) البخاري

(١) «مختصر جامع بيان العلم»، ص ٣٣.

(٢) «أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري الحزبي البخاري المدني القاضي يقال اسمه أبو بكر وكنيته أبو محمد وقيل اسمه كنيته... وقال أبو ثابت عن ابن وهب عن مالك: لم يكن عندنا أحد بالمدينة عنده من علم القضاء ما كان عند أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم، وكان ولاء عمر بن عبد العزيز؛ وكتب إليه أن يكتب له من العلم من عند حمزة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد، ولم يكن بالمدينة أنصاري أمير غير أبي بكر بن حزم وكان قاضياً. زاد غيره فالت ابنة عبد الله بن أبي بكر عن تلك الكتب فقال شاعت. واختلف في موته فقيل مات سنة ١٠٠ هـ (٧١٨ - ١٩ م) وقيل سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ - ٢٩ م) وقيل ١١٧ هـ (٧٣٥ م) وقيل ١٢٠ هـ (٧٣٧ - ٣٨ م) «تهذيب التهذيب للزوي».

(٣) «التعليق هو عند الحديثين: حذف راو واحد أو أكثر من أوائل إسناد الحديث فالحديث الذي حذف من أوائل إسناده راو واحد فأكثر يسمى معلقاً، كقول الشافعي رحمه الله مثلاً: قال نافع أو قال ابن عمر أو قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ما حذف من أواسط إسناده فقط فإنه منقطع، ولا ما حذف من آخره فقط فإنه مرسل. كذا في خلاصة الخلاصة. وقد يخذف تمام الإسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول: قال النبي، صلى الله عليه وسلم، وقد =

في صحيحه ، وأخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ : كتب عمر إلى الآفاق انظروا حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فاجمعوه . وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب ، سمعت مالكا يقول : كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم ، ويكتب إلى بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه ، فتوفى عمر وقد كتب ابن حزم كتباً قبل أن يبعث بها إليه ^(١) .

ويقول المرحوم محمد بك الخفصرى في كتاب « تاريخ التشريع الإسلامى » : « أما السنة فمع كثرة روايتها في هذا الدور — يريد عهد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين من سنة ٤١ هـ (٦٦١ — ٦٦٢ م) إلى أوائل القرن الثانى من الهجرة — وانقطاع فريق من علماء التابعين لروايتها ، لم يكن لها حظ من التدوين ؛ إلا أنه لم يكن من المعقول أن يستمر هذا الأمر طويلاً مع اعتبار الجمهور للسنة أنها مكتملة للتشريع ببيانها للكتاب ، ولم يكن ظهر بين الجمهور من يخالف هذا الرأى . وأول من تنبه لهذا النقص الإمام عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الثانية من الهجرة . فقد كتب إلى عامله بالمدينة أبى بكر بن محمد بن عمر بن حزم أن : انظر ما كان من حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أو سنته فأكتبه فأتى خفت دروس العلم وذهاب العلماء . رواء مالك في « الموطأ » رواية محمد بن الحسن . وأخرج أبو نعيم في « تاريخ أصبهان » عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق : انظروا إلى حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فاجمعوه ^(٢) .

وجاء في كتاب « الإحكام » لابن حزم : « ولئن كان جمع حديث

== يحذف تمام الإسناد إلا الصحابى أو إلا التابعى والصحابى معاً ، وقد يحذف من حديثه ويضيفه إلى من فوقه ؛ فإن كان من فوقه شيئاً لذلك المصنف فاختلف فيه هل يسمى تعليقا أم لا ، والصحيح التفصيل ، فإن عرف بالنس أو الاستقراء أن فاعل ذلك مدلس فتدليس وإلا فتعليق « كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى » .

(١) « حاشية الزرقانى على موطأ مالك » ج ١ ص ١٠ .

(٢) ص ١٤٠ — ١٤١ .

النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مذموماً ، فإن مالكا لسن أول من فعل ذلك .
فإن أول من ألف في جمع الأحاديث حماد ابن سلمة ومعمّر ثم مالك ثم تلامهم
الناس » (١)

وقد بدت تخايل نهضة في التشريع الإسلامي منذ ذلك العهد ، فحصل تدوين
بعض السنن وبعض المسائل ، ولم يصل إلينا من تلك المدونات إلا صدى .

أول درجته السنن بالمعنى الحقيقي :

أما أول تدوين للسنن بالمعنى الحقيقي فيقع ما بين سنة ١٢٠ هـ (٧٣٨ م) ،
سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) .

ويقول ابن قتيبة إن ابن شهاب الزهري المتوفى سنة ١٢٤ هـ (سنة ٧٤١ - ٤٢ م)
هو أول من كتب الحديث .

وفي « إعلام الموقعين » : « وجمع محمد بن نوح فتاويه في ثلاثة أسفار ضخمة
على أبواب الفقه » (٢) .

وفي كتاب « كشف الظنون » : « الإشارة الثالثة في أول من صنف في
الإسلام : وأعلم أنه اختلف في أول من صنف : ف قيل الإمام عبد الملك بن عبد العزيز
ابن جريح البصري المتوفى سنة خمس وخمسين ومائة ، وقيل أبو النصر سعيد
ابن أبي عمرو المتوفى سنة ست وخمسين ومائة ، ذكرها الخطيب البغدادي .
وقيل ربيع بن صبيح المتوفى سنة ستين ومائة ، قاله أبو محمد الرازي . ثم
صنف سفيان بن عيينة (المتوفى سنة ١٩٨ هـ ٨١٣ - ١٤ م) ومالك بن أنس
بالمدينة وعبد الله بن وهب (المتوفى سنة ١٩٧ هـ ٨١٢ - ١٣ م) بمصر ،
وعبد الرزاق باليمن ، وسفيان الثوري ومحمد بن فضيل بن غزوان بالكوفة ،
وحمد بن سلمة وروح بن عباد بالبصرة ، وهشيم (المتوفى سنة ١٨٣ هـ ٧٩٩ م)
بواسط ، وعبد الله بن المبارك (المتوفى سنة ١٨٢ هـ ٧٩٨ م) بخراسان . وكان

مطمح نظرهم في التدوين ، ضبط معاهد القرآن والحديث ومعانيهما . ثم دونوا فيما هو كالوسيلة وإليهما ^(١) .

وجاء في « خطط المقرئ » : « فكان أول من دون العلم محمد بن شهاب الزهري ؛ وكان أول من صنف وبوّب سعيد بن عروبة والريبع بن صبيح بالبصرة ، والوليد بن مسلم بالشام ، وجريز بن عبد الحميد بالرّي ، وعبد الله بن المبارك بعمرو وخراسان ، وهشيم بن بشير بواسط ، وتفرد بالكوفة أبو بكر بن أبي شيبة بتكثير الأبواب وجودة التصنيف وحسن التأليف » ^(٢) .

وقال الغزالي في « الإحياء » : « بل الكتب والتصانيف محدثة ، لم يكن شيء منها في زمن الصحابة وصدر التابعين . وإنما حدثت بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة ، وبعد وفاة جميع الصحابة ورجلة التابعين رضي الله عنهم ، وبعد وفاة سعيد بن المسيّب والحسن وخيار التابعين ؛ بل كان الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب ، لئلا يشتغل الناس بها عن الحفظ وعن القرآن وعن التدبر والتذكر ، وقالوا : احفظوا كما كنا نحفظ وكان أحمد ابن حنبل ينكر على مالك تصنيف « الموطأ » ، ويقول : ابتدع ما لم تفعله الصحابة ، رضي الله عنهم . وقيل أول كتاب صنف في الإسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس ، رضي الله عنهم ، بمكة ؛ ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني (المتوفى سنة ١٥٤ هـ - ٧٧١ م) باليمن جمع فيه سنناً مأثورة نبوية ، ثم كتاب « الموطأ » بالمدينة لمالك بن أنس ؛ ثم « جامع » سفيان الثوري ؛ ثم في القرن الرابع حدثت مصنفات الكلام وكثر الخوض في الجدال والفوس في إبطال المقالات » ^(٣) .

وفي كتاب « مختصر جامع بيان العلم » : وعن عبد العزيز بن محمد الداروردي

(١) ج ١ ص ٨٠ الطبعة الأوروبية .

(٢) ج ٤ ، ص ١٤٣ — ٤٤ .

(٣) ج ١ ص ٧٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٦ .

قال : أول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب . وعن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه قال : كنا نكتب الحلال والحرام . وكان ابن شهاب يكتب كل ما سمع ، فلما احتجج إليه علمت أنه أعلم الناس وعن الحسن أنه كان لا يرى بكتاب العلم بأساً ، وقد كان أملى التفسير فكتب . وعن الأعمش قال : قال الحسن : إن لنا كتباً نتعاهدها وعن هشام بن عروة عن أبيه أنه احترق كتبه يوم الحرة وكان يقول : وددت لو أن عندي كتي بأهلي ومالي ^(١) .

ويقول جولدزهر في مقاله عن كلمة « فقه » في دائرة المعارف الإسلامية : « وينبني ألا يعطى كبير ثقة لما نسب لهشام بن عروة ، مع أنه في يوم الحرة حُرقت لأبيه كتب فقه ، ولا يمكن أن يُتصور بحال أنه في ذلك العهد البعيد كانت توجد كتب بالمعنى الصحيح ، وإنما هي صحائف متفرقة . وتوفي عروة سنة ٩٤هـ (٧١٢م) وتلك السنة هي التي كانت تسمى سنة الفقهاء لكثرة من مات فيها من الفقهاء »

لكن جولدزهر يذكر في المقال الذي أشرنا إليه آنفاً ما يأتي : « وقد اكتشف جرّ قيني بين المخطوطات القيمة في المكتبة الأمروزية بميلانو الخاصة ببلاد العرب الجنوبية مختصراً في الفقه اسمه « مجموعة زيد بن علي » المتوفى سنة ١٢٢هـ (٧٤٠م) ، وهو منسوب إلى مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة . وعلى ذلك تكون هذه المجموعة أقدم مجموعة في الفقه الإسلامي . وعلى كل حال ينبني أن يوضع هذا الكتاب موضع الاعتبار فيما يتعلق بتاريخ التأليف في الفقه الإسلامي . وإذا صح أنه وصل إلينا من بطانة زيد بن علي وجب أن نعترف بأن أقدم ما وصل إلينا من المصنفات الفقهية هو من مؤلفات الشيعة الزيدية . على أن البحث الذي أثير لتعيين مركز هذا الكتاب بين المؤلفات الفقهية لم يكمل . وعلى الجلة فإنه إذا كان دوّن شيء لضبط معاهد القرآن والحديث ومعانيهما في عهد بني أمية ، أو دوّن شيء مما يتصل بالقضاء في هذا العهد أيضاً كما يقول

السكتواري في كتاب « محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر » : « أول القضاة بمصر سجّل سجلاً بقضائه ، سليم بن عز : قضى في ميراث وأشهد فيه ، وكتب كتاباً بالقضاء به وأشهد فيه شيوخ الجند . فكان أول القضاة تسجيلاً . وكانت ولايته من سنة أربعين إلى موت معاوية رضى الله عنه سنة ستين — أوائل السيوطي »^(١) — فإن التدوين في الفقه بالمعنى المحدث لم يكن إلا في عهد العباسيين . هذا هو الرأي الذي يكاد يكون مقرراً ومجمماً عليه بين الباحثين .

وقد ذكر صاحب « الفهرست » عند الكلام على الزيدية ما نصه : « الزيدية الذين قالوا بإمامة زيد بن علي عليه السلام ، ثم قالوا بعده بالإمامة في ولد فاطمة ، كائناً من كان ، بعد أن يكون استوفى شروط الإمامة . وأكثر المحدثين على هذا المذهب مثل سفيان بن عيينة ، وسفيان الثوري ، وصالح بن حي وولده »^(٢) وغيرهم »^(٣) .

وعلاقة ابن عيينة والثوري بنهضة الفقه عند أهل السنة تجعل للبحث الذي يشير إليه جولدزهر شأنًا خطيراً .

وفي رسائل الجاحظ — كتاب فضل بني هاشم — : « فأما الفقه والعلم والتفسير والتأويل فإن ذكرتموه لم يكن لكم فيه أحد ، وكان لنا فيه مثل علي ابن أبي طالب ، وعبد الله بن عباس ، وزيد ومحمد ابني علي بن الحسين بن علي ، وجعفر بن محمد الذي ملأ الدنيا علمه وفضله . ويقال إن أبا حنيفة من تلامذته ، وكذلك سفيان الثوري ؛ وحسبك بهما في هذا الباب . ولذلك نسب إلى سفيان أنه زيدى المذهب ، وكذلك أبو حنيفة . ومن مثل علي بن الحسين زين العابدين !

(١) ص ٦٥ .

(٢) « الحسن بن صالح بن حي يكنى أبا عبد الله ، وكان يتشيع ، وزوج عيسى بن زيد ابن علي ابنته واستخفى معه في مكان واحد حتى مات عيسى بن زيد ، وكان المهدي يطلبهما فلم يقدر عليهما . ومات الحسن بعد عيسى بستة أشهر » « المعارف لابن قتيبة » : ص ١٧١ .

(٣) ص ١٧٨ .

وقال الشافعي في « الرسالة » في إثبات خير الواحد : وجدت علي بن الحسين وهو أئمه أهل المدينة يقول على أخبار الآحاد . ومن مثل ابن الحنفية ، وابنه أبي هاشم الذي قرر علوم التوحيد والعدل حتى قالت المعتزلة غلب الناس كلهم بأبي هاشم الأول » (١) . على أن الشيعة كان بأيديهم بعد علي كتاب يقولون إن فيه قضاياه ، وقد عرض هذا الكتاب على ابن عباس فأنكره أكثره .

قال المرحوم الشيخ الحضري في كتاب « تاريخ التشريع الإسلامي » : « وروى عن ابن أبي مليكة قال : كتبت إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لي كتاباً ويخفي عني . فقال ولدٌ ناصحٌ ، أنا أختار له الأمور اختياراً وأخفي عنه . قال : فدعا بقضاء علي فجعل يكتب منه أشياء ، ويمر بالشئ فيقول : والله ما قضى علي بهذا إلا أن يكون ضل . وروى عن طاوس قال : أتى ابن عباس بكتاب فيه قضاء علي فحماه إلا قدر — وأشار سفيان بن عيينة بذراعه . وروى عن ابن إسحاق قال لما أحدثوا تلك الأشياء بعد علي عليه السلام ، قال رجل من أصحاب علي قاتلهم الله أي علم أفسدوا » (٢) .

ثم قال : « ويظهر من حديث ابن عباس السابق أنه كان عند شيعة علي كتاب فيه أقضيته : وذلك ما لم يثق ابن عباس بصحته ، وقال : والله ما قضى علي بهذا إلا أن يكون ضل ، ومحا منه كثيراً ولم يبق إلا أقله » (٣) .

سببه الشيعة إلى ترويه الفقه :

وعلى كل حال فإن ذلك لا يخلو من دلالة على أن النزوع إلى تدوين الفقه كان أسرع إلى الشيعة من سائر المسلمين . ومن المعقول أن يكون النزوع إلى تدوين الأحكام الشرعية أسرع إلى الشيعة ، لأن اعتقادهم العصمة في أئمتهم أو ما يشبه العصمة كان حريصاً أن يسوقهم إلى الحرص على تدوين أقضيته

(١) رسائل الجاحظ جمع السندوبى ص ١٠٦ .

(٢) ص ١٣٠ (٣) ص ١٤١ .

وفتاوهم . ذلك إلى أن التشيع تأثر منذ بداية أمره بعناصر من غير العرب
الأميين الذين كانوا مجبولين على الحفظ نافرين من الكتابة والتدوين ، كما سبقت
الإشارة إلى ذلك .

« وفي هذا العهد لم يكن عرف بين الناس الالتساب إلى فقيه معين يعمل بما
ذهب إليه من رواية أو رأى ، وإنما كان هؤلاء المفتون بالأمصار المختلفة معروفين
بالفقه ورواية الحديث ، فكان المستفتى يذهب إلى من شاء منهم فيسأله عما نزل به
فيفتيه ، وربما ذهب مرة أخرى إلى مفت آخر ؛ وكان القضاة في الأمصار يقضون
بين الناس بما يفهمونه من كتاب الله أو سنة رسوله أو رأى ، إن ظهر لهم ، وربما
استفتوا من يبلدهم من الفقهاء المعروفين ، وربما أرسلوا إلى الخليفة يسألونه كما حصل
في عهد عمر بن العزيز^(١) . »

الرأى في العصر العباسى الأول من ٨١٣٢ إلى ٨٢٢٢
٧٤٩-٨٠٠ م ٨٤٦-٨٤٧ م

جاء عهد العباسيين منذ ١٣٢ هـ (٧٤٩-٨٠٠ م) ، وشجع الخلفاء الحركة العلمية
وأمدوها بسلطانهم ، فكان طبيعياً أن تنتعش العلوم الدينية في ظلهم ، بل كانت
حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية لأنها كانت في دور نمو طبيعي وتكامل .
وهناك سبب يذكره « جولدزيهر » في كتابه « عقيدة الإسلام وشرعه » :
« وهو أن حكومة الأمويين كانت متهممة بأنهم دنيوية ، فحلت محلها دولة دينية
سياستها سياسة مليية » .

« كان العباسيون يجعلون حقهم في الإمامة قائماً على أنهم سلالة البيت النبوى ،
وكانوا يقولون إنهم سيثيرون على أطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل
التقى نظاماً منطقياً على سنة النبي وأحكام الدين الإلهي . ويلاحظ أن المثل الأعلى
للسياسة الفارسية وهو الاتصال الوثيق بين الدين والحكومة كان برنامج الحكم

(١) تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٥٩ .

العباسي . وقد اقتضى ضبط أمور الدولة على منهاج شرعى جمع الأحكام الشرعية وتدوينها وترتيبها»^(١) .

تطور معنى كلمة الفقه فى هذا العهد :

وفى صدر العهد العباسى تمكن الاستنباط واستقرت أصوله ، وجعل لفظ الفقه ينتهى بالتدريج إلى أن يكون غير مقصور على المعنى الأصلى ، أى الاستنباط من الأدلة التى ليست نصوصاً ، وأصبح المعنى الأول للفقه هو كما يقول الآمدي فى كتاب « الإحكام » : « وفى عرف المشرعين الفقه »^(٢) مخصوص بالعلم الحاصل بمجملة من

(١) وفى كتاب « ضحى الإسلام » للأستاذ أحمد أمين بك : « فالحق أن الحكم الأموى لم يكن حكماً إسلامياً يسوى فيه بين الناس ويكافأ فيه المحسن عربياً كان أو مولى ، ويعاقب فيه من أجرم عربياً كان أو مولى ، ولم يكن الحكم خدمة للرعية على السواء ، إنما كان الحكم عربياً والحكم فيه خدمة للعرب على حساب غيرهم ، وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية » ج ١ ص : ٢٧ .

وقال الجاحظ فى كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » : « والذى حسن أمره — يريد عمر بن عبد العزيز — وشبه على الأغبياء حاله أنه قام بعقب قوم قد بدلوا عامة شرائع الدين وسنن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وكان الناس قبله من الظلم والجور والتهاون بالإسلام فى أمر كصغير فى جنبه ما عابوا منه وألفوه عليه فجعلوه لما نقص من تلك الأمور اللفظية فى عداد الأئمة الراشدين » . رسائل الجاحظ جمع السندوبى ص ٩١ .

(٢) « جاء فى كتاب أبيجد العلوم : « علم الفقه : قال فى كشف اصطلاحات الفنون علم الفقه ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضاً على ما فى مجمع السلوك وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . هكذا نقل عن أبي حنيفة . . . وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تنضرر به فى الآخرة . والمשמع بهذا شهرة أن علم الفقه من العلوم الدينية ويمكن أن يراد به ما يجوز لها وما يجب عليها أو ما يجوز لها وما يحرم عليها ، ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والمسكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها . فالأول علم الكلام والثانى علم الأخلاق والتصوف والثالث هو الفقه المصطلح . وذكر الغزالى أن الناس نصرّفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة دقائق النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا . قال أصحاب الغافى : الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ، والمراد بالحكم النسبة التامة الخيرية التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ، فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلًا من الأدلة التفصيلية التى نصت فى الشرع على تلك القضايا وهى الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس » ج ٢ ص ٥٥٩ — ٦٠ .

الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال»^(١).

أو هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما اختاره الشوكاني في كتاب «إرشاد الفحول». والمراد من الأدلة التفصيلية ما كان نصاً أو رأياً، وسمى أهل هذا الشأن بالفقهاء.

أهل الرأي وأهل الحديث :

ونشأ التأليف على هذا المعنى . وانقسم الفقهاء انقساماً ظاهراً إلى فريقين : أصحاب الرأي والقياس وهم أهل العراق ، وأهل الحديث وهم أهل الحجاز . ومقدم جماعة أهل الرأي الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) المعتبر أباً لمذهب أهل العراق . أسسه وأعانه على تأسيسه تلميذاه الجليلان أبو يوسف القاضي المتوفى سنة ١٨٢ هـ (٧٩٨ م) ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ (٨٠٤ م)

وبدأ النزاع بين الرأي والحديث . وظهور أنصار لكل منهما يسبق عهد أبي حنيفة . فقد كان في كبار التابعين أهل رأي وأهل حديث .

قال الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة» : «اعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ (٧٠٩ — ١٠ م) ، وإبراهيم^(٢) والزهري المتوفى ١٢٤ هـ (٧٤١ — ٤٢ م) ، وفي عصر مالك وسفيان وبعد ذلك ، قوم يكرهون الخوض بالرأي ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بداً ، وكان أكبر همهم رواية حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم^(٣) .

وقال المرحوم الخضرى في كتاب « تاريخ التشريع الإسلامى » عند الكلام

(١) ج ١ ص ٧ .

(٢) هو إبراهيم النخعي المتوفى سنة ٩٦ هـ (٧١٤ — ١٥ م) .

(٣) ج ١ ص ١١٨ .

على الدور الثالث — التشريع في عهد صفار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين — في مميزات هذا الدور :

« ٦ — بدء النزاع بين الرأي والحديث وظهور أنصار لكل من المبدئين : قدمنا أن كبار الصحابة كانوا في العصر الأول يستندون في فتوَاهم أولاً إلى الكتاب ثم إلى السنة ، فإن أعجزهم ذلك أفْتَوْا بالرأى وهو القياس بأوسع معانيه . ولم يكونوا يميلون إلى التوسع في الأخذ بالرأى ... ولما جاء هذا الخلف — يريد صفار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين — وجد منهم من يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه ، يفتى في كل مسألة بما يجده من ذلك ، وليست هناك روابط تربط المسائل بعضها ببعض ؛ ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى ، ولها أصول يرجع إليها ، فكانوا لا يخالفون الأولين في العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا إليها سبيلاً ، ولكنهم لاقتناعهم بمعقولة الشريعة وابتنائها على أصول محكمة فهمت من الكتاب والسنة ، كانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصاً .

وجد بذلك أهلُ حديث ، وأهلُ رأى ؛ الأولون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلما يفتون برأى ؛ والآخرون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ، ولا يحجمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر . وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث ، وأكثر أهل العراق أهل رأى ، ولذلك قال سعيد بن المسيَّب لربيعة (ابن أبي عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ ٧٥٣ — ٥٤ م) لما سأله عن علة الحكم : أعراقى أنت ؟

أهل الرأى من فقهاء العراق :

ومن اشتهر بالرأى والقياس من فقهاء العراق إبراهيم بن يزيد النَّخَعِي الكوفي فقيه العراق ، وهو شيخ حماد بن أبي سليمان المتوفى سنة ١٢٠ هـ (٧٣٧ — ٣٨) شيخ أبي حنيفة المقدَّم من أهل العراق . وقد أخذ إبراهيم الفقه عن خاله

علقمة المتوفى سنة ٦٠ هـ (٦٨٩ — ٨٠ م) أو ٧٠ هـ (٦٨٩ — ٩٠ م) ، وهو علقمة بن قيس النَّخَعِي الكوفي ، وهو من متقدمي فقهاء التابعين من الطبقة الأولى منهم ، وكان أنبل أصحاب ابن مسعود .

وكان إبراهيم يعاصر عامر بن شراحبيل الشَّعْبِي المتوفى سنة ١٠٤ هـ (٧٣٢ — ٣٣ م) محدث الكوفة وعالمها وكان الأمر بعيداً بينهما ؛ فإن الشعبي كان صاحب حديث وأثر ، إذا عرضت له الفتيا ولم يجد فيها نصاً انقبض عن الفتوى ، وكان يكره الرأي وأرايت . وقال مرة : أرأيتم لو قتل الأحنف وقتل معه صغير ، أكانت ديتهم سواء ؛ أم يفضل الأحنف لعقله وحكمه ؟ قالوا : بل سواء — قال فليس القياس بشيء .

فالفارق بين الرجلين أن الشعبي ومن على طريقته من رجال الحديث والأثر يقفون عند السنة لا يتعدونها ، وينقبضون أن يقولوا بأرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة ، ولا يحكم العقل في شيء من ذلك . وليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشارع في تشريعه يرجعون إليها عند الفتيا ، كأنه لارابطة بين الأحكام الشرعية . وقد تألم سعيد بن المسيَّب شيخ فقهاء أهل الحديث من ربيعة لما سأله عن المعقول في دية الأصابع . وكان أهل المدينة يسمون ربيعة هذا بربيعة الرأي ، لما يبحث في علل الشريعة ، حتى قال ربيعة بن سوار القاضي : ما رأيت أحداً أعلم من ربيعة بالرأي . فقيل له : ولا الحسن وابن سيرين ؟ فقال : ولا الحسن وابن سيرين .

أما إبراهيم النَّخَعِي ومن على طريقته من فقهاء العراق وبعض فقهاء المدينة ، فإنهم كانوا يستندون أيضاً في فتاويهم إلى الكتاب والسنة . إلا أنهم فهموا أن هذه الشريعة لا بد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل من أجلها شرعت ، وصح لهم اعتبار هذه المصالح فجعلوها أساساً للاستنباط فيما لم يروا فيه كتاباً ولا سنة . ولهم في ذلك سلف صالح : فإن الصحابة قاسوا في كثير من المسائل التي عرضت لهم ولم يكن عندهم فيها كتاب ولا سنة ؛ ولم تكن آراؤهم إلا نتيجة

اعتبار تلك المصالح» (١).

أبو حنيفة :

ولئن كان حماد بن سليمان الكوفي المتوفى سنة ١٢٠ هـ (٧٣٨ م) هو أول من جمع حوله طائفة من التلاميذ يعلمهم الفقه مع ميل غالب للرأى ، وكان أبو حنيفة من هؤلاء التلاميذ — كما فى مقال جولد زيهر — فإن حماداً لم يترك أثراً علمياً مكتوباً .

أما أبو حنيفة فيقول صاحب الفهرست : « وله من الكتب كتاب « الفقه الأكبر » ، وكتاب « رسالة إلى البستي » (أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي) ، وكتاب « العالم والمتعلم » رواه عنه مقاتل ، وكتاب « الرد على القدرية » . والعلم ، براً وبحراً وشرقاً وغرباً بعداً وقرباً ، تدوينه رضى الله عنه (٢) .

وفى كتاب « أصول » نجر الإسلام البردوى : « وقد صنف أبو حنيفة رضى الله عنه ، فى ذلك — أى فى علم التوحيد والصفات — كتاب « الفقه الأكبر » وذكر فيه إثبات الصفات ، وإثبات تقدير الخير والشر من الله ، وأن ذلك كله بمشيئته ، وأثبت الاستطاعة مع الفعل ، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها ، ورد القول بالأصلح ، وصنف كتاب « العالم والمتعلم » وكتاب « الرسالة » ؛ وقال فيه لا يكفر أحد بذنب ولا يخرج به من الإيمان ويترحم عليه (٣) .

ويذكر الموفق بن أحمد المكي الحنفى فى كتابه « مناقب الإمام الأعظم » أثر أبى حنيفة فى الفقه بقوله : « وأبو حنيفة أول من دَوَّنَ علم هذه الشريعة ، لم يسبقه أحد ممن قبله ، لأن الصحابة والتابعين لم يضعوا فى الشريعة أبواباً مبوبة ولا كتباً مرتبة ، إنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم ، وجعلوا قلوبهم صناديق

(١) ص ١٣٤ — ١٣٨ .

(٢) ص ٢٠٢ (٣) ج ١ ، ص ٧ — ٩ .

علمهم ، فنشأ أبو حنيفة بعدهم ، فرأى العلم منتشراً نخاف عليه الخلف السوء أن يضيعوه . ولهذا قال النبي ، صلى الله عليه وسلم ، : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، وإنما ينتزعه بموت العلماء ، فيبقى رؤساء جهال ، فيفتنون بغير علم ، فيضلون ويضلون » (١) . فلذلك دَوَّنه أبو حنيفة ، فجعله أبواباً مبوبة ، وكتبها مرتبة ؛ فبدأ بالطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بسائر العبادات على الولاة ، ثم بالمعاملات ، ثم ختم بكتاب المواريث . وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلوات لأنها أخص العبادات وأعم وجوباً ؛ وآخر المعاملات لأن الأصل عدمها وبراءة الذمة منها ؛ وختم بالوصايا والمواريث لأنها آخر أحوال الإنسان . فما أحسن ما أهدأ به وختم ، وما أحذقه وأفهم ، وأفقه وأمهر وأعلم وأبصر !

ثم جاء الأئمة من بعده فاقْتَبَسُوا من علمه واقتدوا به ، وقرنوا كتبهم على كتبه ؛ ولهذا روينا بإسناد حسن عن الشافعي ، رحمه الله ، أنه قال في حديث طويل : العلماء عيال على أبي حنيفة في الفقه . وروى عن ابن سريج أنه سمع رجلاً يتكلم في أبي حنيفة فقال له : يا هذا ، مه ! فإن ثلاثة أرباع العلم مسالمة له بالإجماع ، والرابع لا نسله لهم . قال : وكيف ذلك ؟ قال : لأن العلم سؤال وجواب ، وهو أول من وضع الأسئلة ، فهذا نصف العلم ، ثم أجاب عنها ، فقال بعض أصاب وبعض أخطأ ، فإذا جعلنا صوابه بخطائه صار له نصف النصف الثاني ، والرابع الرابع ينازعهم فيه ولا يسله لهم . . .

ولأنه أول من وضع كتاباً في الفرائض ، وأول من وضع كتاباً في الشروط (٢) ، والشروط لا يستطيع أن يضعها إلا من تنهى في العلم ، وعرف مذاهب العلماء

(١) ج ١ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٢) « العرط في اصطلاح الفقهاء والأصوليين : هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة » ، « كشف اصطلاحات الفنون » للتهانوي .

ومقالاتهم ، لأن الشروط تنفرع على جميع كتب الفقه ، ويتحرز بها من كل المذاهب لئلا يتعقبها حاكم بنقض أو فسح . وقد قيل : بلغت مسائل أبي حنيفة خمسمائة ألف مسألة ، وكتبه وكتب أصحابه تدل على ذلك .

ويقول صاحب كتاب « المبسوط » : « وأول من فرّع فيه [يريد الفقه] وألف وصنف سراج الأمة أبو حنيفة ، رحمه الله عليه ، بتوفيق من الله عز وجل خصه به ، واتفاق من أصحاب اجتمعوا له كأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حنيس الأنصاري ، رحمه الله تعالى ، المقدم في علم الأخبار . والحسن بن زياد اللؤلؤي المقدم في السؤال والتفريع ، وزفر بن الهذيل ، رحمه الله ، ابن قيس بن سليم بن قيس بن مكل بن ذهل بن ذؤيب بن جذيمة بن عمرو المقدم في القياس ، ومحمد بن الحسن الشيباني ، رحمه الله تعالى ، المقدم في الفطنة وعلم الإعراب والنحو والحساب .

ومن فرّع نفسه لتصنيف ما فرعه أبو حنيفة ، رحمه الله ، محمد بن الحسن الشيباني ، رحمه الله ، فإنه جمع المبسوط لترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببسط الألفاظ وتكرار المسائل في الكتب ليحفظوها ، شاءوا أو أبوا » (١) .

ويقول الفخر الرازي : « قولهم إن أبا حنيفة أول من صنف في الفقه فكان قوله أولى من غيره . الجواب أن هذه الحجة بالعكس أولى ، وذلك لأن الواضع الأول ينقل كلامه عن مساهلات ومسامحات ، وأما المتأخر فيكون كلامه أقرب إلى التنقيح والتهذيب . وأيضاً إن أرادوا به أن أبا حنيفة صنف كتاباً في الفقه فهذا ممنوع ، لأنه لم يبق منه كتاب مصنف ، بل أصحابه هم الذين صنفوا الكتب . وإن أرادوا به أنه تكلم في المسائل واشتغل بالتفاريع ، فلا نسلم أنه أول من فعل ذلك ، بل الصحابة والتابعون كلهم كانوا مشغولين به » (٢) .

أهل الرأي في الفقه الامامي :

وجملة القول أن مذهب أهل الرأي هو الذي رتب أبواب الفقه وأكثرت من

(١) « المبسوط » للرخسى : ج ١ ص ٣ .

(٢) « مناقب الشافعي » للرازي : ص ٤٤٠ .

جمع مسائله في الأبواب المختلفة . وكان الحديث قليلا في العراق فاستكثروا من القياس ومهروا فيه ، فلذلك قيل أهل الرأي . وفي شرح أصول البزدوى المسمى « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : « سموهم أصحاب الرأي تعييراً لهم بذلك ، وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام ، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ، ودقة نظرهم فيها ، وكثرة تفرعهم عليها . وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم ، فنسبوا أنفسهم إلى الحديث ، وأبا حنيفة وأصحابه إلى الرأي . . . »

عن مالك بن أنس أنه كان يقول : اجتمعت مع أبي حنيفة وجلسنا أوقاتاً ، وكلته في مسائل كثيرة فما رأيت رجلاً أفقه منه ، ولا أغوص منه في معنى وحجة . وروى أنه كان ينظر في كتب أبي حنيفة ، رحمه الله ، وكان يتفقه بها . وإنما كان أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق ؛ لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة ، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد وغيره من شؤون الدولة أكثر . ومذهب أهل العراق كان يقصد إلى جعل الفقه وافياً بحاجة الدولة التشريعية ، فكان همه أن يجعل الفقه فصولاً مرتبة ، يسهل الرجوع إليها عند القضاء والاستفتاء ، وكان همه أن يكثر التفاريع حتى تقوم بما يعرض ويتجدد من الحوادث .

أبو حنيفة : وذكر الإمام المروغيناني أن رجلاً جاء إليه وقال : حلفت ألا أغتسل من هذه الجنابة . فأخذ الإمام بيده وانطلق به ، حتى إذا مر على قنطرة نهر فدفعه في الماء فانغمس في الماء ثم خرج ، فقال قد طهرت وبررت ؛ لأن اليمين كان على منع نفسه عن فعل الغسل ولم يحصل منه فعل . وسأله رجل عن حلف بطلاق امرأته إن اغتسل من جنابة اليوم ، ثم حلف كذلك إن ترك صلاة من هذا اليوم ، ثم حلف كذلك إن لم يطأها اليوم . قال : يصلي العصر ثم يطؤها ، ثم يؤخر الاغتسال إلى الغروب . فإذا غربت الشمس اغتسل وصلى المغرب ولا يحنث ، لأنه لم يغتسل في اليوم ولم يترك الصلاة ولا الجماع . وبه قال : مسئل

عن امرأة صعدت السلم ، فقال زوجها : إن صعدت فأنت طالق ، وإن نزلت فكذلك . قال : يرفع السلم وهي قائمة عليه ثم يوضع على الأرض ، أو ترفع المرأة وتوضع على الأرض ، ولا يبحث لأنها ما نزلت ولا ظلمت . وسئل أيضاً عن رجل قال لامرأته : إن لبست هذا الثوب فأنت كذا ، وإن لم أجامعك فيه فأنت كذا ؛ فتجبر علماء الكوفة ، فقال بلبسه الزوج وبجامعها فيه . وسئل أيضاً عن حلف بالطلاق ألا يأكل البيض ، فجاءت امرأته وفي كُفِّها بيض ولم يعلم به فقال : إن لم آكل ما في كفك فأنت كذا . قال : تحضن البيض تحت الدجاجة ، فإذا خرج منه فرخ شواه إذا كبر وأكله ، ولا يعتبر القشر ولا الدم لأنهما لا يؤكلان ، أو يطبخ الفرخ في قدر ويأكله ويأكل المرقة فلا يبحث في اليمين .. وبه عن أبي بكر محمد بن عبد الله أن المولى قدموا الكوفة وكان لواحد منهم امرأة فائقة الجمال ، فتعلق بها رجل كوفي ، وادعى أنها زوجته ، واعترفت المرأة أيضاً بذلك ، وادعى المولى المرأة وعجز عن البينة ، فعرضت القضية على الإمام فذهب إلى رحلهم مع ابن أبي ليلى وجماعة ، وأمر جماعة من النسوان أن يدخلن رحل المولى ، فلما قربن عوت عليهن كلابه ، فأمر المرأة أن تدخل وحدها ، فلما قربت بصبص الكلاب حولها ، فقال الإمام : ظهر الحق ، فانقادت المرأة للحق واعترفت . . . وسئل أيضاً عن رجل قال لامرأته وفي يدها قدح من ماء فقال : إن شربته أو صببته أو وضعته أو ناولته إنساناً فأنت كذا ، قال ترسل فيه ثوباً فتدشغه ^(١) .

بين أهل الرأي وأهل الحديث :

لا جرم كان مذهب أهل الرأي مذهب القضاء ، وكان أئمتهم قضاة كآبي يوسف ومحمد .

وقد ورد في « أصول » البزدوى : « وقال محمد ، رحمه الله تعالى ، في كتاب

(١) « المناقب » لسكردري : ج ١ ص ٢٠٧ — ١١ .

«أدب القاضي» : «لا يستقيم الحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم الرأى إلا بالحديث ، حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأى ، فلا يصلح للقضاء والفتوى» (١).

وقد يُشعر هذا بما في مذهب أهل الرأى من الاهتمام بشؤون القضاء والفتوى . وفي شرح «تنوير الأبصار» الذى كتب عليه ابن عابدين «حاشيته» المشهورة المسماة «رد المختار إلى البر المختار» : «وقد جعل الله الحكم لأصحابه وأتباعه — أى أبى حنيفة — من زمنه إلى هذه الأيام ، إلى أن يحكم بمذهبه عيسى عليه السلام» (٢).

وكان أهل الحديث يعيبون أهل الرأى بكثرة مسائلهم وقلة روايتهم . وسئل رقة بن مصقلة عن أبى حنيفة ، فقال : «هو أعلم الناس بما لم يكن ، وأجهلهم بما قد كان . وقد روى هذا القول عن حفص بن غياث فى أبى حنيفة ، يريد أنه لم يكن له علم بآثار من مضى» (٣).

ويروى ابن عبد البر فى كتاب «الانتقاء» : «عن الحكم بن واقد ، قال : رأيت أبا حنيفة يُفتى من أول النهار إلى أن يعلو النهار ، فلما خف عنه الناس دنوت منه فقلت : يا أبا حنيفة ! لو أن أبا بكر وعمر فى مجلسنا هذا ثم ورد عليهما ماورد عليك من هذه المسائل المشككة لكفأ عن بعض الجواب ووقفنا عنه ، فنظر إليه وقال : أمحوم أنت ؟ يعنى مُبرَّسماً» (٤).

أهل الحديث :

أما أهل الحديث — أهل الحجاز — فإمامهم مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥ م) . وكانت طريقة أهل الحجاز فى الأسانيد أعلى من سواهم وأمتن فى الصحة

(١) ج ١ ، ص ١٧ — ١٨ (٢) ج ١ ، ص ٤٠ .

(٣) عن كتاب «مختصر جامع بيان العلم» .

(٤) ص ١٤٧ .

لاشتدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط ، وتجافيفهم عن قبول المجهول الحال في ذلك .

مالك به أنس وكتاب « الموطأ » :

وكتب مالك كتاب « الموطأ » ، أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه ، ورتبه على أبواب الفقه .

في « حاشية » الزرقاني على « الموطأ » : « وقال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكِنَانِي الأصفهاني ، قلت لأبي حاتم الرازي موطأ مالك ، لم سمي الموطأ ؟ فقال شيء صنعه ووطأه للناس ، حتى قيل موطأ مالك كما قيل جامع سفيان . وروى أبو الحسن بن فهر عن علي بن أحمد الخليلجي سمعت بعض المشايخ يقول : قال مالك : عرضت كتابي هذا على سبعين فقيها من فقهاء المدينة ، فكلهم واطأني عليه فسميته الموطأ . قال ابن فهر : لم يسبق مالكا أحد إلى هذه التسمية ، فإن من ألف في زمانه بعضهم سمي بالجامع ، وبعضهم سمي بالمصنّف ، وبعضهم بالمؤلف ، ولفظ الموطأ بمعنى المهد المنقح . وأخرج ابن عبد البر عن الفضل بن محمد بن حرب المدني قال : أول من عمل كتاباً بالمدينة على معنى الموطأ من ذكر ما اجتمع عليه أهل المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون ، وعمل ذلك كلاماً بغير حديث ، فأتى به مالكا فنظر فيه فقال : ما أحسن ما عمل ، ولو كنت أنا الذي عملته ابتدأت بالآثار ، ثم سددت ذلك بالكلام . قال ثم إن مالكا عزم على تصنيف « الموطأ » ، فصنّفه فعمل من كان يومئذ بالمدينة من العلماء الموطآت . فليل مالك : شغلت نفسك بعمل هذا الكتاب وقد شركك فيه الناس وعملوا أمثاله ، فقال : انتوني بما عملوا . فأتى بذلك فنظر فيه وقال : لتعلمن لا يرتفع إلا ما أريد به وجه الله فكأنما أقيمت تلك الكتب في الآبار ، وما سمعت بشيء منها بعد ذلك يذكر . وروى أبو مصعب أن أبا جعفر المنصور قال لمالك : ضع للناس كتاباً أحملهم عليه . فكلّمه مالك في ذلك فقال : ضعه فما أحد اليوم أعلم منك . فوضع

« الموطأ » فما فرغ منه حتى مات أبو جعفر . وفي رواية أن المنصور قال : ضع هذا العلم ودون كتاباً وجنسب فيه شداًد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود ، واقصد أوسط الأمور وما أجمع عليه الصحابة والأئمة . وفي رواية قال له : اجعل هذا العلم علماً واحداً فقال له : إن أصحاب رسول الله ، رضى الله عنهم ، تفرقوا في البلاد . فأفتى كل مصره بما رأى ، فلاهل المدينة قول ، ولأهل العراق قول تعدوا فيه طورهم ، فقال : أما أهل العراق فلا أقبل منهم صرفاً ولا عدلاً ، وإنما العلم علم أهل المدينة ، فضع للناس العلم . وفي رواية عن مالك قتل له : إن أهل العراق لا يرضون علمنا فقال أبو جعفر يضرب عليه عامتهم بالسيف وتقطع عليه ظهورهم بالسياط .

وإذا لم يكن مالك قد وضع « موطأه » تلبية لدعوة المنصور ليجمع هذا العلم علماً واحداً وليحمل الناس عليه ، فإن مالكا قد وضع « موطأه » تلبية لحاجة المسلمين الذين اشتدت حاجتهم يومئذ لجمع الأحكام وترتيبها وتنقيحها وتمهيدها . وشعر بهذه الحاجة المنصور ، يدل على ذلك ما جاء في « رسالة الصحابة » لابن المقفع ، وفي كتاب « ضحى الاسلام » : « ولابن المقفع رسالة سميت بالصحابة — وليس يعنى صحابة رسول الله — كما هو المشهور في استعمال الكلمة ، وإنما عنى صحابة الولاة والخلفاء . . . وللرسالة قيمة كبرى ، فإنها تقرير في نقد نظام الحكم إذ ذاك ، ووجوه إصلاحه رفعه إلى أمير المؤمنين ولم يسمه ، والظاهر أنه أبو جعفر المنصور » (١) .

وبعد أن تلخص المؤلف الرسالة قال : « فجعل رأى ابن المقفع في إصلاح القضاء وضع قانون رسمى تجرى عليه المملكة الإسلامية في جميع أبحاثها » (٢) . وقد يكون المنصور أراد أن يحقق مشورة ابن المقفع بما كان يحاول أن يحمل الناس على « الموطأ » لولا أن أدركه الأجل . وفي كتاب تبليص الصحيفة « أن مالكا في ترتيبه « للموطأ » متابع لأبي

حنيفة؛ ومن العسير إثبات ذلك، فإن أبا حنيفة ومالكا كانا متعاصرين، وإن تأخر الأجل بمالك، وأقدم ما حفظ من المجاميع الفقهية المؤلفة في عصور الفقه الأولى بين السنيين هو «موطأ» مالك.

في حاشية محمد الزرقاني على «موطأ» مالك: و«الموطأ» من أوائل ما صنف، قال في مقدمة فتح الباري: اعلم أن آثار النبي، صلى الله عليه وسلم، لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة في الجوامع لأمرين: أحدهما أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما في مسلم خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن، والثاني سعة حفظهم وسيلان أذهانهم ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار كما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكرى الأقدار. فأول من جمع ذلك الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة، وغيرهما، وصنفوا كل باب على حدة، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني فدونوا الأحكام. فصنف الإمام مالك «الموطأ» وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، وصنف ابن جريج بمكة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمّر باليمن، وابن المبارك بخراسان، وجريّر بن عبد الحميد بالري، وكان هؤلاء في عصر واحد فلا يدري أيهم أسبق، ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسخ على منوالهم إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، خاصة وذلك على رأس المائتين فصنفوا المسانيد. انتهى» (١).

وقال أبو طالب المكي في القوت: «هذه الكتب حادثة بعد سنة عشرين أو ثلاثين ومائة، ويقال إن أول ما صنف كتاب ابن جريج بمكة في الآثار وحروف من التفاسير، ثم كتاب معمر باليمن جمع فيه سنناً منشورة مبوبة، ثم «الموطأ» بالمدينة، ثم ابن عيينة الجامع والتفسير في أحرف من علم القرآن وفي الأحاديث

المتفرقة ، وجامع سفيان الثوري صنفه أيضاً في هذه المدة ، وقيل إنها صنفت سنة ستين ومائة انتهى .

ويقول صاحب كتاب الفهرست في سرد كتب مالك : « وله من الكتب كتاب : « الموطأ وكتاب رسالة إلى الرشيد » ^(١) .

وكانت وجهة أهل الحجاز كوجهة أهل العراق تدوين الأحكام الشرعية مبوبة مرتبة ، إلا أن اعتماد أهل الحديث على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأي . بل هم كانوا يعتبرون الرأي ضرورة لا يلجأون إليها إلا على كره وعلى غير اطمئنان .

وقد روى عن مالك أنه قال في بعض ما كان ينزل فيسأل عنه فيجهد فيه برأيه : « إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين » ^(٢) .

وكان أهل الحديث يكرهون أن يتكاثر الناس بالمسائل كما يتكاثر أهل الدرهم بالدرهم ، وكانوا يكرهون السؤال عما لم يكن قالوا . ألا ترى أنهم كانوا يكرهون الجواب في مسائل الأحكام ما لم تنزل ، فكيف بوضع الاستحسان والظن والتكلف ونظير ذلك واتخاذ دينا ؟

وفي « الانتقاء » قال الهيثم بن جميل : « شهدت مالك بن أنس سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها : لا أدرى .

ولم يكن أهل الحديث مع ذلك ينكرون اجتهد الرأي والقياس على الأصول في النازلة تنزل عند عدم النصوص » .

الشافعي وأمر الفقه عند ظهوره :

ظهر الشافعي والأمر على ما وصفناه من نهضة الدراسة الفقهية في بلاد الإسلام ، نهضة ترمي إلى الوفاء بالحاجة العملية في دولة تريد أن تجعل أحكام الشرع دستوراً لها ؛

ومن انقسام الفقهاء إلى أهل رأي يعتمدون في نهضتهم على سرعة أفهامهم ونفاذ عقولهم وقوتهم في الجدل ، وأهل حديث يعتمدون على السنن والآثار ولا

(١) ص ١٩٩ . (٢) « مختصر جامع بيان العلم » : ص ١٩٢ .

يأخذون من الرأي إلا بما تدعو إليه الضرورة .

كان أهل الرأي يعيبون أهل الحديث بالإكثار من الروايات الذي هو مظنة لقلة التدبير والتفهم . حكى عن أبي يوسف قال : سألت الأعمش المتوفى سنة ١٤٧ هـ (٧٦٤ م) عن مسألة وأنا وهو لا غير ، فأجبت ، فقال لي : من أين قلت هذا يا يعقوب ؟ فقلت بالحديث الذي حدثتني أنت ، فقال يا يعقوب إنى لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ما عرفت تأويله إلا الآن » ^(١) .

وفى شرح عبد العزيز البخارى على أصول البرزوى : « أنه سأل واحداً من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة ، هل ثبتت بينهما حرمة الرضاع ؟ فأجاب بأنها ثبتت عملاً بقوله ، عليه السلام : « كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم أحدهما على الآخر » ؛ فأخطأ لفوات الرأي ، وهو أنه لم يتأمل أن الحكم متعلق بالجزئية والبعضية ، وذلك إنما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمى .

وسمعت عن شيخى ، رحمه الله ، أنه قال : كان واحد من أصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملاً بقوله ، عليه السلام : « من استنجز فليوتر » ^(٢) .

فأصحاب الحديث كانوا حافظين لأخبار رسول الله ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل ، وكما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو إشكالا بقوا فى أيديهم متحيرين » ^(٣) .

هم ضعاف فى الاستنباط وفى القدرة على دفع المطاعن والشبهات عن الحديث . وكان أهل الحديث يعيبون أهل الرأي بأنهم يأخذون فى دينهم بالظن ، وأنهم ليسوا للسنة أنصاراً ، ولا هم فيها بمتشبهين ، فإن أصحاب أبى حنيفة يقدمون القياس الجلى على خبر الواحد ، وهم يقبلون المراسيل والمجاهيل .

وفى كتاب « الانتقاء » : « سمعت عبد الله بن المبارك — المتوفى سنة ١٨١ هـ (٧٩٧ م) يقول : كان أبو حنيفة قديماً أدرك الشيعى والنخعى وغيرهما من الأكابر

(١) « مختصر جامع بيان العلم » : ص ١٨٢ .

(٢) ج ١ ص ١٧ — ١٨ (٣) ص ٣٨ الرازى .

وكان بصير الرأي يسلم له فيه ، ولكنه كان تهما في الحديث ^(١) .
 « ثم لا يقبلون الحديث الصحيح إذا كان مخالفاً للقياس ولا يقبلونه في الواقعة
 التي تعم فيه البلوى » ^(٢) .

وفي كتاب أصول البرذوى : « وهم — أى أبو حنيفة ، وأصحابه — أصحاب
 الحديث والمعاني ؛ أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي — والرأي
 اسم للفقه الذى ذكرنا — وهم أولى بالحديث أيضا ؛ ألا ترى أنهم جوزوا نسخ
 الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم ؛ وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث ؛
 ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأي ومن رد المراسيل ^(٣) ؛ فقد رد كثيرا
 من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل ، وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا
 قول الصحابي على القياس » ^(٤) .

نشأة الشافعى :

كانت الحال على ما ذكرنا حين جاء الشافعى . وقد تفقه الشافعى أول ما تفقه
 على أهل الحديث من علماء مكة : كسلم بن خالد الزنجى المتوفى سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥ م)
 وسفيان بن عيينة المتوفى سنة ١٩٨ هـ (٨١٣ م) ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث
 « مالك » بن أنس فى المدينة فلزمه ولقى من عطفه وفضله ما جعله يحبه ويحمله .
 عن أنس بن عبد الأعلى أنه سمع الشافعى يقول : « إذا ذكر العلماء فمالك
 النجم وما أحد أمن على من مالك بن أنس » ^(٥) .
 على أن نشأة الشافعى لم تكن من كل وجه نشأة أهل الحديث ولا استعداده
 استعدادهم .

(٢) م ٢٥٠ — ٥١ الرازى

(١) م ١٣٢

(٣) « المراسيل : اسم جمع للمرسل ، وهو فى اصطلاح المحدثين ما يرويه التابع عن
 رسول الله ولم يذكر من بينه وبين الرسول ، والمجهول هو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم
 يعرف إلا برواية حديث أو حديثين » ، « شرح البرذوى » .

(٥) « الانتقاء » : م ٢٣ .

(٤) ج ١ م ١٦ — ١٧

لقد توجه في أول أمره إلى درس اللغة والشعر والأدب وأخبار الناس ، ولم يقطع صلته بهذه العلوم حين وصل حبلة بأهل الحديث الذين كانوا لا يرونها من العلم النافع .

حكى عن مُصْعَب الزبيري قال : « كان أبي والشافعي يتناشدان ، فأنى الشافعي على شعر هذيل حفظاً وقال : لا تُعلم بهذا أحداً من أهل الحديث ، فإنهم لا يحتملون هذا » (١) .

وفي كتاب « طبقات الشافعية » للنووي من نسخة خطية في ترجمة محمد بن علي البجلي القيرواني : « قال البجلي : وقال لي الربيع : كان الشافعي إذا خلا في بيته كالسيل يهدر بأيام العرب » .

وكان الشافعي بطبعه نهماً في العلم ، يلتمس كل ما يجده من فنونه . وقد ذكر من ترجموا له أنه اشتغل بالفراصة حين ذهب إلى اليمن (٢) وعالج التنجيم والطب ، وربما كان درسهما في إحدى رحلاته إلى العراق ، حيث كان التنجيم يعتبر فرعاً من فروع العلوم الرياضية ، وكان الطب فرعاً من العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي والعلم الطبيعي قسماً من أقسام الفلسفة التي كان مسلمو العراق أخذوا يتنسمون ريحها . وكان الشافعي مغسري بالرمي والفروسية في شبابه ، ولم يكن في كهولته يأنف من الوقوف عند مهرة الرماة يدعو لهم ويمدحهم بالمال ، وكان يحب اقتناء الخيل الجيدة والبغال الفارحة .

وفي كتاب « طبقات الشافعية » للقاضي شمس الدين الصفدي في صفة الشافعي : « وكان مقتصداً في لباسه ، يتختم في يساره ، وكان ذا معرفة تامة في الطب والرمي ، وكان أشجع الناس وأفرسهم ، يأخذ بأذنه وأذن الفرس والفرس يمدو » . وفي كتاب « مفتاح السعادة » لطاش كبرى زاده : « روى عن الشافعي أنه

(١) معجم الأدياء : ج ٦ ص ٣٨ من الطبعة الأوربية

(٢) وقد عزا إليه صاحب « كشف الظنون » كتاباً في القيافة فقال : « تنقيح في علم القيافة رسالة للإمام الشافعي » .

رأى على باب مالك كُراعاً^(١) من أفراس خراسان وبغال مصر ، ما رأيت أحسن منه ، فقلت له : ما أحسنه ! فقال : هو هدية مني إليك يا أبا عبد الله . قلت : دع لنفسك منها دابة تركبها . فقال : أنا أستحي من الله تعالى أن أطأ تربة فيها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بخافر دابة^(٢) .

ويظهر أنه لم يكن شديداً في جرح الرجال كعادة أهل الحديث . وقد نقل صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » حكاية تدل على سخرية الشافعي من ترمت المُرَكَّين .

قال الشافعي ، رضى الله عنه ، : « حضرت بمصر رجلاً مُزَكَّياً يجرّح رجلاً فسئل عن سببه ، وألح عليه فقال : رأيته يبول قائماً . قيل : وما في ذلك ؟ قال يرد الريح من رشاشه على بدنه وثيابه فيصلب فيه . قيل : هل رأيته أصابه الرشاش وصلى قبل أن يغسل ما أصابه ؟ قال : لا ، ولكن أراء سيفعل^(٣) » .

وكان في العلماء المعاصرين للشافعي من لا يراه ممعناً في الحديث . عن أبي عبد الله الصاغاني يحدث عن يحيى بن أكرم قال : « كنا عند محمد بن الحسن في المناظرة ، وكان الشافعي رجلاً قرشي العقل والفهم ، صافي الذهن سريع الإجابة ، ولو كان أكثر سماع الحديث لاستغنت أمة محمد به عن غيره من العلماء^(٤) » .

ولما ذهب الشافعي إلى العراق استرعى نظره تحامل أهل الرأي على أستاذه مالك وعلى مذهبه . وكان أهل الرأي أقوى سنداً وأعظم جاهاً بما لهم من المكانة عند الخلفاء وبتوليهم شؤون القضاء ، ذلك إلى أنهم أوسع حيلة في الجدل من أهل الحديث وأنفذ بياناً . ويمثل حال الفريقين من هذه الناحية ما روى عن إمامي أهل الرأي وأهل الحديث : أبي حنيفة ومالك .

روى ابن عبد البر المالكي عن الطبري قال : « وكان مالك قد ضرب بالسياط واختلف فيمن ضربه وفي السبب الذي ضرب فيه قال : حدثني العباس

(١) الكراع بالضم : اسم لجمع الخيل .

(٢) ج ٢ ص ٨٧ .

(٣) ج ١ ص ١٩٤ — ٩٥ .

(٤) ابن حجر : ص ٥٩ .

ابن الوليد قال : خبرنا ذكر أن عن مروان الطاطري أن أبا جعفر نهى مالكا عن الحديث : ليس على مستكره طلاقه . ثم دس إليه من يسأله عنه ، فحدث به على رؤوس الناس ^(١) .

أما أبو حنيفة فينقل في شأنه الموفق المسكي في كتاب « المناقب » عن معمر ابن الحسن الهروي يقول : اجتمع أبو حنيفة ومحمد بن إسحاق المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م) عند أبي جعفر المنصور ، وكان جمع العلماء والفقهاء من أهل الكوفة والمدينة وسائر الأمصار لأمر حزيه ، وبعث إلى أبي حنيفة فنقله على البريد إلى بغداد ، فلم يخرج من ذلك الأمر الذي وقع له إلا أبو حنيفة . فلما قضيت الحاجة على يديه حبسه عند نفسه ليرفع القضاة والحكام الأمور إليه ، فيكون هو الذي ينفذ الأمور ويفصل الأحكام ؛ وحبس محمد بن إسحاق ليجمع لابنه المهدي حروب النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وغزواته ، قال : فاجتمعما يوماً عنده وكان محمد بن إسحاق يحسده ، لما كان يرى من المنصور من تفضيله وتقديسه واستشارته فيما ينوبه وينوب رعيته وقضاته وحكامه ؛ وسأل أبا حنيفة عن مسألة أراد بها أن يغير المنصور عليه ، فقال له : ما تقول يا أبا حنيفة في رجل حلف ألا يفعل كذا وكذا ، أو أن يفعل كذا وكذا ولم يقل إن شاء الله موصولاً باليمين ؛ وقال ذلك بعد ما فرغ من يمينه وسكت ؟ فقال أبو حنيفة : لا ينفعه الاستثناء إذا كان مقطوعاً من اليمين وإنما ينفعه إذا كان موصولاً به . فقال : وكيف لا ينفعه وقد قال جدُّ أمير المؤمنين الأكبر أبو العباس عبد الله بن عباس ، رضي الله عنهما ، : إن استثناءه جائز ولو كان بعد سنة ، واحتج بقوله عز وجل : « واذكر ربك إذا نسيت » . فقال المنصور لمحمد بن إسحاق : أهكذا قال أبو العباس صلوات الله عليه ؟ قال : نعم . فالتفت إلى أبي حنيفة ، رحمه الله ، وقد علاه الغضب فقال : يخالف أبا العباس ؟ فقال أبو حنيفة : لم أخلف أبا العباس ، ولقول أبي العباس عندي تأويل يخرج على الصحة ؛ ولكن بلغني أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال :

« من حلف على يمين واستثنى فلا حنث عليه » ؛ وإنما وضعناه إذا كان موصولا باليمين ؛ وهؤلاء لا يرون خلافتك لهذا يحتجون بخبر أبي العباس . فقال له المنصور : كيف ذلك ؟ قال : لأنهم يقولون : إنهم بايعوك حيث بايعوك تقيّة ، وإن لهم الثّنيا متى شاءوا يخرجون من بيعتك ولا يبقى في أعناقهم من ذلك شيء . قال : هكذا ؟ قال : نعم . فقال المنصور : خذوا هذا — يعني محمد بن إسحاق — فأخذ وجعل رداؤه في عنقه وحسوه « (١) » .

وفي نسخة خطية من كتاب « طبقات الفقهاء » للقاضي شمس الدين العثماني الصفدي : « وكان الطوسي يكره أبا حنيفة ، وهو يعرف ذلك . فدخل أبو حنيفة على المنصور وكثر الناس ؛ فقال الطوسي : اليوم أقتل أبا حنيفة . فقال لأبي حنيفة : إن أمير المؤمنين يأمرنا بضرب عنق الرجل لا ندري ما هو ، فهل لنا قتله ؟ فقال : يا أبا العباس ! أمير المؤمنين يأمر بالحق أو الباطل ؟ فقال : بالحق ؛ قال : اتبع الحق حيث كان ولا تسأل عنه . ثم قال لمن قرب منه : إن هذا أراد أن يوثقني فربطته « (٢) » .

كان طبيعياً أن يجادل الشافعي عن أستاذه وعن مذهب أستاذه ، وقد نهض الشافعي لذلك قوياً بعقله ، قوياً بعلمه ، قوياً بفصاحته ، قوياً بشباب في عنفوانه وحمية عربية . وقد رويت لنا نماذج من دفاع الشافعي عن مالك ومذهبه : « عن محمد بن الحكم قال : سمعت الشافعي يقول قال لي محمد بن الحسن : صاحبنا أعلم من صاحبكم ، يعني أبا حنيفة ومالكاً ؛ وما كان على صاحبكم أن يتكلم ، وما كان لصاحبنا أن يسكت . قال : فغضبت وقلت : نشدتك الله من كان أعلم بسنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مالك أو أبو حنيفة ؟ قال : مالك ؛ لكن صاحبنا أقيس . فقلت : نعم ! ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه ، وسنة

(١) ج ١ ص ١٤٢ — ١٤٤ .

(٢) نسخة خطية بمكتبة باريس : رقم ٢٠٩٣ ص ٣٩ .

رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من أبي حنيفة ؛ فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله كان أولى بالكلام» (١) .

كان هذا الحجاج عن مذهب مالك في قدوم الشافعي إلى العراق أول أمره . وأقام الشافعي في العراق زمناً غير قصير ؛ درس فيه كتب محمد بن الحسن وغيره من أهل الرأي فيما درس في العراق ، ولازم محمد بن الحسن ورد على بعض أقواله وآرائه مناصرة لأهل الحديث .

ولاشك أن الشافعي في ذلك العهد كان متأثراً بمذهب أهل الحديث ، ومتأثراً بالازمة عالم دار الهجرة ، فهو كان يدافع عن مذهبه هو مع دافع من حميته لأستاذه وأنصار أستاذه من المستضعفين .

أما البزار الكردى فهو يروى في سبب اختلاف الشافعي على محمد بن الحسن وصحبه روايات يلزم بها قدومه الشافعي على الدخول في مداخل أهل الرأي تارة ، ويطعن بها في وفاء الشافعي لمن أحسن إليه أحياناً ، فهو يقول : « عن علي بن الحسين الرازى قال : اجتمع في عرس هو وسفيان بن سحبان ، وفرقد ، وعيسى ابن أبان ، وأخذوا في مسألة في الوصايا غامضة وفيهم الشافعي ، فدخل في نكتة من المسألة غامضة ، فظن الإمام الشافعي أنه فطن للمسألة ولم يكن كذلك ، فخره سفيان إلى أغمض منها حتى تحير ، ولم ينهيا له الكلام ، فحكى ذلك لمحمد فقال : ارفقوا به فإنه جالسنا وصحبنا ، ولا تفعلوا به هذا » (٢) .

ويقول أيضاً : « عن عبد الرحمن الشافعي : لم يعرف الشافعي لمحمد حقه ، وأحسن إليه فلم يف له . وعن اسماعيل المزني ، قال الإمام الشافعي : حُبِسْتُ بالعراق لدين ، فسمع محمد بن نخلصني ، فأنا له شاكر من بين الجميع . وعن ابن سماعة قال : أفلس الشافعي غير مرة ، فجاء إلى محمد فحدث أصحابه فجمع له مائة ألف ، فكان فيه قضاء حاجته ؛ ثم أفلس مرة أخرى فجمع له سبعين ألف درهم ، ثم أتاه الثالثة فقال لا أذهب مرءى من بين أصحابي ؛ ولو كان فيك خير لكفالك ما جمعت »

لك ولعقبك . وكان قبل هذا مولعاً بكتبه يناظر أوساط أصحابه ويعدّ نفسه منهم ، فلما أتى محمداً الثالثة أظهر الخلاف» (١) .

والشافعي نفسه يردّ على ذلك ، فقد أخرج الحاكم من طريق محفوظ بن أبي توبة قال : « سمعت الشافعي يقول : « يقولون إنى إنما أخالفهم للدنيا ، وكيف ذلك والدنيا معهم ؟ وإنما يريد الإنسان لبطنه وفرجه ، وقد منعت ما ألدّ من المطاعم ولا سبيل إلى النكاح — يعنى لما كان به من البواسير — ولكن لست أخالف إلا من خالف سنة رسول الله » (٢) .

ولما عاد الشافعي إلى بغداد في سنة ١٩٥ هـ (٨١٠ - ٨١١ م) ليقم فيها سنتين اشتغل بالتدريس والتأليف . وروى البغدادى في كتاب تاريخ بغداد : « عن أبي الفضل الزجاج يقول : لما قدم الشافعي إلى بغداد وكان في الجامع إماماً ينف وأربعون حلقة أو خمسون حلقة ، فلما دخل بغداد ما زال يقعد في حلقة حلقة ويقول لهم : قال الله وقال الرسول وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى ما بقى في المسجد حلقة غيره » (٣) .

واختلف إلى دروس الشافعي جماعة من كبار أهل الرأي كأحمد بن حنبل وأبي ثور ، فانتقلوا عن مذهب أهل الرأي إلى مذهبه . ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعي عليه منّة ، فقلنا يا أبا محمد ، كيف ذلك ؟ قال : « إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علمهم الشافعي وأقام الحجة عليهم » (٤) .

مذهب الشافعي القديم ومذهب الجديد :

ووضع الشافعي في بغداد كتاب الحجة . روى ابن حجر عن البُوسَيطي أن الشافعي قال : اجتمع على أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة

(١) « المناب » : ج ٢ ، ص ١٥٠ - ١٥١ (٢) ابن حجر : ص ٧٦ .

(٣) ج ٢ ، ص ٦٨ - ٦٩ (٤) الانتقاء : ص ٨٦

فقلت : لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم ؛ فكُتِبَت لي كتبُ محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادي ؛ بمعنى الحجّة ^(١) .
ويظهر من ذلك أن مذهب الشافعي القديم الذي وضعه في بغداد كان في جل أمره رداً على مذهب أهل الرأي ، وكان قريباً إلى مذهب أهل الحديث .
وروى البغدادي عن حرملة أنه سمع الشافعي يقول : « سُميت ببغداد ناصر الحديث » ^(٢) .

ونقل ابن حجر عن البيهقي أن كتاب « الحجّة » الذي صنّفه الشافعي ببغداد حمله عنه الزعفراني ؛ وله كتب أخرى حملها غير الزعفراني ، منها كتاب السير رواية أبي عبد الرحمن أحمد بن يحيى الشافعي . وفي كتاب « كشف الظنون » : « الحجّة للإمام الشافعي وهو مجلد ضخم ألفه بالعراق ؛ إذا أُطْلِقَ القديمُ من مذهبه يراد به هذا التصنيف . قاله الإسْئوي في « المبهمات » ، ويطلق على ما أفتى به هناك أيضاً » .

ثم انتهى الشافعي إلى مصر . ويأتي ابن البزار الكردي في كتابه « مناقب الإمام الأعظم » إلا أن يجعل رحيل الشافعي من بغداد إلى مصر هزيمة وفرااراً ؛ فهو يقول : « عن الجارود بن معاوية قال : كان الشافعي ، رضى الله عنه ، بالعراق يصنف الكتب وأصحاب محمد يَكْسِرُون عليه أقاويله بالحجج ويضعفون أقواله ، وضيقوا عليه ؛ وأصحاب الحديث أيضاً لا يلتفتون إلى قوله ، ويرمونه بالاعتزال ، فلما لم يَقُمْ له بالعراق سوق خرج إلى مصر ، ولم يكن بها فقيهٌ معلوم ، فقام بها سوقُه » ^(٣) .

وفي مصر آزره تلاميذ مالك ، حتى إذا وضع مذهبه الجديد وأخذ يؤلف الكتب رداً على مالك تنكروا له وأصابته منهم محن .
وفي كتاب طبقات الشافعية للنووي من نسخة خطية بدار الكتب المصرية

في ترجمة يوسف بن يحيى أبي يعقوب البويطى : « قال أبو بكر الصيرفى في كتابه شرح اختلاف الشافعى ومالك ، رضى الله عنهما ، عن البويطى : قدم علينا الشافعى مصر فأكثر الرد على مالك ؛ فأمهمته وبقيت متحيراً ، فكنت أكثر الصلاة والدعاء رجاء أن يربنى الله مع أيهما الحق ، فأريت فى منامى أن الحق مع الشافعى ، فذهب ما كنت أجده . فالبويطى مشهور أنه كان يرى مذهب مالك قبل أن يقول بقول الشافعى . وذكر فيه أيضاً أن المزنى كان يرى أهل العراق . »

قال الربيع : « سمعت الشافعى يقول : قدمت مصر لا أعرف أن مالكا يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثاً ، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع ، ويقول بالفرع ويدع الأصل . »

ثم ذكر الشافعى فى رده على مالك المسائل التى ترك الأخبار الصحيحة فيها بقول واحد من الصحابة أو بقول واحد من التابعين أو لرأى نفسه .

ثم ذكر ما ترك فيه أقاويل الصحابة لرأى بعض التابعين أو لرأى نفسه ؛ وذلك أنه يدعى الإجماع وهو مختلف فيه .

ثم بين الشافعى أن ادعاء أن إجماع أهل المدينة حجة قول ضعيف ^(١) .

ويروى بعض الرواة : « أن الشافعى إنما وضع الكتب على مالك ، لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يستسقى بها ؛ وكان يقال لهم : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فيقولون : قال مالك . فقال الشافعى : إن مالكا بشر يخطئ . فدعاه ذلك إلى تصنيف الكتاب فى اختلافه معه ، وكان يقول : استخرت الله تعالى فى ذلك » ^(٢) .

وفى كتاب « مغيث الخلق فى اختيار الأحق » تصنيف إمام الحرمين الجوينى من نسخة خطية بدار الكتب المصرية : « فمالك أفرط فى مراعاة المصالح المطلقة المرسلة غير المستندة إلى شواهد الشرع ، وأبو حنيفة قصر نظره على الجزئيات

(٢) ابن حجر ص ٧٦

(١) الرازى ص ٢٦

والفروع والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول ، والشافعي ، رضي الله عنه ، جمع بين القواعد والفروع ، فكان مذهبه أقصد المذاهب ، ومطلبه أسد المطالب .

مذهب الشافعي الجبرير :

ومذهب الشافعي الجديد الذي وضعه في مصر هو الذي يدل على شخصيته وينم على عبقريته ، ويبرز استقلاله .

« سئل أحمد ماترى في كتب الشافعي التي عند العراقيين ، أي أحب إليك أم التي بمصر ؟ قال : عليك بالكتب التي وضعها بمصر ، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها ، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك كما يرويه الذهبي في تاريخه الكبير » (١) . وفي كتاب مغني الخلق : « للشافعي مذهبان : مذهب قديم ومذهب جديد ناسخ للقديم ، فلا يجوز أن يفتى ويؤخذ بالقديم مع إمكان الأخذ بالجديد ، لأن القديم صار منسوخاً ، ولأن المتأخر يرفع المتقدم لا محالة كالمنسوخ لا يبقى مع الناسخ ، فعلى هذا لا تردد ، فلم يبق للشافعي تردد إلا في ثمان عشرة مسألة إذ لم يفرغ للتخريج على أصله ويحكمه ويتمه لأنه أحترمته المنية في ريعان شبابه » .

ومذهب الشافعي الجديد وصل إلينا فيما ألفه بمصر من الكتب . وقد سرد البيهقي ، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ (١٠٦٥ - ٦٦ م) ، كتب الشافعي وخصها عنه ابن حجر : « الرسالة القديمة ، ثم الرسالة الجديدة ، اختلاف الحديث ، جامع العلم ، إبطال الاستحسان ، أحكام القرآن ، بيان الغرض ، صفة الأمر والنهي ، اختلاف مالك والشافعي ، اختلاف العراقيين ، اختلافه مع محمد بن الحسن ، كتاب على وعبد الله ، فضائل قرش ، كتاب الأم » (٢) .

وعدة كتاب الأم (٣) مائة ونيف وأربعون كتاباً . وحمل عنه حرملة كتاباً

(١) هامش الانتقاء ص ٧٧ . (٢) ص ٧٨ .

(٣) في كتاب طبقات الشافعية للنووي في ترجمة أحمد بن المؤدب أبي عبد الله الهروي : « كان يقرأ لعاصم رواية أبي بكر فإذا أمسى صلى المغرب ونظر في كتاب الربيع والفقه إلى بعد العشاء . قلت : الأم تسمى كتاب الربيع » .

كبيراً يسمى كتاب السنن ؛ وجعل عنه المزي كتابه المبسوط ، وهو المختصر الكبير والمنشورات ، وكذا المختصر المشهور . قال البيهقي : وبعض كتبه الجديدة لم يعد تصنيفها وهي : الصيام ، والحدود ، والرهن الصغير ، والإجارة ، والجنائز ، فإنه أمر بقراءة هذه الكتب عليه في الجديد ، وأمر بتحريق ما يغير اجتهاده ؛ قال : وربما تركته اكتفاءً بما ينه عليه من رجوعه عنه في مواضع أخرى . قلت : وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيراً من الإشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعي الرجوع عنها ، وهي موجودة في بعض هذه الكتب .

ثم نقل ابن حجر أن لأصحاب الشافعي من أهل الحجاز والعراق عنه مسائل وزادات . قال : وهذا يدل على أن كتباً أخرى حملها عنه هؤلاء ، لأن هذه المسائل ليست في الكتب المقدم ذكرها .

وقد ترك ابن حجر في تلخيصه كتاب « مسند الشافعي » ، ولا ندري إن كان البيهقي قد تركه أيضاً أم لا . ويقول الرازي : « إن كتابه المسمى بمسند الشافعي كتاب مشهور في الدنيا » (١) .

على أني رأيت في كتاب طبقات الشافعية للنووي ، من نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، عند ترجمة محمد بن يعقوب بن يوسف أبي العباس السناني النيسابوري المعروف بالأصم المولود سنة ٢٤٩ هـ (٨٦٣ م) : « ومسند الشافعي المعروف ليس من جمع الشافعي وتأليفه وإنما جمعه من سماعات الأصم بعض أصحابه ، ولذلك لا يستوعب حديث الشافعي ؛ فإنه مقصور على ما كان عند الأصم من حديثه » .

نوجيه الشافعي للدراسات الفقهية نوجيها هديرا :

كان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية ، خصوصاً عندما تكون دلائلها نصوصاً .

وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لذكر الدلائل من أهل الرأي .

فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد كان قد درس المذهبين ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله ، وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط .

وذلك يشعر باتجاهه في الفقه اتجاهاً جديداً هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعني بالجزئيات والفروع .

ويدل على أن اتجاه الشافعي لم يكن إلى تمحيص الفروع ما نقله ابن عبد البر في « الانتقاء » من أن أحمد بن حنبل قال : « قال الشافعي لنا : أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني ؛ فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني ، إن يكن كوفياً أو بصرياً أو شامياً أذهب إليه إذا كان صحيحاً » (١) .

وطريقة علاجه للعلم تدل على منهجه . قال أبو محمد ابن أخت الشافعي عن أمه قالت : « ربما قدمنا في ليلة واحدة ثلاثين مرة أو أقل أو أكثر المصباح بين يدي الشافعي ؛ وكان يستلقي ويتذكر ثم ينادي : يا جارية هلمي مصباحاً . فتقدمه ، ويكتب ما يكتب ؛ ثم يقول : ارفعيه ؛ فقبل لأحمد : ما أراد برد المصباح ؟ قال : الظلمة أجلى للقلب » (٢) .

وليس هذا النوع من التفكير الهادي في ظلمة الليل كتفكير من يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفي .

قال ابن سينا في منطق الشفاء : « إنا لا نشغل بالنظر في الألفاظ الجزئية ومعانيها ؛ فإنها غير متناهية فتحصر ، ولا ، لو كانت متناهية ، كان علمنا بها من حيث هي جزئية يفيدنا كلاً حكماً أو يبلغنا غاية حكمة » .

وكان أحمد يقول : « الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء : في اللغة ، واختلاف الناس ، والمعاني ، والفقه » (١).

وقد حاول الشافعي أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعدها علماً ممتازاً ، وأن يجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم . وبهذا يمتاز مذهب الشافعي من مذهب أهل العراق وأهل الحجاز .

قال الغزالي في المستصفى : « بيان حد أصول الفقه : اعلم أنك لا تفهم حد أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه . والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع . يقال فلان فقيه الخير والشر : أى يعلمه ويفهمه . ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة ، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوى ومحدث ومفسر . بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة ، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً ، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله . ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أى مدركة بالعقل ، ككونها أعراضاً وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر ، وكونها أكوناً حركة وسكوناً وأمثالها . والعارف بذلك يسمى متكلماً لا فقيهاً . وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها ، فإنما يتولى الفقيه بيانها ، فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ؛ فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها ، ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلا ولى على الخصوص ، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص . وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال ، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع

ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملية ، إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة ؛ فهذا تقارن أصول الفقه فروعه . وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام : الكتاب والسنة والإجماع . فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو : العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه «^(١) .

الشافعي أول من وضع مصنفاً في العلوم الدينية على منهج علمي :

إذا كان الشافعي هو أول من وجّه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفاً في العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه . قال الرازي : « اتفق الناس على أن أول^(٢) من صنف في هذا العلم — أي أصول الفقه — الشافعي ، وهو الذي رتب أبوابه ، وميز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها في القوة والضعف .

وروي أن عبد الرحمن بن مهدي التمس من الشافعي وهو شاب أن يضع له كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس ، ويبان الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص فوضع الشافعي ، رضى الله عنه ، الرسالة وبعثها إليه . فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدي قال : ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل «^(٣) .

الشافعي واضع علم الأصول :

ثم قال الرازي : « واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة

(١) ج ١ ص ٤ — ٥ .

(٢) « وأول من ابتكر هذا العلم الإمام الشافعي رضى الله تعالى عنه بالإجماع وألف فيه كتاب الرسالة التي أرسل به إلى ابن مهدي وهو مقدمة الأم »

() كتاب إتمام الدراية لقراء النقاية لجلال الدين السيوطي المطبوع بهامش مفتاح العلوم ص ٧٩

(٣) في كتاب طبقات الفقهاء للقاضي شمس الدين التتائي الأصفهاني في ترجمة الشافعي :

« وسأله عبد الرحمن بن مهدي إمام أهل الحديث في عصره أن يصنف كتاباً في أصول الفقه ،

فصنف الرسالة فأعجب بها أهل العصر وأجمع الناس على استحسانها وأكبروا على حفظها . قال

المزني : قرأت الرسالة خمسمائة مرة ما من مرة إلا استفدت منها شيئاً لم أكن عرفته » .

أرسططاليس إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض . وذلك أن الناس كانوا قبل أرسططاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ؛ فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى قلما أفلح . فلما رأى أرسططاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج لهم علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين .

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض وكان ذلك قانوناً كلياً في مصالح الشعر ومفاسده . فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها . فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع . ثم يقول الرازي : « واعلم أن الشافعي صنف كتاب الرسالة ببغداد ، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة ، وفي كل واحد منهما علم كثير »^(١) .

وفي كتاب « مغني الخلق في اختيار الأحق » لإمام الحرمين الجويني : « ولا يخفى على المسترشد المستبصر وعلى الشاذي والمبتدى وعلى الطغام والعوام رجحان نظر الشافعي في فن الأصول ، فإنه أول من ابتدع ترتيب الأصول ومهد الأدلة ورتبها وبينها وصنف فيها رسالته »

ويقول بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ (١٢٩١ — ٩٢ م) في كتابه « أصول الفقه » ، المسمى بالبحر المحيط : « فصل — الشافعي أول من صنف في أصول الفقه صنف فيه كتاب الرسالة وكتاب أحكام القرآن واختلاف الحديث ، وإبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم ، وكتاب القياس

الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن قبول شهادتهم .
ثم تبعه المصنفون في علم الأصول . قال أحمد بن حنبل : « لم نكن نعرف
الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي » . وقال الجويني في شرح الرسالة : « لم
يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها . وقد حكى عن ابن عباس
تخصيص عموم ، وعن بعضهم القول بالمفهوم ، ومن بعدهم لم يُقَلَّ في الأصول
شيء ولم يكن لهم فيه قدم فإننا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين
وغيرهم ، وما رأيناهم صنفوا فيه » (١) .

وفي موضع آخر من هذه النسخة عند الكلام على منع الشافعي نسخ السنة
للكتاب : « كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه »
ويقول ابن خلدون في المقدمة : « وكان أول من كتب فيه — أي في علم
أصول الفقه — الشافعي رضي الله عنه ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها
في الأوامر والنواهي ، والبيان والخبر ، والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس .
ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ، وكتب
المتكلمون أيضاً » (٢) .

وفي كتاب طبقات الفقهاء للقاضي شمس الدين العثماني الصفدي : « ثم خرج
الشافعي إلى مصر سنة تسع وتسعين ومائة وصنف بها كتبه الجديدة ، وسار ذكره
في البلدان وقصده الناس من الشام واليمن والعراق وغيرها من النواحي للأخذ عنه
وسماع كتبه . وابتكر الشافعي ما لم يسبق إليه من ذلك أصول الفقه ؛ فإنه أول من
صنف أصول الفقه بلا خلاف »

« ومن ذلك كتاب القسامة وكتاب الجزية وكتاب قتال أهل البنى » (٣)
ويقول صاحب كتاب كشف الظنون : « وأول من صنف فيه الإمام الشافعي ،
ذكره الإسنوي في التمهيد ، وحكى الإجماع فيه » (٤) .

(١) من نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس . (٢) ص ٣٩٧ .

(٣) من نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس . (٤) ص ٣٣٤ .

والباحثون في هذا الشأن من الغربيين يرون في الشافعي واضعاً لأصول الفقه ، يقول جولد زيهر في مقالته في كلمة « فقه » في دائرة المعارف الإسلامية : « وأظهر مزاي محمد بن إدريس الشافعي أنه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول ؛ وقد ابتدع في رسالته نظاماً للقياس العقلي الذي ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم . رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزافاً » .

على أنا نجد في كتاب الفهرست في ترجمة محمد بن الحسن ذكر كتاب له يسمى كتاب أصول الفقه . ويقول الموفق المكي في كتاب مناقب الإمام الأعظم نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر : « إن أبا يوسف أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة » (١) .

ونقل ذلك طاش كبرى زاده في كتابه مفتاح السعادة (٢) . ولم يرد في هذا العلم فيما أورده صاحب الفهرست لأبي يوسف من الكتب ؛ وإذا صح أن لأبي يوسف أو لمحمد كتاباً في أصول الفقه ، فهو فيما يظهر كتاب لنصرة ما كان يأخذ به أبو حنيفة ، ويميئه أهل الحديث — ومعهم الشافعي — من الاستحسان . وقد يؤيد ذلك أن صاحب الفهرست ذكر في أسماء كتب أبي يوسف كتاب الجوامع ، ألفه ليحيى بن خالد يحتوي على أربعين كتاباً ذكر فيه اختلاف الناس والرأى المأخوذ به ، ولم يكن في طبيعة مذهب أهل الرأى الذين كان من همهم أن يجمعوا المسائل ويستكثروا منها النزوع إلى تقييد الاستنباط بقواعد لا تتركه متسعاً رجباً . على أن القول بأن أبا يوسف هو أول من تكلم في أصول الفقه ، على مذهب أبي حنيفة لا يعارض القول بأن الشافعي هو الذي وضع أصول الفقه علماً ذا قواعد عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعي . هذا وقد نقلنا آنفاً عن ابن عابدين أن

(١) ج ٢ ص ٢٤٥

(٢) ج ٢ ص ١٠٢

أبا حنيفة كان إذا وقعت واقعة شاور أصحابه شهوراً أو أكثر حتى يستقر آخر الأقوال فيثبتته أبو يوسف حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج .

وفي رسالة ابن عابدين المسماة العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر ، من مجموعة رسائل ابن عابدين : « ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والأصول هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير والجامع الكبير ؛ وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقة فهي ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة عنه » (١).

وكل ذلك يدل على أن أبا يوسف هو أول من أثبت الأصول التي هي فتاوى اتفق عليها الإمام وأصحابه ؛ وأن محمداً جمع من كتب السنة مسائل الأصول وتسمى بظاهر الرواية أيضاً ، « وهي — كما يقول ابن عابدين في الرسالة المذكورة — مسائل رويت عن أصحاب المذاهب وهم : أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ، رحمهم الله تعالى ، ويقال لهم العلماء الثلاثة » .

فليس بمستبعد أن يكون مانسب لأبي يوسف من أنه أول من وضع الكتب في أصول الفقه ، وما نسب لمحمد من أنه ألف كتاب أصول الفقه ، إنما أريد به أصول فقه أبي حنيفة أي المسائل التي أشار الإمام بأبوابها بعد مشاورته أصحابه . وقد يعضد هذا الفهم تعبير صاحب الفهرست عند تعديد كتب أبي يوسف بقوله : « ولأبي يوسف من الكتب في الأصول والآمال » (٢) كتاب الصلاة وكتاب الزكاة الخ ... » (٣) .

وعند ذكر الكتب التي ألفها محمد بقوله : « ولمحمد من الكتب في الأصول وكتاب الصلاة ، وكتاب الزكاة ... الخ » (٤) .

(١) ج ١ ص ١٦ .

(٢) والآمال : جمع إملاء وهو أن يقعد العالم حوله تلامذته بالخبر والقراطين ، فيتكلم العالم بما فتح الله تعالى عليه من ظهر قلبه بالعلم وتسكتبه التلامذة ، ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتاباً فيسمونه الإملاء والآمال « (مجموعة رسائل ابن عابدين : ج ١ ص ١٧) .

(٤) ص ٢٠٤

(٣) ص ٢٠٣

وقد لا يكون بعيداً عن غرض الشافعي في وضع أصول الفقه أن يقرب الشقة بين أهل الرأي وأهل الحديث ، ويمهد للوحدة التي دعا إليها الإسلام .
وفي كتاب تقويم النظر لمحمد بن علي المعروف بابن الدهان ، من نسخة خطية بدار الكتب الأهلية ببغداد : « وقيل لبعض القصاص : ما السر في قصر عمر الشافعي ؟ فقال حتى لا يزالون مختلفين ، ولو طال عمره رفع الخلاف » .

تحليل الرسالة :

وصف الشافعي في خطبة « الرسالة » حال الناس عند بعثة النبي من الجهة الدينية ، فبين أنهم كانوا صنفين : « أهل كتاب بدّلوا أحكامهم وكفروا بالله وافتعلوا كذباً صاغوه بالسنتهم ، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم » .
« وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله ، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشباً وصوراً استحسَنوها ، ونزّوا أسماء افتعلوها ودعّوها آلهة عبدوها ، أو عبدوا ما استحسَنوا من حوت ودابة ونجم وغار وغيره » .

ثم ذكر الشافعي أن الله أنقذ الناس بمحمد من هذا الضلال ، وأنزل عليه كتابه فقال : « إنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » فنقلهم به من الكفر والعصيان إلى الضياء والهدى .
وتكلم على منزلة القرآن من الدين واشتماله على ما قد أحل الله وما حرم ، وما تعبد الناس به ، وما أعد لأهل طاعته من الثواب ، وما أوجب لأهل معصيته من العقاب ، ووعظهم بالإخبار عمن كان قبلهم .

ورتب الشافعي على ذلك ما يحق على طلبة العلم بالدين من بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علم القرآن وإخلاص النية لله ، لاستدراك علمه نصاً واستنباطاً ؛ فإن من أدرك علم أحكام الله عز وجل في كتابه نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله تعالى للقول والعمل بما علم منه ، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريبة ، ونورت في قلبه الحكمة ، واستوجب في الدين موضع الإمامة .

ثم ختم الشافعي خطبة الرسالة بقوله : « فليست بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله جل ثناؤه الدليل على سبيل الهدى فيها ، قال الله تعالى : « كتاب أنزلناه إليك لتُخْرِجَ الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد » ؛ وقال : « وأنزلنا إليك الذكر لتُبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » ؛ وقال : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » وقال : « وكذلك أوحينا إليك رُوحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً تهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله .. » الآية .

ولما كان قد وضح من هذه المقدمة أن القرآن هو تبيان لكل شؤون الدين قال تعالى : « هذا بيان للناس » ، وأراد به القرآن ، وأنه الدليل على سبيل الهدى في كل نازلة تنزل بأمر أحد من أهل دين الله ، فإن الشافعي عقد بعد هذه المقدمة باباً عنوانه : « باب كيف البيان » ، بدأه بتعريف البيان بأنه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع ؛ فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ؛ وإن كان بعضها أشد تأكيداً لبيان من بعض ، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب .

عرض من جاء بعد الشافعي لتحديد معنى البيان على وجه أوضح . قال الغزالي في المستقصى : « مسألة في حد البيان : اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام . وإنما يحصل الإعلام بدليل ، والدليل يحصل للعلم ؛ فهنا ثلاثة أمور : إعلام ، ودليل به الإعلام ، وعلم يحصل من الدليل . من الناس من جعله عبارة عن التعريف فقال في حده : إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي ؛ ومنهم من جعله عبارة عما تحصل به المعرفة في ما يحتاج إلى المعرفة ، أعني الأمور التي ليست ضرورية ، وهو الدليل ؛ فقال في حده : إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه ، وهو اختيار القاضي ؛ ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء ، فكان البيان عنده والتبيين واحد ولا حجب في

إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي ؛ إذ يقال لمن دل غيره على الشيء : يتَّنه له — وهذا بيان منك ، لكنه لم يتبين ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وأراد به القرآن .

وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح ، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة ؛ وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز إذ الكل دليل ومُبين ، ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصاً بالدلالة بالقول . فيقال : له بيان حسن ، أى كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد . وإعلم أن ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد ، بل يكون بحيث إذا سُمع وتُؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ، ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك ^(١) . ويوشك أن يكون مذهب القاضي الباقلاني هو أقرب المذاهب إلى رأى الشافعى .

ثم جعل الشافعى ما أبان الله خلقه في كتابه مما تعبدتم به من وجوه خمسة ؛ وقد سماها المتأخرون مراتب البيان للأحكام . أولها : ما أبان الله في كتابه نصاً جلياً لا يتطرق إليه التأويل فلم يحتاج مع التنزيل فيه إلى غيره ، وسماه المتأخرون بيان التأكيد . ثانيها : ما أبانه القرآن بنص يحتمل أوجهاً ، فدلّت السنة على تعيين المراد به من هذه الأوجه ، كما يؤخذ من كلام الشافعى ؛ وقد أسقط الشافعى هذا الثانى في مواضع من « الرسالة » حصل فيها جملة وجوه البيان ، كما في الفصل الذى عقده للبيان الرابع .

وذكر الشوكانى وغيره من الأصوليين معنى آخر لهذا البيان . قال الشوكانى : « الثانى النص الذى ينفرد بإدراكه العلماء ، كالواو وإلى فى آية الوضوء ، وأن هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان » . وحمل كلام الشافعى على هذا بعيد .

ثالثها : ما أتى الكتاب على غاية البيان في فرضه ، وبين رسول الله كيف فرضه وعلى من فرضه ، ومتى يزول فرضه ويثبت .

رابعها : ما بين الرسول مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والالتقاء إلى حكمه ، فمن قَبِلَ عن رسول الله بفرض الله قَبِلَ .

خامسها : ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وهو القياس ؛ « والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة » . وقد سمي المتأخرون هذا البيان ببيان الإشارة . قال الشوكاني : « الخامس بيان الإشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة ، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها . لأن الأصل إذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لم يقل لم يتناوله النص ، بل تناوله ؛ لأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أشار إليه بالتنبيه كالحاق المطعومات في باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها ، لأن حقيقة القياس بيان المراد بالنص . وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد » .

وبعد أن أجمل الشافعي مراتب البيان الخمس أخذ يوضحها ويبين لها الأمثلة والشواهد في أبواب خمسة .

وبعد أن أتم الكلام على البيان الخامس في الباب الخامس قال : « وهذا الصنف من العلم (يعني الاجتهاد) دليل على ما وصفت قبل هذا ، على أن ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم ، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس » .

وهذا يفيد أن الشافعي يرى الإجماع من مراتب البيان ، وإن لم يذكره مستقلاً . قال الشوكاني : « ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعي في أول الرسالة ، وقد اعترض عليه قوم وقالوا : قد أهمل قسمين وهما : الإجماع ، وقول المجتهد إذا انقض عصره وانتشر من غير تكير ، قال الزركشي في البحر : إنما أهملهما الشافعي لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي ؛ لأن

الإجماع لا يصدر إلا عن دليل ؛ فإن كان نصاً فهو من الأقسام الأول ، وإن كان استنباطاً فهو الخامس .

وما قاله الزركشي في « البحر » متعلقاً بالإجماع بَيِّنُ من كلام الشافعي نفسه في « الرسالة » في باب الإجماع .

وذكر الشافعي في الباب الخامس أن القرآن الذي هو الأصل لكل أقسام البيان عربي ، وأنه يخاطب العرب بلسانها « على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يُخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره ؛ وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره . وكل هذا موجود علمه في أول الكلام أي وسطه أو آخره . وتبتدى الشيء من كلامها بين أول لفظها فيه عن آخره ؛ وتبتدى الشيء من كلامها بين آخر لفظها فيه عن أوله . وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها . وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة ؛ وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به ، وإن اختلفت أسباب معرفتها ، معرفة واضحة عندها ومستنكرة عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها ، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة » .

وأخذ الشافعي يشرح وجود هذه الوجوه في القرآن في أبواب مرتبة كما يأتي : باب بيان ما نزل من الكتاب عامّاً يراد به العام ويدخله الخصوص . باب بيان ما نزل من القرآن عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص . باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص . باب الصنف الذي يبين سياقه معناه . باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره . باب ما نزل عامّاً فدلّت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص .

ولما كان في هذا الباب الأخير ما يدل على أن السنة تخصص الكتاب فقد عرض الشافعي للسنة وحجيتها ومنزلتها من الدين ، فوضع لذلك الأبواب الآتية :
باب بيان فرض الله تعالى في كتابه اتباع سنة نبيه ، صلى الله تعالى عليه وسلم ؛
باب فرض الله طاعة رسوله ، صلى الله تعالى عليه وسلم ، مقرونة بطاعة الله جل ذكره ومنذ كورة وحدها ؛
باب ما أمر الله به من طاعة رسوله ، صلى الله تعالى عليه وسلم ؛
باب ما أبان الله خلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هُده ، وأنه هاد لمن اتبعه .

وفي هذا الباب كرر الشافعي القول بأن رسول الله سن مع كتاب الله وبين فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ، وأخذ يستدل على ذلك ويحاج المخالفين في أن النبي يسن فيما ليس فيه نص كتاب ؛ ثم قال : « وسأذكر مما وصفنا من السنة مع كتاب الله والسنة فيما ليس فيه نص كتاب بعض ما يدل على جملة ما وصفنا منه ، إن شاء الله تعالى . فأول ما نبداً به من ذكر سنة رسول الله ، صلى الله تعالى عليه وسلم ، مع كتاب الله ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله ، عز وجل ، ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله ، صلى الله تعالى عليه وسلم ، معها ، ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول الله ، صلى الله تعالى عليه وسلم ، عن الله كيف هي ومواقفيتها ، ثم ذكر العام من أمر الله تعالى الذي أراد به العام ، والعام الذي أراد به الخاص ، ثم ذكر سنته فيما ليس فيه نص كتاب » . .

وبعد ذلك وضع فصلاً عنوانه : « ابتداء الناسخ والمنسوخ » ذكر فيه حكمة النسخ التي هي التخفيف والتوسعة .

وذكر أن الكتاب إما ينسخ بالكتاب ، والسنة إما تنسخ بالسنة ، وبلى ذلك الفصول الآتية : « الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه ؛ باب فرض الصلاة الذي دل الكتاب ثم السنة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية ؛ باب الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنة

والإجماع ؛ باب الفرائض التي أنزلها الله تعالى نصًّا ؛ باب الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، معها ؛ باب ما جاء في الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أريد به الخاص ؛ جمل الفرائض التي أحكم الله تعالى فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه ، صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ باب في الزكاة .

ثم عقد الشافعي باباً عنوانه : « باب العلل في الأحاديث » ذكر فيه ما يكون بين الأحاديث من اختلاف بسبب أن بعضها ناسخ وبعضها منسوخ ، وما يكون من الاختلاف بسبب الغلط في الأحاديث وذكر بعض مناشي الغلط .

ثم عقد أبواباً للناسخ والمنسوخ من الأحاديث ، وأبواباً للاختلاف بسبب غير النسخ ، وتكلم في بعض هذه الأبواب على الاختلاف في القراءات في القرآن وسببه .

ووضع بعد ذلك أبواباً في النهي الوارد في الأحاديث يوضح بعضها معاني بعض ؛ وتكلم على النهي وأقسامه .

ثم وضع باباً للعلم فقال : إن العلم علمان : علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله ، وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله تعالى ، وموجود عامًّا عند أهل الإسلام ينقله كله عوالمهم عن مضي من عوالمهم ، يحكونه عن رسول الله لا يتنازعون في حكايته ولا في وجوبه عليهم ؛ وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ، ولا التأويل . أما الثاني فهو ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة ، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة ؛ وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً ، والقرض في هذا مقصود به قصد الكفاية ، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تحلف عنه من المأثم ، ولو ضيعوه لم يخرج واحد منهم مطبق فيه من المأثم .

ثم عقد باين : أولها باب خبر الواحد ، والثاني الحجة في تثبيت خبر الواحد ؛

ويتجلى في هذين البابين أسلوب الشافعي في الجدل ومنهجه في الترجيح .
أما أبواب الرسالة بعد ذلك فهي : باب الإجماع ؛ باب إثبات القياس
والاجتهاد ، وحيث يجب القياس ولا يجب ، ومن له أن يقيس ؛ باب الاجتهاد ؛
باب الاستحسان ، وهو يبين فيه أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا
خالف الاستحسان الخبر . وقد أفاض في هذا الباب في الكلام على القياس
وأأنواعه ، ورد القول بالاستحسان .

وختم الشافعي رسالة الأصول بالكلام على الاختلاف ، فبين أن الاختلاف
من وجهين : أحدهما محرم والآخر غير محرم . أما الاختلاف المحرم فهو كل
ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوباً بيننا ، فمن علمه لم يحل له
الاختلاف فيه . والثاني الاختلاف فيما يحتمل التأويل أو يدرك قياساً فيذهب المتأول
أو القائل إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره .

وعقب الشافعي على باب الاختلاف بباب في الموارث يذكر فيه أوجهاً من
الاختلاف في الموارث ، وبلى ذلك باب الاختلاف في الجدة وبه تكمل الرسالة .
وقد ذكر في هذا الباب الأخير رأيه في أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها ، وصرح
بأنه هو يصير إلى اتباع قول واحد إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً
في معنى هذا أو وجد معه القياس .

ورتب الشافعي بعد ذلك مراتب الأصول وأثرها منازلها بما نصه : « نحكم
بالكتاب والسنة المجتمعة عليها التي لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا حكمنا بالحق في
الظاهر والباطن ؛ ونحكم بسنة رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها ،
فنقول حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ؛ ونحكم
بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل
القياس والخبر موجود » .

مظاهر التفكير الفلسفي في الرسالة :

ورسالة الشافعي كما رأينا تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقاً مقررأ

في ذهن مؤلفها ، قد يختل اطراده أحياناً ويخفى وجه التتابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم في فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى .

وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وإن لم نفعل جانب الفقه ، أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، فإننا نلمح للتفكير الفاسفى فى الرسالة مظاهر أخرى :

منها هذا الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . وقد يعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهى به التحميص إلى تخير ما يرتضيه منها .

ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى المشيع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال ، والنقض ومراعاة النظام المنطقى ، حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أولاً بالذات ، واتصاله بأمور شرعية خالصة .

ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام ، كالبحث فى العلم ، وأن هناك حقاً فى الظاهر والباطن وحقاً فى الظاهر دون الباطن ، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور ، والفرق بين القرآن والسنة ، وعلل الأحكام ، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها . وقد استدلل الشافعى على حجية السنة وما دونها من الأصول فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه ، وهى مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين .

شرايع الرسالة منظمورة وفقرها :

وقد أثارت رسالة الشافعى اهتمام العلماء فجعلوا يروونها ويتناولونها بالشرح والنقد ، فمن شرحها : محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ

(٩٣٢ م) . وفي ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي : « الإمام الجليل الأصولي ، أحد أصحاب الوجوه المسفرة عن فضله ، والمقالات الدالة على جلالة قدره ، وكان يقال إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعي ؛ ومن تصانيفه شرح الرسالة » . وذكر له صاحب الفهرست من الكتب في الأصول كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام ، وكتاب شرح رسالة الشافعي . وقال صاحب كشف الظنون : « ومن شروحها — أي الرسالة — دلائل الأعلام للصيرفي . فجعل الكتاب الأول شرحاً للرسالة » . وذكر صاحب الفهرست من كتب الصيرفي : « كتاب نقض كتاب عبيد الله بن طالب الكاتب لرسالة الشافعي » .

ومنهم حسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري المتوفى سنة ٣٤٩ هـ (٩٦٠ م) . روى صاحب طبقات الشافعية الكبرى عن الحاكم أنه قال : « كان إمام أهل الحديث بخراسان ، وأزهده من رأيت من العلماء وأعبدهم ، وأكثرهم نقشاً ولزوماً لمدرسته وبيته » . ولم يشر صاحب الطبقات إلى شرحه لرسالة الشافعي ؛ لكن صاحب كشف الظنون ذكره في من شرح الرسالة ؛ وذكر الزركشي في البحر المحيط شرحه للرسالة فيما عنده من كتب الفن — أي فن الأصول .

ومنهم محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشافعي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ (٩٧٥ — ٧٦ م) . قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى : « كان إماماً في التفسير ، إماماً في الحديث ، إماماً في الكلام ، إماماً في الأصول ، إماماً في الفروع » . وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : « كان إماماً وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها ؛ وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء ، فله كتاب في أصول الفقه ، وله شرح الرسالة ، وعنه انتشر فقه الشافعي في ما وراء النهر » . وذكر في البحر المحيط للزركشي وفي كشف الظنون وفي الطبقات : « وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر : بلغني أنه كان مائلاً عن الاعتدال ، قائلاً بالاعتزال في أول أمره ، ثم رجع إلى مذهب الأشعري » .

ومنهم الحافظ أبو بكر الجوزقي^(١)، ومحمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني توفي سنة ٣٧٨ هـ (٩٩٨-٩٩٩ م) : وفي طبقات الشافعية : « كان أبو بكر أحد أئمة المسلمين علماً وديناً ، وكان محدث نيسابور » ، ولم يذكر شرحه للرسالة في الطبقات ، لكن الزركشي وصاحب كشف الظنون ذكره . قال الزركشي في البحر المحيط في الكلام على ما عنده من كتب الفن : « فن كتب الإمام الشافعي ، رضي الله عنه ، الرسالة واختلاف الحديث ، وأحكام القرآن ، ومواضع متفرقة من الأم وشرح الرسالة للصيرفي ، وللغفالي الشاشي ، وللجويني^(٢) ، ولأبي الوليد النيسابوري ، وكتاب القياس للمزني » .

أما صاحب كشف الظنون فيقول : « رسالة الشافعي في الفقه على مذهبه — وهي مشهورة بينهم ، ورواها عنه جماعة وتنافسوا في شرحها ، فشرحها أبو بكر محمد ابن عبد الله الشيباني الجوزقي النيسابوري المتوفى سنة ٣٨٨ هـ (٩٩٨ م) ، والإمام محمد بن علي الغفالي الكبير الشاشي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ (٩٧٥-٩٧٦ م) ، وأبو الوليد حسان بن محمد النيسابوري القرشي الأموي المتوفى سنة ٣٤٩ هـ (٩٦٠ م) ، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي سنة ٣٣٠ هـ (٩٤١-٩٤٢ م) ، واسمه : دلائل الأعلام ، ذكره في شرح الألفية ، وشرحها أبو زيد عبد الرحمن الجزولي ، ويوسف بن عمر ، وجمال الدين ... الأقفهسي ، وابن الفاكهاني أبو القاسم بن عيسى بن ناجي^(٣) .

ولم أعثر على تراجم للشرح الخمسة الآخرين .

والشرح الذين تناولوا رسالة الشافعي كانوا ما بين متكلمين وفقهاء ، فنزع كل فريق منهم المنزاع المناسب لفنه ؛ فعنى الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع في الرسالة ؛

(١) جوزقي : قرية من قرى نيسابور .

(٢) الشيخ أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف والد إمام الحرمين كان يلقب بركن الإسلام ، له المعرفة الثامنة بالفقه والأصول والنحو والتفسير والأدب — توفي سنة ٤٣٨ هـ ،

(٣) كشف الظنون ، طبعة تركيا : ج ١ ، ص ٨٧٣ . (١٠٤٦ م) .

وعنى المتكلمون بما توحى به من مباحث الكلام .

وتوجه التأليف في علم الأصول هذا الاتجاه . قال ابن خلدون^(١) في المقدمة في باب « أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات » : « وكان أول من كتب فيه — أى في علم أصول الفقه — الشافعى ، رضى الله تعالى عنه ، أمدى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس ؛ ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ؛ وكتب المتكلمون أيضاً كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ؛ والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويعملون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم . وكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن . وجاء أبو زيد الدبوسى^(٢) من أتمهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم ، وتمم الأبحاث والشروط التى يحتاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه

(١) وقول ابن خلدون إن فقهاء الحنفية هم الذين أخذوا بعد الشافعى يكملون أصول الفقه لا يؤيده ما ذكرنا من أسماء الشافعيين الذين شرحوا الرسالة وكتبوا في الأصول . وقد نقل في كشف الظنون عن الإمام علاء الدين الحنفى في ميزان الأصول ما بآتى : « اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب . وأكثر التصنيفات في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ، ولا اعتماد على تصنيفهم . وتصانيف أصحابنا قسمان : قسم وقع في غاية الإحكام والانتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع ، مثل : ما أخذ الشرع ، وكتاب الجدل للماتريدى — أبى منصور المتوفى سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ — ٤٥٠ م) ونحوهما ؛ وقسم وقع في نهاية التحقيق فى المعانى وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع ، غير أنهم لما لم يتهجروا فى دقائق الأصول وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأى المخالفين فى بعض الفصول ، ثم هجر القسم الأول ، لما لتوحش الألفاظ والمعانى وإما لقصور الهمم والتوانى ، واشتهر القسم الأخير . انتهى .

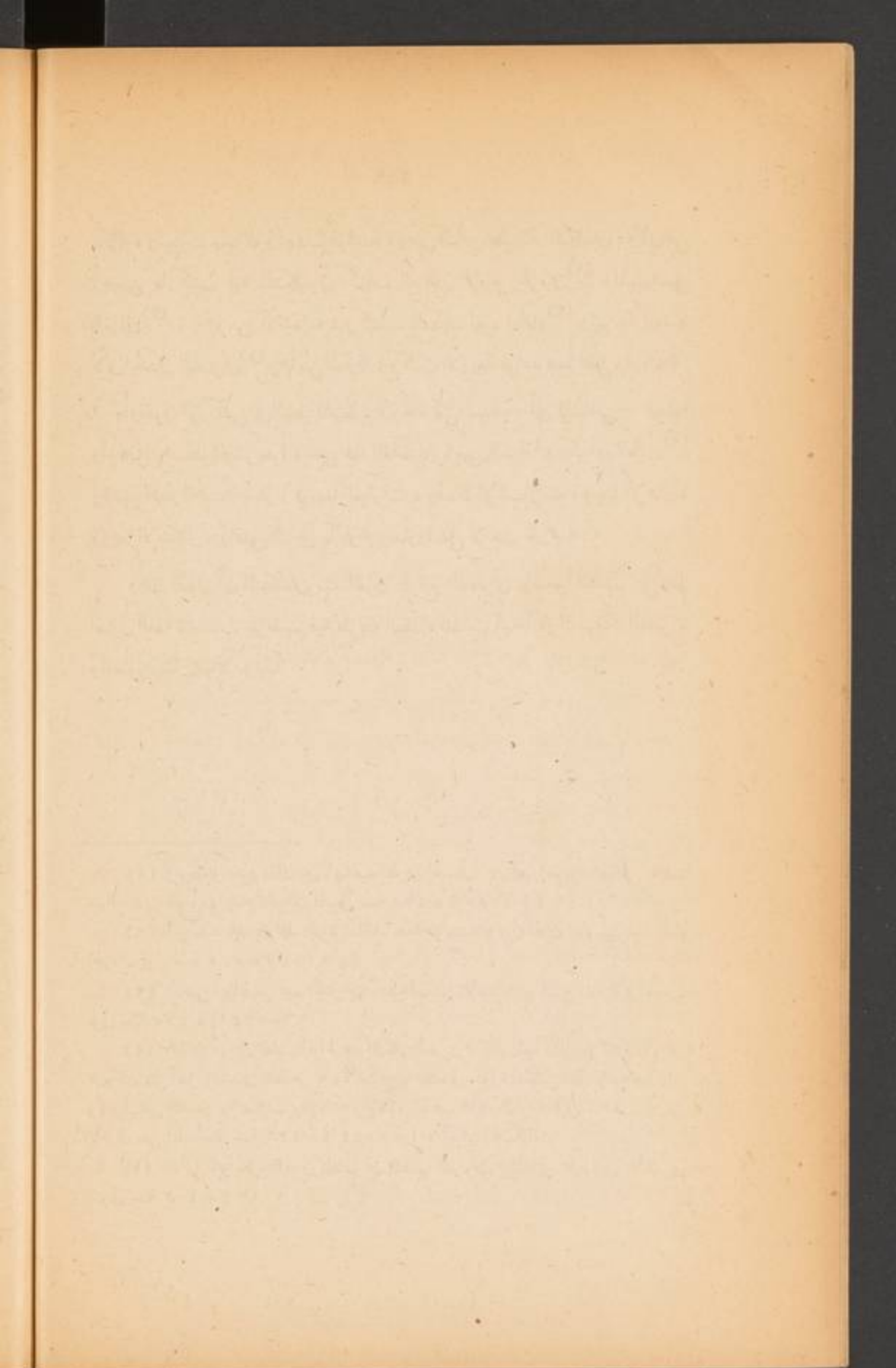
(٢) الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضى الدبوسى الحنفى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٨ — ٣٩٩ م) وهو أول من وضع علم الخلاف .

بكماله ، ومهذبت مسائله وتمهدت قواعده ، وعنى الناس بطريقة المتكلمين . وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ^(١) والمستصفي للغزالي ^(٢) ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العنهد لعبد الجبار ^(٣) وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ^(٤) وهما من المعتزلة ؛ وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه .

ويقول الزركشي في البحر المحيط : « وجاء من بعده — أي الشافعي — فينبوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا ، حتى جاء القاضي قاضي السنة أبو بكر بن الطيب ^(٥) وقاضي المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وبيننا الإجمال ، ورفعوا الإشكال ، واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لآح نآرهم » .

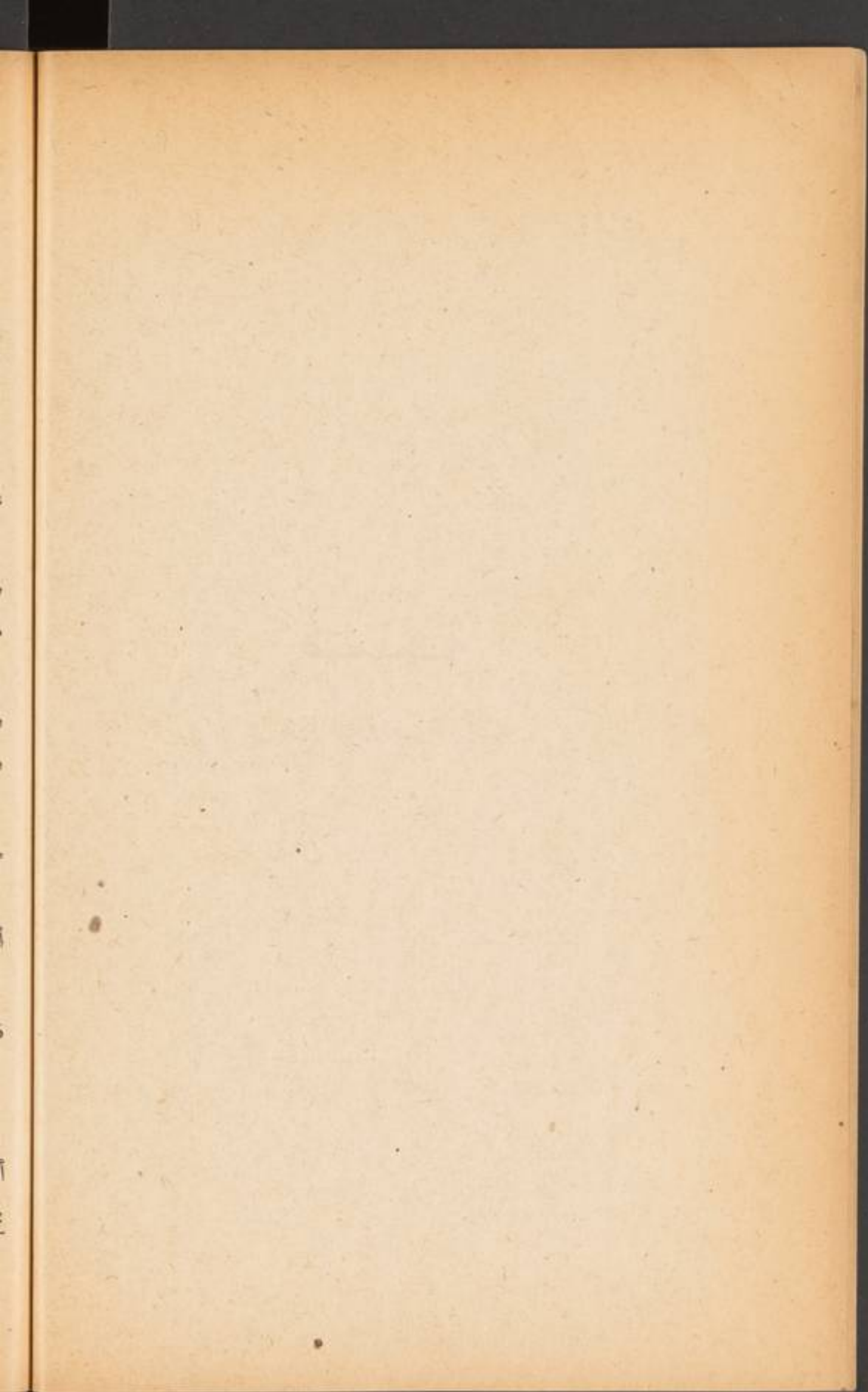
وجملة القول أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه ، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء فنفتت إليه آثار الفلسفة والمنطق ، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً .

-
- (١) أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) .
 (٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام زين الدين الطوسي تلميذ لإمام الحرمين توفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .
 (٣) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي أبادي شيخ المعتزلة في عصره توفى سنة ٤١٥ هـ (١٢٤٠ م) .
 (٤) محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المتكلم البصري ، كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل وكان يتق أهل زمانه في التظاهر به ، فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية ... ولم يزل على التصدر والتصنيف والإملاء والإفادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الأقوال حتى أتاه أجله سنة ٤٣٦ هـ (١٠٤٤ م) . أخبار الحكماء .
 (٥) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري الأشعري المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٣ م) .



ضميمة

في علم الكلام وتاريخه



علم الكلام وتاريخه

تعريف علم الكلام :

للملأء فى تعريف علم الكلام عبارات مختلفة ، كثيراً ما تدل على الاختلاف فى وجهة النظر .

ولأبى نصر الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م ، قول فى تعريف الكلام وفرق ما بينه وبين الفقه ، تفرد به - فيما نعلم - ، وهو من أقدم ما وصل إلينا من تعاريف هذا العلم ، قال فى الكلام :

« صناعة الكلام : وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقويل . وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال .

وهى غير الفقه ؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسأمةً ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .

والمشكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء آخر .

فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم ؛ فيكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه .

وأما الوجوه والآراء التى ينبغى أن تنصر الملل ، فإن قوماً من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن يمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسية لأنها أرفع رتبة منها ؛ إذ كانت مأخوذة

عن وحى إلهي ، لأن^(١) فيها أسراراً إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها .

وأيضاً فإن الإنسان إنما سبيله أن تقيده الملل بالوحى ما شأنه ألا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، وإلا فلا معنى للوحى ولا فائدة ، إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعمله^(٢) وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله . ولو كان كذلك لو كل الناس إلى عقولهم ، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحى . لكن لم يفعل بهم ذلك ، فلذلك ينبغي أن يكون ما تقيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا أيضاً ؛ فإنه ليس كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ في أن^(٣) يكون أكثر فوائد ، وذلك أن التي يأتي بها الملك مما تستنكره العقول وتستبشعها الأوهام ليست هي بالحقيقة منكورة ولا محالة ، بل هي صحيحة في العقول الإلهية .

فإن الإنسان ، وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية ، فإن منزلته عند ذوى العقول الإلهية منزلة الصبي و^(٤) الحدث والغُمر عند الإنسان الكامل . وكما أن كثيراً من الصبيان والأغمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة ، مما ليست في الحقيقة منكورة ولا غير ممكنة ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة ، فكذلك منزلة من هو في نهاية كمال العقل الإنسى عند العقول الإلهية .

وكما أن الإنسان من قبل أن يتأدب ويحتنك يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل إليه فيها أنها محالة ، فإذا تأدب بالعلوم واحتنك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها ، وانقلبت الأشياء التي كانت عنده محالة فصارت هي الواجبة ، وصار عنده ما كان يتعجب منه قديماً في حد ما يتعجب من ضده ، كذلك الإنسان الكامل الإنسانية لا تمتنع من^(٥) أن يكون يستنكر أشياء ويخيل إليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك .

(١) لعلها ولأن . (٢) لعلها يعلمه .

(٣) لعلها أن لا يكون . (٤) الواو فيها يظهر زائدة .

(٥) الظاهر أن « من » زيادة من النسخ .

فلهذه الأشياء رأى هؤلاء أن يحيل^(١) تصحيح الملل ؛ فإن الذى أتانا بالوحى من عند الله جل ذكره صادق ، ولا يجوز أن يكون قد كذب . ويصح أنه كذلك من أحد وجهين :

إما بالمعجزات التى يفعلها أو تظهر على يده ،

وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولى الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله جل وعز ، أو بهما جميعاً .

فإذا صححنا صدقه بهذه الوجوه ، وأنه لا يجوز أن يكون قد كذب ، فليس ينبغى أن يتفق بعد ذلك فى الأشياء التى هو^(٢) لها مجال للعقول ، ولا تأمل ، ولا روية ، ولا نظر .

فبهذه وما أشبهها رأى هؤلاء أن ينصروا الملل .

وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا أولاً جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التى بها عبر عنها ، ثم يتبعوا المحسوسات والمشهورات والمعقولات ؛ فما وجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وإن بعد ، شاهداً لشيء مما فى الملة نصروا به ذلك الشيء ؛ وما وجدوا منها مناقضاً لشيء مما فى الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض — ولو تأويلًا بعيداً — تأولوه عليه . وإن لم يمكنهم ذلك ، وأمكن أن يزيف ذلك المناقض و^(٣) أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلموه ؛ فإن تضاد المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئاً ، والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا إلى أقواهما شهادة لما فى الملة فأخذوه واطرحوا الآخر وزيفوه .

فإن لم يمكن أن تحمل لفظة الملة على ما يوافق أحد هذه ، ولا أن يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة ، ولم يمكن أن يطرح ولا أن يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التى تضاد شيئاً منها ، رأوا حينئذ أن

(١) لعلها يحيلوا . (٢) لعلها يقولها . (٣) أو .

ينصروا ذلك الشيء ، بأن يقال إنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط . ويقول هؤلاء في هذا الجزء من الملة بما قاله أولئك الأولون في جميعها .

فهذا الوجه رأى هؤلاء أن ينصروا الملل .

وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء ، معنى التي يخيل فيها أنها شنيعة ، بأن يتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنيعة التي فيها . فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشنيعة فدفعوه بذلك عن ملتهم .

وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصره أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عنده لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلاً وحسراً أو خوفاً من مكروه يناله .

وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ، ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق . ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين :

إما عدو — والكذب والمغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته كما يكون ذلك في الجهاد والحرب .

وإما ليس بعدو — ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان ^(١) .

(١) إحصاء العلوم ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣١ م ، ص ٧١

— ٧٧ مع بعض التصحيحات .

ويقول الفارابي في الفقه :

« علم الفقه — وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع .

وكل ملة ففيها آراء وأفعال : فالآراء مثل الآراء التي تشرع في الله ، وفيما يوصف به ، وفي العالم أو غير ذلك ؛ والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله ، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن .

فلذلك يكون علم الفقه جزئين : جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال» (١) .

ولسنا نعرف لغير الفارابي من علماء الإسلام هذا التمييز بين الكلام والفقه ، بأن الأول يتعلق بنصرة العقائد والشرائع التي صرح بها واضع الملة ، على حين يتعلق الثاني باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به في العقائد والشرائع جميعا . نعم ، للفقه في بعض إطلاقاته عموم يشمل جميع مسائل الدين ، قال صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » :

« وقد يطلق الفقه على علم النفس بما لها وما عليها ، فيشمل جميع العلوم الدينية ، ولهذا سمي أبو حنيفة ، رحمه الله ، الكلام بالفقه الأكبر » .

وجاء في تاج العروس : « وقد غلب — أي الفقه — على علم الدين لشرفه وسيادته وفضله على سائر أنواع العلم ، كما غلب النجم على الثريا والعود على المنديل . قال ابن الأثير : واشتقاقه من الشق والفتح ، وقد جعلته العرب خاصاً بعلم الشريعة وتخصيصاً بعلم الفروع منها » .

ومع هذا فإن العلماء يكادون يتفقون على أن علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية ، وعلم الفقه متصل بالأحكام العملية .

وفي كتاب « التعريفات » للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة

(١) « إحصاء العلوم » ص ٦٩ — ٧٠ .

٨١٦ هـ (١٤١٣ م) : « الفقه هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه ، وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية . وقيل : هو الإصاغة والوقوف على المعنى الخفى الذى يتعلق به الحكم . وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد ، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل ، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً لأنه لا يخفى عليه شئ » .

« الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته ، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام . والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة ... الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب ، وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة » .

وفلاسفة الإسلام أنفسهم لا يخالفون ذلك .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) فى رسالة « ثمرات العلوم » (١) :

« أما الفقه فإنه دائر بين الحلال والحرام ، وبين اعتبار العلل فى القضايا والأحكام ، وبين الفرض والنافلة ، وبين المحذور والمباح ، وبين الواجب والمستحب ، وبين المحثوث عليه والمنزه عنه ... » (٢) .

« وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجوز والافتقار والتعديل والتجوز (٣) والتوحيد والتكفير . والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به ، وبين جليل يفرع إلى كتاب الله تعالى فيه . ثم التفاوت فى ذلك بين المتحليلين به على مقاديرهم فى البحث والتنقيب والفكر والتجبير ، والجدل والمناظرة ،

(١) المطبوعة بذيلى كتاب « الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق » بالمطبعة الشريفة بمصر سنة ١٣٢٣ هـ

(٢) ص ١٩١ . (٣) لعلمها التجوير .

والبيان والمناضلة . والظفر بينهما بالحق سجال ، ولهم عليه مكرٌ ومجال ، وبابه مجاور لباب الفقه والكلام فيهما مشترك . وإن كان بينهما انفصال وتباين ، فإن الشراكة بينهما واقعة والأدلة فيهما متضاربة . ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحديثه وامتداده وانقراضه يشاور العقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه ، كذلك الناظر في العبد الجاني هل هو مشابه للعالم فيرد إليه ، أو مشابه للحر فيحمل عليه ، فهو يخدم العقل ويستضيء به « (١) .

نعم إن الفارابي في « إحصاء العلوم » لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامي ، والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام ، بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين : طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليماً ؛ وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتزييف كل ما خالفه بالبراهين العقلية . ولهذا التقسيم في نفسه وجه ظاهر ، وللتسمية بالفقه والكلام وجه . ولكن تطبيق ما رواه الفارابي على المعروف من مصطلح المسلمين ليس بظاهر .

أما كلام أبي حيان التوحيدي فلا يخالف الاصطلاح المعروف إلا في قوله : إن الفقه والكلام يشتركان في استخدام العقل ، وتتضارع أدلتهما في قيامهما على النظر العقلي . وتلك نظرة فيلسوف يقوَّى سلطان العقل ويوسع ميدانه من غير مخالفة للواقع ذات خطر ، فإن الاستنباط الفقهي محتاج إلى العقل خصوصاً إذا كان معتمداً على القياس .

أما المتكلمون فليست تعاريفهم للكلام متفقة من كل وجه ؛ فالغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) يقول :

« القول في بيان مقصود علم الكلام وحاصله — ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي ؛ وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل

السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة . فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ؛ ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة ؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله . فلقد قام طائفة منهم بما نذبههم الله تعالى إليه ، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتعبير في وجه ما أحدث من البدعة . ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تساموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ؛ وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حق كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً . نعم ، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة ، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ؛ لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الخيرة في اختلاف الخلق . ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التى ليست من الأوليات . والغرض الآن حكاية حالى لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكـم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر !» (١)

وتعريف ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٦ هـ (١٤٠٦ م) لعلم الكلام ملائم تمام الملاءمة لكلام الغزالي ، فهو يقول :

(١) « المنقذ من الضلال » : الطبعة الميمية بمصر ، سنة ١٣٠٩ . ص ٦ — ٧ .

« علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ،
والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ^(١) » .
وإن خلدون يصرح بما صرح به الغزالي ، من أن العقائد الإيمانية أخذها
السلف عن أدلتها من الكتاب والسنة ؛ وإنما حدث علم الكلام حجاجاً عن هذه
العقائد ، ودفعاً في صدور البدع والشبهات التي أثارها المبتدعة حول عقائد السلف .
ويعرف عضد الدين الأيحي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) علم الكلام في
كتاب « المواقف » بما نصه :

« والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ،
والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين
محمد عليه السلام . فإن الخصم ، وإن خطأناه ، لا نخرجه من علماء الكلام » .
وفي « كشاف اصطلاحات الفنون » لمحمد بن علي التهانوي الذي فرغ من تصنيفه
سنة ١١٥٨ هـ (١٧٤٥ م) شرح لهذا التعريف ، نقبس منه فيما يلي ما يتعلق بغرضنا :
« وهو (أي علم الكلام) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير
بإيراد الحجج ودفع الشبه . . . وفي اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن
ثمرّة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها
وإن كانت مما يستقل العقل فيه . ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل
والاكتساب ، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرّة له
ولا خفاء في بطلانه . . . فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معها ، أي يحصل
مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً ، قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير
وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها . فيإراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي ،
ودفع الشبه إلى انتفاء المانع . ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا :
الله تعالى عالم قادر سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا : الواجب واجب ، إذ
قد دونّ للعمليات الفقه . والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام

(١) « مقدمة » ابن خلدون ، ص ٤٠٠ من الطبعة البيروتية الثانية .

سواء كانت صواباً أو خطأ ، فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه على إثبات عقائدهم الباطلة من علم الكلام . ثم المراد جميع العقائد لأنها منحصرة مضبوطة لا يزداد عليها ، فلا تتمتع الإحاطة بها والاقتدار عليها ؛ وإنما تتكرر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات ، فإنها غير منحصرة فلا تتأني الإحاطة بها ، وإنما مبلغ من يعلمها الهيؤ التام .

وتعريف الإيجي على هذا التفسير غير مختلف مع ما ذهب إليه الغزالي ؛ فهو يرى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها ، وإنما ثمرة الكلام إثبات العقائد على الغير وردّ الشبه . لكن تعريف الإيجي يخالف تعريف الغزالي من ناحية ، هي أن الغزالي يجعل علم الكلام أداة لعقائد السلف ودفاعاً عن السنة ؛ أما الإيجي فيجعل علم الكلام أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته ؛ فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضاً .

ويقول سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ (١٣٨٩ م) في كتاب « المقاصد » تعريفاً للكلام :

« الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية ؛ وموضوعه العلوم من حيث يتعلق به إثباتها ؛ ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ؛ وغايته تحلية الإيمان بالإيقان ؛ ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد ، فهو أشرف العلوم . والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو . ويتميز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام ، أي ما علم قطعاً من الدين ، كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء ، إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة ، لا ما هو الحق ولو ادعاءً لتشازكه الفلسفة ككلام المخالف ... وقيل موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك ؛ ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية ، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة ، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام ... واعترض بأن

إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام ، وموضوع العلم لا يبين فيه ، بل فيما فوقه ، حتى ينتهي إلى ما موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو .

وظاهر أن التفتازاني يخالف الإيجي في جعله الكلام شاملاً لكلام المخالفين ؛ فهو يخصه بالكلام القائم على قانون الإسلام ، أي ما علم قطعاً من الدين . والتفتازاني في هذا موافق للغزالي ، وإن كان يعتبر علم الكلام تحصيلاً للعقائد بالدليل العقلي ودفاعاً عنها خلافاً لرأى الغزالي .

والظاهر أن الشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥ م) في رسالة التوحيد ينهج نهج التفتازاني فهو يقول :

« التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم ^(١) . وعرض طاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ (١٤٥٧ - ٥٨ م) في كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » لتعريف علم الكلام وبيان موضوعه مع ذكر الخلاف في هذا الموضوع ، والخلاف في عدد كلام المبتدعة من علم الكلام . قال :

« الشعبة الخامسة من العلوم الشرعية علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام — وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها ؛ وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين . وقيل موضوعه الوجود من حيث هو موجود ، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية ؛ لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفي الإلهي على مقتضى العقول . وعند المتأخرين موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد صلوات الله عليه وسلامه ؛ وذلك بأن يسلم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي . وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق

(١) ص ٤ ، من طبعة المنار الثالثة .

بحال المكلفين ، حتى لو لم يؤخذ منه ، لا يعد كلاماً ولا علماً دينياً ، وإن وافقه في الحقيقة لفوات أمر الدين ، بل يعد من الأمور الحكيمة . وبالجملة يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل ، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة ؛ ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاماً أصلاً . ولما لم يلزم من قصد موافقة الشرع الموافقة في نفس الأمر ، عد بعضهم كلام أهل الاعتزال من الكلام ، وإن لم يوافق الكتاب والسنة . فظهر من هذا التفصيل أن الكلام من العلوم الشرعية ، لكن إذا كان على طريقة الكتاب والسنة ؛ وأن هناك كلاماً مموهاً يشبه الكلام وليس بذلك ككلام أهل الاعتزال وأمثاله . فذلك علم شرعي باعتبار دلائله» (١)

وجملة القول أن المتكلمين متفقون على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في أمر العقائد الدينية ، ثم هم يختلفون في أن الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية كما يدافع عنها ؛ أو هو إنما يدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة . وهذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع ، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية ، أو هي ثابتة بالعقل على معنى أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية . وقد أشار إلى ذلك نجر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ م) عند تفسيره للآيتين ١٩ — ٢٠ من سورة « البقرة » مدنية فقال :

« إن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ؛ وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين . »
وبعد أن ذكر معاهد الدلائل في القرآن مما يدل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد قال :

« وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها . »

وقال بعد ذلك :

« وأما محمد ، عليه الصلاة والسلام ، فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل » .
وقد ذكر الفخر الرازي في ذلك المقام رأى المخالفين القائلين بأن الكلام بدعة ، وأنه مذموم نهي عنه الدين وأنكره السلف ، وبسط أدلة الفريقين . وستكون لنا فرصة للموازنة بين الرأيين عند الكلام في تاريخ البحث في العقائد الدينية عند المسلمين .

ألقاب هذا العلم وسبب تسميته بعلم الكلام :

جمع التهانوي في كتاب كشف اصطلاحات الفنون أسماء هذا العلم فقال :
« علم الكلام ، ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماه أبو حنيفة ، رحمه الله تعالى ، [المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧ م)] بالفقه الأكبر ؛ وفي « مجمع السلوك » :
ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ؛ ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات ؛ وفي « شرح العقائد » للتفتازاني : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية ، أي العملية ، يسمى علم الشرائع والأحكام ؛ وبالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات » .
وقد ذكر المؤلفون أقوالاً متباينة في سبب تسمية هذا العلم بالكلام ، وجمع عضد الدين الإيجي هذه الأقوال في كتاب « المواقف » بما نصه :

« وإنما سمي الكلام إما لأنه يازاء المنطق للفلاسفة ، وإما لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فقلب عليه ؛ أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم » .
ويبدو لي أن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم ، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين . فلما دُوت الدواوين وألفت الكتب في هذه المسائل ، أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها وعلماً على المتعرضين لها .

وإنما سمي البحث في الشؤون الاعتقادية كلاماً وسى أهله متكلمين لأحد وجهين :

أولهما يؤخذ مما رواه جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١٤ هـ (١٥٠٥ م) في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ، وهو مخطوط بدار الكتب الأزهرية :

« وأخرج عن مالك [رضي الله عنه المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، ٧٩٥ م] قال : إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان . »

ويؤيد ذلك ما نقل السيوطي في كتابه هذا عن كتاب « ذم الكلام وأهله » لشيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي المتوفى سنة ٤٨١ هـ : « وأخرج عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من تكلم في الدين برأيه فقد آثمه . »

« وأخرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقوم الساعة حتى يكفر بالله جهاراً . وذلك عند كلامهم في ربهم . »

« وأخرج عن محمد بن الحنفية قال : لا تهلك هذه الأمة حتى تتكلم في ربها . »
« وأخرج عن علي بن أبي طالب قال : يخرج في آخر الزمان أقوام يتكلمون بكلام لا يعرفه أهل الإسلام ويدعون الناس إلى كلامهم ، فمن لقيهم فليقاتلهم ، فإن قتلهم أجز عند الله . »

« وأخرج عن ابن عمر قال : إن القدرية حملوا ضعف رأيهم على مقدرة الله ، وقالوا لِمَ ؟ ولا ينبغي أن يقال لله لِمَ ، لأنه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . »
« وأخرج عن هشام بن عبد الملك أنه قال لبنيه : إياكم وأصحاب الكلام فإن أمرهم لا يؤول إلى الرشاد . »

« وأخرج عن جعفر بن محمد قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا . وأخرج

عنه قال : نكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش ؛ فإن قوماً تكلموا في الله فثأروا .

« وأخرج عن شعبة قال : كان سفيان الثوري يبغض أهل الأهواء وينهى عن مجالستهم أشد النهي ، وكان يقول : عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله . »
« وأخرج عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قال : قال أبو حنيفة : لمن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام . قال : وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام . »

فالكلام ضد السكوت ، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكوتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها . وفي « الكليات » لأبي البقاء :

« واختيار محقق أهل السنة أن الكلام في الحقيقة مفهوم بنافي الخرس والسكوت والكلام عند أهل الكلام ما يضاد السكوت . . . »^(١)

أما الثاني فيؤخذ مما نقله ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠-٧١ م) في كتاب « مختصر جامع بيان العلم وفضله » :

« وعن مصعب بن عبد الله الزبيري قال : كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأى جهم والقدر وما أشبه ذلك ؛ ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل . قال أبو عمر : قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده ، يعنى العلماء منهم رضى الله عنهم ، وأخبر أن الكلام في الدين نحو قول جهم والقدر . والذي قال مالك رحمه الله ، عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديماً وحديثاً من أهل الحديث والفتوى ، وإنما خالف ذلك أهل البدع المعتزلة وسائر الفرق . وأما الجماعة فعلى ما قال مالك ، رحمه الله ، إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسمعه السكوت إذا طمع برد الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه ، أو خشى ضلال عامة أو نحو هذا^(٢) . »

واعتبار أن الدين هو شؤون الاعتقادات لا شؤون الأحكام العملية يؤيده ما جاء في كتاب شرح أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٢ هـ (٩٤٣ - ٤٤٤ م) أو ٣٣٣ هـ (٩٤٤ - ٤٥٥ م) على كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى أبي حنيفة: «قال أبو حنيفة رضى الله عنه: (الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم)؛ لأن الفقه في الدين أصل والفقه في العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم. قال الله تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام». ولا شك أن العبد أولاً يلزمه الإسلام لقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» أى ليوحدون. ثم العلم يبنى على الدين، فصار الدين هو التوحيد، والعلم هو الديانة يعنى الشرائع وهو بعد التوحيد. ثم الدين عقد على الصواب والديانة سيرة على الصواب» (١).

والكلام على هذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوَال لا فعَال. والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية.

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شؤون غير عملية. وردت تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندى لمناسبته للواقع من سبق هذه التسمية للتدوين. أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها.

تاريخ علم الكلام:

تبين مما أسلفنا أن العبارات المختلفة في تعريف علم الكلام متفقة على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد الإيمانية. وهذا المعنى، أى البحث في العقائد الإسلامية اعتماداً على العقل، هو الذى نريده عند البحث في تاريخ علم الكلام.

واستيفاء القول في هذا الباب يستدعى الإلمام بتقرير العقائد الروحية في عهد النبي

عليه الصلاة والسلام وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده ، وفيما تلا ذلك إلى عهد التدوين في علم الكلام . ثم تتبع الأدوار التي مر بها علم الكلام بعد تدوينه .

١ - تقرير العقائد الدينية في عهد الرسول عليه السلام :

جاء الإسلام بقرار أن الدين الحق واحد ، هو وحى الله إلى جميع أنبيائه ، وهو عبارة عن الأصول التي لا تتبدل بالنسخ ولا يختلف فيها الرسل ، وهي هدى أبداً . أما الشرائع العملية فهي متفاوتة بين الأنبياء ، وهي هدى ما لم تُنسخ ، فإذا نُسخت لم تبقى هدى .

قال الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ (١١٤٣ - ٤٤٤ م) في تفسير قوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهم أُهدى » (١) :

« والمراد بهداهم طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين ، دون الشرائع فإنها مختلفة ، وهي هدى ما لم تنسخ ، فإذا نُسخت لم تبقى هدى ، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً » .

قال ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، ١٣٢٧ م :

« وقد أرسل الله جميع الرسل ، وأنزل جميع الكتب بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ إلا نُوحِي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدُون » (٢) ، وقال تعالى : « واسألْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ » (٣) ، وقال تعالى : « وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ، فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ » (٤) ، وقال تعالى : « يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ، وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ » (٥) »

(١) آية : ٩٠ : سورة : ٦ الأنعام مكية . (٢) آية : ٢٥ : سورة : ٢١ الأنبياء مكية .

(٣) آية : ٤٥ : سورة : ٤٣ الزخرف مكية .

(٤) آية : ٣٦ : سورة : ١٦ النحل مكية .

(٥) آية : ٥١ و ٥٢ : سورة : ٢٣ المؤمنون مكية .

وقد قالت الرسل كلهم مثل نوح وهود وصالح وغيرهم : « أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا » ؛ فكل الرسل دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له وإلى طاعتهم . والإيمان بالرسول هو الأصل الثاني من أصول الإسلام ^(١) .

وقد بُعث محمد ، عليه الصلاة والسلام ، بدين وشريعة . أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم ووحيه ، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه ؛ وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها .

وجاء في القرآن المجيد : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) ^(٢) ، وكان نزول هذه الآية في يوم عرفة عام حج النبي ، صلى الله عليه وسلم ، حجة الوداع ، ولم يعش النبي بعد نزول هذه الآية إلا إحدى وعشرين ليلة ، ولم يمض رسول الله حتى كمل الدين .

روى الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ (٩٢٢ — ٢٣ م) عن ابن عباس في تفسير هذه الآية :

« اليوم أكملت لكم دينكم — وهو الإسلام . قال : أخبر الله نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً ، وقد أتمه الله عز وجل فلا ينقصه أبداً ، وقد رضي فلا يستخطه أبداً » .

وقد بعث محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بدين الإسلام ، داعياً إلى الوحدة في الدين ، وإلى التآلف ، ناهياً عن الفرقة ، كما في آيات كثيرة من القرآن ، منها : (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) ^(٣) .

وكان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل في العرب ، رداً للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد ، على أنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تختم آيات الجدل بمثل قوله : (فَإِنْ جَادَلْكَ

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٣٥ من طبعة المنار سنة ١٣٤١ .

(٢) آية : ٥ سورة المائدة مدنية . (٣) آية : ١٥٩ سورة الأنعام مكية .

فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ، اللَّهُ يَحْكُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ (١).

هذا الجدل في العقائد عرض له القرآن للحاجة وعلى مقدارها ، من غير أن
يشجع المسلمين على المضي فيه ، بل هو قد نفرهم منه ، في مثل قوله : (وَمِنْ
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ
فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا
كَانُوا يَصْنَعُونَ) (٢).

جاء في كتاب « مختصر جامع بيان العلم » :

« وعن العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي في قوله تعالى : فأغرينا بينهم
العداوة والبغضاء ، قال : الخصومات بالجدل في الدين » .

وهذا يتفق مع قول كثير من المفسرين ، كالزنجشري ، والبيضاوي المتوفى
سنة ٧٩١ هـ (١٣٨٩ م) .

كان لهذه المعاني الدينية التي قررها الإسلام منذ نشأته أثرها العظيم في توجيه
النظر العقلي عند المسلمين في عهدهم الأول ، فسكرهوا البحث والجدل في أمور
الدين دون أمور الأحكام الفقهية .

وفي كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ
(٨٧٨ — ٨٩٠ م) بصدد الطعن على المختلفين في أصول الدين :

« قال أبو محمد : لو كان اختلافهم في الفروع والسنن لا تأسع لهم العذر
عندنا ، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعون لأنفسهم ، كما اتسع لأهل الفقه
ووقعت لهم الأسوة بهم ؛ ولكن اختلافهم في التوحيد ، وفي صفات الله تعالى ،
وفي قدرته ، وفي نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وعذاب البرزخ ، وفي
اللوح ، وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا نبي يوحى من الله تعالى » (٣) .

(١) سورة : ٢٢ الحج آية : ٦٨ — ٦٩ . (٢) سورة : ٥ المائدة ، آية ١٥ .

(٣) « تأويل مختلف الحديث » ص ١٧ .

فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون الأسبيل لتقرير العقائد إلا بوحى .
أما العقل فعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون .
وكانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين ، فقررت عقائد الدين في القرآن الكريم المقطوع به في الجملة والتفصيل .
وقد عرض القرآن للرد على من جادلوا في بعض ما جاء به من العقائد بأساليب تناسب حالهم ، مثل : (إِنْ مَثَلَّ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ . الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ . فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ . إِنْ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ) (١) .

وبين في هذا الأسلوب ما أشرنا إليه آنفاً من الرغبة عن إطالة حبل الجدل .
ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل ، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة ، في مثل قوله : (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (٢) ، فإن القرآن ليس كتاباً جدلياً ، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال .
وقد مضى زمن النبي عليه السلام والمسلمون على عقيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله ؛ لأنهم — كما يقول طاش كبرى زاده — : « أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام » (٣) .
قال تقي الدين المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هـ ، (١٤٤١ — ٤٢) في كتاب « الخطوط » :

(١) سورة : ٣ آل عمران ، آية : ٥٩ — ٦٣ .

(٢) سورة النحل مكية ، آية : ١٢٥ . (٣) « مفتاح السعادة » ج ٢ ص ٣٢ .

«إعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، رسولاً إلى الناس جميعاً ، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ، صلى الله عليه وسلم ، الروح الأمين ، وبما أوحى إليه ربه تعالى . فلم يسأله ، صلى الله عليه وسلم ، أحد من العرب بأسرهم قرويههم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه ، صلى الله عليه وسلم ، عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهي ؛ وكما سألوه ، صلى الله عليه وسلم ، عن أحوال القيامة والجنة والنار . ولو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ، صلى الله عليه وسلم ، في أحكام الحلال والحرام ، وفي الترغيب والترهيب وأحوال القيامة ، والملاحم والفتن ، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث ، ومعاجمها ومسانيدها وجوامعها .

«ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة ، والحياة والإرادة ، والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً . وهكذا أثبتوا ، رضى الله عنهم ، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين ؛ فأثبتوا ، رضى الله عنهم ، بلا تشبيه ، وزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم لإجراء الصفات كما وردت .

«ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق

الكلامية ولا مسائل الفلسفة» (١).

وقد بين صاحب « البرهان القاطع » محمد بن إبراهيم الوزير المتوفى سنة ٨٤٠ هـ (١٤٣٦ - ٣٧ م) مذهبه في طريقة إيمان المسلمين في عهد النبي بقوله :

« ويؤيد ما ذكرناه من أن خبر الواحد إذا انضمت إليه القرآن يفيد العلم ، أن خبر التواتر إنما أفاد العلم لكثرة القرآن ؛ وذلك أن خبر كل واحد من أهل التواتر قرينة تولد الظن ، فإذا تضامنت القرآن وكثرت خلق الله عندها العلم عادة ؛ فكذا إذا تكاثرت القرآن في شخص واحد جاز أن يخلق الله العلم عند خبره ، ويؤيد ما ذكرنا أن النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، بل الأنبياء كافة ما كانوا يأمرون الصبي إذا بلغ التكليف بالنظر إلى الأدلة ، ولا الكافر الذي يأتي مصمما على إنكار الله وجميع الشرائع بالنظر قبل تصديق النبي في إثبات الصانع وأنه حكيم حتى يعلم أن الله متى كان حكيما قادرا لم يظهر المعجز على الكاذب ، وحتى إنه إن صدق النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، قبل إتقان معرفة الصانع وأنه عالم بجميع المعلومات قادر على جميع المقدورات حكيم لا يفعل القبيح ، فقد بنى تصديقه للنبي على غير أساس ؛ إذ لا يمتنع عنده أن يكون الله قد أظهر المعجز على يد الكاذب ، فإن قيل إنه يجوز أنهم كانوا قد نظروا ، وأن النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، علم ذلك ، أو كان ذلك هو الظاهر منهم ، والنبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، يحكم بالظاهر . قلنا الظاهر أنهم كانوا يعرفون الله بمعجز النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، أو قرآن صدقه ، وإنما كانوا يفرعون جميع عقائدهم على تصديق النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، بالمعجز فيهم ، أو أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء » (٢) .

« فإن قيل : فلماذا حث الله على التفكير في خلق السموات والأرض وسائر المخلوقات ؛ وهلا اقتصر الحث على النظر في معجزات الأنبياء وأحوالهم ؟ قلنا : لسنا

(١) ج ٤ : ص ١٨٠ - ٨١ .

(٢) ص ٣٦ - ٣٧ ، من طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ .

ننكر أن ذلك طريق واضح ، لكننا نقول إن هذا أيضاً طريق آخر ، والطرق إلى معرفة الله كثيرة ، والله من قال :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ولا ندعى أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء ، بل ندعى أن كثيراً من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء ، وأن ذلك تواتر إلينا تواتراً معنوياً عن كثير من الناس ، وتواتر إلينا أيضاً تواتراً معنوياً أن النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، قررهم على تصديقهم له ؛ فلو لم يكن صدقه معلوماً ضرورة من قرآن أحواله لكان قد أقرهم على التصديق مع الشك في الصانع ؛ وذلك إقرار على الكفر ، ولا يجوز عليه مثل ذلك . ومن أراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة السيرة النبوية وتواريخ الصحابة ومعرفة أحوالهم ، فإن الدلالة على مثل ذلك بالبرهان لا تصح ^(١) .

« فبهذه الأمور علمنا أن الأنبياء ما أخذوا عقائدهم عن النظر ولا كانوا يبحثون بحوز عليهم التواطؤ على الكذب ، فلم يبق إلا أنهم علموا ما دانوا به علماء ضرورياً ، ولا يقال إنه ، صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما ترك ذلك لأنه لم يكن في زمانه مشبهة ، لأن اليهود كانوا مجاورين له وكانوا أهل فلسفة ، ولأن النصراني وابن الزبيري ناظره ، فلم يأت بشيء من جنس علم الكلام . وكذلك لما سئل عن الروح ؛ لا يقال إنه أراد به جنساً من الملائكة ، لأن السابق إلى الأفهام خلافه فهو تأويل بغير دليل ؛ كما لا يقال إن الروح جبريل ، لمثل ذلك ؛ ولأنه ، صلى الله عليه وآله وسلم ، قد أمر أحداً أن يقول عند أن يكثر سؤال الناس : آمنت بالله ورسوله ، ثبت ذلك في الصحيح عن أبي هريرة . وخبر الواحد يكفي فيما يعامل به المشبهون والمكثرون للسؤال ، لأن معاملتهم ليست من مسائل الاعتقاد ، وقال تعالى : (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن أنسب من) . وهذا معنى حديث أبي هريرة فصيح بحمد الله ووجب العمل به » ^(٢) .

« وليس القصد بهذا الكلام إنكار صحة علم الكلام ، فإن فيه ما يعلم صحته بالضرورة ؛ وإنما فيه إنكار اعتماد الأنبياء ومن عاصرهم من المؤمنين على أدلة الكلام الملخصة وبيان أن الذي كانوا عليه يكفي المسلم ؛ ولا يقال كانوا يعلمون ذلك جملة لأنه لا يصح ذلك لما مضى (١) » .

وللغزالي قول مفصل في الإيمان ومراتبه وطرقه يكشف عن وجهة نظره فيما نحن بصده من تقرير العقائد الدينية في صدر الإسلام ، أورده في كتاب « إجماع العوام عن علم الكلام » ، قال :

« فصل — فإن قال قائل : العامى إذا منع من البحث والنظر لم يعرف الدليل ، ومن لم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول ، وقد أمر الله كافة عباده بمعرفة أى بالإيمان به والتصديق بوجوده أولاً ، وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهته غيره ثانياً ، وبوحدانيته ثالثاً ، وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً ؛ وهذه الأمور ليست ضرورية فهي إذن مطلوبة . وكل علم مطلوب فلا سبيل إلى اقتناصه وتحصيله إلا بشبكة الأدلة والنظر في الأدلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية إنتاجها ؛ وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج ، وينجر ذلك شيئاً فشيئاً إلى تمام علم البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر النظر في العقولات . وكذلك يجب على العامى أن يصدق الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في كل ما جاء به ؛ وصدقه ليس بضرورى ، بل هو بشر كسائر الخلق ، فلا بد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذباً ، ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في المعجزة ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر في النبوات ، وهو لب علم الكلام . (قلنا) : الواجب على الخلق الإيمان بهذه الأمور ، والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ، ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه ، وهذا التصديق الجازم يحصل على ست مراتب : (الأولى) : وهي أقصاها ، ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى بشروطه المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة ، وكل كلمة ، حتى لا يبقى مجال

احتمال وتمكن التباس ذلك وهو الغاية القصوى ، وربما يتفق ذلك في كل عصر
لواحد أو اثنين ممن ينتهي إلى تلك الرتبة ، وقد يخلو العصر عنه ؛ ولو كانت النجاة
مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلّت النجاة وقل الناجون . (الثانية) : أن يحصل
بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر
العلماء ، وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها ؛ وهذا الجنس
أيضاً يفيد في بعض الأمور ، وفي حق بعض الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يشعر
صاحبه بإمكان خلافه أصلاً . (الثالثة) . أن يحصل التصديق بالأدلة الخطائية ؛ أعني
القدرة التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادات ،
وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً يبادى الرأي وسابق الفهم ، إن لم يكن
الباطن مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل ، ولم يكن
المستمع مشغولاً بتشكك المماراة والتشكك ، ومنتجعاً بتحديث المجادلين في العقائد .
وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس ، فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قولهم
لا ينتظم تدبير المنزل بمديرين ؛ فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا . فكل قلب باق
على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق من هذا الدليل إلى فهم تصديق
جازم بوحداية الخالق . لكن لو شوشه مجادل وقال : لم يبعد أن يكون العالم بين
إلهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان ، فإسماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه ،
ثم ربما يعسر سبل هذا السؤال ودفعه في حق بعض الأفهام القاصرة ، فيستولى
الشك ويتعذر الرفع . وكذلك من الجلى أن من قدر على الخلق فهو على الإعادة
أقدر ، كما قال : « قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة » ، فهذا لا يسمعه أحد من
العوام ، ذكي أو غبي ، إلا ويبادر إلى التصديق ويقول : نعم ، ليست الإعادة بأعسر
من الابتداء ، بل هي أهون . ويمكن أن يشوش عليه بسؤال ربما يعسر عليه فهم
جوابه . والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد تمام الأسئلة وجوابها بحيث
لا يبقى للسؤال مجال ، والتصديق يحصل قبل ذلك . (الرابعة) : التصديق لمجرد
السمع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق عليه ؛ فإن من حسن اعتقاده

في أبيه وأستاذه أو في رجل من الأفاضل المشهورين قد يخبره عن شيء كموث
 شخص أو قدوم غائب أو غيره فيسبق إليه اعتقاد وتصديق بما أخبر عنه ، بحيث
 لا يبق لغيره مجال في قلبه ، ومستنده حسن اعتقاده فيه ، فالجرب بالصدق والورع
 والتقوى مثل الصديق ، رضي الله عنه ، إذا قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه
 وسلم ، كذا ؛ فكم من مصدق به جزماً وقابل له قبولاً مطلقاً لا مستند لقوله إلا
 حسن اعتقاده فيه ؛ فثله إذا لقن العamy اعتقاداً وقال له : اعلم أن خالق العالم واحد ،
 وأنه عالم قادر ، وأنه بعث محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، رسولا ، بادر إلى التصديق
 ولم يمازجه ريب ولا شك في قوله . وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعالمهم ؛
 فلا جرم يسمعون الاعتقادات ويصدقون بها ويستمرون عليها من غير حاجة إلى
 دليل وحجة . (الرتبة الخامسة) : التصديق به الذي يسبق إليه القلب عند سماع
 الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق ، ولكن يُلقي في قلب العوام
 اعتقاداً جازماً ؛ كما إذا سُمع بالتواتر مرض رئيس البلد ثم ارتفع صراخ وعويل من داره ،
 ثم يسمع من أحد غلمانه أنه قد مات ، اعتقد العamy جزماً أنه مات ، وبني عليه تدبيره
 ولا يخطر بباله أن الغلام ربما قال ذلك عن إرجاف سمعه ، وأن الصراخ والعويل
 لعله عن غشية أو شدة مرض أو سبب آخر ؛ لكن هذه خواطر بعيدة لا تخطر
 للعوام فتنتطبع في قلوبهم الاعتقادات الجازمة . وكم من أعرابي نظر إلى أساور
 وجه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وإلى حسن كلامه ولطف شمائله وأخلاقه ،
 فأمن به وصدقه جزماً لم يخالجه ريب من غير أن يطالبه بمعجزة يقيمها أو يذكر
 وجه دلالتها . (الرتبة السادسة) : أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر
 إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد
 له ، لكن لمناسبة ما في طباعه . فالخريص على موت عدوه وقتله وعزله يصدق جميع
 ذلك بأدنى إرجاف ، ويستمر على اعتقاده جازماً ، ولو أخبر بذلك في حق صديقه
 أو بشيء يخالف شهوته وهواه ، توقف فيه أو أباه كل الإباء ؛ وهذه أضعف
 التصديقات وأدنى الدرجات ؛ لأن ما قبله استند إلى دليل ما ، وإن كان ضعيفاً ،

من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر أو نوع من ذلك ، وهي أمارات يظنها العامي أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة . فإذا عرفت مراتب التصديق فاعلم أن مستند إيمان العوام هذه الأسباب ، وأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحرك القلب إلى التصديق ؛ ولا ينبغي أن يجاوز بالعامي إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجلييات المسكنة للقلوب ، المستجرة لها إلى الطمأنينة والتصديق ، وما وراء ذلك ليس على قدر طاقته . وأكثر الناس آمنوا في الصبا ، وكان سبب تصديقهم مجرد التقليد للآباء والعلمين ، لحسن ظنهم بهم وكثرة ثنائهم على أنفسهم وثناء غيرهم عليهم ، وتشديد النكير بين أيديهم على مخالفيهم ، وحكايات أنواع النكال النازل بمن لا يعتقد اعتقادهم ، وقولهم إن فلاناً اليهودي في قبره مسخ كلباً وفلاناً الرافضي انقلب خنزيراً ، وحكايات منامات وأحوال من هذا الجنس تفرس في نفوس الصبيان النفرة عنه والميل إلى ضده حتى ينزع الشك بالكلية عن قلبه . فالتعلم في الصغر كالنقش في الحجر ، ثم يقع نشؤه عليه ولا يزال يؤكد ذلك في نفسه ، فإذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذي لا يخالجه فيه ريب ؛ ولذلك ترى أولاد النصاري والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلقون إلا على عقائد آبائهم ، واعتقاداتهم في الباطل والحق جازمة لو قطعوا إرباً لإرباً لما رجعوا عنها ، وهم قط لم يسمعوا عليه دليلاً لا حقيقياً ولا رسمياً . وكذا ترى العبيد والإماء يُسَبَّون من المشرك ولا يعرفون الإسلام ، فإذا وقعوا في أسر المسلمين ومحبوهم مدة ورأوا ميلهم إلى الإسلام ، مالوا معهم واعتقدوا اعتقادهم ، وتخلقوا بأخلاقهم ، كل ذلك لمجرد التقليد والتشبه بالمتبوعين . والطبائع مجبولة على التشبيه لا سيما طباع الصبيان وأهل الشباب . فهذا يعرف أن التصديق الجازم غير موقوف على البحث وتحرير الأدلة .

« فصل — لعلك تقول : لا أنكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام بهذه الأسباب ؛ ولكن ليس ذلك من المعرفة في شيء ؛ وقد كُلف الناس المعرفة الحقيقية دون اعتقاد هو من جنس الجهل الذي لا يتميز فيه الباطل عن الحق ؛

فالجواب أن هذا غلط ممن ذهب إليه ؛ بل سعادة الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقاداً جازماً لتنتقش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق ، حتى إذا ماتوا وانكشف لهم الغطاء فشاهدوا الأمور على ما اعتقدوها لم يفتضحوا ولم يحترقوا بنار الخزي والحجلة ولا بنار جهنم ثانياً ؛ وصورة الحق إذا انتقش بها قلبه فلا نظر إلى السبب المفيد له ، أهو دليل حقيق أو رسمى أو إقناعي ، أو قبول بحسن الاعتقاد في قائله أو قبول لمجرد التقليد من غير سبب ؛ فليس المطلوب الدليل المفيد بل الفائدة وهي حقيقة الحق على ما هي عليه . فمن اعتقد حقيقة الحق في الله وفي صفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما هو عليه فهو سعيد ، وإن لم يكن ذلك بدليل محرر كلامي ؛ ولم يكلف الله عباده إلا ذلك . وذلك معلوم على القطع بحملة أخبار متواترة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في موارد الأعراب عليه وعرضه الإيمان عليهم وقبولهم ذلك وإنصرفهم إلى رعاية الإبل والمواشي من غير تكليفه إياهم التفكير في المعجزة ووجه دلالته ، والتفكير في حدوث العالم وإثبات الصانع ، وفي أدلة الوجدانية وسائر الصفات ؛ بل الأكثر من أجلاف العرب لو كلفوا ذلك لم يفهموه ولم يدركوه بعد طول المدة ، بل كان الواحد منهم يخلفه ويقول : والله الله أرسلك رسولاً ؟ فيقول والله الله أرسلني رسولاً ؛ وكان يصدقه بيمينه وينصرف . ويقول الآخر إذا قدم عليه ونظر إليه : والله ما هذا وجه كذاب . وأمثال ذلك مما لا يحصى . بل كان يُسَلِّم في غزوة واحدة في عصره وعصر أصحابه آلاف لا يفهم إلا كثرون منهم أدلة الكلام ، ومن كان يفهمه يحتاج إلى أن يترك صناعته ويختلف إلى معلم مدة مديدة ؛ ولم ينقل قط شيء من ذلك . فعلم علماً ضرورياً أن الله تعالى لم يكلف الخلق إلا الإيمان والتصديق الجازم بما قاله كيفما حصل التصديق . نعم ، لا ينكر أن للعارف درجة على المقلد ؛ ولكن المقلد ، في الحق مؤمن كما أن العارف مؤمن ...»^(١) .

وإن تيمية يرى أن القرآن قرر أصول الدين وقرر دلائلها وبراهينها والمبتدعة

(١) « إجماع العوام عن علم الكلام » ص ٣٨ — ٤٢ .

يخالفون ما في القرآن من أصول الاعتقاد . ومن أدلتها السمعية والعقلية قال في كتاب « النبوات » :

« فصل — قد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذي بعث الله به رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، قد يتنها الله في القرآن أحسن بيان ، وبين دلائل الربوبية والوحدانية ودلائل أسماء الرب وصفاته ، وبين دلائل نبوة أنبيائه ، وبين المعاد ، بين قدرته عليه في غير موضع ، وبين وقوعه بالأدلة السمعية والعقلية . فكان في بيان الله أصول الدين الحق وهو دين الله ، وهي أصول ثابتة صحيحة معلومة ، فتضمن بيان العلم النافع والعمل الصالح المهدي ودين الحق . وأهل البدع الذين ابتدعوا أصول دين يخالف ذلك ، وليس فيما ابتدعوه لاهدى ولا دين حق فابتدعوا ما زعموا أنه أدلة وبراهين على إثبات الصانع وصدق الرسول وإمكان المعاد أو وقوعه . وفيما ابتدعوه ما خالفوا به الشرع ، وكل ما خالفوه من الشرع فقد خالفوا فيه العقل أيضاً ؛ فإن الذي بعث الله به محمداً وغيره من الأنبياء وهو حق وصدق ، وتدل عليه الأدلة العقلية فهو ثابت بالسمع والعقل . والذين خالفوا الرسل ليس معهم لاسمع ولا عقل ... » (١).

لم يكن بين المسلمين في عهد النبي عليه السلام خلاف ظاهر . وروى عنهم في مدة مرض النبي خلاف في أمور اجتهادية لا تتصل بمسائل العقائد ، وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته : انتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي ، حتى قال عمر إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ! وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع . وكاختلافهم في التخلف عن جيش أسامة ، فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام : لعن الله من تخلف عنه . وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه .

وإن رويت عنهم ألوان من الجدل ، نهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها . جاء في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » للسيوطي

نقلا عن كتاب « ذم الكلام » وأهله لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي المتوفى سنة ٤٨١ هـ :

« وأخرج من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم ، فقال : يا قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضهم ببعض ؛ وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً . ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابهه فامتنوا به . وأخرج عن أبي هريرة قال : خرج علينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه ، ثم قال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا في هذا الأمر . عزمت عليكم ألا تنازعوا . وأخرج عن أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك وواثلة بن الأسقع قالوا : خرج إلينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتنازع في شيء من الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ، ثم انتهرنا . قال : يا أمة محمد ! لا تهيجوا على أنفسكم ، ثم قال : أبهذا أمرتكم ؟! أوليس عن هذا نهيتكم ؟! إنما هلك من كان قبلكم بهذا . ثم قال : ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان ، ذروا المراء فإن المراء لا تؤمن فتنته ، ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ويحبط العمل ، ذروا المراء فإن المؤمن لا يمارى ، ذروا المراء فكفى بك إنما ألا تزال ممارياً ، ذروا المراء فإن الماري لا أشفع له يوم القيامة ، ذروا المراء فأنا زعيم بثلاثة آيات في الجنة في وسطها ورياضها وأعلاها لمن ترك المراء وهو صادق ، ذروا المراء فإنه أول ما نهاني الله عنه بعد عبادة الأوثان وشرب الخمر ، ذروا المراء فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضى بالتحرش وهو المراء في الدين ، ذروا المراء فإن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين وسبعين فرقة وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم على الضلالة إلا السواد الأعظم ؛ قالوا : يا رسول الله ومن السواد الأعظم ؟ قال من كان على ما أنا عليه

وأصحابي ؛ ثم قال : إن الإسلام بدا غريباً وسيمود غريباً فطوبى للغرباء ؛ قالوا :
يا رسول الله ، ومن الغرباء ؟ قال : الذين يصلحون إذا فسد الناس ولا يمارون في
دين الله . »

ب — العقائد الایمانیة فی عهد الخلفاء الراشدين من سنة ١١ هـ ، ٦٣٢ م
الى سنة ٤٠ هـ ، ٦٦٠ م

كان أمر العقائد في عهد الخلفاء الراشدين على ما كان عليه في عهد النبي عليه
عليه السلام ، لكن النبي كان يصدع بكلمة الوحي فلا يستطيع مؤمن أن يجد عنها
محيصاً ؛ وما كان من خلاف بين المسلمين قضي الأمر فيه برده إلى الرسول . وقد
حدث في عهد الخلفاء الراشدين خلاف في أمور اجتهادية ، إن تكن متصلة بالأحكام
العملية ، فإن لها من الخطر ما جعلها أساساً لاختلافات مستمرة بين المسلمين
ورفع من شأنها حتى وصلها بأمور العقائد ، وعلى قواعدها قام كثير من الفرق
الإسلامية .

ظهر بين المسلمين عقب وفاة النبي اختلاف في وفاته حتى قال قوم منهم : إنه
لم يموت ولكنه رفع كما رفع عيسى بن مريم . وقد يكون لهذا الخلاف مظهر في بعض
أقوال الشيعة في أئمتهم . واختلفوا في الإمامة فقالت الأنصار : من إمام ومنكم
إمام . وطال بينهم الكلام في ذلك حتى سعد الصديق رضي الله عنه المنبر وخطب
ثم تلا عليهم قوله تعالى : (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم
وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله
أولئك هم الصادقون)^(١) . قال : فسمنا الصادقين ثم أمر المؤمنين أي الله تعالى
أن يكونوا مع الصادقين بقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين)^(٢) . وروى لهم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال :
الأئمة من قريش .

(١) سورة : ٥٩ الحشر مدنية ، آية : ٩ .

(٢) سورة : ٩ التوبة مدنية ، آية : ٢١ .

وحديث الخلافة له شأن عظيم في قيام الفرق الإسلامية ؛ وهو أكبر مظاهر الخلاف التي حدثت منذ وفاة النبي إلى ختام عهد أبي بكر وأيام عمر ، حتى ليقول الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (٩٣٦ م) في كتاب « مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين » .

« وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ، صلى الله عليه وسلم ، اختلافهم في الإمامة »^(١).

ويقول : « وكان الاختلاف بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في الإمامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر رضوان الله عليه وأيام عمر »^(٢).

وقد اختلف المسلمون في عهد أبي بكر في قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر : كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم ، فقال له أبو بكر : أليس قد قال : إلا بحقها ؛ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ؛ ولو منعوني عقلا مما أدّوه إلى النبي لقاتلتهم عليه . ويسدولي أن الخلاف في قتال مانعي الزكاة أو أهل الردة كما يسمونهم كان أصلا ما حدث بعد ذلك من الخلاف في الإيمان والإسلام وتضمنهما للعمل أو عدم تضمنهما له .

واختلف المسلمون في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ، وفيما اتخذ عمر في أمر الخلافة من الشورى بين ستة من الصحابة ، وذلك من ذيول حديث الخلافة الذي بدأ في عهد أبي بكر .

ثم اختلفوا في أمر عثمان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا ، واختلفوا في قتله ، فقال قائلون قتل ظلما وعدوانا ، وقال قائلون بخلاف ذلك .

وبويع على بن أبي طالب فاختلف الناس في أمره ، فمن بين منكر لإمامته ، ومن بين قاعد عنه ، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته ؛ ثم حدث الاختلاف في أمر طلحة والزبير وحرهما إياه ، وفي قتال معاوية إياه في الوقائع المعروفة بوقعة

أصحاب الجمل ، ووقعة صفين ، وفي حال الحكمين ، وظهر من ذلك خلاف الخوارح . ويقول الإمام أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ (١٠٧٨ م) في كتاب « التبصير في الدين ، وتمييز الفرق الناجية عن فرق الهالكين » : « وظهر في وقته — أي على — خلاف السبئية من الروافض ، وهم الذين قالوا إنه إله الخلق ، حتى أحرق على جماعة منهم » .

ويتبين مما ذكرنا أن أسس الخلافات التي قامت عليها بعض الفرق الإسلامية وجدت في عهد الخلفاء الراشدين . ولئن كان الحجاج بين هذه المذاهب قام على النقل في غالب أموره ، فهو كان أحياناً مشوباً بالنظر العقلي .

وقد ذكر ابن عبد البر مناظرة ابن عباس للحرورية ، وهم الخوارج ، وهي مناظرة تعتمد على النقل ولا تخلو من نظر عقلي . وروى ابن عبد البر أنه لما ظهر على علي البصرة يوم الجمل جعل لأصحابه ما في عسكر القوم من السلاح ولم يجعل لهم غير ذلك ، فقالوا : كيف تحمل لنا دماؤهم ولا تحمل لنا أموالهم ولا نساؤهم ؟ قال : هاتوا سهامكم ، فأقرعوا على عائشة ، فقالوا : نستغفر الله ! فخصمهم على وعرفهم أنها إذا لم تحمل لم يحمل بنوها .

ح — العقائر الربنية في عصر الأمويين من سنة ٤١ هـ ، ٦٦١ م إلى سنة ١٣٢ هـ ، ٧٥٠ م :

انتهى عهد الصحابة في هذا العصر ما بين تسعين ومائة من الهجرة .

وفي كتاب « التبصير في الدين » :

« وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدريه ، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كمعبد الجهني^(١) ، وغيلان الدمشقي ، وجعند بن درهم^(٢) ،

(١) معبد الجهني : في سنة ٨٠ هـ ، ٦٩٩ م . صلب عبد الملك معبد الجهني في القدر ، وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب وقتله .

(٢) الجعد بن درهم — كان مؤدباً لروان بن محمد وابنه ، وقتله هشام بن عبد الملك في خلافته بعد أن طال حبسه .

وكان عليهم من كان قد بقى من الصحابة عبد الله بن عباس^(١) ، وجابر^(٢) ،
وأنس^(٣) ، وأبي هريرة^(٤) ، وعقبة [بن عمرو]^(٥) وأقرانهم ، وكانوا يوصون إلى
أخلافهم بالألّا يسلموا عليهم ، ولا يعودوهم إن مرضوا ، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا .
وفي كتاب « مفتاح السعادة » :

« إن رجلا قال لابن عمر — رضى الله عنهما — [المتوفى سنة ٧٣ هـ ، ٦٩٢ م —
٩٣ م] : ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس
التي حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله ، فغضب ابن عمر
وقال : سبحان الله ، كان ذلك في علم الله ، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصي . . .
وأتى عطاء بن يسار [المتوفى سنة ٩٤ هـ ، ٧١٣ م] ومعبد الجهني الحسن البصري
وقالا : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين يأخذون أموالهم
ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى »^(٦) .

بل قد روى أن النبي — صلى الله عليه وسلم — نهى الصحابة لما رأهم
يتكلمون في مسألة القدر وقال : إنما هلك من قبلكم بخوضهم في هذا .
وذلك يدل على أن مسألة القدر كانت أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من
مسائل الاعتقاد .

وقد قال العلماء إن أول من تكلم في القدر ودعا إليه معبد الجهني ، ثم أبو مروان
غيلان بن مسلم الدمشقي . قال ابن قتيبة في « كتاب المعارف » :
« غيلان الدمشقي : كان قبطيا قدريا لم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا
معبد الجهني . وكان غيلان يكنى « أبا مروان » ، وأخذه هشام بن عبد الملك

(١) توفي سنة ٦٨ هـ ، ٥٨٧ — ٨٨ م . (٢) توفي سنة ٥٠ هـ ، ٦٧٠ م .

(٣) توفي سنة ٩٣ هـ ، ٧١٢ م .

(٤) توفي سنة ٥٧ أو ٥٨ أو ٥٩ هـ ، ٦٧٧ — ٦٧٨ — ٦٧٩ م .

(٥) عقبة بن عامر الجهني من الصحابة ، أمير معاوية على مصر ، توفي سنة ٥٨ هـ ، ٦٧٨ م .

(٦) ج ٢ ، ص ٣٢ .

[المتوفى سنة ١٢٥ هـ ، ٧٤٣ م] وصلبه بباب دمشق ^(١) .

وفي هذا العهد ظهرت طائفة تكفر مرتكب الكبيرة ، وطائفة تقول لا يضر مع الإيمان كبيرة ؛ وقالت فرقة المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين . وأخذ الجدل في هذه المسائل ينتشر وينحو منحى كلامياً .

قال طاش كبرى زاده في « مفتاح السعادة » :

« فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء ، وكانت وفاته في سنة ١٣١ هـ ، (٧٤٨ — ٤٩ م) وولادته في سنة ٨٠ هـ ، (٦٩٩ م) ، فيصير زمن طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريباً » ^(٢) .

وجملة القول أنه في هذا العهد ظهر الخلاف بين الفرق التي أشرنا إلى مناشئ وجودها في هذا العهد السالف واحتدم النزاع بينها . واعتمد هذا النزاع على كل وسائل الدفاع من جدل يقوم على أدلة عقلية وعقلية ؛ ثم تولدت مسائل اعتقادية كانت موضع تجادل وتنازع ، وافترق المسلمون فيها فرقاً ، فظهر علم الكلام على أيدي هذه الفرق ، خصوصاً المعتزلة ؛ وإذا كان واصل بن عطاء هو أول من أظهر الاعتزال وأشاعه ، فإنه قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية الهاشمي المتوفى سنة ٩٨ هـ ، ٧١٦ — ١٧ م .

وفي « مفتاح السعادة » :

« قيل كان أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه ، كان الإمام أبو هاشم المذكور وأخوه الإمام الحسن بن محمد بن محمد بن الحنفية (المتوفى سنة ١٠١ هـ ، ٧١٩ — ٢٠ م ، وقيل سنة ٩٥ هـ ، ٧١٣ — ١٤ م) .

وقال برهان الدين الحلبي في « شرح شفاء قاضي عياض » : إن هذا الرجل وهو الحسن بن محمد بن الحنفية كان أول المرجئه وله فيه تصنيف ^(٣) .

(١) ص ١٦٦ ، ومفتاح السعادة ، ج ٢ ، ص ٣٥ .

(٢) ج ٢ ، ص ٣٧ .

(٣) ج ٢ ، ص ٣٣ .

وعلى هذا يكون التدوين في مسائل الكلام قد بدأ في العهد الذي نحن بصددده ؛
ولكن التدوين في هذا العهد لم يكن في جملة إلابداية ، ولم يصل إلينا من
مؤلفات ذلك العهد شيء .

٥ — العقائد الدينية منذ عهد العباسيين في سنة ١٣١ هـ ، ٧٤٨ — ٤٩ م
أو علم الكلام منذ تدرينه ؛

في صدر هذا العهد ظهر التدوين وألفت الكتب في علم الكلام كما ألفت في
غيره من العلوم الإسلامية .

ألف في علم الكلام أهل الفرق مثل واصل بن عطاء ، وله كما في « خطط »
المقريزي كتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب الفتيا ، وكتاب التوحيد ؛ ومثل
عمرو بن عبيد المتكلم المعتزلي المتوفى سنة ١٤٢ هـ ، ٧٥٩ — ٦٠ م تقريباً ، وقد
ذكرناه كتاباً في الرد على القدرية ؛ وبعض متكلمي الشيعة مثل هشام بن
الحكم المتوفى بعد نكبة البرامكة ، وقيل في خلافة المأمون ، وله كتب في الإمامة
في الرد على المعتزلة وغيرهم ذكرها صاحب « الفهرست » كما ذكر متكلمي المجبرة
وأسماء ما صنفوه من الكتب ومتكلمي الخوارج وكتبهم . وألفت في هذا العهد
كتب في العقائد لأهل السنة ، مثل كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب لأبي حنيفة
النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، (٧٦٧ م) ، وكتاب « العالم والمتعلم » له أيضاً ، وقد
صرح فيهما بأكثر مباحث علم الكلام ، ومثل « الفقه الأكبر » المنسوب للشافعي
المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، ٨١٩ — ٢٠ م .

وراج مذهب أهل الاعتزال لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على
أساليب المنطق والجدل ، فالت إليه الطباع وكثر أنصاره ، وأصبح المذهب السائد
من بين المذاهب الكلامية ، قال صاحب كتاب مفتاح السعادة :

« فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة
من الهجرة ، وقد ثبت في التواريخ الصحاح أن إحياء طريقة السنة والجماعة كان
في حدود الثلثية من الهجرة ، لأن ظهور الاعتزال كان جهة واصل بن عطاء ،

وكانت وفاته في إحدى وثلاثين ومائة وولادته في سنة ثمانين ، فيصير زمان طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريباً ؛ وظهر أيضاً مذهب أهل السنة والجماعة بالسمي الجميل والإقدام المشهور من جهة أبي الحسن الأشعري في حدود الثلثائة ، إذ كانت ولادته سنة ستين ومائتين ، ودام على الاعتزال أربعين سنة ، فيكون علم الكلام بأيدي المعتزلة مائة سنة ما بين المائة والثلثائة»^(١).

وتوفي الأشعري على الأرجح سنة ٣٢٤ هـ (٩٣٦ م) ؛ والأشعري هو أول من عرض لنصرة عقائد أهل السنة بالبراهين العقلية ، وأخذ في مجادلة مخالفيهم ، خصوصاً المعتزلة ، اعتماداً على النقل والعقل ؛ وقام بمثل ما قام به في زمنه الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد بن محمود المتوفى سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ — ٤٥٠ م) ، وله كتاب في المقالات كما أن للأشعري كتاباً في المقالات ، وله كتب في الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض ، وكتاب الجدل وكتاب في التوحيد ، وله شرح لكتاب الأشعري في علم الكلام المسمى بالإبانة عن أصول الديانة . على أنه قد حدث بين أتباع الأشعري وأتباع الماتريدي خلاف ذكره المقرئ في الخطط بقوله :

« هذا وبين الأشاعرة والماتريدية أتباع أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ، وهم طائفة الفقهاء الحنفية مقلدو الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت وصاحبيه : أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الحضرمي ، ومحمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم — من الخلاف في العقائد ما هو مشهور في موضعه ؛ وهو إذا تتبع يبلغ بضع عشرة مسألة كان بسببها في أول الأمر تباين وتناقض ؛ وقدح كل منهم في عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل أخيراً إلى الإغضاء والله الحمد »^(٢).

بدأ الأشعري ، بكتبه في الرد على المعتزلة ، وطريقته في نصرته العقائد الإيمانية على مذهب السلف بالأدلة العقلية ، عهداً جديداً تزلزل فيه سلطان الاعتزال ، ويقول في هذا الصدد صاحب « مفتاح السعادة » :

« ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة ، وكانت المعتزلة قبل ذلك

(١) ج ٢ ، ص ٣٧ . (٢) ج ٤ ، ص ١٨٥ — ٨٦

قد رفعوا رؤوسهم فحجروهم الأشعري حتى دخلوا في أقاع السمسم ^(١) .
 وإذا كان مذهب الأشعري في محاربة المعتزلة يمثل سلاحهم من أساليب النظر
 العقلي قد أضعف مذهب الاعتزال ، وأذل من طغيانه ، فإن سلطان السياسة كان
 كبير الأثر فيما ناله مذهب الاعتزال من القوة والسيادة أولاً ، وكان له أثر في نزوله
 عن عرشه أخيراً .

وقد نقل المؤرخون صوراً من جدل الأشعري تمثل لنا روح مذهبه . تناظر
 الأشعري مع أبي علي الجبائي أحد أئمة المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣ هـ (٩١٥-١٦ م) ،
 وكان الجبائي أستاذاً للأشعري قبل أن ينتقل هذا عن مذهب الاعتزال :
 « تناظر مع الجبائي يوماً وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن برؤس
 تقى ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم ؛ فقال
 الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدرجات ؛ بناء على أن ثواب
 المطيع وعقاب العاصي واجبان على الله تعالى عندهم ؛ وأما الصغير فمن أهل السلامة
 لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري : إن طلب الصغير درجات أخيه الأكبر في
 الجنة ؟ فقال الجبائي يقول الله تعالى الدرجات ثمرة الطاعات . قال الأشعري : فإن
 قال الصغير ليس مني النقص والتقصير فإنك إن أبقيتني إلى أن أكون لأطعته
 ودخلت الجنة . قال الجبائي : يقول البارئ تعالى قد كنت أعلم منك أنك لو بقيت
 لمصيت ودخلت العذاب الأليم في درجات الجحيم ، فإن الأصلح لك أن تموت صغيراً .
 فقال الأشعري : إن قال العاصي المقيم في العذاب الأليم منادياً من بين درجات النار
 وأطباق الجحيم : يا إله العالمين ! يا أرحم الراحمين ! لِمَ راعيت مصلحة أخى دوني
 وأنت تعلم أن الأصلح لي أن أموت صغيراً ولا أصير في السعير أسيراً ، فإذا يقول
 الرب ؟ فهت الجبائي في الحال وانقطع عن الجدل ^(٢) .

كان زمن الأشعري قد امتلأ بالفرق ومجادلتها القائمة على أصول فلسفية ، وقد

(٢) « مفتاح السعادة » ، ج ٢ ، ص ٣٦

(١) ج ٢ ، ص ٢٣

كانت الفلسفة منتشرة المذاهب في الناس منذ أمر بتعريب كتبها المأمون في أعوام
بضع عشرة سنة ومائتين . قال القرظي :

« واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية
والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض ، وما منهم إلا من
نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره ، فلم تبق مصر من الأمصار
ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة ممن ذكرناهم ؛ وكان أبو الحسن علي
ابن إسماعيل الأشعري قد أخذ عن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ولازمه عدة
أعوام ؛ ثم بدا له فترك مذهب الاعتزال وسلك طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن
سعيد بن كلاب ونسج على قوانينه في الصفات والقدر ، وقال بالفاعل المختار ، وترك
القول بالتحسين والتفخيخ العقليين وما قيل في مسائل الصلاح والأصلح ، وأثبت أن
العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع ، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا يجب به
ولا يجب البحث عنها إلا بالسمع ، وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء ، وأن النبوات
من الجائزات العقلية والواجبات السمعية ، إلى غير ذلك من مسائله التي هي موضوع
أصول الدين » (١)

وأبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب ، كخطاف لفظاً ومعنى كافي
« طبقات الشافعية » لابن السبكي ، هو عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد
أبو محمد ابن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين . وذكر ابن السبكي أن وفاة ابن
كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل ، ونفي ما نسبته إليه محمد بن إسحاق
النديم من أنه من أئمة الحشوية وإن كان يقول إن كلام الله هو الله .

ويقول صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ١٣٥٥ م :
« أعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً ، وإنما هو مقرر
لمذاهب السلف ، مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ؛
فالاتساع إليه إنما هو باعتبار أنه عقّد على طريق السلف نطقاً وتمسك به ، وأقام

الحجج والبراهين عليه ، فصار المقتدرى به في ذلك ، السالك سبيله في الدلائل ،
يسمى أشعريا . . . وقد ذكر شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته
اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية والفضلاء الحنابلة ^(١) .
ويقول ابن السبكي أيضاً :

« ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت : هل من الفقهاء الحنفية
والمالكية والشافعية إلا موافق للأشعري ومنسب إليه ، وراض بحميد سعيه
في دين الله مثنى بكثرة العلم عليه ، غير شرذمة قليلة تضمّر التشبيه ، وتعادى كل
موحد يعتقد التنزيه ، أو تضاهى قول المعتزلة في ذمه ، وتباهى بإظهار جهلها بقدره
وسعة علمه » ^(٢) .

وقد فصل المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هـ ، ١٤٤١ م حال المذهب الأشعري منذ
نشأته إلى عهده فقال :

« وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله أنه سلك طريقاً بين النفي الذي هو
مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم . وناظر على قوله
هذا واحتج لمذهبه قال إليه جماعة وعولوا على رأيه ، منهم القاضي أبو بكر محمد بن
الطيب الباقلاني المالكي ، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك ، والشيخ إبراهيم
ابن محمد بن مهران الإسفراييني ، والشيخ أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ،
وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، والإمام نضر الدين محمد بن
عمر بن الحسين الرازي ، وغيرهم ممن يطول ذكره ؛ ونصروا مذهبه وناظروا عليه
وجادلوا فيه ، واستدلوا له في مصنفات لا تكاد تحصر ، فانتشر مذهب أبي الحسن
الأشعري في العراق من نحو سنة ثمانين وثلثمائة وانتقل منه إلى الشام . . . » .

وبعد أن ذكر انتشار المذهب في مصر ، على يد الملك الناصر صلاح الدين يوسف
ابن أيوب ومن بعده من ملوك الأيوبيين ، وانتشار هذا المذهب في بلاد المغرب
على يد أبي عبد الله محمد بن تومرت ، قال :

(١) ج ٢ ، ص ٢٥٤ — ٥٥ . (٢) ج ٢ ، ص ٢٥٩ .

« فكان هذا هو السبب في اشتها مذهب الأشعري وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل ، حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه ؛ إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه ، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ؛ إلى أن كان بعد السبعائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالع في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية . فافترق الناس فيه فريقين : فريق يقتدى به ويقول على أقواله ويعمل برأيه ، ويرى أنه شيخ الإسلام وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية ؛ وفريق يبدعه ويضله ويرى عليه بإثباته الصفات ، وينتقد عليه مسائل منها ما له فيه سلف ، ومنها ما زعموا أنه خرق فيه الإجماع ولم يكن له فيه سلف ، وكانت له ولهم خطوب كثيرة ، وحسابه وحسابهم على الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء . وله إلى وقتنا هذا عدة أتباع بالشام وقليل بمصر » (١) .

بدأ الأشعري أول ما بدأ في طوره الثاني بعد أن ترك الاعتزال مقتصداً في علم الكلام ، مقتصداً في مجادلة الخصوم . وقد نقل ابن السبكي في « طبقات الشافعية » حكايات تدل على أنه كان لا يتكلم في علم الكلام إلا حيث يجب عليه ، نصراً للدين ، ودفعاً للمبطلين ؛ وكان صاحب فراسة تعينه على التماس وجوه من الأساليب مختلفة في مناظرة من يناظرهم .

كان أهل السنة من قبل الأشعري لا يعتمدون إلا على النقل في أمور الاعتقاد ، على حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل . فلما أخذ الأشعري في منازلة المبتدعة بالعقل حفاظاً للسنة ، جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيها لها ومنعاً لإثارة الشبه حولها ، ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل : إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم

بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ؛ وجعلوا هذه القواعد تبعاً للعقائد في وجوب الإيمان بها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ؛ وهذه الطريقة هي السمة بطريقة المتقدمين ، ورأسها القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) من بعده . ولم يكن المنطق يومئذ منتشراً في الملة لاعتباره جزءاً من أجزاء الفلسفة يجري حكمها عليه ، ويُتخرج منه كما يتخرج منها .

ثم مارس أتباع مذهب الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية ، وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعد ، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر ، فصارت هذه الطريقة مباحنة للطريقة الأولى ، وسميت طريقة المتأخرين .

وأول من كتب في الكلام على هذا المنحى الغزالي وتبعه نفي الدين الرازي . وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوي ، المتوفى سنة ٦٩١ هـ (١٢٨٦ م) ، في « الطوالع » ، وعضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٠ هـ (١٣٥٥ م) في كتاب « المواقف » .

هذا ما ذكره ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٥ م) في « المقدمة » . ولم يعرض ابن خلدون لما حدث في علم الكلام من نزوعٍ مقاومٍ لغلو الغالين في خلط الفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) وتلميذه ابن القيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م) لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة مذهب الأشعرى كما أسلفنا .

ويقول المقرئ في « خططه » إن مذهب الحنابلة الذي أحياه ابن تيمية كان له أنصار بمصر .

ثم ضعفت الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام ، « ولم يبق بين الناظرين في

كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور » ، كما يقول الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » .

أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية .

وإنا لنشهد سابقاً في نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ؛ ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية ؛ ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة .

فهارس
الأعلام والكتب

مجلس

مجلس

معجم الأعلام

باب الحمزة

- آدم عليه السلام : ١٥٥
أَبَان ، هو ابن يزيد المطار البصري : ١٥١
إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم : ١٠٤ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٤٥ ،
١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥
إبراهيم التيمي : ١١٦ ، ٢٧١
إبراهيم بن محمد بن مهران الاسفراييني : ٢٩٢
إبراهيم بن يزيد النخعي = النخعي
ابن أبي أصيبعة موفق الدين احمد بن قاسم الخزرجي : ٣٩ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٧
ابن أبي حمزة ، مختصر طبقات الحكماء لابن القفطي : ٩٥
ابن أبي ليلى ، عبد الرحمن : ٢١٢
ابن أبي مليكة ، عبد الله : ٢٠٢
ابن الأثير صاحب النهاية في غريب الحديث : ١١٨ ، ١٣٦ ، ٢٥٧
ابن إسحاق = محمد بن إسحاق
ابن الأعرابي : ١٦٠
ابن برهان ، أحد المؤلفين في أصول الفقه : ١٥٥
ابن بكير : ١٧٢
ابن تيمية ، شيخ الإسلام : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٨ ، ١٢١ ، ١٦١ ، ٢٦٩ ،
٢٨٠ ، ٢٩٣ - ٢٩٥
ابن الجبائي ، المعتزلي : ٩٠

ابن جليجل = سليمان

ابن جثني ، عثمان : ١٨٥

ابن الجسوزي ، الواعظ : ٩٨

ابن حَجَر ، الحافظ المسقلاني : ٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٥

ابن حَزْم ، الظاهري : ١٤٨ ، ١٤٦ ، ١٤٤ ، ١٣٨ ، ١٣٢ ، ٩٧ ، ٧٨ ، ٧٧

١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٦٥ — ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٩١

ابن حزم = أبو بكر الحزمي

ابن الحنفية ، محمد بن علي بن أبي طالب : ٢٠٢

ابن خلدون : ١٨ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٧١ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٧

١٢١ ، ١٣٠ — ١٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٧٢ ، ٢٩٤

ابن دهقان : ٧٤

ابن رشد ، الفيلسوف : ٢٤ ، ٤١ ، ٧٧

ابن الزَّيْبَعْرِي : ٢٧٥

ابن سبعمين ، الفيلسوف : ٤١ ، ٤٢

ابن سُريج : ٢٠٩

ابن سعد ، صاحب الطبقات : ١٩٤

ابن جماعة : ٢٢٤

ابن السمعاني ، صاحب القواطع : ١٥٧

ابن سيرين ، محمد : ١٩٥ ، ٢٠٧

ابن سينا ، الرئيس ، الفيلسوف : ٦ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٤١ — ٤٤ ، ٥٦ ،

٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٨٦

٩٢ ، ٢٣٠

ابن الصلاح ، أبو عمرو ، صاحب المقدمة في علم الحديث : ٨٤

ابن عابدين ، مؤلف رد المحتار إلى الدر المختار : ٢١٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

ابن عباس، عبد الله، حبر الأمة وترجمان القرآن : ١١٤، ١١٨، ١٢٨، ١٤٧،
١٥٣، ١٦٣ - ١٦٥، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣،
١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٧٠،
٢٨٦، ٢٨٥

ابن عبد البر، صاحب جامع بيان العلم : ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢،
١٢٣، ١٣٢، ١٣٣، ١٦٢، ١٦٩، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٣، ٢١٤،
٢٢١، ٢٣٠، ٢٦٧، ٢٨٥

ابن عبد الرزاق : ١٩٧

ابن عساكر = أبو القاسم

ابن عليّة : ١٦١

ابن عمر، عبد الله : ١٢٣، ١٤٧، ١٥٣، ١٧٠، ١٨١، ١٩١، ١٩٣، ١٩٦،
٢١٥، ٢٦٦، ٢٨٦

ابن عُثْم، عبد الرحمن : ١٤٥

ابن الفاكهاني، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧

ابن فهر : ٢١٤

ابن قتيبة الدينوري : ١٢٠، ١٧٩، ١٩٨، ٢٧١، ٢٨٦

ابن القشيري : ١٥٥

ابن قسيم الجوزية : ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٢، ١٦٨،
١٧٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥

ابن مسعود، عبد الله : ١١٨، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٦١، ١٦٣، ١٦٨،
١٦٩، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٧، ٢١٥

ابن المقفع : ٢١٥

ابن نباتة المصري، الشاعر : ٤٦، ٤٨

ابن النديم، صاحب الفهرست : ٣٨، ٣٩، ٥٩، ٩٧، ٢٩١

- ابن هشام ، صاحب السيرة : ١٠٤
 ابن وهب ، عبد الله : ١٤٤ ، ١٩٦ ، ١٩٧
 أبو إسحاق إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي ، صاحب طبقات الفقهاء : ١٥٢ ، ٢٤٦
 أبو إسحاق الواسطي : ١٥٠
 أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي : ٢٦٦ ، ٢٨٢
 أبو أمامة : ٢٨٢
 أبو البقاء صاحب السكليات : ٢٦٧
 أبو بكر بن أبي شيبة : ١٩٩
 أبو بكر بن ثابت بن قرة الحراني : ١٩
 أبو بكر الجوزقي ، الحافظ ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧
 أبو بكر الحزمي ، ابن حزم : ١٩٦ ، ١٩٧
 أبو بكر الصديق : ١٣٣ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،
 ١٦٣ — ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ — ١٩١ ، ٢١٣ ، ٢٧٨ ،
 ٢٨٣ ، ٢٨٤
 أبو بكر الصيرفي : ٢٢٧
 أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك : ٢٩٢
 أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٩ ،
 ٢٩٢ ، ٢٩٤
 أبو بكر محمد بن عبد الله : ٢١٢
 أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون : ١٥٣ ، ١٩١
 أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي : ١١٩
 أبو بكيرة ، نفثيع بن الحارث الصحابي : ١٥٣
 أبو بكيرة ، الذي جلده عمر بن الخطاب : ١٦٠

- أبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري : ١٩
 أبو ثابت : ١٩٦
 أبو ثور ، إبراهيم بن خالد : ١٣٥ ، ٢٢٥
 أبو جعفر المنصور ، الخليفة : ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣
 أبو جعفر بن بويه ملك سجستان : ٩٥
 أبو جهل بن هشام : ١٠٥
 أبو حاتم الرازي : ٢١٤
 أبو حامد أحمد بن محمد الإسفزاری : ١٩ ، ٢٠
 أبو الحسن الأشعري : ١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٩ — ٢٩٥
 أبو الحسن بن فهر : ٢١٤
 أبو الحسن القاضى (العامرى) : ١٩
 أبو حمزة محمد بن إبراهيم البغدادي الصوفي : ٦
 أبو حنيفة ، الإمام : ٧٥ ، ١٣٤ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦
 — ٢٠٨ — ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ —
 ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٥ — ٢٥٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩
 أبو حيان التوحيدى : ٤٢ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩
 أبو خراش ، الشاعر المخضرم التابعى : ١٨٢
 أبو داود : ١٤٤
 أبو الدرداء ، الصحابي : ١٥٣ ، ١٦١ ، ٢٨٢
 أبو ذر الغفارى ، الصحابي : ٦
 أبو زكريا يحيى بن الصيمرى : ١٩
 أبو زيد أحمد بن سهل البلخى : ١٩
 أبو زيد الدبوسى : ٢٤٨

- أبو زيد عبد الرحمن الجزولي ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧
 أبو سعيد أبو الخير : ٦
 أبو سعيد بن أبي الخير : ٦
 أبو سعيد أحمد بن عيسى الخزاز : ٦
 أبو سعيد الخزاز البغدادي : ٦
 أبو سعيد الخدری ، الصحابي : ١٥٣
 أبو سعيد السيرافي النحوي : ٩٠
 أبو سفيان بن حرب بن أمية : ١٠٥
 أبو سلمة ، التابعي : ١٦١
 أبو سليمان الشحري (السجزي) : ١٩
 أبو سليمان محمد بن معشر المقدسي : ١٩
 أبو سهاك الأسدي : ١١٠
 أبو طالب ، عم النبي صلى الله عليه وسلم : ١١١
 أبو طالب المكي : ٢١٦
 أبو الطفيل عامر بن واثلة : ١٧٩
 أبو العباس المروزي : ٦
 أبو عبد الرحمن أحمد بن يحيى الشافعي : ٢٢٦
 أبو عبد الله الصاغانى : ٢٢١
 أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكتاني الأصفهاني : ٢١٤
 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي ، صاحب مفاتيح العلوم : ٦٨
 أبو عبد الله محمد بن تومرت : ٢٩٢
 أبو عبيدة : ١٥٢ ، ١٥٥
 أبو علي ابن سينا = ابن سينا
 أبو عمران الجوني : ١٥١ ، ١٥٠

- أبو الفتح الشهرستاني = الشهرستاني
 أبو الفتح المطرزي : ١٣٦
 أبو الفرج الأصبهاني : ١١٠
 أبو الفرج المفسّر : ١٩
 أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب النديم = ابن النديم
 أبو الفضل الزجاج : ٢٢٥
 أبو القاسم ، صاحب حاشية المطول : ٥٠
 أبو القاسم الأنصاري : ٩٠
 أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني = الراغب الأصفهاني
 أبو القاسم صاعد بن أحمد القرطبي ، القاضي : ٩٥
 أبو القاسم بن عساكر ، الحافظ : ٢٩٢ ، ٢٤٦
 أبو قاسم عيسى بن ناجي ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧
 أبو قتادة ، الصحابي : ١٤٣
 أبو قدامة الحارث بن عبيد : ١٥١
 أبو كامل فضيل بن حسين الجحدري : ١٥٠
 أبو مجشّر لاحق بن حميد ، التابعي : ١٨٠
 أبو محارب الحسن بن سهل القمي : ١٩
 أبو محمد ، ابن اخت الشافعي : ٢٣٠
 أبو محمد الحسن الهمداني : ٣٢
 أبو محمد الراهبرمي : ١٩٧
 أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب : ٢٩١
 أبو مسعود الأنصاري ، الصحابي : ١٦١
 أبو مصعب : ٢١٤
 أبو مظفر طاهر بن محمد الإسفراييني : ٢٨٥ ، ١٢٢

أبو المعالي = إمام الحرمين

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي : ٩٧

أبو منصور محمد الماتريدي : ٢٨٩

أبو موسى الأشعري ، الصحابي : ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٧٠ ، ١٩٢

أبو النصر سعيد بن أبي عروبة : ١٩٧ ، ١٩٩

أبو نصر الفارابي = الفارابي

أبو نعيم ، صاحب تاريخ أصبهان : ١٩٦ ، ١٩٧

أبو هاشم ، ابن محمد بن الحنفية : ٢٠٢ ، ٢٨٧

أبو هاشم الصوفي : ٦

أبو هريرة ، الصحابي : ١٤٤ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٦١ ، ١٨٩ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ،

٢٨٢ ، ٢٨٦

أبو وائل ، شفيق بن سلمة : ١٩٢

أبو الوليد الطيالسي : ١٥٠

أبو يوسف القاضي ، يعقوب بن إبراهيم بن خنيس ، صاحب أبي حنيفة : ٢٠٥ ،

٢٩٠ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٨٩

أبى بن كعب : ١٥٢ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٩٢

أحمد أمين بك : ٣٣ ، ٨٢ ، ١٧٧ ، ٢٠٤

أحمد بن حنبل ، الإمام : ٩١ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٥٥ ، ١٦٩ ، ١٩٩ ، ٢٢٥ ،

٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٩٣

أحمد الزين : ٨٢

أحمد بن سعيد بن صخر الدارمي : ١٥١

أحمد بن عبد الرزاق المقدسي : ٨٢

أحمد بن علي : ١٥٠

أحمد بن عمر بن أنس : ١٤٤

- أحمد بن عون الله : ١٥٠
 أحمد بن فتح : ١٥٠
 أحمد بن المؤدب أبو عبد الله الهروي : ٢٢٨
 أحمد بن محمد : ١٥٠
 أحمد بن محمد الطلمنكي : ١٤٤
 أحمد بن محمد بن علي بن المقرئ الفيومي : ١٣٦
 الأخنف بن قيس ، سيد بني تميم : ٢٠٧
 إخوان الصفاء : ٦٢ ، ٥٥ ، ٥٤
 أرسطو ، أرسطاليس ، أرسططاليس : ١٦ ، ١٥ ، ١٣ ، ١١ ، ٨ ، ٧ ، ٥ : ١٩ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٤٠ — ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٠ ،
 ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٢٣٣
 إرنست رنان Ernest Renan : ٩ — ١٣ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٩٥
 الأزرق بن قيس : ١٣٦
 أسامة بن زيد ، الصحابي : ١٦٤ ، ٢٨١
 اسپنوزا Spinoza : ١٤
 إسحاق ، نبي الله عليه السلام : ١١٧
 إسحاق بن منصور : ١٥١
 إسماعيل ، نبي الله عليه السلام : ١١٧
 إسماعيل المُرزني : ٢٢٤
 الإسنوي ، صاحب التمهيد : ٢٢٦ ، ٢٣٤
 الأشعري = أبو الحسن
 الأعمش ، سليمان : ٢٠٠ ، ٢١٨
 أفلاطون ، الحكيم : ٧ ، ١٥ ، ٤٠ — ٤٢ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨
 الأقرع بن حابس : ١٠٦ ، ١١١

- أَكْثَمُ بْنُ صَيْفَى : ١٠٦ — ١٠٩
 أُمُّ سَلَمَةَ ، أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ : ١٤٠ ، ١٥٣
 إِمَامُ الْحَرَمِينَ ، الْجَوْبِيُّ : ٩٠ ، ١٥٧ ، ٢٢٧ ، ٢٣٣ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٩٤
 أَمْرُؤُ الْقَيْسِ ، الشَّاعِرُ الْجَاهِلِيُّ : ١٣٧
 أَمَّيَّةُ بْنُ عَبْدِ شَمْسٍ : ١٠٦
 الْأَمِيرُ مُحَمَّدُ الشَّهِيرُ بِالسَّنَانِيِّ : ٩٥
 أَنَسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى : ٢١٩
 أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ، خَادِمُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ١٥٣ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦
 أَنَسُ بْنُ مَدْرَكٍ : ١٠٦
 الْأَوْزَاعِيُّ ، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو : ١٣٥ ، ٢١٦

بَابُ الْبَاءِ

- بَحِيرَا الرَّاهِبِ : ١٠٤
 الْبَخَارِيُّ ، سَابِحُ الصَّحِيحِ : ١٥٠ ، ١٩٦
 بَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الزُّرْكَشِيُّ : ٢٣٣
 بَرْوَكَلْمَانُ : ١٠٦
 بَرْهَانَ الدِّينِ الْحَلَبِيُّ : ٢٨٧
 بَرْهَمِيَّةُ Emile Bréhier : ٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٩٥
 بَرْوَكِرُ Jean Jacques Brückner : ٤
 بَرْيُوسُونُ Bryson الْفَيْثَاغُورِيُّ الْمُحَدِّثُ : ٩٥
 الْبَزَّارُ الْكُرُودِيُّ ، صَاحِبُ كِتَابِ مَنَاقِبِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ : ١٩٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦
 الْبَزُودِيُّ ، نَحْوُ الْإِسْلَامِ ، صَاحِبُ كِتَابِ أُصُولِ الْفَقْهِ : ١٠٦ ، ١١٨
 بَزْرَجَمُ الْإِسْلَامِ ، سَهْلُ بْنُ هَارُونَ : ٤٧
 بَشَرُ بْنُ السَّرِيِّ ، الَّذِي رَمَى بِالْتَّجْهِمِ : ١٢٠

البطلينوسى ، أبو عبد الله محمد بن السيد : ١٨٠ ، ١٨٢

البغوى ، صاحب مصابيح السنة : ١٧٧

بقراط : ٨٨

بندار ، محمد بن بشار : ١٥٠

بنو إسماعيل : ١٥٤

بنو أمية : ١٧٨ ، ١٩٣ ، ٢٠٠

بنو أود : ١١٠

بنو تميم : ١٠٨

بنو حنيفة : ١٥٨

بنو قرارة : ١٠٥

بنو قريظة : ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٤٥

بنو ليث بن كنانة : ١٧٩

بنو هلال : ١٠٥

البسوطى ، يوسف بن يحيى أبو يعقوب : ٢٢٥ ، ٢٢٧

البيضاوى ، صاحب التفسير : ١١٦ ، ٢٧١ ، ٢٩٤

بيكافيه Picavet : ٢٥

البهيقي ، صاحب السنن الكبرى : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

باب التاء

تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ، صاحب طبقات الشافعية :

٢٩١ ، ٢٩٣ —

تقي الدين أحمد بن علي المقرئ : ٣٧ ، ٢٧٢ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤

تميم : ١٠٨ ، ١١١

تيمان Guillaume Théophile Tennemann : ٤ ، ٦ — ٩ ، ١٥ ، ٩٤

تيمور باشا ، أحمد : ١٣٥

باب الثاء

الثورى = سفيان بن سعيد

باب الجيم

جابر بن عبد الله ، الصحابي : ١٥٣ ، ٢٦٦ ، ٢٨٦

الجاحظ : ٣٤ ، ٤٦ ، ٨٢ ، ١٠٧ ، ٢٠٤

الجارود بن معاوية : ٢٢٦

جالينوس : ٨٨

الجبائي ، المعتزلى : ٩٠ ، ٢٩٠ ، ٢٩١

جبريل ، عليه السلام : ١٤٥ ، ١٤٦

جبير بن مطعم : ١٧٣

الجرجاني ، صاحب التعريفات : ٦٧

جرير فني ، مكتشف مجموعة زيد بن علي : ٢٠٠

جرير : ١٠٧

جرير البجلي : ١٠٦

جرير بن عبد الحميد : ١٥١ : ١٩٩ ، ٢١٦

جستنيان Justiniën 1 er : ١٢٥

جعند بن درهم : ١٢٢ ، ٢٨٥

جعفر بن ربيعة : ١٩٥

جعفر بن محمد : ٢٠١ ، ٢٦٦

جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطى = القفطى

جمال الدين الأفهسي ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧

- 'جُمعة بنت حابس الإيادي : ١١١
 جميل صليبا Djémil Saliba : ١٧
 جندب بن عبد الله البلخي : ١٥١
 جهنم : ١٢٠ ، ٢٦٧
 جوثيه L. Gauthier : ١٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٦
 جورج بواسون Georges Paison : ٢٩ ، ٣٠
 جولز زيه Goldziher : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ،
 ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٢٣٥
 الجويني = إمام الحرمين

باب الحاء

- حاجب بن زرارة : ١١١
 حاجي خليفة ؛ صاحب كشف الظنون : ٦٧ ، ٩٧
 الحارث بن عبّاد الرّبمي : ١١١
 الحارث بن كلدة الثقفي : ١٠٧ ، ١٠٨
 الحاكم ، صاحب المستدرک : ٢٢٥ ، ٢٤٦
 حام ، أحد أبناء نوح عليه السلام : ٩
 حبان : ١٥١
 'حبيش بن أكنم : ١٠٨
 حجاج بن أرطاة النّسخي الكوفي : ١٨٠
 الحجاج بن يوسف الثقفي : ٢٨٥
 حذّام بنت الريان : ١١١
 حذيفة بن اليمان ، الصحابي : ١٥٣
 الحرّ بن قيس بن حصن بن حذيفة : ١٦٧

حرملة : ٢٢٨، ٢٢٦

حسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٦

الحسن البصري ، التابعي : ١٣٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٨٦

الحسن بن زياد اللؤلؤي : ٢١٠

الحسن بن صالح بن حي أبو عبد الله : ٣٠١

حسن صديق خان : ٤٠

حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري ، صاحب تاريخ الخميس : ١٧٣

الحسن بن محمد بن الحنفية : ٢٨٧

الحسيني بك ، أحمد ، ناشر كتاب الأم للشافعي : ١١٥، ١١٧، ١٧٠

حِطَّان بن المعلى ، من شعراء الحماسة : ١٨٣

الحُطَيْيئة ، الشاعر : ١٧٤

حفص بن غياث : ٢١٣

الحكم بن واقد : ٢١٣

حماد بن أبي سليمان : ٢٠٦، ٢٠٨

حماد بن إسحاق : ١١٠

حماد بن زيد : ١٥٠

حماد بن سلمة : ١٩٨، ٢١٦

حنين بن إسحاق : ١٩، ٩٧

باب الخلاء

خالد بن أرطاة الكلبي : ١٠٦

خالد بن مالك : ١٠٦

خالد بن الوليد : ١٥٩

خالد بن يزيد بن معاوية : ٤٥، ٤٦

- الخشاب ، السكتي : ٧٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٤
خُصَّيْلَةُ بنت عامر بن الطَّيْرِب المَدَوَّاني : ١١٠
الخطيب البغدادي ، صاحب تاريخ بغداد : ١٩٨ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦
الخطاجي ، صاحب أمرار الفصاحة : ١٤ ، ١٥
الخليل بن أحمد : ٢٣٣
الخوارزمي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب ، صاحب مفاتيح
العلوم : ٦٨
الخوارزمي ، جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس ، صاحب مفيد العلوم : ٨٨

باب الدال

- الداري صاحب السنن : ١٤٧
الداروردي ، عبد العزيز بن محمد : ١٦١ ، ١٩٩
دانيال ده فوا Daniel Defoe : ٢٨
داود شتروس David Strauss : ١٥
داود بن علي الأصفهاني : ١٣٤
الدهلوي ، صاحب حجة الله البالغة : ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٤ ، ١٦٩ ، ٢٠٥
ده جوبينو (الكونت جوزيف آرتر) De Gobineau : ٢٦ ، ٢٩
دوجا Gustave Dugat : ١٣ ، ١٤ ، ١٥
دي بور De Boer : ١٧ ، ١٩
ديتريسي Dieterici : ٥١ ، ٥٤

باب الذال

- ذكوان : ٢٢٢
الذهبي ، صاحب تاريخ الإسلام : ٢٢٨

ذو النون المصري : ٦

باب الرء

الرازي ، الإمام ، صاحب التفسير : ٨٧ ، ١٤٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ — ٢٣٣ ،

٢٩٣ ، ٢٩٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٤

الراغب الأصفهاني : ٨٢ ، ٨٣ ، ١٠٣ ، ١٤٣

رباب السبتي : ١٠٤

الربيع ، صاحب الشافعي : ٢٢٠ ، ٢٢٧

الربيع بن صبيح : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦

ربيعة ، قبيلة : ١١١

ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، ربيعة الرأي : ١٣٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧

ربيعة بن حُذار الأسدي : ١٠٧ ، ١١١

ربيعة بن سوار القاضي : ٢٠٧

ربيعة بن مُحَاشِن : ١١١

ربيعة بن يزيد : ١٤٥

رجاء بن أبي سلمة : ١٦١

رقية بن مصقلة : ٢١٣

روح بن عبادة : ١٩٨

رونس = بريسون

باب الزاي

الزبير بن العوام ، الصحابي : ١٥٣ ، ٢٨٤

الزركشي ؛ صاحب البحر المحيط : ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

الزعفراني : ٢٢٦

زفر بن الهذيل : ٢١٠

- الزنجشري ، صاحب الكشاف : ٢٧١ ، ٢٦٩ ، ١١٦ ، ١١٣ :
 الزُّهري محمد بن شهاب : ١٤٤ ، ١٧٦ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨ — ٢٠٠ ، ٢٠٥ :
 زهير بن حرب : ١٥١ :
 زيد بن ثابت ، الصحابي : ١٥٣ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ :
 زيد بن علي : ٢٠١ ، ٢٠٠ :
 زيد بن عمرو بن نفيل : ١٠٤ :
 زينب ، طبيبة بني أُوْد : ١١٠ :

باب السنين

- سام أحد أبناء نوح عليه السلام : ٩ :
 سانتلانا Santilana : ١٢٧ :
 سُخَيْل بنت عامر الظَّيْرَب العدواني : ١١٠ :
 سر كيس ، صاحب معجم المطبوعات العربية : ٨١ :
 السري السقطي : ٦ :
 سعيد بن إبراهيم : ١٩٥ :
 سعيد بن أبي وقاص ، الصحابي : ٣٨ ، ١٥٣ ، ١٦٠ :
 سعد الدين التفتازاني : ٢٦٢ ، ٢٦٣ :
 سعد بن عبادة ، الصحابي : ١٤٥ :
 سعيد بن إبراهيم : ١٦١ :
 سعيد بن أبي عروبة ، أبو النصر : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦ :
 سعيد بن المسيَّب : ١٧٩ ، ١٩٩ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ :
 سعيد بن منصور : ١٤٥ :
 سعيد بن هارون الكاتب : ٤٦ :
 سفيان بن سحبان : ٢٢٤ :

سفيان بن سعيد الثوري : ١٣٥ ، ١٦٠ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ ، ٢٦٧

سفيان بن عيينة : ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢١٦ ، ٢١٩

سفيان بن مجاشع : ١٠٩

سقراط ، الحكيم : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٨

السكتواري البوسنوي ، علاء الدين ، صاحب محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر :

٢٠١ ، ٦

سَلَم ، صاحب بيت الحكمة : ٤٦

سلمان الفارسي ، الصحابي : ١٥٣

سَلْمَى بن نوفل : ١١١

سليط بن كعب بن ربوع : ١٠٧

سليم بن عمر : ٢٠١

سليمان بن حسان المعروف بابن جليجل : ٤٦ ، ٩٦

سليمان بن حسن الطبيب الأندلسي : ٩٦

سَمْرَة ، الذي أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور : ١٦٠

السندوبي ، الأديب : ٤٢ ، ٤٦ ، ٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤

سهل بن سعد الساعدي ، الصحابي : ١٧٨

سهل بن هارون ، صاحب بيت الحكمة : ٤٦ ، ٤٧

سهيل بن أبي صالح : ١٥١

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني صاحب التعريفات وشارح المواقف : ١٦٤ ، ٢٥٧

السيد محمود شكرى الآلوسى : ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢

السيد مصطفى العروسي ، صاحب الحاشية على شرح الرسالة القشيرية : ٦

سيف الدين الآمدي ، صاحب الإحكام : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ،

١٦٤ ، ٢٠٤

السيوطي ، جلال الدين : ٦ ، ١٩٤ ، ٢٦٦

باب الشين

الشاطبي ، صاحب الاعتصام : ١١٤ ، ١٦٣ ، ١٦٧ ، ١٧٦ ،
الشافعي ، محمد بن إدريس ، الإمام : ٧٥ ، ٩١ ، ١٠٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٢ ،
١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٨٠ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ،

٢٠٩ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ — ٢٤٩

شداد بن الأسود بن عبد شمس بن مالك ، الذي رثى كفار قريش يوم بدر : ١١٢
شرلمان ، الإمبراطور المعاصر للخليفة هرون الرشيد : ٤
شريح بن الحارث بن قيس الكندي : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٩٢
شعبان : ١٩٤

شعنة بن الحجاج بن الورد : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٦١ ، ٢٦٧
الشعبي ، عامر بن شرحبيل : ١٣٩ ، ١٦٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٨
شمس الحق والدين الشهرزوري ، صاحب نزهة الأرواح : ٢٠ ، ٩٥ ، ٩٦
شمس الدين السرخسي ، صاحب المبسوط : ١١٨
شمولدرز Schmolders : ١٣

الشهرستاني ، صاحب الملل والنحل : ١٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ،
٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ٢٩٢

الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد اليماني ، صاحب نيل الأوطار : ١٣٧ ، ١٤١ ،
١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٠٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠

الشيبياني ، سليمان بن أبي سليمان : ١٦٠

باب الصاد

صاعد بن أحمد ، أبو القاسم ، صاحب طبقات الأمم : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ،
٣٦ ، ٣٩ ، ٩٧ ، ١٠٥

صالح عليه السلام : ٢٧٠

صالح بن حي : ٢٠١

صبيغ بن عَسِيل التيمي : ١٦٠

صخر بنت لقمان أو أخته : ١١١

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي ، صاحب الأسفار الأربعة : ٥٧

صفوان بن أمية : ١١١

صلاح الدين يوسف بن أيوب (الملك) : ٢٩٢

باب الضاد

ضُمرة بن ضُمرة : ١١١

باب الطاء

طاش كبرى زاده ، صاحب مفتاح السعادة : ٧ ، ٧١ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨٦ ،

٢٣٥ ، ٢٦٣ ، ٢٧٢ ، ٢٨٧

طاووس بن كيسان : ١٧٩ ، ١٩٥ ، ٢٠٢

الطبري ، محمد بن جرير ، صاحب التفسير : ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٣٣ ،

١٣٥ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٢١ ، ٢٧٠

طلحة بن الزبير : ١٥٣

طلحة بن عبيد الله الصحابي : ٢٨٤

طلحة بن محمد بن جعفر : ٢٣٥

طلحة النفسى : ١٩

الطوسي ، علي بن مسلم : ٢٢٣
الطوسي = نصير الدين

باب الظاء

ظهير الدين أبو الحسن البيهقي ، صاحب تاريخ حكماء الإسلام : ٩٥ ، ٢٠

باب العين

عائشة أم المؤمنين : ١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٨٥

العاص بن وائل : ١١١

عامر بن شرحبيل = الشعبي

عامر بن الطفيل : ١٠٥

عامر بن الظرب العدواني : ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١١

عبادة بن الصامت : ١٥٣

عبادة بن يسر الكندي : ١٤٧

العباس بن عبد المطلب ، عم النبي صلى الله عليه وسلم : ١٣٩

العباس بن الوليد : ٢٢١

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمداني الاسترابادي ، القاضي : ٩٧

عبد الرحمن بن أبي الزناد : ٢٠٠

عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : ١٧٩

عبد الرحمن الشافعي : ٢٢٤

عبد الرحمن بن عبد الله : ١٥٠

عبد الرحمن بن عوف ، الصحابي : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٢

عبد الرحمن بن مهدي : ٢٣٢

عبد الرزاق : ١٩٨

- عبد الرزاق بن رزق الله خلف الرّسّعى : ٩٧
 عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماشون : ٢١٤
 عبد العزيز البخارى ، صاحب كشف الأسرار : ١٠٦
 عبد الصمد عبد الوارث التنورى : ١٥١
 عبد القيس : ١٠٤
 عبد الله بن أبي أوفى ، الصحابى : ١٧٨
 عبد الله بن أبي بكر الحزى : ١٩٦
 عبد الله بن أبي جعفر : ١٩٥
 عبد الله بن إدريس : ١٦١
 عبد الله بن أسعد بن على الياقى المينى ، صاحب مرآة الجنان : ١٤١
 عبد الله بن بسر الصحابى : ١٧٨
 عبد الله بن دينار : ١٩٦
 عبد الله بن رباح الأنصارى : ١٥٠
 عبط الله بن ربيع : ١٤٥ ، ١٦٥ ، ١٦٦
 عبد الله بن الزبير : ١٥٣ ، ١٧٩
 عبد الله بن سبأ اليهودى : ١٨٧
 عبد الله بن سلام ، الصحابى : ١٥٥
 عبد الله بن شقيق : ١٦٩
 عبد الله بن عبد الرحمن بن حسين : ١٤٤
 عبد الله بن سعد الأزدي ، مختصر طبقات الحكماء : ٩٥
 عبد الله بن عمرو بن العاص الصحابى : ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٧٩
 عبد الله بن المبارك : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦ ، ٢١٨
 عبد الله بن يوسف : ١٥٠ ، ١٦٦
 عبد المطلب بن هاشم ، جد رسول الله صلى الله عليه وسلم : ١٠٩

- عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج البصري : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦ ،
 عبد الملك بن مروان : ٢٨٥
 عبد الملك بن ميسرة : ١٥٠
 عبد الوهاب بن عيني : ١٥٠
 عبيد الله بن جحش : ١٠٤
 عبيد الله بن معاذ : ١٥٠
 عبيدة السلماني : ١٦١ ، ١٩٢
 عثمان بن الحويرث : ١٠٤
 عثمان بن عفان ، أمير المؤمنين : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ،
 ١٦٩ ، ١٨١ ، ١٩٢ ، ٢٨٤
 عدنان ، الجد الأعلى لرسول الله صلى الله عليه وسلم : ١٨
 عمرو بن الزبير : ١٩٤ ، ٢٠٠
 عن الدين بن عبد السلام (شيخ الإسلام) : ٢٩٢
 عضد الدين الأيوبي : ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٩٤
 عطاء الخراساني : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٥
 عطاء بن رباح : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، ١٩٩
 عطاء بن يسار : ٢٨٦
 عقبة بن عامر ، الصحابي : ١٤٥ ، ٢٨٦
 عقيل بن أبي طالب ، أخو الإمام علي : ١٧٣
 العلاء بن حارثة القرشي : ١١١
 علاء الدين الحنفی ، صاحب ميزان الأصول : ٢٤٨
 علاء الدين محمد بن علي الحصكفي ، صاحب الدر المختار : ٨٩
 علاء الدين علي دده السكتواري البوسنوي = السكتواري
 علقة ، الذي نافر عامر بن الطفيل ، جاهلي : ١٠٥

علقمة بن قيس النخعي الكوفي : ٢٠٧

علي بن أبي طالب ، الإمام : ١٢٨ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ،
١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ،

١٩٢ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥

علي بن أحمد الخلنجي : ٢١٤

علي بن الحسين بن زين العابدين : ٢٠١ ، ٢٠٢

علي بن الحسين الرازي : ٢٢٤

علي بن يوسف الففطي ، الوزير ، صاحب طبقات الحكماء : ٩٥

عمار بن ياسر الصحابي : ١٥٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥

عمر بن إسحاق : ١٤٧

عمر بن الخطاب ، أمير المؤمنين : ٣٨ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ،

١٤٧ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ،

١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،

١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢١٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٤

عمر بن شعيب : ٢٨٢

عمر بن عبد العزيز ، أمير المؤمنين : ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤

عمران بن حصين ، الصحابي : ١٥٣

عمرو بن ربوع : ١٠٣

عمرو بن حمزة الدؤمي : ١١١

عمرو بن العاص ، الصحابي : ١٤٥

عمرو بن عبّيد : ٢٦٧ ، ٢٨٨

عمرة بنت عبد الرحمن بن سعيد ، سيدة نساء التابعين : ١٩٦

المعوّذ بن حوشب : ١١٦ ، ٢٧١

عون بن سليمان الحضرمي : ١٩٥

- عياض بن موسى اليحصبي ، القاضي : ٩٧
 عيسى بن مريم عليهما السلام : ٦ ، ١١٣ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ، ٢١٣ ، ٢٨٣
 عيسى بن أبان : ٢٢٤
 عيسى بن زيد : ٢٠١
 عيسى الواسطي : ١٤٤
 عينه بن حصن : ١٦٧

باب الغين

- الغزالي ، حجة الإسلام : ٦ ، ٤٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ،
 ٢٣١ ، ٢٣٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ،
 ٢٩٢ ، ٢٩٤
 غندر : ١٥٠
 غيلان الدمشقي : ١٢٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦
 غيلان بن سلمة الثقفي من حكام قيس : ١١١
 غيلان الشعوبي : ٤٦

باب الفاء

- الفارابي ، الفيلسوف : ١٩ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ،
 ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٦٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩
 فاطمة عليها السلام : ٢٠١
 فخر الدين الرازي = الرازي
 فرانز فريدريك شميدت Franz Frederik Schmidt : ١٢٧
 فرج زكي الكردى ، الكتبي : ١٣٧
 فرج بن فضالة : ١٤٥

فرقد : ٢٢٤

الفضل بن سهل : ٤٧

الفضل بن محمد بن حرب المدني : ٢١٤

الفهرى : ١٥٠

فون كرم : ١٢٧

فيلو بنوس ، يوحنا Jean Philopon : ١٩، ٥

باب القاف

قاسم بن أصبغ : ١٥٠

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق : ١٩٦، ١٤٧

القاصح الحنبلي : ١٤١

القاضي أبو بكر بن الطيب : ٩٠

القاضي أبو الطيب : ١٥٦

القاضي عبد الجبار : ٢٤٩، ٩٠

قبيصة بن عقبة : ١٩٤

قناة بن دعامة الدوسي أبو الخطاب : ١٩٢، ١٩٣، ١١٣

قتيلة ابنة النضر بن الحارث : ١٤١

قحطان ، جد اليمانيين : ١٨

القرطبي : ١٥٥

قريش : ١٧٣، ١١٢، ١١٠

قس بن ساعدة الإيادي : ١٠٧، ١٠٤

قصي بن كلاب : ١٠٧

القفطي ، صاحب إخبار العلماء بأخبار الحكماء : ١٠٨، ٨٢، ٣٨، ٣٢

الققعاق بن زرارة : ١٠٦

القلمس الكناني : ١١١

قيصر ، ملك الروم : ١٠٤

باب الكاف

كارا دي فو ، البارون Carra De Vaux : ١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٦

كرستيان لاسن Christian Lassen : ٩ ، ٢٢

كعب الأحبار : ١٥٥

كناسة : ١١٠

كنانة : ١١٠

الكندي = يعقوب بن إسحاق الكندي

كوزان V. Cousin : ٨ ، ٤

الكيا الهراسي : ١٥٧

باب اللام

لابي Lapie : ٢١

لؤي بن غالب : ١٠٧

لبيد بن ربيعة : ١٠٧

لطف السيد باشا : ١٦

لقمان بن عاد : ١٠٧ ، ١٠٩

لقم بن لقمان : ١٠٧

الليث ، الإمام في اللغة : ١٦٠

باب الميم

ماسينيون Massignon : ٦ ، ٢٧ ، ٤١

مالك بن أنس ، الإمام : ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٦١ ، ١٨٠ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،
١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧

مالك بن جبير العامري : ١١١

مالك بن نورة : ١٠٩

المامون بن هرون الرشيد ، الخليفة : ٤ ، ٤٠ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٨٨ ، ٢٨٨ ، ٢٩١

مبشر بن فانتك : ٩٧

مجاشع بن دارم : ١٠٧

مجاهد ، مولى ابن عباس : ١١٣ ، ١٩٩

محب الله البهاري ، صاحب سلم العلوم : ٥٠

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم : ٤ ، ٦ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٢

١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ،

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،

١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ،

١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،

١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ،

١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ،

١٨٣ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،

٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ،

٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٦٠ ،

٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ،

٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٩١

- محمد بن إبراهيم الوزير صاحب البرهان القاطع : ٢٧٤
- محمد بن إسحاق ، إمام المغازي : ٤٥ ، ٢٠٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣
- محمد بن إسحاق بن يعقوب النديم ، صاحب الفهرست = ابن النديم
- محمد بن الحسن ، راوي الموطأ ، عن مالك : ١٩٦
- محمد بن الحسن بن زبالة : ١٩٦
- محمد بن الحسن الشيباني ، صاحب الإمام أبي حنيفة : ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ،
٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٩
- محمد بن الحكم : ٢٢٣
- محمد بن الحنفية : ٢٦٦
- محمد الحضري بك ، الشيخ : ١٣٢ ، ١٦١ ، ١٧٠ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ،
٢٠٢ ، ٢٠٥
- محمد بن خلف المرزبان : ١١٠
- محمد بن زياد : ١٥١
- محمد بن سعيد : ١٥٠
- محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي = الخفاجي
- محمد شفيع ، الأستاذ ، ناشر كتاب تنمة صوان الحكمة : ٢٠
- محمد بن صالح الأبهري : ١٧٢
- محمد بن عبد السلام الخشني : ١٥٠
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : ٩٥
- محمد بن عبد الله ، الأستاذ الإمام : ٥٠ ، ٨٤ ، ٢٦٣ ، ٢٩٥
- محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٧
- محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٥
- محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي ، شارح رسالة الشافعي : ٢٤٦

- محمد بن علي التهانوي : ٢٦٥ ، ٢٦١
 محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المتكلم البصري : ٢٤٩
 محمد بن علي البجلي القيرواني : ٢٢٠
 محمد بن علي بن محمد الخطيب الروزي ، مختصر إخبار العلماء بأخبار الحكماء :
 ٣٩ ، ٣٨
 محمد بن عمر : ١٦١
 محمد بن فضيل بن عزوان : ١٩٨
 محمد كرد علي بك : ١٧٣
 محمد ميم ، صاحب مرآة الشروح : ٥٠
 محمد بن مسلمة : ١٦٠ ، ١٩١
 محمد بن نوح : ١٩٨
 محمد بن يعقوب بن يوسف أبو العباس السفاني النيسابوري المعروف بالأصم : ٢٢٩
 محمود الخضيرى ، الأستاذ : ٤٩
 محفوظ بن أبي توبة : ٢٢٥
 مخزومة بن نوفل : ١٧٣
 المرزباني ، صاحب أخبار المتكلمين : ٩٧
 المرغيناني ، الإمام : ٢١١
 مروان الطاطري : ٢٢٢
 مروان بن محمد : ٢٨٥
 المزني ، صاحب الإمام الشافعي : ١٢٢ ، ١٤٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢
 مستعر بن كدام بن ظهير أبو سلمة الكوفي : ١٥٠
 المسعودي ، صاحب مروج الذهب : ٩٧ ، ١٠٤
 مسلم بن الحجاج ، صاحب الصحيح : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٦٩ ، ١٨٨
 مسلم بن خالد الزنجي : ٢١٩

- المسيب بن رافع : ١٧٦
 المسيح عليه السلام : ١٨٢ ، ٩ = عيسى بن مريم عليهما السلام
 مسيلة ، الكذاب : ١٥
 مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي = حاجي خليفة
 مصعب بن عبد الله الزيري : ١٢٠ ، ٢٢٠ ، ٢٦٧
 معاذ بن جبل ، الصحابي : ١٢٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٩٢
 معاوية بن أبي سفيان ، الصحابي : ١٠٨ ، ١٥٣ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ٢٠١ ،
 ٢٨٤ ، ٢٨٦
 معبد الجُهني : ١٢٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦
 المعتصم بن هرون الرشيد الخليفة : ٤
 معمر بن الحسن الهروي : ٢٢٢
 معمر بن راشد الصنعاني : ١٩٤ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦
 معن بن عيسى : ١٦١
 المغيرة بن شعبه ، الصحابي : ١٧٠
 مقاتل بن سليمان الأزدي ، المفسر : ٢٠٨
 المقدسي الفيلاسوف : ٨١
 مكحول ، فقيه أهل الشام : ١٧٩ ، ١٩٥
 المليجي ، الكتبي : ١٥٣ ، ١٩٥
 المنصور ، الخليفة : ٤
 مُنك Salmon Munk : ١٤ ، ١٥
 المهدي ، الخليفة : ٤ ، ٢٠١ ، ٢٢٢
 المهب ، من شيوخ ابن حزم : ١٤٤
 موريس دي ولف Maurice de Wulf : ١٦ ، ٢٥
 موسى بن عمران ، صلى الله عليه وسلم : ٨٨ ، ١١٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥

الموفق بن أحمد المكي الحنفي ، صاحب مناقب الإمام الأعظم : ٢٣٥ ، ٢٢٢ ، ٢٠٨
موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة = ابن أبي أصيبعة
الميداني ، صاحب مجمع الأمثال : ١٠٨ ، ١٠٩
ميكائيل ، عليه السلام : ١٤٥ ، ١٤٦
ميمون بن مهران : ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٩٣ ، ١٩٥
ميمونة أم المؤمنين : ١٦٦

باب النون

الناطقة الديباني ، الشاعر : ١٨٤
ناجي ، ألبينو (الدكتور) : ٤٩
نافع ، مولى ابن عمر : ١٩٥ ، ١٩٦
النخعي ، إبراهيم بن يزيد : ١٦٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
٢٠٧ ، ٢١٨
النزال بن سبرة : ١٥٠
نصر بن حجاج : ١٦٠
نصير الدين الطوسي : ٨٦ ، ٨٧
النضير ، حي من يهود خيبر : ١٤٥
النعمان بن الحارث الفسائي : ١٨٤
نلسينو ، كارلو Carlo Nallino : ١٨ ، ٢٠ ، ٣١
نوح ، صلى الله عليه وسلم : ٩ ، ١١٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٧٠
النووي ، محي الدين أبو زكريا يحيى : ٨٩ ، ١٦٩

باب الهاء

هرون الرشيد ، الخليفة : ٤ ، ٤٦

هاشم بن عبد مناف : ١٠٦ ، ١١١

هذيل : ٢٢٠

هرقل 1^{er} : Heraclius ١٢٥

هرم بن قطبة بن سنان : ١٠٥ ، ١٠٧

الهروي : ١٩٤ ، ١٩٦

هشام بن الحكم : ٢٨٨

هشام بن عبد الملك ، الخليفة : ١٩٥ ، ٢٦٦ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦

هشام بن عروة : ٢٠٠

هشيم بن بشير السلمي أبو معاوية : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٦

هلال الرأي بن يحيى المصرى : ١٣٦

همام : ١٥١

هند بنت الخُسَّ الإيادية : ١١١

هود ، عليه السلام : ٢٧٠

هورتن Horten : ١٧ ، ٢٣ ، ٢٦

الهيثم بن جميل : ٢١٧

بَابُ الْوَاوِ

واثلة بن الأسقع ، الصحابي : ١٧٩ ، ٢٨٢

واصل بن عطاء : ٢٨٧ ، ٢٨٨

الواقدي ، صاحب المغازي : ١٧٨

ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى : ١٠٤

وكيع بن الجراح بن مليح الرؤسى أبو سفيان : ١٢٠

الوليد بن مسلم : ١٩٩

وولف ، موريس Maurice de Wulf : ١٦ ، ٢٥

باب الياء

- يافت ، أحد أولاد نوح صلى الله عليه وسلم : ٩
ياقوت ، صاحب معجم الأدباء : ٣٧
يحيى بن أكرم : ٢٢١
يحيى بن خالد : ٢٣٥
يحيى بن سعيد : ١٩٦
يحيى بن كثير ، فقيه أهل اليمامة : ١٧٩
يحيى النحوى : ١٩٠٥
يحيى بن يحيى : ١٥١
يزيد بن أبي حبيب : ١٩٥
يزيد الأول ، الخليفة : ١٠٦
يعقوب بن إسحاق الكندى : ١٩ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٨ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ١١٧
اليعقوبى : ١٧٥
يَعْمُر بن عوف الشدّاخ الكنانى : ١١١
يوحنا الملقب فيلوپنوس Jean Philopon : ١٩٠٥
يوسف بن عبد الله بن عبد البر التمرى : ١٤٥
يوسف بن عمر ، شارح رسالة الشافعى : ٢٤٧
يوسف بن يعقوب بن الماجشون : ١٧٦

معجم أسماء الكتب

باب الهمزة

الآريون كتاب مسموچورچ بواسون : Les Aryens par Georges Poisson

٢٩

الإبانة عن أصول الديانة للأشعري : ٢٨٩

أبجد العلوم لحسن صديق خان : ٢٠٤ ، ٧٥ ، ٤٠ ، ٦

إبطال الاستحسان للشافعي : ٢٣٣ ، ٢٢٨

ابن رشد ومذهبه Averroès et l'Averroïsme : ٩٥ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠

إتمام الدراية لقراء النقاية ، للسيوطي : ٢٣٢

إحصاء العلوم : ٢٥٩ ، ٢٥٧ ، ٢٥٦

أحكام القرآن للشافعي : ٢٤٧ ، ٢٣٣ ، ٢٢٨

الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٢٩ ، ١٥٩ ، ٢٠٤

الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم : ١٣٢ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٥١ ،

١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ،

١٧٢ ، ١٩٧

إحياء علوم الدين ، للغزالي : ١٩٩

أخبار الحكماء : ٣٠ ، ٢٤٩

أخبار المتكلمين ، للمرزباني : ٩٧

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للقفطي : ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٩٦ ، ١٠٨ ،

اختلاف الحديث ، للشافعي : ٢٢٨ ، ٢٣٣ ، ٢٤٧

- إختلاف الشافعى مع محمد بن الحسن : ٢٢٨
 إختلاف العراقيين ، للشافعى : ٢٢٨
 الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، لابن فتيبة : ١٢٠
 إختلاف مالك والشافعى ، للشافعى : ٢٢٨
 الأخلاق إلى نيقوماخوس ، تعريب لطفى السيد باشا : ١٦
 الإدارة الإسلامية فى عز العرب ، لسكرد على بك : ١٧٣
 الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق ، للتوحيدى : ٢٥٨
 أدب القاضى ، لمحمد بن الحسن : ٢١٣
 إرشاد الفحول للشوكانى : ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ٢٠٥
 أسرار الفصاحة : للخفاجى : ١٤ ، ١٥
 الأسفار الأربعة ، لصدر الدين الشيرازى : ٥٧
 أسماء الحكماء وتراجمهم : ٩٦
 أصول الفقه ، لفخر الإسلام البزدوى : ١١٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٩
 طبع دار السعادة
 الاعتصام ، للإمام الشاطبى : ١١٤ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٦
 أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية : ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٣٧ ، ١٤٩
 ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٨
 الأغانى : ١١٠
 إجماع العوام عن علم الكلام ، للغزالى : ٢٧٦ ، ٢٨٠
 الأم ، للشافعى : ١٠٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢
 الإمتاع والمؤانسة ، لأبى حيان : ٨١ ، ٨٢
 الانتقاء ، لابن عبد البر : ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ،
 ٢٣٠ ، ٢٢٨
 الإنجيل : ١٥ ، ١١٣ ، ١٨٣

الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ،

للبطليوسي : ١٨٠ ، ١٨٢

أوائل السيوطي : ٢٠١ ، ٦

باب الباء

بحث في الفلسفة الإلهية ، لابن سينا ، للدكتور جميل صليبا ، Djémil Saliba

١٧ : Etude sur la Métaphysique d' Avicenne

البحر المحيط في أصول الفقه ، للزركشي نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس :

٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

البرهان ، لإمام الحرمين : ١٥٧

البرهان القاطع لمحمد بن إبراهيم الوزير : ٢٧٤

البصائر النصيرية في المنطق ، للساوي : ٥١ ، ٥٠

بلوغ الأرب في أحوال العرب ، للآلوسي : ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٢

بيان الغرض ، للشافعي : ٢٢٨

البيان والتبيين ، للجاحظ : ٣٤ ، ٤٦ ، ١٠٧

البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام ، لأبي بكر الصيرفي : ٢٤٦

باب التاء

تاج العروس ، للزبيدي : ٢٥٧

تاريخ أصبهان ، لأبي نعيم : ١٩٧

تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي : ٢٢٥ ، ٢٢٦

تاريخ التشريع الإسلامي ، للشيخ محمد بك الخصري : ١٣٢ ، ١٦١ ، ١٧٠ ،

١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥

تاريخ حكماء ، للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : ٩٥

- تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزنى : ٩٦، ٨٢
- تاريخ حكماء الإسلام ، لظهر الدين البيهقي ، طبع في لاهور بعنوان تنمة صوان
الحكمة : ٩٦، ٢٠
- تاريخ الحكماء ، لصاعد : ٩٥ (انظر صوان الحكمة في طبقات الحكماء لصاعد)
- تاريخ الخميس ، للشيخ حسين الديار بكرى : ١٧٣
- تاريخ الذهبي الكبير : ٢٢٨
- تاريخ صوان الحكمة ، لصاعد : ٩٥ (انظر صوان الحكمة في طبقات الأطباء
لصاعد)
- Histoire des philosophes et des théologiens musulmans par Gustave Dugat : ١٣
- Histoire de la philosophie par Emile Bréhier : ٢٢، ١٦، ٣
- تاريخ الفلسفة في الإسلام ، لدى بورنقله إلى العربية أخيراً الأستاذ عبد الهادي
أبو ريده : The History of Philosophy in Islam, by De Boer : ٩٥، ١٧
- Histoire de la philosophie des siècles du moyen âge par Maurice de Wulf : ١٦
- Histoire générale et système comparé des langues sémitiques par E. Renan : ١١، ١٠
- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة : ٢٧١، ١٢٠
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق المالكين ، لأبي المظفر الاسفراييني :
١٢٢، ٢٨٥ نسخة خطية بمكتبة الأزهر
- تبليغ الصحيفة (كتاب) : ٢١٥

- تنمة صوان الحكمة ، طبع أخيراً في لاهور : ٩٦ ، ٢٠
- تحصيل السعادة ، للفارابي : ٧٩ ، ٧٨ ، ٥١ طبع حيدر آباد
- تخطيط لتاريخ عام مقارنة لفلسفة القرون الوسطى ، للأستاذ بيكافيه : Picavet
- Esquisse d'une histoire générale et comparée des
- ٢٦ ، ٢٥ : philosophies médiévales
- تذكرة الحكماء : ٩٦
- ترتيب المدارك في طبقات المتكلمين ، للقاضي عياض : ٩٧
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، للرئيس ابن سينا : ٧٩ ، ٦١ ، ٥٧
- التعرف لذهب أهل التصوف فيمن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل : ٦
- التعريفات للجرجاني : ٢٥٧ ، ٦٦ ، ٤٨
- تعليق السكيا المهراسي : ١٥٧
- التعليق الممجّد على موطأ الإمام محمد : ١٩٤
- تفسير الفخر الرازي : ٢٦٤
- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، للراغب الأصفهاني : ٨٣
- تقويم النظر ، لمحمد بن علي المعروف بابن الدهان ، نسخة خطية بدار الكتب
- الأهلية بباريس : ٢٣٧
- التلمود : ١٢٥
- التمهيد ، للأسنوي : ٢٣٤
- التنبيه على سبيل السعادة ، للفارابي ، طبع حيدر آباد : ٥٢
- التنبيهات والإشارات ، لابن سينا : ٤٢
- تنقيح في علم القيافة ، رسالة للإمام الشافعي : ٢٢٠
- تنوير الحوالك على موطأ مالك ، للسيوطي : ١٩٤
- تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، طبع بيروت : ٨٣ ، ٤٢
- تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني : ١٩٦

توالى التأسيس في معاني ابن إدريس للحافظ ابن حجر : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،

٢٢٨ ، ٢٢٩

التوراة : ١٥ ، ١١٣

باب الناء

ثمرات العلوم : ٢٥٨

الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، نشره ديتريشي Dieterici ، ليدن :

٥١

باب الجيم

جامع سفيان الثوري : ١٩٩ ، ٢١٤ ، ٢١٧

الجامع الصغير ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦

الجامع الكبير ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦

الجامع والتفسير في أحرف من علم القرآن وفي الأحاديث المتفرقة ، لابن عيينة :

٢١٦

جماع العلم للشافعي : ٢٢٨ ، ٢٣٣

الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي : ٤٩ ، ٦٦

الجوامع (كتاب) لأبي يوسف صاحب أبي حنيفة : ٢٣٥

باب الحاء

حاشية السيد مصطفى العروسي على شرح الرسالة الفشيرية : ٦

حاشية المطول ، لأبي القاسم : ٥٠

حجة الله البالغة ، للدهلوي : ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٧٠ ،

١٧٨ ، ٢٠٥

الحجاسة ، لأبي تمام : ١٨٣
حي بن يقظان ، لابن سينا : ٤٢

باب الخاء

الخطوط ، للمقرئ : ٣٧ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٧٢ ، ٢٨٨ ،
٢٩١ ، ٢٩٤

خلاصة الخلاصة ، في مصطلح الحديث : ١٩٦

باب الدال

دائرة المعارف الإسلامية : ١٧ ، ٢٣ ، ١٠٦ ، ١٢٦ ، ٢٠٠ ، ٢٣٤

دائرة المعارف البريطانية : ٢٢

الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، لعلاء الدين الحصكفي : ٨٩

دستور العلماء : ٦٦ ، ١١٦

دلائل الأعلام ، للصيرفي ، شرح رسالة الشافعي : ٢٤٦

باب الذال

الذريعة إلى مكارم الشريعة ، للراغب الأصفهاني : ٨٢

باب الراء

الرد على القدرية ، لأبي حنيفة : ٢٠٨

رد المختار إلى الدر المختار ، لابن عابدين : ٢١٣

رسائل إخوان الصفاء : ٥٤ ، ٥٥

رسائل الجاحظ : ٤٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤

الرسالة للشافعي : ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٢ ، ١٣٧ ، ١٧٠ ، ٢٠٢ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ،

٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨

- الرسالة الجديدة ، للشافعي : ٢٢٨
الرسالة القديمة ، للشافعي : ٢٢٨
رسالة إلى البستي ، لأبي حنيفة : ٢٠٨
رسالة إلى الرشيد ، للإمام مالك : ٢١٧
رسالة التوحيد ، للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : ٢٩٥ ، ٢٦٣ ، ٨٤
رسالة تيمور باشا في حدوث المذاهب الأربعة : ١٣٥
رسالة الصحابة ، لابن المقفع : ٢١٥
رسالة الطبيعيات ، لابن سينا ، طبع بمباي والقسطنطينية : ٧٩ ، ٥٦
رسالة في أقسام العلوم العقلية ، لابن سينا : ٥٨
روبنصن كروزو ، تأليف دانيال دوفوا : ٢٨

باب الزاي

الزيادات ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦

باب السين

- مرج العيون لابن نباتة المصري : ٤٨ ، ٤٦
سلم العلوم ، لمح الله البهاري : ٥٠
السير الصغير ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦
سيرة ابن هشام : ١٠٤

باب الشين

- شرح أبي منصور الماتريدي على كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري : ٢٨٩
شرح أبي منصور الماتريدي على كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة :

- شرح اختلاف الشافعى ومالك : ٢٢٧
شرح تنوير الأبصار فى فقه الإمام الأعظم : ١١٨ ، ٢١٣
شرح رسالة الشافعى لابن الفاكهاني : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى لأبى بكر الصيرفى : ٢٤٦ ، ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى لأبى زيد عبد الرحمن الجزولى : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى لأبى قاسم عيسى بن ناجى : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى لجمال الدين الأفهسى : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى للجوينى : ٢٣٤ ، ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى للحافظ أبى بكر الجوزقى : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى لحسان بن محمد القرشى الأموى أبو الوليد النيسابورى :
٢٤٦ ، ٢٤٧

- شرح رسالة الشافعى لمحمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى : ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى للقفال الكبير الشاشى : ٢٤٦ ، ٢٤٧
شرح رسالة الشافعى ليوسف بن عمر : ٢٤٧
شرح الزرقانى على موطأ الإمام مالك : ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢١٤ ، ٢١٦
شرح شفاء قاضى عياض : ٢٨٧
شرح عبد العزيز النجارى على أصول البزدوى : ٢١٨ ، ٢١٩
شرح العقائد للتفتازانى : ٢٦٥
شرح مسلم للنووى : ١٦٩
شرح المواقيت للسيد الشريف : ١٦٤
الشفاء لابن سينا : ١٩ ، ٤١ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٢٣٠

باب الصاد

صحيح البخارى : ١٩٧

مصحح مسلم : ١٨٨ ، ٢١٦

صفة الأمر والنهي ، للشافعي : ٢٢٨

صوان الحكمة الأمير محمد الشهير بالسنانى : ٩٥

صوان الحكمة فى طبقات الحكماء للقاضى صاعد ويسمى أيضاً تاريخ الحكماء

لصاعد وتاريخ صوان الحكمة : ٩٥

صون النطق والكلام عن فن النطق والكلام ، مخطوط بدار الكتب الأزهرية :

٢٦٦ ، ٢٨١

باب الضاد

نحى الإسلام ، للأستاذ أحمد أمين بك : ٢٠٤ ، ٢١٥

باب الطاء

طبقات ابن سعد : ١٩٣ ، ١٩٤

طبقات أبى بكر محمد بن فورك : ٩٧

طبقات الأطباء لابن جليل : ٩٦

طبقات الأئم ، لصاعد بن أحمد ، طبعة بيروت : ٣١ ، ٣٩ ، ٩٧ ، ١٠٥

طبقات الحكماء المسمى بصوان الحكمة ، للقاضى صاعد : ٩٥

طبقات الحكماء وأصحاب النجوم والأطباء ، للقفطى : ٩٥

طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي : ١٩ ، ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٣

طبقات الشافعية ، للقاضى شمس الدين الصفدى : ٢٢٠

طبقات الشافعية ، للنووى ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية : ٢٢٠ ، ٢٢٦

٢٢٨ ، ٢٢٩

طبقات الفقهاء ، للفيروزابادى الشيرازى ، نسخة خطية بدار الكتب الأهلية

بيارس : ١٥٢

طبقات الفقهاء ، للقاضي شمس الدين العثماني الصفدي ، نسخة خطية بمكتبة

باريس : ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤

طبقات المشايخ : ٦

طبقات المعتزلة ، للقاضي عبد الجبار الاسترأبادي : ٩٧

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، لابن قيم الجوزية : ١٤٢ ، ١٥٩ ، ١٦١

الطوالع للبيضاوي : ٢٩٤

باب العين

العالم والمتعلم ، لأبي حنيفة : ٢٠٨ ، ٢٨٨

العُباب ، في اللغة : ١٨٦

عقيدة الإسلام وشرعه ، تأليف جولدزهر : ١٢٧ ، ٢٠٣

علم الظاهر في نفع النسب الطاهر ، رسالة لابن عابدين : ٢٣٦

علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، للأستاذ كارلو نلّينو : ١٨

المواصم من القواصم ، لابن العربي : ١١٩

المهد الجديد : ١٢٨

المهد القديم : ١٢٨

عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة : ٣٩ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٧

عيون الحكمة ، لابن سينا : ٦٩

باب الفاء

فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد : ٨٤ ، ٨٦

الفتح ، فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني : ١٩٦ ، ٢١٦

نجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك : ٣٣ ، ١٧٧

الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر البغدادي : ٩٧

فصل المقال فيه بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد : ٧٧ ، ٧٨
 الفِصل في الملل والنحل ، لابن حزم : ٧٧ ، ٧٨ ، ٩٧
 فضائل قریش ، للشافعي : ٢٢٨
 فضل هاشم على عبد شمس ، للجاحظ : ٤٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٤
 الفقه الأكبر ، لأبي حنيفة : ٢٠٨ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨
 الفقه الأكبر المنسوب للشافعي : ٢٨٨
 الفهرست ، لابن النديم : ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٩ ، ٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٨ ،
 ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٨٨

باب القاف

القاموس المحيط ، للفيروز آبادي : ٨٩ ، ١٠٧
 القرآن الكريم : ٧ ، ٨ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٠ ،
 ١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
 ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ،
 ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ،
 ١٧١ ، ١٧٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢١٦ ،
 ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ،
 ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢

القواطع ، لابن السمعاني : ١٥٧
 قوت القلوب ، لأبي طالب المكي : ٢١٦
 القياس ، للشافعي : ٢٣٣

باب الكاف

كتاب ابن جليل : ٩٦

- كتاب أرسطوطاليس في الأخلاق : ٥٩
 كتاب أرسطو في السياسة : ٦٠
 كتاب أرسطو في النواميس : ٦٠
 كتاب أرونس في تدير المنزل : ٥٩
 كتاب أصول الفقه ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٥
 كتاب أفلاطون في السياسة : ٦٠
 كتاب أفلاطون في النواميس : ٦٠
 كتاب البرهان ، لإمام الحرمين : ٢٤٩
 كتاب التوحيد ، لواصل بن عطاء : ٢٨٨
 كتاب الحجّة ، للشافعي : ٢٢٥ ، ٢٢٦
 كتاب الجدل ، لأبي منصور الماتريدي : ٢٤٨ ، ٢٨٩
 كتاب ذم الكلام وأهله ، لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي : ٢٦٦ ، ٢٨٢
 كتاب الربيع (الأم للشافعي) : ٢٢٨
 كتاب الزكاة ، لأبي يوسف : ٢٣٦
 كتاب الزكاة ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦
 كتاب اتسنن ، للشافعي : ٢٢٩
 كتاب السير ، للشافعي : ٢٢٦
 كتاب الصلاة ، لأبي يوسف : ٢٣٦
 كتاب الصلاة ، لمحمد بن الحسن الشيباني : ٢٣٦
 كتاب علي وعبد الله ، للشافعي : ٢٢٨
 كتاب العهد ، لعبد الجبار : ٢٤٩
 كتاب الفتيا ، لواصل بن عطاء : ٢٨٨
 كتاب في التوحيد ، للماتريدي : ٢٨٩
 كتاب في الجواهر الخمس ، للسكندلي ، Liber de quinque essentiis : ٤٩

- كتاب القياس، المعزى : ٢٤٧
 كتاب المبسوط ، للشافعي : ٢٢٩
 كتاب المنزلة بين المنزلتين ، لواصل بن عطاء : ٢٨٨
 كتاب نقض كتاب عبيد الله بن طالب الكاتب لرسالة الشافعي ، لأبي بكر
 الصيرفي : ٢٤٦
 الكشف ، للزغشري : ١١٣
 كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي : ٤٨ ، ٥٠ ، ٧٠ ، ٨٩ ، ١٦٣ ،
 ١٦٩ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٥
 كشف الأسرار ، لعبد العزيز النجارى : ١٠٦ ، ٢١١ ، ٢١٨
 كشف البزدوى : ١٠٦ ، ١٣٣ ، ١٤٢
 كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : ٦ ، ٦٧ ، ٧١ ، ٨٩ ، ٩٥ ،
 ٩٦ ، ٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨
 الكليات لأبي البقاء : ٢٦٧
 كنز الوصول للبزدوى : ١٠٦

باب اللام

- لسان العرب ، لابن منظور : ٣٧ ، ٨٩ ، ١٠٦ ، ١١٨ ، ١٩٣
 اللطائف ، لأحمد بن عبد الرزاق المقدسي : ٨٢

باب الميم

- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ، للفارابي : ٥٣
 مآخذ الشرع ، لأبي منصور الماتريدي : ٢٤٨
 المبسوط ، للسرخسي : ١١٨ ، ٢١٠
 المبسوط ، لمحمد بن الحسن : ٢٣٦

المبهمات للإسنوى : ٢٢٦

المجاز ، لأبي عبيدة : ١٥٢

مجلة تاريخ الفلسفة ، الجزء الرابع من السنة الثانية
Revue d'histoire de la philosophie (Décembre) 1928

مجلة السينتفك أمريكان Scientific American : ٢٨

مجلة الشهر الفرنسية Le Mois (octobre) 1934 : ٢٩

مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٣ : ٣١

مجلة المقتطف ، يونيه سنة ١٩٣٤ : ٢٨

مجمع الأمثال ، للميداني : ١٠٨ ، ١٠٩

مجمع بحار الأنوار ، في غريب الحديث : ١٤٠ ، ١٩٥

مجمع السلوك : ٢٠٤ ، ٢٦٥

المجموع شرح المذهب ، للنووي : ٨٩

مجموعة رسائل ابن عابدين : ٢٣٦

مجموعة زيد بن علي : ٢٠٠

مجموعة نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام للأسعادي

Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de ماسينيون

٦ : Mystique en pays de l'Islam, Par Louis Massignon

٢٧ ، ٤١

محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر ، لعلاء الدين السكتواري : ٦ ، ٢٠١

محاضرات في تاريخ الفلسفة للأستاذ فيكتور كوزان الفيلسوف الفرنسي Cours

٨ : de l'histoire de la Philosophie par V. Cousin

مختار الحكم ومحاسن الكلم ، لأبي الوفاء مبشر بن فائق : ٩٧

مختار الصحاح : ٨٨

مختصر جامع بيان العلم ، لابن عبد البر : ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
١٣٣ ، ١٤٦ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢١٣ ،
٢١٧ ، ٢٦٧ ، ٢١٨ ، ٢٧١

المختصر في تاريخ الفلسفة par Manuel de l'histoire de la philosophie

٤ : Tennemann. Traduit de l'Allemand par V. Cousin

مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، لعبد الرزاق الراسخاني : ٩٧

المدخل إلى درس الفلسفة الإسلامية Introduction à l'étude de la

٢٢ ، ٢١ : philosophie Musulinane, par Leon Gauthier

٢١ : Les Civilisations Tunisiennes, par Lapie التونسية

مرآة الجنان وغبرة اليقظان ، للإمام اليافعي اليمني ، طبع في حيدر آباد الدكن : ١٤١

مرآة الشروح ، للعلامة محمد مبین : ٥٠

مروج الذهب للمسعودي : ٩٧ ، ١٠٤

مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم أبو نصر الفارابي ، طبع حيدر آباد : ٥٢

المستقصى للغزالي : ٢٣١ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩

مسنند الشافعي : ٢٢٩

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، للفيومي : ٩٥ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،

١٤١ ، ١٤٣ ، ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٨٦

المعارف لابن قتيبة : ١٧٨ ، ٢٠١ ، ٢٨٦

معالم الأمم وأخبار ذوى الحكم ، لابن أبي أصيبعة : ٩٦

المعتمد ، شرح كتاب العهد ، لأبي حسين البصري : ٢٤٩

معجم الأدباء ، لياقوت : ٢٢٠

معجم المطبوعات العربية لمركيس : ٨١

المغرب في ترتيب العرب ، لأبي الفتح الطارزي : ١٣٦

مغيث الخلق في اختيار الأحق، لإمام الحرمين الجويني ، نسخة خطية بدار الكتب

المصرية : ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣

مفاتيح العلوم ، للخوارزمي : ١٨

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ، لابن قيم الجوزية : ٩٠ ،

٩٤ ، ٩١

مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش كبرى زاده : ٧ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ،

٨٦ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٦٣ ، ٢٧٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،

٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠

مفتاح العلوم ، للسكاكي : ٢٣٢

المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني : ١٠٣ ، ١٤٠

مفكر الإسلام Carra de Vaux : Les Penseurs de l'islam : ١٢٤

مفيد العلوم ومبيد الهموم ، للخوارزمي : ٨٨

المقابس ، لأبي حيان التوحيدى : ٤٢ ، ٨١

المقاصد للتفتازاني . ٢٦٢

مقالات الإسلاميين للأشعري : ٩٧ ، ٢٨٤

مقدمة ابن خلدون ، طبعة بيروت : ١٨ ، ٢٠ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٧١ ، ٧٤ ،

٧٥ ، ٧٦ ، ٩٧ ، ١٢١ ، ١٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٢٩٤

الملل والنحل ، للشهرستاني ، طبعة ليمتسك : ١٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٠ ،

٧٨ ، ٧٩ ، ٩٧ ، ١٠٧

المناقب الكبرى ، للسكردري : ٢١٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦

مناقب الإمام الأعظم ، للبزار : ١٩٤

مناقب الإمام الأعظم ، للموفق بن أحمد المكي : ٢٠٨ ، ٢٢٢ ، ٢٣٥

مناقب الإمام الشافعي ، لفخر الدين الرازي : ١٤٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ،

٢٣٢ ، ٢٣٣

- المنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للزوزنى : ٨٢
 منتقى الأخبار ، لابن تيمية : ١٦٩
 منطق الشفاء ، لابن سينا : ٢٣٠
 منطق المشرقيين ، لابن سينا : ٤٣ ، ٦٢ ، ٦٥
 المنقذ من الضلال . للغزالي ، طبع دمشق : ٨٣ ، ٢٦٠
 'مُنْكَ' Munk : Mélanges 1927 : ١٤ ، ١٥
 منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية : ٨١
 موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية : ٨٠ ، ٨١
 المواقف ، لعصّد الدين : ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٩٤
 الموطأ ، للإمام مالك : ١٩٩ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 الموطأ ، رواية ، محمد بن الحسن : ١٩٦ ، ١٩٧
 ميزان الأصول ، للإمام علاء الدين الحنفى : ٢٤٨

باب النون

- النبوات ، لابن تيمية : ١٢١ ، ٢٨١
 النجاة ، لابن سينا : ١٩
 زهرة الأرواح وروضة الأفراح ، للشهرزورى ، نسخة فتوغرافية بمكتبة الجامعة :
 ٢٠ ، ٩٦
 النهاية فى غريب الحديث والآثر ، لابن الأثير : ١٣٦
 نوادر الفلاسفة والحكماء ، لحنين بن إسحاق : ٩٧
 نيل الأوطار ، للشوكانى : ١٦٩

جدول

تصحيح ما بالكتاب من خطأ الطبع

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٤	٩	و بعد	و بعد
٢٠	١٤	فلسة	فلسفة
٢٧	٢١	بيئسنا	يؤئسنا
٢٩	٨	الآريين	الآرين
٣٣	١٣	والمقارنة	والمقاربة
٣٤	٦	اجتمت	اجتمعت
٣٨	١٦	الخطان	الخطاب
٣٩	٢٣	حمد بن القاسم	أحمد بن القاسم
٤٣	٩	و حققا	و حققا
»	١٠	فكفروا	فكفروا
٤٧	٧	مجموعة	مجموعة
٥١	بين ٢٥ و ٢٦		ص : ج ، د ، ا طبع مطبعة السعادة بمصر
٦٥	٣	ندخل	ندخل
٧٤	١٤	الفنيين	الفنين
٨٢	١١	علم مترجم	علم مترجم
٨٣	١	في تحصيل	و تحصيل

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٠٢	آخر سطر	٧٩	٧٨ و ٧٩
١٠٣	٤	سَنَكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ	سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ
»	١١	عزير بن	عزير ابن
»	١١	المسيح بن	المسيح ابن
»	١٦	آية ١٨	آية ١٩
»	٢٠	كقول الشاعر عمرو بن ربوع : شرار الناس	كقول الشاعر عمرو بن ربوع : شرار الناس
»	٢٣	(قال)	قال :
»	آخر سطر	النساء	٤ النساء
١٠٤	١٦	ابن عثمان الخويرث	عثمان بن الخويرث
»	١٧	زيد بن عمر	زيد بن عمرو
»	٢٠	ونادي قومه يعيب	وبادي قومه يعيب
١٠٥	١٩	محمد شكري الألوسي	محمود شكري الألوسي
»	٢٣	الألوسي	الألوسي (١)
»	٢٤	بني عامر	عامر
١٠٨	١٦	حبشيا	حبيشا
١٠٩	١٠	عمر الفالي (عمر المعالي)	عمر المعالي
١١١	٨	عمر بن العاص	عمرو بن العاص

(١) وكذا في ص ١٠٧ س ٤ و ص ١٠٨ س ١٢ و ص ١١١ س ١ و ص ١٥

و ص ١١٢ س ٣ .

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١١١	٩	حزار	حذار
»	١٧	خمعة	جمعة
»	»	محصّر	محصّر
»	»	خزام	حذام
١١٢	٤	إذا	أؤذا
١١٣	٢٢	آية : ٤٤	آية : ٤٣
»	٢٣	آية : ١٤	آية : ١٣
»	»	آية : ٥٢	آية : ٤٨
»	٢٤	آية : ٩١	آية : ٩٠
١١٤	آخر سطر	آية : ٥	آية : ٣
١١٥	»	الأنفال مكية	الأنفال مدنية
١١٦	٨	جامع	مختصر جامع
»	١٧	اتبعني	اتبعن
»	٢٤	آية : ١٥	آية : ١٤
١١٧	آخر سطر	آية : ٣٥	آية : ٣٤
١١٨	٢٠	يؤت	يؤتي
»	آخر سطر	آية : ٢٧٢	آية : ٢٦٩
١١٩	١	وامضاءه	وامضاءه
»	١٤	آناه حكمة	آناه الله حكمة

(١) وكذا في ص ١١٧ س ١٢ وس ١١٩ س ١٨ وس ١٢٢ س ١٥ وس ١٢٣ س ١ وس ١٣٣ س ٦ .

صفحة	سطر	خطاً	صواب
١٢٠	٨	أبو عمرو	أبو عمرو
»	٢١	إلا نبي	نبي إلا
١٣٣	٢٤	آية : ٥٩	آية : ٥٣
١٤١	٧	زرعه	زرعه
١٤٢	٢٣	ص ٤٠٩	ص ١٣٣
١٤٤	١٩	لأصحابه	لأصحابه
١٤٥	آخر سطر	أبي قحافة كمثل	أبي قحافة في الملائكة كمثل
١٤٩	٢٣	آية : ١٠٣	آية : ١٠٢ و ١٠٣
١٥٠	١٩	رفعه	رفعه
»	٢٢	الأنعام مكية	الأنعام مدنية
١٥٣	١٣	طلحة بن الزبير	طلحة ، الزبير
»	١٤	أبو بكر عباد	أبو بكر ، عباد
١٥٣	آخر سطر	ج ٤	ج ٥
١٥٥	١٦	يجوز	يجوز
»	»	نخاطب	نخاطب
١٥٧	٩	حاله	حالة
١٦٠	٢١	عسل	عَسِيل
١٦٣	٢٤	وجوه الكفارة	وجوب الكفارة
١٧٣	١٨	مطعم	مُطْعِم
١٧٤	٣	ضبيعا	صَبِيغاً
١٧٥	٥	الفضة	القضاة

صفحة	سطر	خطاً	صواب
١٧٥	١٧	عمارة	عمار
١٧٨	٢١	يسر	بُسر
١٨٠	٢٠	محلز	مجلز
١٨٣	١٧	بالتحسن	بالتحن
١٩٥	١٣	فكان	فكان
١٩٦	٢	حاشية	شرح
١٩٦	٢	وأفادني	وأفاد في
»	٢٠	فسألت ابنة	فسألت ابنة
»	٢٢	تهذيب التهذيب للنووي	تهذيب التهذيب لابن حجر
١٩٧	١	عمر إلى	عمر بن عبد العزيز إلى
»	٥	إلى بكر	إلى أبي بكر
»	١٤	عمر بن حزم	عمر بن حزم
١٩٨	٢	معمر	معمر
٢٠٦	٩	بعضها	بعضها
٢٠٨	٣	بن سليمان	بن أبي سليمان
٢٠٩	١٤	مسألة	مسألة
٢١٤	٧	الكتاني	الكتاني
»	٢٠	لتعلمن لا	لتعلمن أنه لا
»	٢١	فكانما	قال فكانما
»	٢١	بشيء	لشيء
»	٢٢	يذكر	يذكر
٢١٥	٥	كل مصره	كل في مصره

صواب	خطأ	سطر	صفحة
في الجوامع ولا مرتبة لأمرين	في الجوامع لأمرين	٦	٢١٦
فصنفوا	وصنفوا	١١	»
البرزدي	البرزدي	٧	٢١٨
ص ٣٨٠	ص ٣٨	٢٢	٢٢٠
الكراع	الكراع	٢٣	٢٢١
يجمع	لجمع	»	»
الكردي	الكردي	١٠	٢٢٤
ويأبي البزار	ويأبي بن البزار	١٣	٢٢٦
المذهب	المذاهب	١١	٢٣٦
نصاً	نصاً	١٥	٢٤٣
نففل	نففل	٥	٢٤٥
وبالذات	بالذات	١٣	»
ترجمته	ترجمة	١	٢٤٦
للصيرفي	للصيرفي	٦	»
للرسالة	للرسالة	٧	»

صواب	خطأ	سطر	صفحة
محمد بن عبد الله	ومحمد بن عبد الله	١	٢٤٧
رواها	ورواها	١٠	»
وحدوثه	وحدته	٤	٢٥٩
أَنْ اَعْبَدُوا	أَنْ اَعْبَدُوا	١٨	٢٦٩
فَاتَقَوْنَ	فَاتَقَوْنَ	٢١	»
وإن جادلوك	فإن جادلوك	٢٢	٢٧٠
آية : ٣ سورة : ٥	آية : ٥ سورة : ٥٠	٢٤	»
بِمَا تَعْمَلُونَ	بِمَا تَعْمَلُونَ ،	١	٢٧١
بَنِي إِلَآ	إِلَآ نَبِي	٢٢	»
آية : ١٤	آية ١٥	٣٣	»
بِالْمُعْجَزِ ؛	بِالْمُعْجَزِ	١٨	٢٧٤
فَهُمْ أَوْ	فَهُمْ ، أَوْ	١٩	»
أَقْرَأَهُمْ	قَرَأَهُمْ	٧	٢٧٥
عَلَيْهِ	عَلَيْهِ	١٨	٢٧٥
وذلك هو	ذلك وهو	١	٢٧٧
حَل	سَل	١٧	»
يُتَّقِي	يُلْقِي	١١	٢٧٨
تَغْرَس	تَغْرَس	١٠	٢٧٩
التَّشْبِيهِ	التَّشْبِيهِ	١٩	»
التَّفَكُّرُ	التَّفَكُّرِ	١١	٢٨٠

صواب	خطأ	سطر	صفحة
عمرو بن شعيب (١)	عمر بن شعيب	٣	٢٨٢
بعضه ببعض	بعضهم ببعض	٦	»
رَبَّضَهَا	رياضها	١٩	»
بدأ	بدا	١	٢٨٣
السلام	عليه السلام	٧	»
عيسى ابن مريم	عيسى بن مريم	١٤	»
آية : ٨	آية : ٩	٢٣	»
آية : ١١٩	آية : ٢١	٢٤	»
كان من جهة	كان جهة	»	»
ملكه	ملكه	١٣	٢٩٩
على الدر	إلى الدر	٢٤	٣٠٠
.....	١٧ و ٢٤٦	٩	٣٠٣
٢٣٥ و ٢٣٦	— ٢٣٥	١٥	»
الخرّاز	الخرّاز	٤	٣٠٤
٢٣٣ ، ٢٣٤	٢٣٣	٣	٣٠٨
برهنيه	برهنيه	١٧	»
الكردي	الكرودي	٢٠	»
فزاره	قرارة	١٠	٣٠٩
Poisson	Paisson	٦	٣١١
٢٠٣ و ٢٠٧	٣٠٣ و ٣٠٧	٨	»

صفحة	سطر	خطاً	صواب
٣١٣	١٦	٢٦	٢٨
٣١٦	٧	سَلَم	سَلَم
»	١٢	٤٦	
٣١٧	٥	٢٢٣ — ٢٤٩	٢٢٣ — ٢٤٩ ماعداد ص ٢٣٦
»	١٢	الأرواح	الأرواح
٣١٨	١٨	١٨٢	١٧٢
»	٢٢	النفسى	النفسى
٣٢٤	١٩	١٧٣	١٧٣ و ٢٨٣
٣٣٨	١	فى معانى	بمعالى
٣٣٩	١٧	إلى الدر	على الدر
٣٤١	١٠	أبو الوليد	أبى الوليد
»	١٧	النجارى	النجارى
٣٤٤	١	فيه بين	فيما بين



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

**Gaston Wiet
Collection**



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

NYU - BOBST



31142 02769 9514

B741 .A2

Tamhid li-