



نشر پوسش

مصطفی عبدالرازق

زمینهٔ تاریخ فلسفہ اسلامی

ترجمہٴ دکتر فتحعلی اکبری



مصطفى عبدالرّازق

زمينه تاريخ فلسفه اسلامى

ترجمان:

فتحعلى اكبرى

عبدالرازق، مصطفی
زمینه تاریخ فلسفه اسلامی / تألیف مصطفی عبدالرازق
ترجمه فتحعلی اکبری - اصفهان: پرسش، ۱۳۶۸
شانزده + ۳۵۰ ص. - (مجموعه فلسفه اسلامی - کتاب دوم)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه: ص. ۳۴۴ - ۳۵۰. همچنین به صورت زیرنویس
چاپ دوم: آبادان، ۱۳۸۱

ISBN 964 - 6629 - 31 - 8

۱. فلسفه اسلامی - تاریخ. الف. اکبری، فتحعلی، -

مترجم. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

B

ز ۶۳۴۱

۲۵۲۸ - ۶۸م

۱۳۶۸

کتابخانه ملی ایران



مصطفی عبدالرازق
زمینه تاریخ فلسفه اسلامی

ترجمان: فتحعلی اکبری

چاپ: چاپخانه زیبا

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ اول - ۱۳۶۸

چاپ دوم - ۱۳۸۱

شابک ۸ - ۳۱ - ۶۶۲۹ - ۹۶۴

ISBN: 964 - 6629 - 31 - 8

قیمت: ۲۲۰۰ تومان

نشر پرسش - آبادان - پریم - میدان آلفی - ساختمان آروند - تلفن ۳۵۰۲۵

آدرس مکاتبات: اصفهان - صندوق پستی ۳۱۶ - ۸۱۷۳۵

E-mail: porsesh @ parsianet.com

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
پنج	توضیح مترجم
سیزده	مقدمه

بخش اول

	سخنان غربیان و مسلمین درباره فلسفه اسلامی
	فصل اول
۱	سخنان مؤلفان غربی
	فصل دوم
۳۱	سخنان مؤلفان اسلامی
	فصل سوم
۵۱	تعریف فلسفه و تقسیم آن در نزد اسلامیان
	فصل چهارم
۸۵	پیوند دین و فلسفه از دیدگاه اسلامیان

بخش دوم

	روش ما در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی
	فصل اول
۱۱۳	آغاز تفکر فلسفی اسلامی
	فصل دوم
۱۴۱	نظریات مختلف درباره فقه اسلامی و تاریخ آن
	فصل سوم
۱۵۵	رای و مراحل تطور آن
	ضمیمه
۲۷۹	علم کلام و تاریخ آن

توضیح مترجم

۱. روشی جدید، در بررسی فلسفه اسلامی

مؤلف این کتاب، مرحوم مصطفی عبدالرازق، نخستین استاد فلسفه اسلامی، در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، بنیانگذار روشی جدید، در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی، به طور خاص، و در بررسی فرهنگ اسلامی به طور عام، محسوب می شود. او از راه پرداختن به نظر عقلی اسلامی، در خالصی اولیه اش، و جستجوی مراحل آن در خلال عصرها، و کاوش اسرار تطور آن، کار مقدماتی تدوین تاریخ فلسفه اسلامی را شروع کرد. دانشمند معروف مصری، دکتر عبدالرحمان بدوی، در سخنرانی خود، در دانشگاه تهران، در سال ۱۳۵۳، از مؤلف این کتاب، به عنوان بنیانگذار نهضت جدید در بررسی فرهنگ اسلامی، یاد کرد.

دکتر علی سامی النشار، استاد فلسفه، در دانشگاه اسکندریه، در کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام (ج ۱. چاپ ششم، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۴۶) می گوید: «در اوایل دهه چهارم قرن حاضر، اولین استاد فلسفه اسلامی در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، یعنی مرحوم علامه کبیر استاد مصطفی عبدالرازق، با روشی جدید به تدریس فلسفه پرداخت. و کوشید تا با این روش از نوآوری (ابداع) تفکر اسلامی، در فلسفه پرده بردارد. این روش، تلاشی است عمیق که تفاوت آن با همه تلاش های قبل از آن، در این است که منشأ تفکر فلسفی اسلامی در نوشته های خود مسلمین، پیش از آنکه با فلسفه یونانی ارتباط بیابد، و پیش از آنکه مسلمین به بررسی فلسفه یونانی بپردازند، جستجو می کند... این روش، روشن می سازد که مسلمین خود دارای تفکری خالص اند که از آن خودشان است. و تفکری است توأم با نظام و ابتکار. و به برکت این دیدگاه، توجه محققان به جنبه ای جدید، در تفکر اسلامی، معطوف گردید که، اندکی بعد، یکی از محققان، آن را جنبه ای بیانگر همه تمدن اسلامی، به حساب آورد (دکتر علی سامی النشار: مناهج البحث عند مفکری الاسلام، قاهره، ۱۹۴۷ ص ۲۳۷ و دنباله)....»

مؤلف، روش جدید خود را، در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، طی درس هایی، در خلال سال های ۱۹۱۳۱ تا ۱۹۳۹م، ارائه داد. و طبق گفته خودش، در مقدمه همین کتاب، همان درس ها را بدون کوچکترین تغییری، در سال ۱۹۴۴م، به صورت همین کتاب که در دست داریم به چاپ رسانید. و به تبع او، پیروان این روش، بحث هایی پر بار، در خصوص تاریخ فلسفه اسلامی، به منصفه ظهور رسانیدند. مانند: محمود خضیری، دکتر محمد مصطفی

حلمی، دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، دکتر علی سامی الشنار، و دیگران.

۲. بیانی صریح توأم با نتیجه‌گیری‌های روشن

مؤلف، نظرات خود را با دقت و صراحت کم‌نظیر، بیان می‌کند. و به گونه‌ای ستایش‌انگیز، نتیجه‌گیری‌های فراوان و روشن به دست می‌دهد که جز از نویسنده‌ای پر مایه و بسیار توانمند، ساخته نیست. مثلاً در بخش ۱، فصل ۱، در مورد اینکه آیا این فلسفه را فلسفه اسلامی بنامیم یا فلسفه عربی، مؤلف، پس از بیانی کوتاه و روشن، نتیجه می‌گیرد که اهل خود این فلسفه نامی برای آن مصطلح ساخته‌اند که عدول از اصطلاح آنان، در این خصوص، صحیح نیست و جدال در آن نارواست. چه آنکه مثلاً ابن سینا در شفا (الهیات، چاپ قاهره، ص ۳۹۹) و در نجات (نشر دانشگاه تهران، ویراسته دانش‌پژوه، ص ۶۴۵) تعبیر متفلسفه‌الاسلام به کار برده است. و شهرستانی در ملل و نحل، اصطلاح فلاسفة الاسلام در جاهای متعدد، به کار برده است. و نیز در کتاب‌های اخبارالحکما، تاریخ حکماء الاسلام، نزهة الارواح و... این اصطلاح به کار گرفته شده است. یا مثلاً در بخش ۱، فصل ۳، مؤلف، تقسیم فلسفه نظری و فلسفه عملی هر کدام به چهار قسم را، از ابتکارات ابن سینا می‌شمارد. و شرح و تفصیل جایگاه علم الهی در میان علوم فلسفی را، که فارابی مجمل گذاشته بود، به روشنی، از ابن سینا، در اول الهیات شفا، به حساب می‌آورد. و خاطر نشان می‌سازد که قبل از ابن سینا، کسی عدد علوم فلسفی را به ۵۳ نرسانیده است. و یا مثلاً در بخش ۱، آخر فصل ۴، نتیجه می‌گیرد که تفکرهای بیگانه، هرچه باشند، عارضه‌های بعدی هستند که با تفکر اسلامی برخوردند.

حتی نقل قول‌هایی که در این کتاب دیده می‌شوند، نتیجه‌گیری‌های منابع و مآخذ، در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، هستند که با دقتی موشکافانه برگزیده شده‌اند. افزون بر اینکه با نتیجه‌گیری‌های خود نویسنده و همچنین با تصحیحات خود وی توأم هستند.

۳. معرفی و تصحیح منابع فراوان

مؤلف، در این کتاب، با استناد به منابع فراوان، هم طرز استناد به نصوص و متون را به ما می‌آموزد و هم خود نصوص و متون را می‌شناساند. او، علاوه بر استناد به منابع فراوان در سراسر این کتاب، در بخش ۱، آخر فصل ۴، کتابنامه‌ای ترتیب داده که مشتمل است بر اکثر منابع اسلامی تاریخ فلسفه. از جمله تلاش‌های مؤلف برای آموزش راه صحیح استفاده از منابع، آن است که او در بخش ۱، اوایل فصل ۲ طرز استفاده احمد

امین را در کتاب فخرالاسلام (چاپ اول، ج ۱، ص ۴۹) از کتاب ملل و نحل، تألیف شهرستانی (چاپ لایپزیک ۱۹۲۳ م، ص ۲۵۳) مورد نقد و خرده‌سنجی قرار می‌دهد. و نصّ سخن شهرستانی را با نص سخن جاحظ در کتاب البیان و التبیین (چاپ مصر ۱۳۳۲ق، ج ۳، صفحات ۱۲-۱۳) می‌سنجد و منابع را به قرینه خود منابع تفسیر می‌کند. و معنی سخن شهرستانی را روشن می‌سازد. و خطای احمد امین را در فهم نصّ عبارت شهرستانی و در طرز استفاده او از این منبع، نشان می‌دهد. و از جمله این قبیل تلاش‌های مؤلف، آن است که در بخش ۱، فصل ۲، عبارت تاج‌الدین سبکی را از طبقات او (ج ۳، ص ۲۷) در مورد تصحیح نام یکی از فلاسفه اسلامی که در ملل و نحل شهرستانی آمده و عده‌ای، در خصوص آن نام، دچار خطا شده‌اند، ذکر می‌کند. و در زمره این قبیل تلاش‌های مؤلف، تصحیح نام تاریخ‌الحکما، در بخش ۱، فصل ۲، و اواخر فصل ۴، است. مؤلف، در این کتاب، به برکت احاطه‌ای که به منابع دارد، در مواردی بسیار، در متن یا در پا صفحه‌ها، به تصحیح منابع می‌پردازد. برای ارائه نمونه، به تصحیح‌های زیر اشاره می‌کنیم:

تصحیح «مسائل متفرقة سُئِلَ عنها ابونصر الفارابی» در بخش ۱، فصل ۲؛ و «تعليقات» تألیف فارابی، در بخش ۱، فصل ۲؛ و «رسالة فی اقسام العلوم العقلية» تألیف ابن سینا، در بخش ۱، فصل ۳؛ و «منطق‌المشرقیین» تألیف ابن سینا، در بخش ۱، فصل ۳؛ و «كشف‌الظنون» در بخش ۱، فصل ۳؛ و «ابجد العلوم» در بخش ۱، اواخر فصل ۳؛ و «تحصیل دارالسعادة» تألیف فارابی، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «اخبار الحکما» به وسیله «الامتاع والموانسته» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «فتاوی ابن‌الصلاح» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفتاح السعادة و مصباح‌السیاده» تألیف کبری‌زاده، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفیدالعلوم» تألیف خوارزمی، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفتاح دارالسعادة» تألیف ابن قیّم، در چند مورد، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «كشف‌الظنون» و «مفتاح‌السعادة» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «اصول‌الفقه» تألیف فخرالاسلام بزدوی، در بخش ۲، فصل ۱، به قرینه سخن منقول ابن اثیر، در «لسان‌العرب» ماده «حول» و «خول» - که در عین حال، تصحیح مجمع‌البحرین تألیف طریحی، ماده «خول» است، یعنی تصحیح حدیث «کان رسول‌الله (ص) يتحولنا بالموعظه»؛ و «مقدمه» تألیف ابن خلدون، در بخش ۲، فصل ۲؛ و «احصاء‌العلوم» تألیف فارابی (در هشت مورد) در اوائل ضمیمه مربوط به علم کلام؛ و «ثمرات‌العلوم» تألیف توحیدی، در اوایل ضمیمه مربوط به علم کلام؛ تصحیح کتاب‌ها و رساله‌هایی دیگر.

۴. شروع کار، نباید کار نهایی تلقی شود

این کتاب، آغاز کار تحقیق در زمینه تفکر اصیل اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی، با روشی جدید، است. یعنی شروع کار است در راستای پژوهش نظر عقلی اسلامی، در خالصی اولیه‌اش و جستجوی مراحل آن در خلال عصرها و کاوش اسرار تطور آن. این کار، به هیچ وجه نباید کار نهایی تلقی شود. هنوز محققان تاریخ فلسفه اسلامی راهی طولانی در پیش دارند تا به کمال و پختگی نسبی دست یابند. زیرا ریشه‌های فلسفه اسلامی در فرهنگ اسلامی است که این فرهنگ در عین وحدت هویتش، متکثر و دارای عناصر متعدد است. در این کتاب، به گوشه‌هایی از این ابعاد و عناصر پرشمار، اشاره شده است. و نتیجه‌گیری‌های فراوان، که از امتیازات این کتاب است، در آن به چشم می‌خورند. و پیداست که نتیجه‌گیری‌های فراوان، آن هم در مراحل نخستین یک کار، با نارسایی‌هایی، همراه خواهند بود. و باید بررسی بیشتر، صورت گیرد، و نظرات محققان اسلامی و دیگران، تا جایی که میسر است، مطمح نظر قرار گیرند و نارسایی‌ها تشخیص داده شوند و مرتفع گردند. مثلاً، مسأله رأی از آغاز ظهور اسلام تا عصر عباسیان، تا حدی، در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. در صورتی که همین مسأله، تاکنون، چندان مورد تدقیق و موشکافی واقع نشده است. و در زمینه همین مسأله، وقتی آمدی در «الإحکام» (ج ۴ ص ۲۲۳) می‌گوید: «حکم و قضاوت پیامبر (ص) اگر مطابق نص قرآنی نباشد، اجتهاد است...» مؤلف در بخش ۱، اوایل فصل ۳، در پاصفحه، می‌گوید: «مسلم نیست که آن، از روی اجتهاد باشد. چه آنکه برخی از سنن، وحی است نه اجتهاد». این مسأله که آیا همه حکم‌ها و قضاوت‌های پیامبر اسلام (ص) احکامی الهی هستند یا نه؟ چندان بررسی نشده است. در این باره، می‌توانیم از توضیحی که امام خمینی - مدّ ظلّه‌العالی - ضمن بیان مفاد جمله «لاضرر و لا ضرار» آورده است، سود جویم. امام، این احتمال را مطرح کرده است که این جمله همانا نهی است. اما نه به معنی نهی الهی، تا حکم الهی باشد، بلکه به معنی نهی زمامدار و رئیس دولت اسلامی. و در بیان این نکته، مقدماتی، به ابتکار و ابداع خود، آورده است: «مقدمه اول، آنکه پیامبر (ص) در امت خود، دارای شوون و مقام‌هایی است: نخست، مقام نبوت و رسالت، یعنی تبلیغ احکام الهی. دوم، مقام فرمانروایی و زمامداری و سیاست‌گذاری. چه آنکه پیامبر (ص) فرمانروایی است از سوی خداوند متعال. و امت تحت سلطه او هستند. و او سیاست‌گذار و زمامدار و فرمانده بلاد و رئیس عباد است. این مقام، غیر از مقام رسالت و تبلیغ است. زیرا او، از آن جهت که مبلغ و رسول خداست، امر و نهی ندارد. و اگر در احکام الهی امر و نهی کند، فقط از باب ارشاد به اوامر و نواهی الهی است... اما هرگاه، پیامبر (ص) به عنوان رئیس و سیاست‌گذار، امر و نهی کند. اطاعت امر او، از آن جهت که امر اوست، واجب است. مثلاً،

اگر او به گروهی دستور دهد که به سوی ناحیه‌ای پیشروی کنند، اطاعت او، به عنوان زمامدار و حاکم، واجب است. زیرا اطاعت از اوامر او، از این لحاظ، همچون اطاعت از اوامر الهی، واجب است. و این‌گونه اوامر صادره از او یا از ائمه (ع) ارشادیه حکم الهی نیست، بلکه اوامری هستند که مستقلاً از خود آنان است و باید از آنها اطاعت شود. و آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» ناظر به همین اوامر و نواهی است که از رسول خدا و اولی الامر، به عنوان زمامدار و سیاست‌گذار و ولی مردم، صادر می‌شد. همچنین است آیه ۳۶ سوره احزاب: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یکون لهم الخیرة فی امرهم و من یعص الله و رسوله فقط ضلّ ضلالاً بعيداً». سوم، مقام قضاوت و حکومت شرعی به هنگام تنازع مردم بر سر حقی یا مالی. از این رو، هرگاه شکایتی نزد او برده شود و او با میزان قضاوت، حکم صادر کند، حکم او نافذ می‌شود، و تخلف از آن جایز نخواهد بود. نه به عنوان این که او زمامدار است. بلکه به عنوان اینکه او قاضی و حاکم شرعی است. و احیاناً، زمامدار، امارت و فرماندهی را به شخصی می‌سپارد، و قضاوت را به شخصی دیگر. و آنگاه بر مردم واجب می‌گردد که از فرمان‌های امیر اطاعت کنند، نه از قضاوت امیر، و از قضاوت قاضی اطاعت کنند نه از اوامر قاضی. و گاهی هر دو مقام به یک شخص یا چند شخص سپرده می‌شود [مثلاً دینوری در «اخبار الطوال» چاپ حنفی، ص ۱۲۳، ذیل واقعه جلولاء، در مورد کوفه (سرزمین سواد) گزارش می‌دهد که بعد از سعد بن ابی وقاص، عمار یاسر به امیری و فرماندهی آن سامان، و عبدالله بن مسعود به منصب قضاوت آن سرزمین، و عمرو بن حنیف به عنوان متصدی خراج آن دیار، منصوب گردیدند - مترجم]. فشرده سخن آنکه پیامبر (ص) علاوه بر مقام اول و مقام دوم، دارای مقام قضاوت و فیصله دادن مخاصمات مردم است: «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدون فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً» - آیه ۶۸ سوره نسا. مقدمه دوم آنکه هر چه با لفظ «قضاوت کرد» (قضی) یا «حکم کرد» (حکم) یا «امر کرد (أمر) و امثال این‌ها از پیامبر (ص) و علی بن ابی طالب (ع) وارد شده، منظور از آن، بیان حکم شرعی نیست. و اگر منظور از آن، بیان حکم شرعی بود، مستلزم این بود که از روی مجازگویی، یا از باب ارشاد به حکم خداوند، باشد. چه آنکه ظاهر الفاظ مذکور آن است که او به عنوان اینکه زمامدار است یا قاضی و حاکم شرعی، است، قضاوت یا امر یا حکم کرد، نه به عنوان مبلغ حلال و حرام...» - امام خمینی: رسائل، ص ۵۱-۵۰.

با این توضیح امام، برخی ابهام‌ها و نارسایی‌های این کتاب، در بخش ۲، فصل ۳، مبحث «رأی در عصر پیامبر (ص)» رفع می‌شود. در سایر مباحث کتاب نیز نارسایی‌هایی وجود دارد که رفع آن‌ها، گام‌های بعدی است که در آینده برای ورود به آستانه تدوین تاریخ

فلسفه اسلامی، بایستی برداشته شوند. مثلاً مؤلف براساس سخنان شوکانی در کتاب «ارشادالفحول» ص ۱۸۴، و شافعی در «رساله» ص ۶۶، و آمدی در «الاحکام ج ۴، ص ۲۱۸، و ابن حزم در «الاحکام» ج ۶، ص ۱۶، اظهار می‌کند که رأی، قیاس، اجتهاد، استحسان، و استنباط، مترادف هستند. و استاد محمدتقی حکیم در مقدمه النص والاجتهاد - چاپ هفتم، ص ۵- آن را نارسا شمرده و منشأ آن را اشتباه و اختلاط برخی مفاهیم عام با مصادیق آن‌ها دانسته است. یا مثلاً در بخش ۲، فصل ۳ در مبحث «پیامبر و شریعت عقل» در خصوص عقل و استصحاب، مطالبی دقیق مطرح شده، اما همراه با نارسایی‌هایی است. و باید مسائل زیادی دقیقاً مطرح شوند. مثلاً توضیح داده شود که عقلیات مستقل (قضایای عقلی که حکم شرعی به دست می‌دهند بی‌توسط چیزی جز حکم عقلی) چگونه‌اند؟ و نیز عقلیات غیرمستقل که خطاب شرعی صغرای کبرای عقلی قرار می‌گیرد، توضیح داده شوند. همچنین باید بحث شود که آیا بنای عقلا فقط طریق است یا به عنوان اصل عقلانی نیز می‌تواند مطرح باشد. و مسأله اینکه استصحاب خود يك دليل است افزون بر ادله چهارگانه، و اینکه حجت در اصول فقه همان قیاس منطقی نیست - چنانکه برخی اعظام، از جمله شیخ مرتضی انصاری، گمان کرده‌اند - بایستی بررسی شود، تا برخی نارسایی‌های مبحث مذکور مرتفع گردد.

پس، همان گونه که اشاره شد، محققان برای ورود به آستانه تدوین تاریخ فلسفه اسلامی، راهی طولانی در پیش دارند و گام‌هایی بسیار بایستی بردارند که امید است نخستین این گام‌ها را سریعاً بردارند.

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب، فراهم‌کننده زمینه‌ای است برای تاریخ فلسفه اسلامی که در آن گرایش‌های غربیان و مسلمین و روش آنان در بررسی فلسفه اسلامی و تاریخ آن بیان شده است.

پژوهشگران غربی، گوئیا، در صدد پیدا کردن عناصر بیگانه در این فلسفه هستند تا این فلسفه را به يك منشأ غیر عربی و غیر اسلامی بازگردانند و اثر این فلسفه را در جهت دادن به فکر اسلامی پیدا کنند.

اما پژوهشگران مسلمین، گوئیا، فلسفه را با میزان دین می‌سنجند. در آینده، بعد از بیان این دوروش، يك روش جدید در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی ارائه خواهیم کرد که غیر از آن دوروش است. این روش جدید در صدد رجوع به خود نظر عقلی اسلامی در بی‌آلایشی اولیه آن و پی‌گیری مراحل و مدارج آن، در طی عصرها، و دنبال کردن اسرار تطوّر آن، است.

بعد از بیان این روش جدید، به تطبیق و اجراء این روش و توضیح آن، در حدی شبیه به ارائه نمونه و مثال، خواهیم پرداخت. سرانجام، برای این زمینه، ضمیمه‌ای درباره علم کلام و تاریخ آن خواهد آمد که بی‌ارتباط با آن نیست. زیرا این ضمیمه نیز چیزی بیش از يك نمونه از نمونه‌های همان روش جدید، نخواهد بود.

در ایام اشتغال به تدریس فلسفه اسلامی و تاریخ آن، در دانشگاه مصر (الجامعة المصرية) به بررسی این موضوعات و استكمال تحقیق آنها پرداختم. و برگ‌هایی در این موضوعات نوشتم. اما وقتی که آن دانشگاه را، در اوائل سال ۱۹۳۹ م ترك کردم آن نوشته را به همان حال اولیه‌اش به کناری گذاشتم، و کارهای دیگر مرا از پرداختن به آن بازداشت.

امروز به آن نوشته بازمی‌گردم تا آن را همان‌گونه که بود منتشر سازم یعنی به همان صورت که آن زمان نوشتم، بدون تنقیح و تعدیل، و در همان قالب و ساختار دروس تعلیمی، که در آن نیاز دانشجویان به مراجعه نصوص فراوان و حسن تدبر و فهم شیوه‌ها و اسلوب‌های متفاوت، مراعات شده است. هرچند که شاید این شیوه باب ذوق همه خوانندگان باشد.

امیدوارم که این صفحات کمی برای محققان، یا فایده‌ای برای
خواننده‌اش دربر داشته باشد.

مصطفی عبدالرازق

- شوال ۱۳۶۳

- اکتبر ۱۹۴۴

بخش اول
سخنان غربیان و مسلمین دربارهٔ فلسفه
اسلامی

فصل اول
سخنان مؤلفان غربی

کسی که به بررسی فلسفه اسلامی و تاریخ آن می‌پردازد، ناچار باید با سخنان کسانی که تاکنون در این باره بحث کرده‌اند آشنا باشد، تا از روی بصیرت به گزینش دیدگاه خویش بپردازد و از علل و اسباب لغزش، بپرهیزد. کسانی که تاکنون درباره فلسفه اسلامی اظهارنظر کرده‌اند دو دسته هستند: الف. يك دسته خاورشناسان و سایر غربیانی هستند که به بررسی تاریخ فلسفه پرداخته‌اند.

ب. دسته دیگر نویسندگان اسلامی هستند.

این دو دسته را به همین ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم. قصد ما این نیست که از آنچه دانشمندان غرب از قرن‌ها پیش درباره فلسفه اسلامی اظهار داشته‌اند چیزی جا نگذاریم. چون این کار، گذشته از دشواری آن، چندان فایده‌ای ندارد.

بلکه قصد ما پی‌گیری و خرده‌سنجی جملگی دید غربیان نسبت به فلسفه اسلامی و داوری آنان درباره آن است، فقط از زمان شروع استقرار پایه‌های نهضت جدید بررسی تاریخ فلسفه یعنی از اوایل قرن نوزدهم، تاکنون. چنانکه بریه در تأیید این تاریخ شروع، می‌گوید:

«هرچند که اندیشمندان قرن هجدهم تلاش کردند تا برای تاریخ فلسفه یکپارچگی و انسجامی پدید آورند، اما فقط طول نیمه اول قرن نوزدهم بود که شاهد کوشش‌هایی در تأسیس تاریخ فلسفه گردید که قبل از آن چیزی بیش از يك نقشه اولیه نبود.»^(۱)

^۱ E. Brehier, Histoire La Phillosophie, Tome 1. P. 20.

ما می‌توانیم سخن «تینمان» را در کتاب خودش به نام «مختصری در تاریخ فلسفه»^(۲) بیان‌کننده رأی مورخان فلسفه درباره فلسفه اسلامی در آغاز قرن ۱۹ به حساب بیاوریم. زیرا همان‌گونه که کوزان در مقدمه ترجمه فرانسوی همان کتاب می‌گوید: «بروکر آلمانی متوفای سال ۱۷۷۰ پدر تاریخ فلسفه است، و تینمان جانشین به‌حق بروکر».

آنگاه ما نمونه‌هایی از تطور این رأی را دنبال می‌کنیم تا به عصر حاضر

برسیم.

سخن تینمان:

تینمان تحت عنوان «عرب» می‌گوید: «عرب ملتی است که با استعدادهای پر تاب و توان و پر جنب‌وجوش سرشته شده است. این ملت نخست صابئی بود. سپس به برکت دین محمد [ص] به حماسه دینی و جهادی دست یافت. دینی که هم دین زندگی و هم دین عقلی است. و تحت تأثیر خلفای او و تفاسیرشان در مورد آیات قرآنی، که به عقیده آنان، وحی منزل از سوی خداوند به حضرت محمد [ص] است، قرار گرفت. و عرب در اندک زمان، بر بخشی عظیم از آسیا و آفریقا و اروپا سلطه یافت و آنها را تحت لوای اسلام درآورد. اختلاط عرب با ملل مغلوب، خصوصاً سوریان و یهود و یونان، و پیشرفت آنان در انواع رفاه و پی‌آمدهای رفاه، و نیاز آنان به یاری گرفتن از صناعات بیگانگان از قبیل اطباء و منجمان، و تأثیر بیگانگان در آنان، اینها همه، در آنان شوق آتشین به تحصیل علوم و معارف پدید آورد. این تمایلات مورد استفاده حاکمان عباسی قرار گرفت: المنصور که از ۷۵۳م تا ۷۷۵م حکومت کرد و المهدی منصور هارون الرشید معاصر شارلمان که از ۷۸۶ تا ۸۰۸م حکومت کرد، مأمون که از ۸۱۳ تا ۸۳۳م حکم راند، و المعتصم متوفای ۸۴۱م حاکمانی بودند که به نقل کتب یونانی به عربی دستور دادند و مدارس و کتابخانه‌های بزرگ و فراوان تأسیس کردند»^(۳).

2.G.T. Tennemann, Manuel de l'histoire de La Philosophie, 1812. Traduit par V. Cousin,

سپس، او در همان فصل می‌گوید: «از بین فلاسفه، تقریباً ارسطو با شارحان فلسفه‌اش تا فیلوپینوس^(۴) بودند که نظر عرب را به خود جلب کردند. و جملگی مؤلفات ارسطو به دست عرب رسید. اما در حقیقت نوشته‌های ارسطو از طریق ترجمه‌های بسیار ناقص و با میانجیگری فریبنده آئین نو افلاطونی، به دست عرب رسید. تحقیقاتی در زمینه علوم ریاضی، تاریخ طبیعی، و طب به وسیله عرب بر آنها افزوده شد. لیکن موانع و عقبه‌هایی^(۵) مانع پیشرفت عرب در فلسفه گردیدند... از این رو، آنان فقط توانستند نظرات ارسطو را شرح دهند و آنها را بر اصول دینی خود تطبیق دهند... و در بسیاری موارد نظرات ارسطو را بی‌رمق و مسخ کردند. و بدین ترتیب فلسفه‌ای در بین آنان پدید آمد شبیه فلسفه ملل مسیحی در قرون وسطی که متوجه استدلال‌های جدلی مستبدانه و مبتنی بر شالوده نصوص دینی بود.

«سپس، تصوف به میان آمد و اتفاقاً با این علم متشکل از اصطلاحات خالی ارتباط پیدا کرد و به آن منضم گردید، خصوصاً در نزد فرقه معتقد به وحدت وجود از اهل تصوفی که واضع آن ابوسعید ابوالخیر^(۶) قبل از قرن دوم یا در اثنای

۳. همان منبع قبلی ج ۱ ص ۳۵۶-۳۵۷.

۴. یوحنا ملقب به فیلوپینوس Jean Philopon اسکندری متوفای حدود سال ۶۰۸ م که به نام یحیی نحوی نیز معروف است.

۵. او به غلط نژاد عرب، سرسپردگی به ارسطو، قرآن مجید، و حزب اهل سنت، را موانع عرب در راه فلسفه دانسته است که بعداً در این باره توضیح داده خواهد شد - مترجم.

۶. در منابعی که در دست دارم نام ابوسعید ابوالخیر را نیافتم. لیکن از ابوسعید احمد بن عیسی خراز - یعنی دوزنده پوست از قبیل مشك و امثال آن - از اهل بغداد، در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف فیمن نشر علوم الاشارة کتبا و رسائل» به عنوان «زبان تصوف» یاد شده است. مصطفی عروسی در حاشیه خود بر شرح رساله قشیریه گفته است که او شیخ طائفه متصوفه است. اما او، بنابر ارجح، در سال ۲۸۶ هـ (۸۹۹ م) وفات یافته است. از این رو، امکان ندارد که منظور از واضع علم تصوف قبل از قرن دوم یا در اثنای آن، همین شخص باشد.

گذشته از آن ماسینیون در کتاب خود به نام «مجموعه نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» ص ۸۷ نام ابوسعید بن ابی‌الخیر متوفای سال ۴۴۰ هـ (۱۴۰۸ م) را یاد کرده و گوید: او خراسانی است. و اشاره کرده که او نسبت به قیود دینی لایابالی بوده و با ابن‌سینا تماس

آن بوده است و این فرقه هنوز در ایران و هند پراکنده اند.
 «با این حال، آثار فلسفی عربی هنوز فقط در حد بسیار ناچیز بررسی شده
 که شناخت ما را نسبت به آن ناقص می‌سازد.»

سپس همان مؤلف در فصلی تحت عنوان «فرقه‌های فلاسفه عرب» می‌گوید:
 «غالباً دو دسته بزرگ از فلاسفه بین عرب وجود داشته‌اند: یکی دسته
 فلاسفه حقیقی هستند که معتقد به وجود مثالی یعنی ایدآلیست هستند و به تبع
 مذهب افلاطونی اسکندری به قدیم بودن جهان قائل‌اند، و در صدد یافتن راهی
 داشته است. اما بدیهی است که این ابوسعید بن ابی‌الخیر منظور تنمان نیست.

در کتاب «محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر» تألیف شیخ علاء‌الدین علی دده سکتواری بوسنوی
 متوفای ۹۹۸ هـ (۱۵۸۹-۱۵۹۰ م) ص ۷۰ آمده است: «اولین کسی که درباره ترتیب احوال و مقامات
 اولیا سخن گفت، ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ هـ (۸۵۹ م) بود - اوائل تألیف سیوطی. اولین کسی
 که در بغداد درباره مذهب صوفیه یعنی درباره صفای فکر، شوق، ذوق، قرب، انس، محبت، معرفت،
 فناء، بقاء، و سایر مقامات و منازل سخن گفت همانا ابوحمزه محمد بن ابراهیم بغدادی صوفی از اقران
 سقطی بود که در سال ۲۸۹ در گذشته است - اوائل تألیف سیوطی. اولین کسی که صوفی نامیده شد و
 در علم قلوب سخن گفت ابوهاشم صوفی (متوفای ۱۰۵ هـ، ۷۳۴-۷۳۳ م، بر اساس کتاب ابجدالعلوم
 ج ۱ ص ۳۸۶ و کشف‌الظنون ج ۱ ص ۲۹۰) بود که در کوفه متولد شد و در شام مقیم بود. ابوهاشم
 گوید: کندن کوه‌ها با سوزن آسانتر از بیرون کردن کبر از قلب‌ها است. ثوری گوید: اگر ابوهاشم
 صوفی نبود من نمی‌توانستم دقیق ریا را بفهمم، و از صوفی چیزی نمی‌فهمیدم اگر ابوهاشم را نمی‌دیدم
 - از طبقات المشایخ - اوائل سیوطی. اولین کسی که، در عراق در شهر مرو، درباره احوال صوفیه
 سخن گفت، فقیه محدث امام ابوالعباس مروزی بود که شیخ تصوف زمان خودش بود و در سال ۳۰۰
 هـ (۹۱۲-۹۱۳ م) وفات یافت - اوائل سیوطی... اولین کسی که در علم فنا و بقا سخن گفت ابوسعید
 خراز بغدادی شیخ فقراء صوفیه شاگرد ذوالنون مصری بود - اوائل سیوطی... اولین حال رسول
 خدا(ص) خلوت بود که در کوه حرا در گوشه تنهایی بود و با پروردگارش خلوت کرد و به عبادت او
 پرداخت، تا جایی که عرب گفتند: محمد عاشق پروردگارش شده است - این سخن از غزالی بود.
 اولین کس از میان صحابه که عزلت و تنهایی را برگزید ابوذر غفاری بود. چنانکه در خبر صحیح در
 حق او آمده است: ابوذر، با زهد عیسی بن مریم، بر روی زمین راه می‌رفت. او پیشوای اهل خلوت
 صوفیه است. و در حدیث مشهور آمده که ابوذر در روز قیامت پیشاپیش علما می‌آید - سیوطی این را
 گفته است.

شاید این نصوص مذکور جامع همه گفته‌ها و نظرهایی است که درباره کسانی که انتساب
 تصوف به آنان امکان‌پذیر است، ابراز شده‌اند.

برای ارتباط دادن این اندیشه قدیم بودن جهان به دین منصوص می‌باشند. و زاهدانی که صوفیه خوانده می‌شوند، در زمره این دسته هستند.

دسته دوم فلاسفه جدلی، اهل نظر عقلی، یعنی متکلمان یا اختیارگرایان هستند که عقائدشان بر اساس اصول دینی که در قرآن آمده استوار است. سپس این متکلمان تلاش می‌کنند که مبدأ جهان را بر وجه فلسفی بیان کنند. این دسته دوم در مقابل دسته اول ایستادگی کردند. و شناخت ما نسبت به هر دو دسته هنوز ناقص است. دسته اشاعره دسته سوم به حساب می‌آیند که از جبریان تشکیل شده‌اند و برای اشیاء عللی جز اراده خداوند قائل نیستند.

آنچه باید مورد ملاحظه قرار دهیم امور زیر هستند:

الف - تمنان فلسفه‌ای را که ما در صدد بررسی آن هستیم به عرب نسبت

می‌دهد.

ب - به نظر او این فلسفه مشتمل است بر آن چیزی که او فلسفه حقیقی می‌نامد، به ضمیمه گرایش‌های اشراقیان^(۷) که در برخی مراحل تطور این فلسفه، به طور اتفاقی، با آن ارتباط پیدا کردند. و نیز مشتمل بر مذاهب متکلمان است.

ج - آنگاه او این فلسفه را عمدتاً شرحی ناقص و مسخ‌کننده مکتب ارسطو و پیروان او و تطبیق آن مکتب بر اصول دین عربی می‌داند.

د - او [به غلط] عقبه‌ها و موانعی را که سد راه سیر فلسفه در نزد عرب گردید بدین نحو برمی‌شمارد: قرآن، حزب اهل سنت، نژاد: یعنی آمادگی نژاد عرب برای تأثر از اوهام، و خضوع عقولشان در برابر سلطه ارسطو.

ه - سرانجام او مکرر اعتراف می‌کند که مصنفات فلاسفه عرب چنانکه

باید و شاید مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

۷. طاش کبری زاده در «مفتاح السعاده» ج ۱ ص ۲۴۲ می‌گوید: باید دانست که افلاطون حکیم، بعضی از شاگردانش را از طریق تصفیه و اعمال فکر دائم در جناب قدس تعلیم می‌داد و اینان اشراقیان خوانده شدند. و بعضی از شاگردانش را از طریق بحث و نظر تعلیم می‌داد که به نام مشائیان خوانده شدند. زیرا به مجلس افلاطون آمد و شد داشتند. و نیز بدین علت که حکمت را به هنگام مشی و راه رفتن افلاطون برای تعلیم فرزندان سلطان، از او اخذ می‌کردند یا به هنگام راه رفتن در باغ به آنان تعلیم می‌داد... ارسطو رئیس مشائیان و مدون حکمت بحثی است.

روحیه دینی خاص زمانه مؤلفان قرن ۱۹:

سخنی که تنمان [به غلط] در مورد موانع پیشرفت فلسفه در نزد عرب مطرح می‌کند به دور از تأثیر عاطفه دینی خاص [بر ضد دین مبین اسلام] نیست. و این روح عصر در آن روزگار بود. حتی فلاسفه‌ای که به تاریخ فلسفه پرداختند تحت تأثیر آن بودند. مثلاً وکتور کوزان فیلسوف فرانسوی متوفای ۱۸۴۷ م در درس خود درباره تاریخ فلسفه در دانشگاه پاریس [از روی تعصب افراطی] می‌گوید:

«آقایان مسیحیت آخرین دینی است که روی زمین ظهور کرد... اروپای مسیحیت است که مهد آزادی است و لاغیر... و مسیحیت است که ذخائر فنون و آداب و علوم را حفظ کرد و آنها را منتشر ساخت. مسیحیت همانا اصل و ریشه فلسفه جدید است.»

روحیه تعصب نژادی زمانه:

اما تعصب نژادی بر ضد عرب نیز که جوانه‌های آن در سخن تنمان بروز کرد در روح آن عصر وجود داشت و طولی نکشید که ارنست رنان فیلسوف فرانسوی متوفای ۱۸۹۲ م با بحث‌های خود درباره تاریخ زبانهای سامی جامعه علمی به آن پوشانید و سپس آن را به صورت حمله‌ای کور درآورد که کلیه نژاد سامی آماج تیر حملات کتابهای وی گردید. و خاورشناس آلمانی «کریستیان سن» متوفای ۱۸۷۶ م در این حمله با وی همدست گردید.

سامیان و آریائیان:

تقسیم مردم به سامی و آریائی از چیزهایی است که دانشمندان تاریخ زبان‌ها در قرن ۱۹ ساخته‌اند.

سامی منسوب به سام است، چه آنکه در تورات آمده است که نوح سه پسر داشت: سام، حام و یافث. سام پدر اسرائیلیان و برادران آنان است. و حام پدر زنگیان است. و یافث پدر بقیه بشر است.

آریایی منسوب به آریا است. و آریا نام ملتی بوده که مهد ظهورشان ایران زمین یعنی افغانستان و حوالی آن بوده است. سپس تقریباً ۲۰۰۰ سال قبل از مسیح به شمال غربی هند رفتند که دینی جدید از ادیان شرك یعنی دین ودا را با خود همراه داشتند. این دین دارای کتاب مقدسی است که عبارت است از سرودهای روحانی مربوط به خدایان که ودا نامیده می‌شود. و آن اکنون دین براهمه و دین مردم هندوچین است. و این دین چندان تغییر نیافته است. سرودهای روحانی این دین و فلسفه‌ای که از این دین ملهم گردید، اثری زیاد در حیات عقلی آسیا داشته و از همان قدیم طنین آن به اروپا رسید.

از این رو همینکه استعمار اروپایی در برخی نواحی هند استقرار یافت، دانشمندان اروپا به بررسی «ودا» پرداختند. آنان میان زبان سانسکریت که زبان ودا بود و بین زبان‌های اروپایی تشابهی یافتند که این تشابه آنان را هیجان‌زده ساخت.

همچنین علم مقایسه زبان‌ها پدید آمد. و زبان‌ها به انواعی تقسیم شدند و هر مجموعه‌ای از این انواع به ریشه واحد برگردانده شدند. سپس دانشمندان، این نسب‌نامه‌های زبانی را نسب‌نامه‌هایی برای ملت‌های متکلم به آن زبان‌ها قرار دادند.

در قرن نوزدهم نظریه نژاد آریایی یکباره سر برآورد و این نژاد به عنوان ریشه ملل اروپایی و برخی ملل آسیایی تلقی گردید، مللی که زبان‌های آن‌ها به ریشه واحد یعنی زبان سانسکریت یا غیر آن برمی‌گردد.

نظریه رنان درباره سامیان و آریائیان از لحاظ فلسفی

رنان در اوائل کتاب «تاریخ زبان‌های سامی» صریحاً می‌گوید که این من

بودم که نخستین بار مطرح ساختم که نژاد سامی پست‌تر از نژاد آریایی است. و برخی از معاصران او و کسانی بعد از او تحت‌تأثیر او قرار گرفتند. زیرا به شناخت رنان در این باره اهمیت می‌دادند. چون که رنان زبان‌های سامی را می‌شناخت و سامیان را در سرزمین‌هایشان از نزدیک دیده بود.

رنان در اوائل کتاب «ابن‌رشد و مکتب او» می‌گوید:

«ما نمی‌توانیم در نزد نژاد سامی سراغ بحث‌های فلسفی را بگیریم. و از شگفتی‌های سرنوشت است که این نژادی که توانست بالاترین نیرو را به ادیان خود ببخشد، کوچکترین بحث فلسفی خاص به بار نیاورد. و فلسفه در نزد سامیان چیزی جز اقتباس محض بی‌حاصل و تقلید فلسفه یونانی نبود.»

بدین ترتیب رنان، در بحث‌های مربوط به تاریخ فلسفه در نزد عرب، ادعای طبیعت سامی را داخل کرد. و آن را پایه قضاوت بر ضد این فلسفه قرار داد. چنانکه مفصلاً، در کتاب «تاریخ زبان‌های سامی» ص ۱۶۵، آمده: از نظر رنان، ویژگی‌های روان سامی، از لحاظ دین، در گرایش فطری به توحید، و از لحاظ زبان و صنعت و هنر و تمدن، در گرایش به سادگی، بروز کردند. ولی روان آریایی این ویژگی را دارد که گرایش فطری به تعدد و انسجام ترکیب دارد.

نقد نظریه رنان

نظریه رنان درباره فلسفه در نزد عرب، خالی از اضطراب و آشفتگی نیست. او در اوائل کتاب خود «تاریخ زبان‌های سامی» می‌گوید:

«اطلاق نام فلسفه عربی بر فلسفه یونان که به عربی برگردانده شد خطا و انحراف در دلالت لفظ بر معنی است. زیرا مبادی و مقدمات این فلسفه در شبه‌جزیره عربستان پدید نیامد، چیزی که هست، به زبان عربی نوشته شد. وانگهی این فلسفه فقط در نواحی دور از عربستان مانند اسپانیا و مراکش و

سمرقند، که بیشتر اهالی آنها غیر سامی بودند، شکوفا گردید». رنان در اوائل کتاب «ابن رشد و مکتب او» يك بار می‌گوید: «من همیشه به این قضاوت خود که مباحث عقاید دینی در پیدایش این فلسفه عربی تأثیر چندانی نداشته، کاملاً جزم و یقین دارم. و عرب کاری جز این نکرد که جملگی دانش‌های یونانی را در همان شکلی که، در دو قرن هفتم و هشتم، جهان آن را پذیرفته بود، اخذ کرد» (۸).

او بار دیگر می‌گوید: «عرب تفسیر نظریات ارسطو را وسیله‌ای برای ایجاد فلسفه‌ای انباشته از عناصر خاص قرار داد که این فلسفه به کلی غیر از آن بود که در نزد یونانیان بررسی می‌شد. فلاسفه قرون وسطی نیز چنین کردند» (۹). او بار سوم نظری دیگر ابراز می‌کند: «حرکت حقیقی فلسفی در اسلام بایستی در مکاتب متکلمان جستجو شود» (۱۰).

از سخنان گوناگون رنان پس از جداسازی این سخنان از آرایش بلاغت و تخیل شعری و هیجان‌های حماسی و احساسات و تناقض، چنین برمی‌آید که فلسفه عربی که ترجمه فلسفه یونانی است، وجود دارد. و فلسفه اسلامی که همانا علم کلام است وجود دارد. و رنان در کتاب‌هایش صریحاً می‌گوید که این فلسفه اسلامی تازگی دارد.

شاید رنان نخستین کسی باشد که در غرب نام «فلسفه اسلامی» را بکار برد.

رنان این عقیده دانشمندان قبل از خود را قبول ندارد که عرب ارسطو را از بین سایر فلاسفه یونان برگزیدند و فقط به ارسطو اهمیت دادند. او در کتاب «ابن رشد و مکتب او» می‌گوید:

8. E. Renan: Aveiroes et l'Aerrosisme, P. 11.

9. P. 89.

«دلائلی که معمولاً، در مورد اینکه عرب ارسطو را برگزیدند، آورده می‌شود، به بطلان نزدیکتر است تا به حق. زیرا عرب چنین گزینشی را صورت ندادند. چه آنکه گزینشی از روی تفکر درمیان نبوده است. و فقط عرب دانش‌های یونان را به همان‌گونه که به آنان رسید پذیرفتند.»^(۱۱)

خلاصه، رنان که هم دشمن نژاد سامی است و هم دشمن دین اسلام، در مورد فلسفه نسبت به آنچه که او «فلسفه عربی» می‌نامد سرسخت و متنفر است، اما نسبت به آنچه که او «فلسفه اسلامی» می‌نامد چندان سرسختی نشان نمی‌دهد.

انتقاد معاصران رنان نسبت به قضاوت او

ما کسانی از معاصران فرانسوی رنان را می‌بینیم که قضاوت رنان را درباره فلسفه در نزد عرب، غیر منصفانه دانسته‌اند.

گوستاو دوگا^(۱۲) در کتاب «تاریخ فلاسفه و متکلمان اسلامی» چاپ پاریس سال ۱۸۸۹ م، سخنان شمولدرز^(۱۳) آلمانی را از رساله مکاتب فلسفی در نزد عرب که در سال ۱۸۴۲ منتشر گردید، نقل می‌کند که سخن زیر نمونه‌ای است از آن سخنان:

«هرگز نمی‌توانیم «فلسفه عربی» را بر وجه دقیق در مورد آنچه که از این تعبیر فهمیده می‌شود به کار ببریم به همان‌گونه که فلسفه یونانی و فلسفه آلمانی و غیره را به کار می‌بریم. و هرگاه این تعبیر «فلسفه عربی» را به کار می‌بریم منظور ما جز فلسفه یونان آن‌گونه که عرب آن را فهمیدند چیزی دیگر نیست.»

سپس دوگا به نقل سخنان رنان در این مورد می‌پردازد، و آنگاه خود چنین می‌گوید:

«به نظر این دو دانشمند، فلسفه عربی صرفاً تقلیدی است از فلسفه یونان و

11. P. 93.

12. Gustve Dugat: *Histoire des theologiens*, Paris 1878, P. XV.

13. Schmodders.

کوچکترین حاصلی به بار نیاورد. اما این قضاوت‌ها قطعاً افراطی هستند که منشأ آنها عدم تشخیص صحیح این فلسفه و نادانی ماست در مورد مصنفات دیگر عرب جز شرح‌هایی که برای آثار ارسطو نگاشته‌اند. من فقط يك شاهد می‌آورم: آیا کسی گمان می‌برد که عقلی مثل عقل ابن‌سینا چیزی تازه و نو به بار نیاورد و او فقط مقلد یونان بود؟ آیا مکاتب معتزله و اشعریه ثمره‌های بدیعی نیستند که نژاد عربی آنها را به بار آوردند؟ به نظر من طریقه «مُنک» (۱۴) در تشخیص و تعریف این فلسفه به صحت نزدیک است.

سخن منك طبق نقل دوگا چنین است:

« می‌توانیم روی هم‌رفته بگوییم که فلسفه در نزد عرب، صرفاً به مکتب مشائیان پایبند نگردید. بلکه همهٔ تحولاتی که فلسفه در جهان مسیحی به خود دید، این فلسفه نیز آن تحولات را از سر گذراند. این فلسفه مشتمل است بر مکتب سنت‌گرایان که از نصوص دینی پا فراتر نمی‌گذارند و بر مکتب شك، و بر مکتب تولد، بلکه بر مکاتبی شبیه مکتب اسپینوزا و بر مکتب جدید وحدت وجود.»

دوگا، پس از بیان اختلاف اقوال دربارهٔ فلسفه و دربارهٔ هدف فلسفه، این نظریه را برمی‌گزیند که هدف فلسفه همانا تکوین عقاید جدید است. و سپس می‌گوید: «هر کس بخواهد دربارهٔ خصایص فلسفهٔ عربی درست قضاوت کند، باید به این فلسفه، از ناحیهٔ تأثیرش در اصلاح عقاید، نگاه کند. و چنانکه گفتیم، حقیقتِ هدفی که فلسفه به آن چشم دوخته، همین اصلاح و تکوین عقاید است. به عقیدهٔ من، نظر عقلی عربی، در حقیقت، تلاش برای اصلاح قرآن و تکمیل اسلام است. معتزله که فرماندهان حرکت فلسفی در نزد مسلمین هستند چنین تلاشی کردند... اینان مخلوق نبودن قرآن را انکار کردند، تا مبدا به وحدانیت خدا کوچکترین خدشه‌ای وارد شود، و عقیدهٔ مخلوق بودن قرآن را ابراز

داشتند... و گفتند که آوردن بهتر از این قرآن، امکان پذیر است (۱۵). این گونه مورد بحث قرار دادن کتاب مقدس مسلمین، تقریباً از همان گونه بحثی است که فلاسفه اروپایی در تدقیق تورات و انجیل صورت دادند. همچنانکه سایر کتاب‌ها مورد تدقیق قرار گرفتند. و داود اشتروس (۱۶) و رنان در مؤلفات خود چنین کردند (۱۷).

مُنک آن جا که می‌گوید: فلسفه عربی جمیع تحولات و مراحل را که فلسفه مسیحی طی کرد، از سر گذراند، با سخن تمنان، مخالفت می‌ورزد. چه آنکه بزعم تمنان، کتاب مقدس اسلام، سد راه فکر آزاد عقلی است. مُنک به ثبوت می‌رساند که اسلام در بارور ساختن فلسفه و تطورات آن از مسیحیت کمتر نیست. همچنین مُنک با این سخن خود، ادعای پست بودن نژاد سامی از نژاد آریائی را، از آن لحاظ که به تفکر فلسفی مربوط می‌شود، تأیید نمی‌کند.

مُنک در مورد اینکه مسلمین ارسطو را از بین سایر فلاسفه یونان برگزیدند، نظری مخالف نظر رنان دارد، او این نظر خویش را بدین نحو بیان می‌کند:

(۱۵) اشاره به نظریه «صرف» در اعجاز قرآن مجید است. خفاجی می‌گوید: «اعجاز قرآن - اختلافی که در مورد ملاک معجز بودن قرآن پدید آمده حول دو قول دور می‌زند: یکی آنکه قرآن با فصاحت خویش خرق عادت کرده است. و این به منزله اژدها ساختن عصا است. پذیرنده این قول ناگزیر باید بیان کند که آن فصاحتی که فزونی و تعالی آن تا حدی است که از مقدور بشر بیرون است چیست. قول دوم آنکه ملاک اعجاز در قرآن عبارت است از منصرف ساختن عرب و باز داشتن آنان از معارضه و آوردن مثل آن، با آنکه اگر این صرف و بازداشتن نبود، فصاحت قرآن بیرون از مقدور آنان نبوده است. پذیرنده این قول دوم نیز ناگزیر باید تحقیق و روشن کند که این فصاحت چیست، تا یقین پیدا کند که این فصاحت بیرون از مقدور آنان نیست و از نوع فصاحت آنان است، و بداند که کار مسیلمه و غیر او، در حقیقت، معارضه و آوردن مثل آن، نبوده است. زیرا سخنی که او آورد خالی از آن فصاحتی است که تحدی قرآن و مبارزه طلبی قرآن در برابر مخالفان، با آن فصاحت در اسلوب مخصوص، صورت گرفت.» (اسرارالفصاحه، تألیف امیر محمدبن سعیدبن سنان الخفاجی الحلبی، چاپ خانجی، ص ۴).

16. David Strauss.

17. Dugat: XXII-XXIII.

«ارسطو از میان فلاسفه بدین جهت برگزیده شد که روش تجربی او بیشتر موافق میل علمی تجربی عرب بود تا روش ایدآلیستی افلاطون. و نیز ارسطو باین جهت برگزیده شد که منطق او سلاح سودمندی بود در منازعات مستمر بین اهل مذاهب کلامی» (۱۸).

سخن مُنک، هم در مورد سبب انتخاب شدن ارسطو توسط عرب، مخالف رأی رنان است، و هم در مورد ادعای طبیعت بی‌ثمر سامی در فلسفه. زیرا طبیعت علمی تجربی که مطابق میل طبیعی ارسطو بود از ناحیه فلسفی بی‌ثمر نمی‌شود، مگر آنکه طبیعت معلم اول ارسطو از ناحیه فلسفی بی‌ثمر باشد.

تلخیص اختلاف نظر مابین آغاز قرن ۱۹ و پایان آن

نظریه علمی غربیان درباره فلسفه در آغاز قرن ۱۹، روی هم‌رفته، بر آن پنج قضاوتی که از گفتار تنمان بیرون کشیدیم، و ظاهراً در آن زمان تقریباً از مسلمات به‌شمار می‌رفتند، استوار بوده است. و در اواخر این قرن، دید دانشمندان در مورد این قضاوت‌ها دگرگون گشت، و دیگر آن قضاوت‌ها مورد قبول واقع نشدند، مگر يك قضاوت که هنوز هم مورد قبول است و عبارت است از اینکه مصنفات فلاسفه اسلامی هنوز چنانکه باید مورد بررسی واقع نشده‌اند. اما دیگر تعبیر «فلسفه عربی» و نسبت آن به نژاد عربی، مورد اتفاق نیست. در محتوی و مندرجات این فلسفه نیز اتفاق نظر وجود ندارد. و اینکه فلسفه عربی یکسر شرح ناقص‌کننده و مسخ‌کننده مکتب ارسطو و مفسران او و تطبیق آن مکتب با نصوص دین اسلامی است، مورد اتفاق نظر نیست. و درباره آن چیزهایی که به عنوان عقبه‌ها و موانع راه پیشرفت فلسفه اسلامی ادعا شد، نیز اتفاق نظر وجود ندارد. همه این نظریات مورد خرده‌سنجی علمی قرار گرفتند، و به تدریج از شدت عصبیت و احساسات کاسته شد.

آراء غربیان درباره فلسفه اسلامی در قرن حاضر

قرن حاضر فرا رسید. اما آیا دیدگاه غربیان درباره فلسفه اسلامی، در این قرن، از چه قرار است؟

اختلاف در نامگذاری: اسلامی یا عربی

هنوز غربیان، در نامگذاری این فلسفه، اختلاف دارند. برخی از آنان نام «فلسفه عربی» را مطرح می‌سازند. زیرا مصنفان آن، آثار خود را به عربی می‌نوشتند. چنانکه موریس دو ولف^(۱۹) استاد دانشگاه لووان در کتاب خود «تاریخ فلسفه قرون وسطی» که تکیه ما بر چاپ پنجم آن به سال ۱۹۲۵ می‌باشد، و چنانکه بریه، استاد سربون، در کتاب عظیم خود، در «تاریخ فلسفه» که جزء اول آن در سال ۱۹۲۶ منتشر گردید، نام فلسفه عربی را برگزیدند.

لطفی پاشا سید در مقدمه ترجمه «اخلاق نکوماخوس» ارسطو، به پیروی از آنان تعبیر «فلسفه عربی» را مطرح کرده است.

برخی دیگر از غربیان نام «فلسفه اسلامی» را برگزیده‌اند، مانند هورتن^(۲۰) آلمانی عالم به اسلامیات و نویسنده مقاله «فلسفه» در دائرةالمعارف اسلامی. و مانند دوپور^(۲۱) در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی. و مانند گوتیه^(۲۲) و بارون کارا دو و^(۲۳) و غیر اینان.

روشن است که اینان می‌بینند که این فلسفه، عربی نیست. زیرا اکثر قریب به اتفاق نویسندگان آن از نژاد سامی نبودند. و به نظر اینان شایسته است که این فلسفه به اسلام نسبت داده شود. زیرا تأثیر اسلام در این فلسفه آشکار است. و

19. M. de Wulf.

20. Horten.

21. De Boer.

22. Gauthier.

23. Corra bo Vaux.

خاستگاه این فلسفه، بلاد اسلامی است و در تحت لوای اسلام زیسته است. کتابی تألیف دکتر جمیل صلیبا، دکتر در فلسفه از دانشگاه پاریس، تحت عنوان «بحثی در فلسفه الهی ابن سینا» چاپ پاریس به سال ۱۹۲۶، دیدم که در آن شدیداً از فلسفه عربی دفاع کرده است. این کتاب رساله دکترای او در سربون بوده است. از نمونه‌های دفاع او در ارتباط با محل بحث ما این است که می‌گوید:

«آنان که وجود فلسفه عربی را انکار می‌کنند، وجود فلسفه اسلامی را قبول دارند. لیکن اسلام، علی‌رغم آن‌همه عناصر غیر عربی که در قلمرو آن قرار گرفته‌اند، اثری از آثار نبوغ عربی است. اینکه اکثر فلاسفه از ریشه غیر عربی است، جای انکار نیست. اما آن چیزی که من به کلی منکر آن هستم، این سخن است که فلسفه‌ای که به فلسفه اسلامی شهرت یافته منسوب به نژاد عربی نیست. ما از فلسفه عربی سخن می‌گوییم همان‌گونه که از دین عربی سخن می‌گوییم» (۲۴).

این سخن، بر رنان صادق است که فلسفه عربی و فلسفه اسلامی را مطرح ساخت.

اما اهل این زمانه که معنی واحد را گاهی با تعبیر فلسفه عربی و گاهی با تعبیر فلسفه اسلامی بیان می‌کنند، گمان نمی‌کنم که منظورشان از آن معنی واحد، آن چیزی باشد که صلیبا منکر آن است.

رویه آنان همچون رویه خود دانشگاه مصری است که تا همین نزدیکی‌ها در قوانین و آیین‌نامه‌ها و مکاتباتش هر دو تعبیر را به عنوان دو تعبیر مترادف، به کار می‌برد.

کارلو نلینو (۲۵) نظری دارد که به این موضوع ارتباط پیدا می‌کند. او این نظر خویش را در درس‌هایش درباره «علم هیأت و تاریخ آن در نزد عرب در قرون وسطی» چنین اظهار می‌کند:

24. Djemill Saliba, Etude sur La Metaphysique d' Avicenne, Paris 1926, PP. 21-25.

25. Carlo Nallino.

«در درس گذشته گفتم که درس‌هایم در محور تاریخ علم هیأت در نزد عرب در قرون وسطی، یعنی تقریباً تا پایان سال نهمصد هجرت نبوی، دور خواهد زد. اکنون باید مشخص کنیم که واژه «عرب» به چه کسانی گفته می‌شود. هرگاه سخن از زمان جاهلیت یا اوایل اسلام باشد، بی‌شک واژه عرب به معنای حقیقی طبیعی خود به کار می‌رود که به مردم ساکن شبه‌جزیره معروف به جزيرة العرب دلالت دارد. لیکن وقتی که سخن از عصرهای بعد از قرن اول هجری باشد، این واژه را به معنی اصطلاحی آن می‌گیریم، و آن را بر جمیع امم و ملل ساکن در ممالک اسلامی، یعنی بر کسانی که زبان عربی را در اکثر تألیفات علمی خود به کار می‌گیرند، اطلاق می‌کنیم. از این رو، ملت‌های گوناگون، تحت نام عرب قرار می‌گیرند. مانند ایرانیان، هندیان، ترکان، سوریان، مصریان، بربران، اندلسیان و سایر کسانی که در زبان کتاب‌های علم، با هم شریک هستند، و همگی تبعه دول اسلامی می‌باشند - و اگر واژه عرب را بر اینان اطلاق نکنیم، تقریباً نخواهیم توانست سخن از علم هیأت در نزد عرب به میان آوریم. زیرا در بین عالمان ماهر هیأت، به ندرت از اولاد قحطان و عدنان می‌بینیم. ابن‌خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) در مقدمه خود می‌گوید: «از شگفتی‌هایی که رخ داد این است که اکثر حاملان علم در ملت اسلامی غیر عرب بودند. چه در میان حاملان علوم شرعی و چه در میان حاملان علوم عقلی، عرب، اندک است. اگر هم در میان عالمان، کسی از نژاد عربی بوده، او از لحاظ زبان، و محل پرورش، و استادان خود، عجمی بوده است. با آنکه این ملت، عربی بوده و صاحب شریعت آن عربی بوده است». (مقدمه ابن‌خلدون، باب ۶ فصل ۳۵). و اگر کسی این اصطلاح را مورد اعتراض قرار داده و بگوید: استعمال لفظ «مسلمین» صحیح‌تر و شایسته‌تر از استعمال لفظ «عرب» است. من خواهم گفت که این سخن نیز به دو سبب ناصواب است: اول آنکه لفظ «مسلمین» ایجاب می‌کند که نصاری، اسرائیلیان، صابئان، و دارندگان دیانت‌های دیگر که سهم قابل‌توجه در علوم و تصانیف عربی مخصوصاً در ریاضیات، هیأت، طب و فلسفه، دارند، بیرون نهاده شوند. دوم آنکه لفظ «مسلمین» اقتضا می‌کند که از تصانیف اهل اسلام به زبان‌های غیر عربی،

مانند فارسی و ترکی نیز بحث شود که از موضوع بحث ما خارج است. پس، ارجح آن است که در آنچه در نزد نویسندگان جدید بسیار به کار می‌رود، توافق کنیم و لفظ «عرب» را به اصطلاح مذکور، یعنی نسبت به زبان کتاب‌ها نه نسبت به امت، مطمح نظر قرار دهیم» (ج ۱ ص ۱۸-۱۶ [تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۳-۲۱].

نظر راجح در نامگذاری

به نظر من، اهل این فلسفه برایش نامی اصطلاح کرده‌اند که عدول از آن صحیح نیست و چون و چرا در آن جایز نیست. مثلاً ما در کتاب «شفا» و کتاب «نجات» که هر دو از تألیفات ابن‌سینا متوفای ۴۲۸ هـ (۱۰۳۷ م) هستند، تعبیر «متفلسفه اسلامی» را می‌بینیم. و در کتاب «ملل و نحل» تألیف شهرستانی، استعمال تعبیر «فلاسفه اسلام» را در موارد متعدد می‌بینیم که مورد زیر از آن جمله است:

«متأخران فلاسفه اسلام، عبارتند از امثال یعقوب بن اسحاق الکندی، و حنین بن اسحاق...» (۲۶).

۲۶. در کتاب طبقات شافعیة تألیف سبکی متوفای ۷۵۶ هـ چنین آمده است: «یادآوری عجیب - در اوائل کتاب ملل و نحل شهرستانی آمده که فلاسفه اسلام که کتاب‌های حکمت را از یونانی به عربی تفسیر کردند و اکثرشان بر رأی ارسطو بودند عبارتند از: حنین بن اسحاق، ابوالفرج المفسر، ابوسلیمان الشحری (السجزی)، یحیی نحوی، یعقوب الکندی، ابوسلیمان المقدسی، ابوبکر بن ثابت بن قره، ابوتمام یوسف نیشابوری، ابوزید احمد بلخی، ابومحارب حسن قمی، ابوحامد احمد بن محمد الاسفزاری، ابوزکریا یحیی بن الصیمری، ابونصر فارابی، طلحة النسفی، ابوالحسن القاصری (العامری)، ابوعلی بن سینا - پایان فشرده سخن شهرستانی. و ابوحامد الاسفزاری مذکور، فیلسوفی است از شهر اسفزار، بکسر همزه و سکون سین بی‌نقطه و با فاء و زاء مکسور و در آخر راه، شهری است بین هرات و سجستان. و علت اینکه من این یادآوری را کردم این است که بعضی از مردم که با من صحبت می‌کرد، نام او را غلط می‌خواند و به من گفت: شیخ ابوحامد از فلاسفه اسلام است. من به او گفتم ابوحامد شیخ عراق فلسفه نمی‌دانست و از فلاسفه اسلام نبود. او کتاب مذکور شهرستانی را آورد که دیدم اسفزاری به غلط اسفرائینی ضبط شده است. من او را آگاه ساختم. و بهتر دانستم که اینجا نیز آن را یادآوری کنم تا دیگران مثل او به خطا نروند (ج ۳، ص ۲۷).

پس، کسانی که در سایه اسلام به فلسفه پرداختند، اعم از مسلمین و غیر مسلمین، فلاسفه اسلام نامیده می‌شوند. و فلسفه آنان «فلسفه اسلامی» به معنی اصطلاحی‌اش، نامیده می‌شود. و بدین نحو، اعتراض مذکور نلینو به استعمال لفظ «مسلمین» به جای «عرب» دفع می‌شود. و آنچه به زبان‌های غیر عربی، مانند فارسی، هندی، و ترکی، به توسط فلاسفه اسلامی نوشته شده، تحت عنوان فلسفه اسلامی قرار می‌گیرند. هرچند که بررسی این آثار دشوار است، مگر برای خود اهل آن زبان‌ها یا کسانی که به آن زبان‌ها احاطه داشته باشند که اینان بسیار اندکند.

تعبیر «فلاسفه اسلام» و «حکمای اسلام» در کتاب اخبارالحکما و مقدمه ابن‌خلدون آمده است.

ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی کتابی دارد به نام «تاریخ حکماء الاسلام» که نسخه عکسی آن در دارالکتب‌المصریه موجود است (۲۷).

در کتاب «نزهة الارواح و روضة الافراح» در تاریخ حکمای متقدم و متأخر، تألیف شمس‌الحق والدین شهرزوری (نسخه عکسی کتابخانه دانشگاه مصر) چنین آمده است: «قصد آن دارم که به سرگذشت قدما، سرگذشت حکمای اسلامی متأخر را ضمیمه سازم».

بنا به همه دلایل مذکور، رأی من بر این است که این فلسفه مورد بحث را، همان‌گونه که اهل آن، نام‌گذاری کرده‌اند، به نام «فلسفه اسلامی» بخوانیم. بدین معنی که آن، در بلاد اسلام و در سایه دولت اسلام، رشد و نمو یافته است، بدون توجه به دین اهل آن، و بدون در نظر گرفتن زبان آنان. من در این نام‌گذاری، جای نقد و ایرادی که موجب این باشد که به فکر تبدیل آن بیفتیم، نمی‌بینم.

اختلاف قضاوت‌ها درباره فلسفه اسلامی در قرن حاضر

۲۷. این کتاب اخیراً در لاهور با عنوان: کتاب «تتمة صوان الحکمة» به اهتمام استاد محمد شفیع... چاپ شده است.

وقتی اختلاف غربیان معاصر، در مورد تعبیر از این فلسفه، آنان را دو دسته ساخت، آنان از نقطه نظر قضاوتی که در مورد این فلسفه کرده‌اند نیز به دو دسته هستند:

يك دسته کسانی هستند که می‌توانیم خاورشناس گوتیه را که استاد تاریخ فلسفه اسلامی در الجزایر بود، از نمونه‌های این دسته بدانیم. عده این دسته اندک است. این دسته، حدفاصل‌هایی بین عقل سامی و عقل آریائی مطرح می‌کنند، تا گرایش مشترك بین آن دو نباشد. سپس ابراز می‌کنند که اسلام دینی است که در سامی بودنش نیرومند است. و نخستین کار واجب و ضروری برای فلاسفه مسلمین این است که میان این دو جریان وفق و آشتی دهند. زیرا از سویی، به حکم اینکه مسلمان هستند، به دین خویش بستگی دارند، و از سویی دیگر، به حکم اینکه فیلسوفند، به نشر مکاتب فلسفی یونان اهتمام می‌ورزند.

گوتیه می‌گوید: «فلاسفه اسلامی، در اقدام به کار ضروری خود از این لحاظ مذکور، از هیچ تلاشی دریغ نکردند. آنان در ممارست و به انجام رساندن این کار با آن همه باریک‌بینی و تلاشی که در آن به خرج دادند، خصلت‌هایی از خود بروز دادند که بی‌نظیرند. این خصلت‌ها عبارتند از: مهارت، موشکافی، و بلندنظری. و رأی فلاسفه اسلامی در مورد اتصال و پیوند میان شریعت و حکمت، کانون تازگی در این فلسفه یونانی اسلامی است» (۲۸).

سپس، گوتیه خاطر نشان می‌سازد که فلسفه یونانی بود که فلاسفه اسلام را به این خط مشی سوق داد. و فلسفه یونانی بود که عناصر آن خط مشی را تأمین کرد. زیرا فکر وفق دادن بین فلسفه و دین، همانا فکر آمیختگی و اتصال است. و این چیزی نیست مگر تلاش فکری آریایی در جستجوی پیوند و اتصال به وسیله واسطه‌هایی که به نحو پله‌پله و متدرج در سلسله‌ای متوالی، بین دو ضد یعنی بین اسلام دین جدایی، و فلسفه وصل یونانی، قرار گرفته‌اند.

اندکی پیش، نظر رنان را درباره خصایص نژاد سامی و نژاد آریایی یادآور

شدیم.

بعد از رنان، نظریه‌ها در تبیین این خصایص مختلف گشتند. نویسنده‌ای معاصر به نام لاپی در کتابش «تمدن‌های تونسسی» می‌گوید: «روان یهودی فطرتاً آینده‌گرا است. و روان عربی فطرتاً گذشته‌گرا است. پس، این دو، متنافر و ناسازگارند. و روان اروپایی با هر دوی آنها اختلاف دارد» (۲۹).

گوتیه می‌خواهد میان نژاد سامی و نژاد آریایی، با خصایصی دیگر، جدایی و تمایز مطرح کند. و در این باره در کتابش «مدخل دروس فلسفه اسلامی» می‌گوید: «در کلیه مظاهر فعالیت انسانی، از پایین‌ترین آنها مانند مسائل خوراک و پوشاک تا بالاترین آنها مانند نظام‌های سیاسی و اجتماعی، در نژاد آریایی، از یکسو، و در نژاد سامی - با توجه به خالصترین شاخه آن یعنی شاخه عربی - گرایش‌های اصیل متقابل و ناسازگار، جلوه‌گرند: عقل سامی، اشیاء متناسب و نامتناسب را با هم جمع می‌کند، و در حالی که آنها منفصل و جدا از یکدیگرند، بدون پیوند اتصال‌دهنده، و در حالی که موانع ناگهانی غیر تدریجی و غیر قابل عبور بین آنها هستند، آنها را به همین حال گسستگی و جدایی رها می‌کند و از این شاخه به آن شاخه می‌پرد. لیکن عقل آریایی، برخلاف سامی، به تألیف بین اشیاء با واسطه‌های تدریجی می‌پردازد، به نحوی که عبورش از یکی به دیگری فقط روی نردبانی است که پله‌هایش نزدیک به یکدیگرند و انتقال از یکی به دیگری چندان احساس نمی‌شود» (۳۰).

با وجود این، در قرن بیستم اندیشه دخالت دادن سامی بودن و آریایی بودن در قضاوت مربوط به فلسفه اسلامی، تقریباً از بین رفت. و این بدان سبب بود که خود نظریه سامی بودن و آریایی بودن بی‌اعتبار گردید و تکیه‌گاه علمی این نظریه از هم فرو پاشید.

هرچند که ما منکر آن نیستیم که این نظریه حامیانی از قبیل گوتیه دارد. در دائرةالمعارف بریتانیا تحت عنوان «عرب» چنین آمده است: «نظریه‌ای که رنان و سین ابراز داشتند رأی نادرست است که صفاتی خاص را به نژاد

29. Lapie: Les Civilisations P. 19

30. L. Gauthier, Introduction... Paris 1923, P. 66

سامی نسبت دادند که در واقع آن صفات از عوامل خارجی نشأت می‌گیرند یعنی نتیجه محیط زندگی سامیان و احوال پیرامون آنان‌اند، که اگر آنان در محیطی دیگر و در اوضاع و احوالی دیگر می‌زیستند، دارای صفاتی جدید و اوصافی دیگر می‌شدند».

اما بریه، استاد تاریخ فلسفه در سربن، در زمرة طرفداران نظریه سامی و آریایی است. هرچند که او در این باره به آن اغراق‌گویی هموطنش گوتیه دچار نشده است. بریه در کتاب «تاریخ فلسفه» می‌گوید: «فلاسفه عرب در زمرة معتقدان اسلام بودند و آثار خودشان را به عربی می‌نوشتند. لیکن عمده آنان از نژاد سامی نبودند بلکه آریایی بودند. از این رو، موضوعات اندیشه خودشان را از کتب یونانی می‌جستند. این کتب از قرن ششم به وسیله مسیحیان نسطوری به سریانی و عربی ترجمه می‌گردید. همچنین فلاسفه عرب موضوعات اندیشه خودشان را از آثار مزدکی که در ایران باقی مانده بود و شدیداً با آراء هندی درهم آمیخته بود جستجو می‌کردند» (۳۱).

بریه، در این سخن خویش، صریحاً ریشه‌ای از ریشه‌های فلسفه اسلامی یا عنصری از عناصر اجنبی آن را مطرح می‌کند که برای محققان در قرن نوزدهم واضح نبود و صریحاً مطرح نشده بود.

اما دسته دوم از دانشمندان معاصر غربی که به بررسی فلسفه اسلامی پرداختند بدون آنکه در قضاوت خودشان درباره فلسفه اسلامی ذکری از آریایی بودن و سامی بودن به میان بیاورند، عبارتند از امثال هورتن که او در دائرةالمعارف اسلامی تحت عنوان «فلسفه» می‌گوید: «منظور از این کلمه فلسفه، گرایش یونانی در حکمت اسلامی است. و باید علاوه بر این گرایش، تلاش‌های عقلی متفکران را نیز به حساب آورد. این تلاش‌ها مبتنی‌اند بر تحقیقاتی و بحث‌هایی درباره احوال و خواص وجود بدانگونه که هست. این تحقیقات و بحث‌ها بدان معانی هستند که در عصور آنان معروف بوده است. یا لااقل، آن

تلاش‌ها بر بحث از مسائل مربوط به ادراک فراگیرنده جهان مبتنی بوده‌اند. پس، این تلاش‌ها، بدین اعتبار، باید از این فلسفه شمرده شود. در درجه اول، این تلاش‌ها بر علم کلام نظری منطبق است که هدف این علم بالا بردن سطح عقاید اسلامی است که این عقاید مشتمل‌اند بر تصویری ساده درباره وجود، تا سطح این عقاید بالا رود و با مقتضیات علم زمانه سازگار گردند»

هورتن، بعد از مطرح ساختن نشانه‌های یونانی، ایرانی، هندی، و حتی مسیحی و یهودی در گرایش‌های متکلمان، و بعد از اشاره‌ای به دوره‌های علم کلام، بر سر فلسفه بازمی‌گردد و درباره مقام فلسفه اسلامی می‌گوید: «برای مشخص ساختن مقام فلسفه اسلامی، باید از بیان نقص فلسفه ارسطو آغاز کنیم. ارسطو در ضبط معانی جزئی نظیر ندارد. لیکن او در به دست دادن خط فکری فراگیرنده همه جهان که همه جهان را در چهارچوب صورت ذهنی واحد ملاحظه کند، ناموفق بوده است. او جملگی جهان را به مبدأ واحد بازمی‌گرداند. بلکه او دوگانگی را مطرح می‌کند که هیولای قدیمه و خدا در برابر یکدیگرند. درست است که در این مکتب ارسطویی عناصر علمی نظری موشکافی شده دیده می‌شوند، لیکن تمایل شدید به تکیه بر فقط آنچه در وجود خارجی است، آنها را مشوب و معطل و بی‌حاصل می‌سازد. اگر خداوند عقل صرف است اراده‌ای ندارد، و او جهان را به اعتبار اینکه معشوق است، احیا می‌کند، نه آنکه علت فاعله جهان باشد، و او به جزئیات جاهل است، در این صورت، این صورتها از کجا آمدند؟ این مسلکی است در مورد الوهیت، نه یک مکتب فلسفی. بعد، فلسفه اسلامی آمد در حالی که از مکتب نوافلاطونی کمک می‌گرفت. و همراه با فلسفه اسلامی، یک اندیشه نیرومند، یعنی اندیشه «امکان» آمد که جملگی موجودات را دربر می‌گیرد و آنها را در وحدتی گرد می‌آورد. این اندیشه، نوری بود که مسائل موجودات جزئی را روشن ساخت، و آنها را در بالاترین مظاهرشان ظاهر گردانید. هرچیز در این جهان دارای ماهیت و وجود است. این دو تا در گوهرشان از یکدیگر متمایز هستند. و این دو با یکدیگر تلازم ضروری و حتمی ندارند که حتماً باید با هم باشند. آنکه وجود را در ابتدا به اشیاء می‌بخشد و در بقا وجودشان را حفظ می‌کند، ناگزیر باید موجودی واجب‌الوجود باشد. پس، جهان سیلی از وجود

است که از سرچشمه‌ای فیضیان می‌گیرد که کاستی نمی‌پذیرد و همه ماسوی‌الله را می‌پوشاند. این رأی و اندیشه در تاریخ فلسفه اسلامی تا عصر حاضر نفوذ داشته است. و همواره شرح آن و ابراز آن در صور واضح نو و تازه می‌شود. تنها این‌رشد است که آن را چنانکه باید نفهمیده است. جنبه دیگر از جوانب فلسفه اسلامی در ایمان اهل این فلسفه نسبت به دین جلوه‌گر است. این فلاسفه اعتقاد جازم داشتند که اسلام کاملترین وحی الهی است. پیامبر، در حالات اشراق و کشف خارق‌العاده، حقایق الهی را که عقل بشری به آنها راه ندارد، یعنی «غیب» را مشاهده می‌کند و به مردم می‌رساند. لیکن فیلسوف با عقل ضعیف خویش بعضی از این حقایق را - که با آنچه در قرآن نازل شده هیچ‌گونه اختلافی و ناسازگاری ندارد - کشف می‌کند. و گوئیا وظیفه فلاسفه اسلامی همانا دعوت به دین اسلام است».

توضیح عقیده فلاسفه اسلامی درباره فرق میان پیامبر و حکیم، یا فلسفه و دین، بدین‌گونه که در سخن بریه می‌بینیم، خالی از دقت است. ما بعداً این بحث را روشن خواهیم ساخت.

فشرده آراء درباره فلسفه اسلامی در قرن بیستم

بازمی‌گردیم به بیان جایگاه فلسفه اسلامی در نظر غربیان در قرن بیستم با تکیه بر سخنان مؤلفان معاصر. و این جایگاه را در وجوه زیر خلاصه می‌کنیم:

الف. این سخن که فلسفه عربی یا اسلامی، چیزی جز صورت مسخ‌شده فلسفه ارسطو و مفسرانش نیست، اکنون دیگر اعتبار خود را از دست داده یا در شرف بی‌اعتبار شدن است. و مسلم و پذیرفته گشته است که فلسفه اسلامی دارای هویت خاصی است که آن را از مکتب ارسطو و مکاتب مفسران او متمایز می‌سازد. چه آنکه در فلسفه اسلامی عناصری از مکاتب یونانی غیر ارسطویی گرفته شده‌اند. و در آن عناصری غیر یونانی از آراء هندی و ایرانی... و غیر اینها وجود دارند. و در آن، ثمره‌های فکر و هوش خود فلاسفه اسلامی دیده می‌شوند که در يك نظام فلسفی مبتنی بر شالوده‌ای از مکتب ارسطو جلوه‌گر شد، با جبران نقص فلسفه ارسطو به وسیله انتخاب آرائی از مکاتب دیگر و به وسیله کار و

ابتکار، و نیز در بحث‌های خود فلاسفه اسلامی درباره پیوند دین و فلسفه جلوه‌گر شد.

ولف می‌گوید: «به‌علاوه، این خطا است که فلسفه عربی همان نسخه نقل‌شده‌ای از مکاتب مشائی پنداشته شود» (۳۲)

سپس می‌گوید: «و بدین‌گونه، عرب به یک نظام فلسفی دست یافت که در باب خود یگانه است و میان عقاید متخالف سازگاری ایجاد می‌کند». و نیز او می‌گوید: «به هر حال، نباید فراموش کنیم که فلاسفه عرب در بحث از وجود، راهی مستقل را پیمودند که تابع وابستگی آنان به قرآن نبود.»

شاید تلاش بررسی‌کنندگان از جنبه‌هایی بدیع و تازه، در فلسفه اسلامی، که تاکنون مخفی مانده، پرده بردارد.

ب. این سخن که اسلام و کتاب مقدسش، به حسب طبیعت خود، زندانی برای آزادی عقل و مانعی در راه پدید آمدن فلسفه بوده، اکنون دیگر بی‌اعتبار شده یا چندان اعتباری برایش نمانده است. و دیده می‌شود کسانی پیدا شده‌اند که سخن پیکاویه را ابراز می‌دارند. پیکاویه در کتابش «طرحی برای تاریخ مقایسه‌ای فراگیر برای فلسفه قرون وسطی» چاپ سال ۱۹۰۵ می‌گوید: «وقتی که میان نوشته‌هایی که مسیحیان غربی خوانده‌اند و میان نوشته‌هایی که در دسترس عرب بوده، مقایسه بکنیم، درمی‌یابیم که عرب به نوآوری نزدیک بوده‌اند، و به برکت معارف و دانش‌هایی که نظام دادند، مزیت و برجستگی یافتند، و در قرن سیزدهم استادان مسیحیان غربی بودند. و به تأسیس فلسفه کاتولیک و کلام کاتولیک با آنچه از قدما نقل کرده بودند و با آنچه که به فکر خودشان پدید آورده بودند، یاری رساندند» (۳۳).

لیون گوتیه در «مجله تاریخ فلسفه» (۳۴) شماره چهار، سال دوم، در مقاله‌ای

32. Wulf, Histoire de la Philosophie Medievale Louvain, 1924 t, PP. 208-209.

33. Picavet, Esquisse... Paris 1905, P.160.

34. Revue... (Decembre 1928).

تحت عنوان «اسکولاستیک اسلامی و اسکولاستیک مسیحی» می‌گوید: «اما در اسلام، فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) از قید عبودیت کلام، که گریبانگیر اسکولاستیک مسیحی است، رها است. بعید است که این فلسفه از هر لحاظ تابع کلام باشد بلکه امکان ندارد که بگوییم تابع عقاید است. این کاملاً چیزی دیگر است. زیرا عقاید وسیله‌ای است برای محقق ساختن مصلحت جماعت یا آن‌طور که امروزه می‌گویند «پراگماتیک». اما آن فلسفه است که به تنهایی بیانگر حقیقت بالذات نظری است. در حالی که عقیده فقط همانا مثال و ایده تخیلی آن حقیقت است. فلسفه‌ای که آن عقایدی را که برای عامه مردم موجه است، نه برای اهل نظر فلسفی، به خاطر مصالح مردم و به خاطر اینکه از منشأ دینی سرچشمه گرفته است، محترم می‌شمارد، برای کلام - که خطر آن را برای دین و مردم بیان می‌کند - ارزشی قائل نیست».

ج. لفظ فلسفه اسلامی یا عربی - چنانکه هورتن گفته است - هم شامل آن چیزی گردید که فلسفه یا حکمت نامیده می‌شود، و هم شامل مباحث علم کلام. و میل شدیدی پیدا شد که تصوف را نیز از شعب فلسفه اسلامی به حساب بیاورند. مخصوصاً در این اواخر که خاورشناسان به بررسی تصوف عنایت ورزیدند. ماسینیون در کتاب «مجموع نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» چاپ سال ۱۹۲۹، کندی، فارابی، ابن‌سینا، و سایر فلاسفه اسلامی را در زمره متصوفه اسلام به حساب آورد.

اظهارنظری درباره آنچه که فلسفه اسلامی شامل آن است:

به نظر من، وقتی که علم کلام و علم تصوف آن‌چنان پیوندی با فلسفه داشته باشند که ما بتوانیم لفظ فلسفه را شامل آن دو بسازیم، نباید پیوند «علم اصول فقه» که «علم اصول احکام» نیز نامیده می‌شود، با فلسفه ضعیف باشد. مباحث اصول فقه، تقریباً جملگی آنها، از جنس مباحثی است که علم اصول عقاید، یعنی علم کلام، آنها را بررسی می‌کند. حتی شما، در کتابهای اصول فقه، بحث‌هایی می‌بینید که آنها را «مبادی کلامی» می‌نامند و آنها از مباحث علم کلام

هستند. به ظن من توسعه تحقیقات در تاریخ فلسفه اسلامی سرانجام به ضمیمه شدن این علم اصول فقه به اقسام فلسفه اسلامی منتهی خواهد گشت. چنانکه بعضی از سخنانی که خواهیم آورد آن را تأیید و روشن می‌سازند.

سخنی در تلاش غربیان:

به هر حال کوشش‌هایی که غربیان در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی و تاریخ آن به کار برده‌اند، هر ناظری را نسبت به حوصله و تلاش و گستردگی اطلاع و روش حساب‌شده آنان به اعجاب وامی‌دارد. و اگر ما باید به هواهای ناشی از ضعف انسانی که احياناً تلاش‌های آنان را در خدمت به علم مشوب و چرکین می‌سازد، اشاره بکنیم، با این حال، امیدواریم که ضمن بیداری عواطف نیک در بشر و کشیده شدن آنها به صلح و صفای فراگیر و ناب و انصاف و تسامح، دعوت به تعاون بین آدمیان فراهم آید و همه مردم یکدست در خدمت علم قرار گیرند. به اعتبار اینکه علم، نوری است که نباید هیچ‌گونه آلودگی صفای آن را کدر سازد. و ما را از آن مأیوس نمی‌سازد که در برخی جاها گرایش‌هایی بروز می‌کند که گنبدیده هستند و نمی‌توانند نفوس مردم را از عوامل عصبیت و هوی و هوس رها سازند. مانند نظریه برتری تبار نوردی فراگیرنده ملل اروپای شمالی که اکنون در آلمان زنده و فعال است. و مانند اندیشه برتری سفیدپوستان بر سیاهپوستان ساکن در آمریکای شمالی. و مانند اندیشه برتری نژاد سفید بر نژاد هندی که به موجب همین اندیشه بود که نوزادانی که یکی از پدر و مادرشان انگلیسی و دیگری هندی بود، در بلاد هند و در بلاد جنوب آفریقا، به نام خاصی نامیده می‌شدند. بلکه ما امیدواریم که علم و حق بر این هوی و هوس‌هایی که هیچ علم و حق آنها را تأیید نمی‌کند چیره گردد. امیدواری ما وقتی بیشتر می‌گردد که مشاهده می‌کنیم صداهایی حتی در خود آمریکا احياناً همین سخن ما را به نام علم ابراز می‌کنند. در مقاله‌ای که از مجله ساین تیفیک امریکن (۳۵) در مجله المقتطف

(ژوئن ۱۹۳۴) تحت عنوان «برتری نژادها به سبب چیست» چنین آمده است: «در ادعای مبنی بر برتری تبار نوردی چیزی تازه نیست. بلکه این ادعا چهره‌ای جدید از نظریه‌ای است که در خلال قرن نوزدهم رواج داشت. و مفادش این بود که برخی از گروه‌های آدمیان دارای حق مُنزل و خدادادی هستند که بر گروه‌های دیگر سیادت کنند. از این رو، نویسنده انگلیسی دانیال ده‌فوا (۳۶) نویسنده داستان «روبنسون کروزو» احساس کرد که از جانب خود و بلکه از جانب حق و عدل از او خواسته شده که این‌گونه طرز فکر را به مسخره گیرد. طرز فکری که برای یک تبار معین جای بالا را در تاریخ انسانیت اختصاص می‌دهد که گوئیا این مقام بالا را خداوند به آن تبار ارزانی داشته است. لیکن احساسات و عواطف انسانی نیرومند است. زیرا در طبیعت انسانی ریشه دارد. و بر ضد صدای عقل و مقتضیات منطق برمی‌خیزد. و نظریه برتری نژادی یا برتری تبار و دودمان خاص را یکی بعد از دیگری، در خلال عصرهای تاریخ، بروز می‌دهد. با آنکه عقل و علم پایه‌های سست این نظریه را تأیید نمی‌کنند. حالا ما شاهد بروز مجدد این نظریه یا این گرایش هستیم. بعد از آنکه گمان می‌کردیم که آن در اواخر قرن نوزدهم از بین رفته است. گرایش برتری تبار نوردی، از نظریه برتری آریائی، یعنی برتری ملل آریائی، سرچشمه می‌گیرد. نظریه‌ای که پرچمدار آن یکی از اشراف فرانسه، یعنی کنت ژوزف آرتور گوینو (۳۷) متوفای سال ۱۸۸۲ بود. گوینو عقیده داشت که فقط ملل آریائی، نه غیر آنها، بوده‌اند که همه آنچه را که برای مدنیت ارزش دارند از خود به یادگار گذاشته و آنها را حفظ کرده‌اند. و اندیشه وجود تبار آریائی از تشابه زبانهای هند و اروپائی نشأت گرفت. و همین تشابه موجب شد که گفته شود همه این زبانها به ریشه واحد یعنی زبان آریائی بازمی‌گردند. سرچشمه گرفتن زبانهای هند و اروپایی از زبان آریائی بی‌پایه نیست. اما سخن گوینو مبنی بر اینکه وجود زبان آریائی که زبانهای هند و

36. Daniel Defoe.

37. De Gobineau.

اروپایی از آن سرچشمه گرفته‌اند، اقتضا می‌کند که يك تبار آریائی وجود داشته باشد، توهمی از توهمات بی‌پایه است. وقتی که این تبار موهوم، به نحوی که ذکر شد، ساخته گردید، همه فضايل به آن تبار نسبت داده شد. و گفته شد که آن تبار منبع همه تمدن‌های جهانی از قدیم تاکنون بوده است. و گفته شد که نوردی‌ها تبار آریائی‌ها بوده‌اند که در قدیم در شمال اروپا ساکن شدند. و ملل تیوتون و آنگلوساکسون از آنان بوده‌اند. با این حال، احدی از دانشمندان يك سند علمی نتوانسته اقامه کند بر اینکه تبار آریائی حقیقتاً وجود داشته است. زیرا رابطه حتمی میان زبان و تبار وجود ندارد. پس، آریائی زبان است. و به کار بردن آن در مورد تبار معین، بدانگونه که آلمان امروزه به کار می‌برد، يك مجوز علمی ندارد. اما ملل نوردی دقیقاً درباره ریشه آنان چیزی نمی‌دانیم. بلکه معلوم نیست که به يك تباری که نسبت صریحی دارد، انتساب داشته باشند».

در مجله «ماه» فرانسوی مطلبی خواندم که مربوط به کتابی بود که اخیراً تحت عنوان «آریائی‌ها» منتشر شده و مشتمل بر گرایش دانشمندان کنونی فرانسه در مسأله آریائی بود. ترجمه آن مطلب چنین است: «آریائی‌ها کتابی است تألیف ژرژ پواسون (۲۸) که به تازگی منتشر شده و درباره مسأله‌ای است که حوادث کنونی آن را در پیشاپیش مسائل قرار داده است. و عبارت است از اثر نژاد در پیدایش ملل جدید. هرچند که دانش آلمانی در بررسی‌های آریائی سخت فرورفته است، اما این علم، جانبی را برگزیده است که صحت نتایج آن مورد انکار دانشمندان سایر کشورها است. اما دانش فرانسوی فقط تا حدی به این بحث‌ها پرداخته است. از این رو، تاکنون نوشته‌ای به وجود نیامده که همه جوانب این موضوع را بررسی کرده و طبیعت واقعی گروه موسوم به آریائی و ریشه‌های نژادی آنها و تطورات آنها را در خلال نسلها بیان کرده باشد. این کار را ژرژ پواسون متخصص ماقبل تاریخ و محیط به آخرین نوشته‌های فرانسویان و دیگران، برعهده گرفته است. بررسی مسأله آریائی در فرانسه تاکنون فقط برعهده زبان‌شناسان بوده است. و به نظر پواسون این خطا است و پرداختن به این بحث‌ها مستلزم این است که فراموش نکنیم که ادعای آریائی در درجه اول از

مسائل علمی است که از ریشه‌های ملل بحث می‌کند. به‌علاوه، برای نیل به ریشه‌های اصلی تاریخ ملل و تمدن‌ها، باید از آخرین دست‌آوردهای دانشمندان متخصص ماقبل تاریخ، یاری جست. پواسون در بحث خود روشی را برگزیده که هم بر زبان‌شناسی، و هم بر دانش مربوط به بررسی ریشه ملل و هم بر باستان‌شناسی و علم ماقبل تاریخ استوار بود. و کتاب او تاریخ حقیقی تطور اروپایی از بدو پیدایش نژادهای فعلی تا زمان حاضر است که بر روش تقسیم موسوم به روش ترکیبی^(۳۹) استوار است. این کتاب بیان می‌کند که چگونه امت‌ها و ملت‌ها در طی تاریخ شکل گرفتند. و عناصری که آنها را تشکیل دادند کدامند. و محل ظهور آنها کجا بوده است. و چگونه در سرزمین‌های مختلف انتقال یافتند. و تمدن‌های آنها که به تعاقب پدید آمدند کدامند. و تأثیر آنها در تطور کلی انسانی چیست. ما در این کتاب مشاهده می‌کنیم که همه ملت‌هایی که از تبار آریایی هستند محصول اختلاط و آمیختگی نژادهای اولیه هستند. هیچ ملتی نمی‌تواند به خود بی‌بالد که بیشتر از سایر ملل خالص هستند. علاوه بر این که این خالصی قابل تشخیص و تعریف نیست، وانگهی تمدن آریایی محصول مشترک همه نژادهایی است که این تمدن آنها را دربر گرفته است. زیرا هر نژادی از راه خصوصیات و معارف خود در آن تمدن به نسبت متعادل سهمیم بوده است^(۴۰).

39. Synthetique.

40. Le Mois, Octobre, 1934, P. 313.

فصل دوم

سخنان مؤلفان اسلامی

در فصل پیش سخن دانشمندان غربی یعنی خاورشناسان و مورخان فلسفه را درباره فلسفه اسلامی یادآور شدیم. و نظر و قضاوت آنان را درباره آن از بدو تأسیس تاریخ فلسفه، به معنی جدید، تاکنون، دنبال کردیم. در این فصل به بررسی آراء مؤلفان شرقی از اهل بلاد اسلامی که غالباً نوشته‌های خود را به زبان عربی تدوین کرده‌اند می‌پردازیم. و نقطه نظر آنان را نسبت به فلسفه اسلامی و سخنان آنان را درباره ریشه‌های آن و قضاوت آنان را درباره مقام آن، بیان خواهیم کرد. دشوار است که در این بحث همان نظم و ترتیب فصل اول را حفظ کنیم. مخصوصاً مراعات ترتیب تاریخی در نقل آراء و ملاحظه تطور آنها، دشوار است. با این حال ما در نزدیک ساختن بین روش بحث این فصل و فصل قبل تلاش خواهیم کرد.

فلسفه و عرب

قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد متوفای ۴۶۲ هـ (۱۰۷۰ م) در کتاب «طبقات امام» پس از ذکر دانش عرب در عصر جاهلیت، چنین می‌گوید: «اما از دانش فلسفه چیزی خداوند به عرب ارزانی نداشته است، و طبیعت آنان را برای کسب این دانش مهیا نساخته است. من يك عرب اصیل نمی‌شناسم که به این دانش شهرت پیدا کند، غیر از ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی^(۱) و ابومحمد^(۲)»

۱. نلینو در تاریخ نجوم اسلامی [ترجمه احمد آرام ص ۱۵۱] تاریخ وفات کندی را ۲۶۰ هـ (۸۷۳ م) ذکر کرده است. اما تاریخ وفات او اواخر سال ۲۵۲ هـ (۸۶۶ م) بوده است. چنانکه ما در بحثی که در مجله دانشکده ادبیات قاهره (مجلة كلية الآداب) تحت عنوان «ابو یوسف یعقوب کندی» در سال ۱۹۳۳ منتشر گردید، این موضوع را مورد تحقیق قرار داده‌ایم.

۲. او در زندان صنعا در سال ۳۳۴ هـ (۱۹۴۶ م) وفات یافته است. چنانکه در «اخبار العلماء باخبار الحکماء» آمده است.

حسن همدانی»^(۳). این سخن صاعد صریح است در اینکه عرب از فلسفه به هیچ وجه برخوردار نبوده و طبیعت آنان جز به ندرت آمادگی برای فلسفه ندارد. اما شهرستانی متوفای ۵۴۸ هـ (۱۱۵۵ م) در کتاب «ملل و نحل» ضمن سخن درباره فلاسفه ملل مختلف، چنین می‌گوید: «بعضی از این فلاسفه، حکمای عرب بودند که عدهٔ قلیلی‌اند. زیرا حکمت‌ها و سخنان اکثر آنان، ناگهان‌یابی‌های طبع (فلتات الطبع) و به بدیهت دریافتن (خطرات الفکر) بوده است. و گاهی به نبوت قائل بودند»^(۴). پس، شهرستانی بر آن است که عرب، پیش از اسلام، حکمایی داشته‌اند که اندک بوده‌اند و حکمتی داشته‌اند که اکثرش ناگهان‌یابی طبع و گذشتن اندیشه به دل بدون نظریه‌پردازی است. بی‌شک عرب، در جاهلیت خودشان، کلمهٔ حکمت و کلمهٔ حکما را می‌شناخته‌اند. شهرستانی در این سخن خود، در ملل و نحل، سبب اندک بودن حکمای عرب را بیان نکرده است و این را ناشی از طبیعت آنان ندانسته است، چنانکه صاعد چنین دانسته است. بلکه شهرستانی در سخن زیر هم که آراء مردم را در تقسیم اهل عالم ذکر می‌کند، این اندک بودن حکمای عرب را به طبیعت عرب ارتباط نداده و گفته است: «بعضی، اهل عالم را به حسب اقالیم هفتگانه تقسیم کرده‌اند و به اهل هر اقلیم سهمی خاص از طبایع و روانها و روحیه‌ها که متفاوت با اهل سایر اقالیم است تعیین کرده‌اند، و رنگها و زبانهای گوناگون را دلیل بر این تفاوت دانسته‌اند. و بعضی، اهل عالم را به حسب اقطار چهارگانه، یعنی شرق، غرب، جنوب، و شمال، تقسیم کرده‌اند. و به هر قطر، حق و سهمی، از اختلاف طبایع و تباین شرایع، بخشیده‌اند. و برخی از آنان، آنها را به حسب ملتها تقسیم کرده و گفته‌اند: ملتهای بزرگ چهار تا هستند: عرب، ایران، روم، و هند. سپس، ملتها را جفت‌جفت قرار داده و گفته‌اند: عرب و هند به خط مشی واحد نزدیکند و بیشتر به روشن ساختن خواص اشیاء و حکم به احکام ماهیات و حقایق، و به‌کارگیری امور روحانی،

۳. ص ۴۵ چاپ بیروت.

۴. شهرستانی، ملل و نحل، چاپ لایپزیک ۱۹۲۳ م، ص ۲۵۳.

گرایش دارند. و روم و ایران به خط مشی واحد نزدیکند و بیشتر به بیان طبایع اشیاء و حکم به احکام کیفیات و کمیات و به کارگیری امور جسمانی گرایش دارند»^(۵). شهرستانی در سخنی هم که دربارهٔ آراء عرب در جاهلیت^(۶) آورده است، این اندک بودن حکمای عرب را به طبیعت عرب بازمی‌گرداند. این سخن شهرستانی در ضمن سخن احمد امین در زیر می‌آید.

احمد امین، رأیی دیگر در سخن شهرستانی می‌بیند، و در کتاب «فجرالاسلام» می‌گوید: «یکی از خاورشناسان گفته است: طبیعت عقل عربی به اشیاء با نظر عام و فراگیر نظر نمی‌کند. و نمی‌تواند این کار را بکند. پیش از این خاورشناس، یکی از مؤلفان قدیمی مسلمین چنین رأیی را ابراز داشته است! شهرستانی در «ملل و نحل» ضمن سخن دربارهٔ حکما، می‌گوید: قسم دوم حکمای عرب هستند که اندک‌اند. و اکثر حکمت‌های این حکما، ناگهان‌یابی‌های طبع (فلمات الطبع) و به بدیهت دریافتن (خطرات الفکر) بوده است. عرب و هند به خط مشی واحد نزدیکند... و نزدیکی بین این دو ملت محدود است به توجه به خواص اشیاء و حکم به احکام ماهیات. و آنچه بر آنان غلبه دارد، فطرت و طبع است. و روم و ایران به خط مشی واحد نزدیکند. و نزدیکی اینان محدود است به توجه به کیفیت اشیاء و حکم به احکام طبایع. و آنچه بر اینان غلبه دارد، اجتهاد و تلاش است»^(۷).

من نمی‌بینم که سخن شهرستانی بدین سبب باشد که عقل عربی را از اینکه به اشیاء با نظر فراگیر نظر کند عاجز می‌داند. بلکه عکس مطلب صحیح است. زیرا آنچه از خود سخنان شهرستانی فهمیده می‌شود، این است که عرب و هند به احکام کلی و امور عقلی و مجردات متمایل هستند و به روحانیات گرایش دارند. برخلاف روم و ایران که به امور جزئی مایل‌اند و به تتبع آثار طبایع و

۵. ص ۳.

۶. ص ۴۲۹.

۷. احمد امین: فجرالاسلام، ج ۱، چاپ اول، ص ۴۹.

مزاج‌ها و امور محسوس از قبیل جسم و جسمانیات گرایش دارند. شاید سخن شهرستانی: «اکثر حکمت‌های عرب ناگهان‌یابی‌های طبع (فلتات الطبع) و گذشتن اندیشه‌ها به دل (خطرات الفکر)» و سخن او: «آنچه بر عرب غلبه دارد فطرت و طبع است» غیر از سخن جاحظ نباشد که در کتاب «البيان والتبيين» می‌گوید: «لیکن همه سخن فرس و همه معنی متعلق به عجم، فقط از اندیشه ممتد و از اجتهاد و خلوت و از مشاوره و تعاون و از تفکر پردامنه و بررسی کتاب‌ها و از راه حکایت دومی دانش اولی و افزودن سومی بر دانش دومی است که ثمره‌های این فکرشان در نزد آخری بر رویهم انباشته می‌گردد. در صورتی که همه چیز عرب فقط بدیهت و ناگهان‌یابی (ارتجال) و گوئیا الهام است»^(۸).

جاحظ با این سخن خود، فقط می‌خواهد عرب را به تیزهوشی و حدت ذهن و اصابت رأی در چیزهایی که سایرین در آنها به تفکر ممتد و یاری گرفتن و بحث احتیاج دارند، توصیف کند.

گذشته از این، تقریباً اختلاف سخن صاعد و سخن شهرستانی در امر فلسفه عرب، به اختلاف آن دو در مراد و منظور از فلسفه‌ای که از آن سخن می‌گویند، بازمی‌گردد. منظور صاعد از فلسفه، نظر عقلی در جهت شناخت حقایق طبق اسلوب علمی، است. او دانش‌های عرب را برمی‌شمارد، مانند علم مربوط به زبان آنان، و علم اخبار و سیرت‌ها و شهرها. آنگاه اطلاع آنان را نسبت به مطالع ستارگان و مغارب آنها و باد و باران کواکب، ذکر می‌کند، و می‌گوید: «بر حسب آنچه آنان از راه توجه شدید و تجربه ممتد، به خاطر نیازشان به شناخت اینها در اسباب معیشت خود، ادراک کردند، نه از راه آموختن حقایق، و نه بر سبیل آموزش علوم»^(۹). پس، در نزد عرب، علمی و دانشی، به طریق تعلم حقایق و آموزش علوم، اصلاً نبوده است. نه دانشی که به نام فلسفه خوانده می‌شود، و نه غیر آن.

اما ظاهراً، از نظر شهرستانی، فلاسفه همانا کسانی هستند که در مقابل اهل

۸. جاحظ: البيان والتبيين، چاپ مصر ۱۳۳۲، ج ۳ ص ۱۲-۱۳.

۹. صاعد: طبقات، طبع بیروت، ص ۴۵.

دیانت‌ها و نحله‌ها قرار گرفته‌اند. او می‌گوید: «کسانی که مستبد به رأی هستند، به نحو استبداد مطلق، اینان همانا منکران نبوت هستند مثل فلاسفه، صابئه، و براهمه. اینان به شرایع و احکام امری قائل نیستند. بلکه يك عده حدود عقلی وضع می‌کنند تا بر اساس آنها بتوانند زندگی جمعی داشته باشند... و کسانی که مستفید هستند، به نبوت قائلند» (۱۰).

و در نزد عرب، از غیر صابئه و براهمه، کسانی بوده‌اند که برایشان حدودی عقلی وضع می‌کردند که تا حدی نظام و عدل برای زندگی‌شان تأمین گردد. و اینان حکما و حاکمان ایشان بوده‌اند.

این تفکر عقلی و آنچه مربوط به آن است، از نظر شهرستانی فلسفه نامیده می‌شود، مادامی که بر اساس دین استوار نباشد، هرچند که به روش علمی نباشد. صاعد با آنکه گفته است: «خداوند چیزی از دانش فلسفه به عرب ارزانی نداشته، و طباع عرب را برای کسب فلسفه مهیا نساخته است» (۱۱) با این حال، روشن نساخته که این طبیعت عربی که با فلسفه ناسازگار است چیست.

اما شهرستانی طبیعت عربی را بدین نحو متمایز می‌سازد که آن را نزدیک به نظر مجرد و مباحث کلی که به فلسفه شبیه‌تر است، نزدیک می‌سازد. آنگاه می‌گوید: حکمای عرب اندکند. و اکثر حکمت‌هایشان بدیهت و ناگهان‌یابی (ارتجال) است. و بیان نکرده که چرا حکمای عرب اندکند با آنکه آنان از استعداد طبیعی زیادی برخوردارند.

سپس، عبدالرحمن بن خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) آمد. و در بیان معنی فلسفه خط مشی او به رأی شهرستانی نزدیک است. او در مقدمه می‌گوید: «علوم که بشر در آنها خوض می‌کند و در بلاد مختلف به فراگیری و فرادهی آنها می‌پردازد، بر دو قسم‌اند: قسم اول، برای انسان، طبیعی است که با فکر خود به آن می‌رسد. قسم دوم نقلی است که از واضع آن اخذ می‌کند. قسم اول، همانا علوم حکمی فلسفی هستند که انسان با فکر طبیعی خویش می‌تواند به آنها واقف

۱۰. شهرستانی: ملل و نحل، ص ۲۵

۱۱. صاعد: طبقات، چاپ بیروت، ص ۴۵

شود، و با ادراکات بشری خود از موضوعات، مسائل، انحاء براهین آنها، و راه‌های تعلیم آنها آگاه شود، تا نظر و بحث او بر شالوده صواب، او را، از آن جهت که انسانی دارای فکر است، از خطای در آنها، بازدارد. قسم دوم، علوم نقلی وضعی هستند که همگی بر اساس خبر از واضع شرعی استوار است. و عقل به آنها راهی ندارد، مگر در الحاق مسائل فرعی آنها به اصول آنها» (۱۲).

روشن است که این فیلسوف اجتماعی رأی کسانی را که می‌گویند: «طبیعت عرب مانع آنان از فلسفه و موجب ضعف استعداد آنان نسبت به فلسفه است» قبول ندارد. زیرا او بشر را به نژادهایی تقسیم نمی‌کند که هر نژادی دارای طبیعت ویژه جدایی‌ناپذیر داشته باشد. چنانکه صاعد و شهرستانی، بدانگونه که از سخن آن دو برمی‌آید، بدان تقسیم تمایل نشان داده‌اند. بلکه ابن‌خلدون خصایص ظاهری و روحی ملتها را به عوامل عارضی از قبیل هوا و اختلاف اوضاع و احوال بازمی‌گرداند. و در مقدمه، تأثیر وضع جغرافیایی و تأثیر هوا را در رنگ‌های بشر و در بسیاری از حالات بشر، بیان می‌کند. و اختلاف اوضاع تمدن را از لحاظ فراوانی نعمات و قحطی و تأثیر اینها را در بدنها و اخلاق بشر ذکر می‌کند. او در «مقدمه» فصلی تحت عنوان «اکثر حاملان علم در اسلام، عجم بوده‌اند» آورده، و در آن به تجزیه و تحلیل علل و اسبابی پرداخته است که به نظر او موجب روی‌گردانی عرب از پرداختن به علم و فلسفه، در دوره جاهلیت و در دوره اسلام، شده‌اند. این علل و اسباب بیرون از طبیعت نژادی عرب است. او در فصل مذکور چنین می‌گوید: «از شگفتی‌هایی که رخ داد، این است که اکثر حاملان علم در ملت اسلامی غیر عرب (عجم) بودند. چه در میان حاملان علوم شرعی و چه در میان حاملان علوم عقلی، عرب، اندک است. اگر هم در میان عالمان کسی از نژاد عربی بوده، او از لحاظ زبان، محل پرورش، و استادان خود، عجمی بوده است. با آنکه این ملت، عربی بوده و صاحب شریعت آن عربی بوده است. علت امر این بوده است که ملت اسلام در صدر اسلام به اقتضای اوضاع و احوال ساده بودن و بدوی بودنشان نه علمی داشته‌اند و نه صنعتی... و این قوم

در آن روزگار صدر اسلام از تعلیم، تألیف و تدوین بی‌خبر بوده‌اند». ابن خلدون، پس از ذکر پیدایش علوم شرعی و سایر علوم، می‌گوید: «این علوم همگی علمی گشتند دارای ملکات نیازمند به تعلیم. از این رو، در زمره صنایع درآمدند. و ما قبلاً گفتیم که صنایع از ویژگی‌های شهرنشینی است. و عرب دورترین مردم نسبت به صنایع هستند. بدین ترتیب، علوم در زمره شئون شهرنشینی گردید. و عرب از آنها دور ماندند... و اما عرب که این تمدن و بازار آن را به دست آورد، از بدویت به این مدنیت روی آوردند. لیکن ریاست در عهد دولت عباسی و پرداختن به کشورداری، آنان را از پرداختن به علم، و نظر در آن، بازداشت. چه آنکه آنان اهل دولت و صاحبان سیاست دولت بودند. افزون بر آنکه چون علم در زمره صنایع درآمده بود، و رؤسا همواره پرداختن به صنایع و حرفه‌ها و امور مربوط به آنها را خوار می‌شمردند. از این رو، پرداختن به علم، در آن روزگار، با غرور آنان سازگار نبود... علوم عقلی نیز در ملت اسلام پدید نیامد مگر بعد از آنکه حاملان علم و مؤلفان آن از سایرین متمایز گشتند و علم جملگی به صورت صناعت درآمد. و از این رو، علوم عقلی نیز به عجم اختصاص یافت. و عرب آنها را کنار نهاده و از پرداختن به آنها روی گردانیدند. و به آنها، همانند صنایع که قبلاً گفتیم، کسی جز معلمان عجم نپرداخت» (۱۳).

پس، ابن خلدون معتقد نیست که روی گردانی عرب از فلسفه، جز در موارد اندک، ناشی از قصوری در طبیعت آنان است. بلکه به نظر او این روی گردانی به اقتضای بدوی بودن آنان است که این بدویت به دور از ممارست صناعات علمی و غیر آنها است. وانگهی اشتغال عرب به ریاست و تدبیر دولت و دفاع از آن، و بی‌اعتنایی آنان نسبت به صناعات حتی صناعات و ملکات علمی، موجب شدند که عرب آنها را به مرؤوسین خود یعنی به عجم واگذارند.

تقی‌الدین احمد بن علی مقریزی متوفای سال ۸۴۵ هـ (۱۴۴۱ م) در «خطط» به ذکر فلاسفه عرب در دوره جاهلیت می‌پردازد، و آنان را پایین‌تر از فلاسفه سایر ملل قرار می‌دهد. و فلاسفه اسلام را در ردیف حکمای روم می‌آورد که گوئیا طبقه‌ای از آنان است. او می‌گوید: «نام فلاسفه به جماعتی از هند گفتا

می‌شود که طبسیون (۱۴) و براهمه هستند. و اینان به ریاضت شدید می‌پرداخته، و اصلاً به نبوات قائل نبوده‌اند. و این نام فلاسفه به وجه ناقص‌تر به عرب نیز گفته می‌شود. و حکمت فلاسفه عرب از افکار آنان و از ملاحظه و مذاقه طبیعی نشأت می‌گیرد و به نبوات قائلند. اینان ضعیف‌ترین مردم در علوم هستند. در زمرة فلاسفه، حکمای روم هستند که چند طبقه‌اند: از جمله آنان اساطین حکمت‌اند که قدیمترین آنان هستند. و از جمله آنان مشائیان‌اند. و رواقیان‌اند. و ارسطوئیان‌اند. و فلاسفه اسلام‌اند. (و من الفلاسفة حکماء الروم و هم طبقات. فمنهم اساطین الحکمة و هم اقدمهم. و منهم المشائون. و اصحاب الرواق، و اصحاب ارسطو، و فلاسفة الاسلام) «(۱۵)».

منابع و خاستگاه‌های فلسفه در ملت اسلامی

فلسفه به اعتبار علمی که برای خودش موضوع خاص، و اسلوب خاص در بحث، و غایت و هدف خاص دارد، در بین عرب، در دوره جاهلیت آنان، وجود نداشته است. لیکن این علم در بین مللی از غیر عرب وجود داشته و از آنها به عرب، در دوره رونق و شکوفایی دولت خودشان، منتقل گردید.

اعتراف به سلطه فلسفه یونانی

ابن خلدون در «مقدمه» (۱۶) می‌گوید: «اکثر کسانی که به علوم عقلی پرداختند در بین نسل‌هایی که ما از اخبار آنان باخبریم، دو ملت بزرگ، در دوره پیش از اسلام، بوده‌اند که عبارتند از ایران و روم» (۱۷).

۱۴. در لسان‌العرب آمده است: طبسان (دو طبس) دو ناحیه در خراسان‌اند. و در حاشیه آن از یاقوت نقل شده که آنها دو ناحیه هستند که به یکی طبس‌النمر (طبس بیر) و به دیگری طبس‌العناب گویند. و ایرانیان همواره به صورت مفرد (طبس) به کار می‌برند.

۱۵. مقریزی: خطط، ج ۴، ص ۱۶۳.

۱۶. ص ۴۵۳.

۱۷. لفظ روم، گاهی به سکان امپراطوری روم شرقی و غالباً به یونان گفته می‌شود.

در کتاب «اخبارالعلماء باخبارالحکماء» (۱۸) در شرح حال کندی چنین آمده است: «یعقوب بن اسحاق... ابو یوسف کندی که در ملت اسلامی به تبحر در فنون حکمت یونانی و ایرانی و هندی شهرت یافته است» (۱۹).

ابن ندیم (۲۰) در الفهرست (۲۱) نام کسانی که کتاب‌های علوم فلسفی را در عهد عباسیان از یونانی و فارسی و هندی ترجمه کردند ذکر می‌کند. و بدین ترتیب اعتراف می‌کند که علوم فلسفی در اسلام بر ریشه‌های یونانی و ایرانی و هندی استوار گردید.

اما ابن خلدون در مقدمه می‌گوید: «مقام علوم عقلی در نزد ایرانیان عظیم بوده است... وقتی بلاد ایران فتح گردید، و کتاب‌های زیادی مشاهده گردید. سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه نوشت و در مورد آن کتابها و آموختن آنها به مسلمین اجازه خواست. عمر به او نوشت که همه آن کتابها را به آب بریزید. اگر در آنها هدایتی باشد که خداوند ما را به هدایت روشن‌تر راهنمایی فرموده است، و اگر در آنها گمراهی باشد که خداوند ما را از آن نجات بخشیده است. از این رو، آن کتابها را در آب یا در آتش ریختند. و علم ایران از بین رفت و به ما نرسید» (۲۲).

۱۸. کتابی که در مصر، با عنوان کتاب «اخبارالعلماء باخبارالحکماء» منسوب به وزیر جمال‌الدین ابوالحسن علی بن قاضی‌الاشرف یوسف قفطی متوفای ۶۴۶ هـ (۱۲۴۸ م)، در واقع کتاب ابن قفطی نیست. بلکه آن، مختصری است که آن را محمد بن علی الخطیبی الزوزنی نوشته است که فقط نام او شناخته شده است. و تاریخ فراغت او از این مختصرش سال ۶۴۷ هـ (۱۲۴۹ م) بوده است.

۱۹. ص ۲۴۰.

۲۰. در یکی از تعالیقی که در پشت نسخه خطی شهر لیدن هلند، نوشته شده، تاریخ وفات ابن ندیم ۳۸۵ هـ (۹۹۵ م) قید شده و تاریخ تصنیف الفهرست سال ۳۷۷ هـ (۹۷۸ م) مشخص گردیده است.

۲۱. ص ۲۴۴-۲۴۵.

۲۲. ص ۴۵۴.

این نقل تاریخی، با آنکه میزان اعتبار آن روشن نیست و به ثبوت نرسیده که آثار ایرانی به کلی از میان رفته باشد، دلالت بر این دارد که نوشته‌های ایرانی که به دست عرب رسید کمتر از مثلاً نوشته‌های یونانی است که به دست آنان رسید.

اعتراف مؤلفان عربی به اینکه علوم فلسفه از بیرون وارد حوزه فرهنگ اسلامی شد، در این امر آشکار است که آنان، به طور شایع، علوم فلسفه را با تعبیر «علوم اوائل» و «علوم قدیمه» توصیف کرده‌اند، در مقابل علومی که در ملت اسلام پدید آمدند (علوم محدثه). این تعبیر در فهرست تألیف ابن ندیم و در طبقات تألیف صاعد و در کتاب اخبارالعلماء باخبارالحکماء و غیر اینها آمده است.

ابن ابی‌اصیبه متوفای ۶۶۰ هـ (۱۲۷۰ م) در عیون‌الانباء از فارابی چنین نقل می‌کند: «نام فلسفه، یونانی، یعنی غیر عربی، است که وارد عربی شده است. این نام در زبان فلاسفه «فیلاسوفیا» است که به معنی گرامی داشتن (ایثار) حکمت است. این نام در زبان آنان مرکب از «فیلا» و «سوفیا» است. فیلا یعنی گرامی داشتن (ایثار). و سوفیا یعنی حکمت. و فیلسوف مشتق از فلسفه است که در زبان آنان «فیلوسوفوس» بوده است. و این تغییر همان روال تغییر در بیشتر اشتقاقات در نزد آنان است. و معنای فیلسوف، گرامی‌دارنده حکمت است. و گرامی‌دارنده حکمت، در نزد آنان، کسی است که مطمح نظر او در زندگی خویش و هدف او از عمر خویش همانا حکمت باشد» (۱۳۳).

به کارگیری لفظ یونانی «فلسفه» به توسط عرب، حاکی از آن است که ریشه فلسفه از نظر آنان یونانی است. گذشته از آنکه مؤلفان عرب بر این عقیده‌اند که اصل و ریشه، در فلسفه و مبدأ در حکمت، متعلق به روم است. در کتاب «اخبارالعلماء باخبارالحکما» چنین آمده است: «به سبب ارسطاطالیس بود که فلسفه و سایر علوم قدیمه در بلاد اسلامی انتشار یافت» (۱۳۴).

شهرستانی در ملل و نحل می‌گوید: «ما مکاتب حکمای قدیم روم و یونانیان به ترتیبی که در کتابهای آنان نقل شده، ذکر می‌کنیم. و در پی آن سایر حکما را

می‌آوریم. زیرا اصل در فلسفه و مبدأ در حکمت متعلق به روم است. و سایرین همچون عیال و ریزه‌خوار آنان هستند» (۲۵).

حسن صدیق‌خان در کتاب «ابجدالعلوم» می‌گوید: «جمیع علوم عقلی از اهل یونان گرفته شده‌اند» (۲۶).

نظر رایج در بین مؤلفان اسلامی این است که فلسفه اسلامی فقط همانا مقالات و سخنان ارسطو است، به‌علاوه بعضی از آراء افلاطون و فلاسفه قدیمی یونان پیش از افلاطون. همین سخن را شهرستانی در ملل و نحل به هنگام بحث درباره متأخران فلاسفه اسلامی بدین نحو ابراز می‌کند: «همه متأخران فلاسفه اسلامی در جمیع آرائی که ارسطو به آنها گروید یا آراء خاص خود او بود، راه او را در پیش گرفتند، جز در موارد اندک که رأی افلاطون و متقدمان را برگزیدند» (۲۷).

ابن خلدون، یک بار در مقدمه، در فصلی تحت عنوان «در ابطال فلسفه و فساد ممارست آن» همانند شهرستانی، می‌گوید: «پیشوای این آراء فلسفی یعنی کسی که مسائل مربوط به فلسفه را مورد تحقیق قرار داد و علم آنها را تدوین کرد و استدلال‌های آنها را به رشته تحریر درآورد، به حسب آنچه که درباره آن روزگاران به دست ما رسیده، همانا ارسطوی مقدونی از اهل مقدونیه از بلاد روم، بوده است... او را به طور مطلق، معلم اول می‌خوانند. و منظورشان معلم صناعت منطق است. زیرا پیش از او علم منطق تهذیب و تدوین نشده بود... او نخستین کسی است که قانون منطق را مرتب ساخت. و مسائل آن را به طور مستوفی مطرح ساخت و به خوبی از عهده بسط آنها برآمد... پس از ارسطو، در دوره اسلام، کسانی آن آراء فلسفی را گرفتند. و در این آراء، جز در موارد اندک، دقیقاً خط مشی ارسطو را در پیش گرفتند» (۲۸).

ابن خلدون، جای دیگر رأی دیگر ابراز می‌کند: او در فصل «علوم عقلی و

۲۵. ص ۲۵۳.

۲۶. ج ۱ ص ۱۰۶.

۲۷. ص ۳۴۸.

۲۸. ص ۵۱۴.

انواع آن» بعد از ذکر عصر مأمون و توجهی که در آن عصر به فراهم آوردن کتب یونانیان و ترجمه آنها می‌شد، چنین می‌گوید: «متفکران اسلام به علوم یونانی پرداختند. و در فنون آن زبردست شدند. و نظرهای آنان در آنها به غایت و درجه نهائی رسید، و با بسیار از آراء معلم اول مخالفت ورزیدند. و اختصاصاً معلم اول را برای رد و قبول برگزیدند. زیرا او شهرت داشت. و کتابها در این باره نوشتند. و بر پیشینیان و کسانی که قبل از آنان بودند، سبقت و برتری جستند» (۲۹).

بعضی از خود فلاسفه اسلام، در جملگی فلسفه اسلام، چیزی بهتر از آراء یونانی ندیده‌اند. ماسینیون در کتاب «مجموع نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» قسمتی از کتابی تألیف ابن‌سبعین فیلسوف اندلسی متوفای ۶۶۹ هـ (۱۲۷۰ م) را نقل می‌کند که ابن‌سبعین در آن چهره‌ای از ابن‌رشد، فارابی، و ابن‌سینا تصویر می‌کند که نظر او را درباره این پیشوایان فلسفه اسلامی آشکار می‌سازد. او درباره ابن‌رشد می‌گوید: «این مرد شیفته ارسطو است. و در برابر او سر تعظیم فرود می‌آورد. حتی در حس و معقولات اولی، تقریباً، از او تقلید می‌کند. اگر بشنود که ارسطو گفته: شخص ایستاده، در عین حال ایستادن، نشسته است، او نیز همان را می‌گوید و به آن اعتقاد پیدا می‌کند. و اکثر تألیفات او از سخنان ارسطو است: یا آنها را تلخیص می‌کند و یا با او همراه می‌شود.» ابن‌سبعین درباره فارابی می‌گوید: «این مرد فهم‌ترین فلاسفه اسلام و آشناترین آنان نسبت به علوم قدیمه است. و فقط اوست که در این علوم فیلسوف است لاغیر. و اوست که درک می‌کند و محقق است.» اما او درباره ابن‌سینا می‌گوید: «ابن‌سینا آدمی است ظاهر ساز، سفسطه‌گر، و طبل توخالی. تألیفاتش به درد نمی‌خورد. او بزعم خودش فلسفه مشرقی را درک کرده است. و اگر آن را درک کرده بود، بوی آن در حالی به او می‌رسید که او در لجنزار است. اکثر کتابهای او از کتابهای افلاطون فراهم آمده و استنباط شده‌اند. و آراء خاص خود او در آنها، به دردی نمی‌خورند. و سخن او قابل اعتماد نیست. و «شفا» بهترین کتاب اوست که سخنان گتره‌ای در آن بسیار است، و مخالف حکیم (ارسطو) است. هرچند که

این مخالفت از این لحاظ که موجب شده که ابن سینا آراء حکیم را بیان کند، جای قدردانی است. و بهترین اثر او در الهیات «التنبیهات و الاشارات» و داستان رمزی او به نام «حی بن یقظان» است. با آنکه همه آنچه در اینها ذکر کرده از مفهوم «نوامیس» اثر افلاطون و از کلام صوفیه است».

واقع مطلب این است که شیفتگی اکثر فلاسفه اسلام نسبت به ارسطو و مشائین و سایر حکمای یونان، امری آشکار است. در سخن خود ابن سبعین نقطه‌هایی بارز وجود دارد که این شیفتگی را روشن می‌سازد. مگر نه این است که او فقط فارابی را فیلسوف می‌داند و بس. از این لحاظ که فارابی فهم‌ترین فلاسفه اسلام و آشناترین آنان نسبت به علوم قدیمه است. و منظور ابن سبعین از علوم قدیمه، همانا علوم فلسفه ترجمه شده از یونان است و مگر نه این است که ابن سینا را به خاطر مخالفت با حکیم، یعنی ارسطو، ملامت می‌کند. و برمی‌گردد و در همین مخالفت، از لحاظ اینکه آراء معلم اول بیان شده، جای قدردانی می‌بیند؟

خطا و تحریف در برگردان عربی (تعریب) کتابهای فلسفه

مؤلفان اسلامی از یادآوری خطا و تحریف در ترجمه کتابهای فلسفی و برگردانی آنها به عربی غفلت نورزیده‌اند.

ابوحیان توحیدی متوفای ۴۰۰ هـ (۱۰۰۹ م) در «مقابسات» می‌گوید: «... گذشته از آنکه ترجمه از زبان یونانی به عبرانی و از عبرانی به سریانی و از سریانی به عربی، آنچنان خللی به خواص معانی در ابدان حقائق رسانید که بر کسی پوشیده نیست. و اگر معانی یونان، با همان بیان شیوایش، و با آن کاربرد پردامنه‌اش، و با آن گیرایی معجزه‌آسایش، و با آن وسعت مشهورش، در ذهن عرب خطور می‌کرد، در آن صورت، حکمت به طور صاف و ناب و بی‌شائبه و کامل و بی‌نقص، به ما می‌رسید. و اگر منظور فلاسفه قدیم را با همان زبان خودشان می‌فهمیدیم، به درد ما می‌خورد و سوز عطش ما مرتفع می‌شد و در راه

قرار می‌گرفتیم و به حد مطلوب می‌رسیدیم» (۳۰).

غزالی متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م) در کتاب «تهافت الفلاسفه» می‌گوید: «وانگهی کلام مترجمان آثار ارسطو از تحریف و تبدیل دور نماند. و همین تحریف و تبدیل نیاز به تفسیر و تأویل را پیش آورد. تا جایی که این امر نیز موجب نزاع بین فلاسفه گردید. از میان متفلسفه اسلام، استوارترین ایشان در نقل و تحقیق ابونصر فارابی و ابن‌سینا هستند. و من به ابطال آرائی می‌پردازم که اینان از مکتب رؤسایشان در گمراهی، برگزیده‌اند و صحیح دانسته‌اند. چه آنکه آرائی که اینان پذیرفتند و از متابعت رؤسایشان در آن آراء، سر باز زدند، در نادرستی آنها شکی نیست. و در ابطال آنها نیازی به نظر و بحث طولانی نیست» (۳۱).

در کتاب «اخبارالعلماء باخبار الحکما» چنین آمده است: «همه کسانی که سخن ارسطوطالیس را، از یونانی به رومی و به سریانی و به فارسی و به عربی، نقل کرده‌اند، تحریف و گزافه‌گویی کرده‌اند. و به ظن خودشان انصاف به خرج داده‌اند، در صورتی که از انصاف دور مانده‌اند. و فارابی و ابن‌سینا، از بین جماعت فلاسفه و مترجمان، در تفهیم مقاصد ارسطو در کلامش، به دقت نزدیکتر است. زیرا این دو دقت و تحقیق کرده و علم ارسطو را به همان وجهی که منظور ارسطو بوده حمل کرده و به کار گرفته‌اند. و از سرچشمه آن، طالبان و واردان را بهره‌مند ساخته‌اند. و با اصولی از آن موافقت کرده‌اند. از این رو، آن دو به همان کفر ارسطو تکفیر شده‌اند، و قدر و مقام آن دو، بین اهل شهادت، همچون قدر و مقام ارسطو قرار داده شده است» (۳۲).

۳۰. ص ۲۵۸، چاپ سندویی.

۳۱. ص ۹ چاپ مطبعه کاتولیکی.

۳۲. ص ۳۹.

نظر ابن سینا

ابن سینا در مقدمه کتاب خود موسوم به «منطق المشرقین» به بیان سلطه ارسطو و مشائیان در عقول متفلسفه اسلام پرداخته و از فلسفه او و جایگاه آن پرده برداشته و گفته است: «اینک بر آن شدیم که سخنی در آنچه که مورد اختلاف اهل بحث است فراهم آوریم. و در آن از عصبیت، هوی، عادت، و انس برکنار بمانیم. و از فاصله گرفتن از عادت مألوف متعلمان کتب یونانیان، که از روی غفلت و قلت فهم، این عادت مألوف را پیدا کرده‌اند، بیمی به خود راه ندهیم. و هراسی نداشته باشیم از کنار گذاشتن آنچه در کتابهای خود من آمده است. کتابهایی که برای عامیان متفلسفه نوشته‌ام. عامیانی که دل‌باخته مشائیان‌اند، و گمان می‌کنند که خداوند جز مشائیان را هدایت نکرده است و جز آنان را مشمول خویش نساخته است. با آنکه من اعتراف دارم به فضل افضل سلف مشائیان [ارسطو] در آگاهی او به چیزهایی که اقران و استادان او از آنها غفلت داشتند، و در اینکه او اقسام علوم را از یکدیگر تمیز داد، و در اینکه علوم را بهتر از پیشینیان و اقران خود مرتب ساخت، و در اینکه در بسیاری چیزها حق را تشخیص داد. و در اینکه او به اصولی صحیح و جاری در اکثر علوم دست یافت، و در اینکه او از آنچه گذشتگان و اهل بلاد او بیان کرده بودند مردم را آگاه ساخت. و این نهایت توان انسانی است که برای نخستین بار مبادرت می‌کند به تمیز و جداسازی مخلوط و تهذیب و پاکسازی آلوده و تباه. و کسانی که بعد از او آمدند بایستی نابسامانی‌های او را سامان می‌دادند، و او را در اوج آنچه ساخته بود درمی‌یافتند. و به تفریح و تطبیق اصول او می‌پرداختند. اما هر که بعد از او آمد نتوانست خود را از زیر آنچه از ارسطو به ارث برده بود بیرون بکشد، و در فراگیری آنچه ارسطو نیک دریافته بود و در تعصب نسبت به بعضی چیزهایی که لغزش‌های ارسطو و ناتوانی او در آنها جلوه‌گر است، عمرش صرف گردید، و زندگی‌اش به گذشته مشغول و معطوف گردید، و مهلت نیافت که به عقل خود مراجعه کند، و اگر هم مهلت یافت به خود اجازه نداد و روا ندانست که سخن پیشینیان را نیازمند به توسعه یا اصلاح و یا تنقیح بداند. اما ما در همان آغاز اشتغال خود به

سخنان یونانیان، فراگیری آنها بر ما به سهولت صورت گرفت. و بعید نیست که از سوی غیر یونانیان نیز علومی به ما رسیده باشد. و اوائل جوانی بود که ما مشغول این فراگیری شدیم. و به توفیق خداوند مدت تفتن و فراگیری دقیق میراث یونانیان برای ما کوتاه بود. سپس ما همه سخنان یونانیان را نکته به نکته و موبه موبه با نمط علمی که یونانیان آن را منطق می نامند - و شاید نزد مشرقیان نامی دیگر داشته است - مطابقه و مقابله کردیم، و برخی را سازگار و برخی دیگر را ناسازگار یافتیم. و راه هر چیز را کاویدیم. و حق به ثبوت رسید و باطل ساختگی از آب درآمد. و چون کسانی که به علم اشتغال دارند، از بین یونانیان، به مشائیان تمایل دارند، از این رو، ما نخواستیم که از جماعت جدا شویم و با جمهور مخالفت ورزیم. و از یونانیان جانبداری کردیم. و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم. زیرا اینان نخستین فرقه از آنان بودند که به آنان تعصب ورزیدند. و آنچه که آنان در مد نظر داشتند و ناتوان ماندند و به هدف مورد نظر خود نرسیدند، کامل ساختیم. و از آنچه آنان با کورمالی و به گزاف دم زده اند چشم پوشیدیم و وجهی و گریزگاهی برایش تراشیدیم. در حالی که ما از نهان امر باخبریم و از چگونگی جریان امر آگاهیم. اگر در موردی به مخالفت آشکار با آنان پرداخته ایم بدین سبب بوده است که در آن مورد امکان صبر و تحمل نبوده است. ولی در بسیاری موارد چشم پوشی کرده ایم» (۳۳).

ما نباید در جستجوی مرجعی غیر از ابن سینا برای قضاوت درباره فلسفه اسلامی باشیم. و فشرده قضاوت او این است که فلسفه اسلامی غالباً بر عصیبت نسبت به ارسطو و مشائیان استوار است. لیکن فلاسفه حقیقی اسلام، از امثال ابن سینا، به فضل ارسطو اعتراف داشتند، بدون آنکه از ناتوانی و خطای او در مواردی، غافل باشند. و علومی از غیر ارسطو، بلکه از غیر علوم یونان به دست آنان رسید. و هدف آنان نظام دادن به فلسفه ای بود مبتنی بر قواعدی که از روی نقد و خرده سنجی از آراء ارسطو و مشائیان فراهم آمده اند. و ارکان این فلسفه با آنچه به دست خود فلاسفه اسلام صورت گرفته و با آنچه از غیر یونانیان به دست آورده اند، استوار گشته است.

هرگاه آثار فلاسفه اسلامی، چنانکه باید، بررسی بشود - و این احتیاج به تلاش و حوصله و استعداد فراوان و به دست آوردن روش و ابزار کمک‌کننده به درک این اسلوب‌ها، دارد - و هرگاه آثار منتشرنشده فلاسفه اسلامی، که بسیار زیاد است، منتشر شوند، آنگاه یقیناً سهم فلسفه اسلامی را، از میراث فلسفی در جهان، خواهیم فهمید.

فلسفه و حکمت

باید اشاره کنیم که فلاسفه اسلام، علاوه بر کلمه «فلسفه» یونانی و مشتقات آن، کلمه «حکمت» عربی و مشتقات آن را، از قبیل حکیم و علوم حکمیه، را نیز به کار بردند.

ظاهراً به کارگیری حکمت و مشتقات آن سابقه طولانی دارد و به اوائل نقل و ترجمه علوم قدیمه در اسلام می‌رسد. چنانکه در «الفهرست» آمده است: «خالدبن یزیدبن معاویه [متوفای ۸۵ هـ، ۷۰۴ م] حکیم آل مروان نامیده می‌شد. او خود مردی فاضل بود و علوم را دوست می‌داشت و نسبت به آنها اهتمام می‌ورزید. و به خاطرش رسید که به صنعت همت گمارد. از این رو، گروهی از فلاسفه یونانی ساکن مصر که عربی می‌دانستند، به امر او احضار شدند. او دستور داد که کتابهای مربوط به صنعت را از زبان یونانی و قبطی به عربی ترجمه کنند. و این نخستین نقل و ترجمه در اسلام بود» (۳۲).

ابن ندیم در جای دیگر الفهرست می‌گوید: «محمدبن اسحاق گوید: کسی که به فراهم آوردن کتابهای قدما درباره صنعت توجه کرد خالدبن یزیدبن معاویه بود. او خطیب، شاعر، فصیح، دورانیش، و صاحب رأی بود. او نخستین کس بود که برایش کتابهای طب، نجوم، و کتابهای کیمیا ترجمه شدند. او مردی بخشنده بود. گویند: به او گفته شد که بیش از هر چیز به طلب صنعت می‌پردازی. خالد گفت: منظور من از طلب صنعت، فقط غنی ساختن یاران و برادران خودم است.

من می‌خواستم به خلافت برسیم اما خلافت به من نرسید. و چیزی به جای خلافت نیافتم مگر رسیدن به آخر این صنعت که تا احدی از کسانی که روزی مرا می‌شناختند یا من او را می‌شناختم، احتیاج پیدا نکند که دم در سلطان، چه از روی رغبت و چه از ترس، بایستد» (۳۵).

در کتاب «فضل هاشم علی عبد شمس» تألیف جاحظ چنین آمده است: «خالدبن یزیدبن معاویه مردی خطیب، شاعر، کاردان، باهوش، حکیم و بسیار ادیب بود. او نخستین کسی بود که به مترجمان و فلاسفه عطایایی مقرر داشت، و اهل حکمت و رؤسای اهل هر صنعت را مقرب داشت. و به ترجمه کتب نجوم، طب، کیمیا، جنگ‌ها، ادبیات، ابزارها، و صناعات، اقدام کرد» (۳۶).

در کتاب «البیان و التبیین» تألیف جاحظ، آمده است: «خالدبن یزید، خطیب، شاعر، فصیح، جامع، خوش فکر، و بسیار ادیب بود. او نخستین کسی بود که به ترجمه کتب نجوم، طب، و کیمیا اقدام کرد» (۳۷).

در عصر هارون الرشید و پسرش مأمون «بیت الحکمة» ایجاد گردید. و این بیت الحکمة در کتاب الفهرست آمده است. مثلاً در اخبار مربوط به علان شعوبی چنین آمده است: «اصل او ایرانی بود، راوی و عارف به انساب و مثالب (عیب و نقص‌ها) و منافرات (داوری‌های مربوط به حسب و نسب) بود. او خود را به برمکیان اختصاص داده بود. و در بیت الحکمة برای رشید، مأمون و برمکیان، استنساخ می‌کرد» (۳۸). و در اخبار سهل بن هارون آمده است: «او در خدمت مأمون و خزانه‌دار خزانه الحکمة مأمون بود. او حکیم، فصیح، شاعر، ایرانی الاصل، شعوبی مذهب، و دارای عصبیت شدید بر ضد عرب بود» (۳۹). سپس در همان الفهرست از سعیدبن هارون به عنوان شریک و همکار سهل بن هارون در بیت الحکمة یاد شده است. آنگاه از شخصی به نام «سلم» به عنوان خزانه‌دار

۳۵. ص ۳۵۴.

۳۶. رسائل الجاحظ، گردآوری سندوبی، ص ۹۳.

۳۷. ج ۱ ص ۲۶ چاپ سندوبی.

۳۸. ص ۱۰۵.

۳۹. ص ۱۲۰.

بیت‌الحکمه در معیت سهل بن هارون، ذکری به میان آمده است. در کتاب «سرح‌العیون» تألیف ابن نباته مصری متوفای ۷۶۸ هـ (۱۳۶۹ م) در شرح حال سهل بن هارون چنین آمده است: «او سهل بن هارون بن راهبون، مکنی به ابو عمرو، از مردم نیشابور بود که در بصره سکنی گزید و به بصری منسوب گردید. گویند که او شعوبی بود. و شعوبیان گروهی بودند که عرب را مورد بغض خود قرار می‌دادند و در برابر اعراب نسبت به ایرانیان تعصب می‌ورزیدند. سهل در زمان خود در بلاغت و حکمت یگانه بود. و کتاب‌هایی در معارضه با کتب پیشینیان نوشت که حتی به او بزرگمهر اسلام می‌گفتند. او در آغاز امر خویش از خِصِّصان فضل بن سهل بود. سپس، فضل او را نزد مأمون برد. و مأمون از بلاغت و عقل او در شگفت شد و او را کاتب خزانه حکمت قرار داد. و این خزانه همانا کتب فلاسفه بود که از قبرس برای مأمون آورده شد، چه آنکه وقتی مأمون با رئیس جزیره قبرس صلح کرد از او خزانه کتب یونان را خواست که در خانه‌ای انباشته بودند و اصلاً احدی به آنجا راه داده نمی‌شد. رئیس قبرسی نزدیکان خویش و صاحبان رأی را فرا خواند و در حمل آن خزانه برای مأمون نظرخواهی کرد. و همگی آنان اظهار مخالفت کردند جز یک کاردینال (مطران) که گفت: «به نظر من باید هرچه زودتر این خزانه را برای مأمون بفرستی. زیرا این علوم عقلی، به هیچ دولت شرعی وارد نشد، مگر آنکه آن را به تباهی کشید، و بین علمای آن کشمکش به وجود آورد. آنگاه رئیس قبرس آن خزانه را برای مأمون فرستاد و مأمون از آن شادمان گشت. و سهل بن هارون را خازن آن قرار داد» (۴۰).

ما غالباً در کتابهای مؤلفان عربی می‌بینیم که حکمت و حکیم به جای فلسفه و فیلسوف و بالعکس به کار برده می‌شود. و تعبیر «حکماء اسلام» و «فلاسفه اسلام» هر دو به کار گرفته می‌شود. و «حکیم» بدون قید، و به طور مطلق، در نزد مؤلفان اسلامی همانا ارسطو است.

قدیم‌العهد بودن استعمال کلمه «حکمت» در معنی فلسفه، و قدمت آن تا زمان نخستین نقل علوم قدیمه به عربی، دال بر آن است که اصل معنی «حکمت» در زبان عرب آماده این استعمال بوده و از آن دور نبوده است.

فصل سوم تعریف فلسفه و تقسیم آن در نزد اسلامیان

الکندی متوفای ۲۵۲ هـ (۸۶۶ م):

قدیم‌ترین سخن، از بین سخنان فلاسفه اسلامی در تعریف فلسفه، همان است که ابن نباته مصری از ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی، فیلسوف عرب، نقل کرده است: «از جمله سخنان الکندی درباره فلسفه این است: علوم فلسفه سه قسم است. نخستین آنها به حسب تعلیم «علم ریاضی» است که به حسب طبع اوسط آنها است. و دومین آنها «علم طبیعیات» است که به حسب طبع پایین‌ترین آنها است. و سومین آنها «علم ربوبیت» است که به حسب طبع بالاترین آنها است. و علت سه قسم بودن علوم، این است که معلومات بر سه قسم است: یا علم محسوسات یعنی دارندگان هیولی^(۱) است. و یا علم چیزهایی که هیولی ندارند. و این خود بر دو قسم است: یا علم به چیزهایی است که اصلاً با هیولی ارتباطی ندارند، و یا علم به چیزهایی است که با هیولی ارتباط دارند. اما دارندگان هیولی همانا محسوسات هستند که علم آنها «علم طبیعی» است. و علم چیزهایی که با هیولی ارتباط دارند، و در عین حال به حسب ذات خودشان انفراد دارند، به عنوان «علم ریاضیات» است که شامل عدد، هندسه، تنجیم، و تألیف^(۲) است. و علم چیزهایی که اصلاً با هیولی ارتباطی ندارند همانا «علم ربوبیت» است^(۳).

۱. هیولی لفظی است یونانی به معنی اصل و ماده. و در اصطلاح عبارت است از جوهری در جسم که این جوهر قابل اتصال و انفصالی است که عارض آن جسم می‌شوند و این جوهر، محل صورت جسمی و صورت نوعی است - تعریفات جرجانی.

۲. علم تألیف، همانا علم موسیقی است. و آن از اصول ریاضی است - کشاف اصطلاحات

الفنون.

۳. ابن نباته: سرح العیون، ص ۱۲۵.

در این سخن موجز و مجمل - که به حکم اینکه از نخستین تلاش‌ها در جهت ابراز معانی و اصطلاحات فلسفی در اسلوب‌های عربی است، از عدم فصاحت و ابهام خالی نیست - فقط قسمت نظری فلسفه مطرح شده است، نه قسمت عملی. و در آن کوشیده نشده است که تعریفی جامع برای فلسفه ارائه شود و از منطق یادی نشده است^(۴).

فارابی متوفای ۳۳۵ هـ (۹۵۰ م):

بعد از آن، ابونصر فارابی، معلم دوم، آمد و با بیانی فصیح‌تر و مبسوط‌تر به تعریف فلسفه و به احاطه‌یابی به اقسام آن و به ذکر هدف از آن و به بیان فرق میان دین و فلسفه، پرداخت. اما او این بحث‌ها را در جاهایی از کتاب‌هایش به مناسبت‌هایی به صورت پراکنده آورد. و آنها را در یک نظم و سامان گرد نیاورد. و سخنان او، با همه مبسوط بودنشان، در مواردی، خالی از اضطراب و غموض نیست.

فارابی در «الجمع بین رأی الحکیمین» می‌گوید: «چون تعریف و ماهیت فلسفه این است که فلسفه علم به موجودات است از آن جهت که موجود است. و افلاطون و ارسطو ابداع‌کنندگان فلسفه و پدیدآورندگان اوائل و اصول فلسفه و کامل‌کنندگان اواخر و فروع فلسفه هستند. و در مسائل فلسفه، چه کوچک و چه بزرگ، تکیه‌گاه و مرجع هستند. و در هر فنی، اصل مورد اتکا همانا سخنان آن دو است. زیرا سخنان آن دو، از شائبه‌ها و زنگارها خالی است. زبان‌ها بدین امر

۴. با تشکر از استاد محمود خضیری، این تعلیقه را می‌آوریم: «در یک رساله الکندی که ترجمه لاتین آن منتشر شده و تاکنون اصل عربی آن به دست نیامده و عنوان لاتین آن چنین است: Liber de quinque essentiis، الکندی فلسفه را بدین‌گونه تعریف می‌کند: «علم به جمیع اشیاء». و یادآور می‌شود که او در این تعریف از ارسطو تبعیت کرده است. سپس، آن را به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌کند. و نزدیک‌ترین عنوان، از بین عناوینی که مؤلفان قدیمی برای آثار الکندی یاد کرده‌اند، به این عنوان لاتین، «کتاب فی الجواهر الخمس» می‌باشد. رجوع شود به:

Albino Nagy: Die Philos. Adhandlungen des J. B. Ishaq al-Khndi

یعنی مقالات فلسفی یعقوب بن اسحاق الکندی، نشر دکتر البینو ناجی. منسستر، سال ۱۸۹۷.

ناطق و عقلها به آن گواهند. اگر هم همگان بدین امر معترف نباشند، اکثر خردهای ناب و عقل‌های زلال به آن معترفند. و چون سخن و اعتقاد در صورتی صادق‌اند که با موجودی که سخن و اعتقاد به آن اشاره دارند، مطابق بوده باشند. آنگاه چون بین سخن این دو حکیم در بسیاری از انواع فلسفه اختلاف است. از این رو، امر از یکی از سه شق خالی نیست. یا آن تعریف، که بیان‌کننده ماهیت است، ناصحیح است. و یا رأی و اعتقاد همگان یا اکثر مردم در تفلسف این دو نفر بی‌جا و غلط است. و یا آنکه در معرفت کسانی که بین آن دو نفر در اصول مذکور، اختلاف پنداشته‌اند، تقصیر رخ داده است. اما تعریف مذکور، صحیح و مطابق صناعت فلسفه^(۵) است. و این از جستجو و استقراء جزئیات این صناعت روشن می‌شود. چه آنکه موضوعات علوم و مواد آنها از این چند شق خالی نیست. یا الهی است، یا طبیعی، یا منطقی، یا ریاضی، و یا سیاسی. و صناعت فلسفه است که این موضوعات و مواد را استنباط می‌کند و بیرون می‌کشد و به ثبوت می‌رساند. تا جایی که هر موجودی از موجودات عالم را که در نظر بیاوریم، فلسفه در آن مداخله می‌کند و غرض فلسفه آن را فرا می‌گیرد. و در حد توان

۵. صناعت چند معنی دارد که تهانوی در «کشاف اصطلاحات الفنون» آنها را آورده است. آنچه از میان این معانی مناسب محل بحث ما است همان است که تهانوی در همان کشاف ج ۲ ص ۸۳۵ چنین آورده است: «ابوالقاسم در حاشیه مطول گفته است: گاهی در تفسیر صناعت گفته می‌شود که آن ملکه‌ای است که آدمی به برکت آن می‌تواند موضوعاتی را برای نیل به هدفی از اهداف، تا حد امکان از روی بصیرت، به کار گیرد. و منظور از موضوعات ابزاری است که به کار گرفته می‌شود خواه خارجی باشد چنانکه در خیاطی می‌بینیم و خواه ذهنی باشد چنانکه در استدلال مشاهده می‌کنیم. و اطلاق صناعت بر این معنی شایع است. و اطلاق آن بر مطلق ملکه ادراک اشکالی ندارد». تهانوی در همان کشاف آنجا که درباره کلمه علم و تعداد معانی آن بحث می‌کند، چنین می‌گوید: «از جمله معانی کلمه علم عبارت است از اینکه علم همانا ملکه‌ای است که آدمی به برکت آن می‌تواند موضوعاتی را برای نیل به هدفی از اهداف، تا حد امکان از روی بصیرت، به کار گیرد که به آن صناعت گویند» (ج ۲ ص ۱۰۵۵). و در مرآة الشروح تألیف علامه محمد مبین که شرحی است بر کتاب «سلم العلوم» تألیف محب‌الله بهاری، چنین آمده است: «صناعت بر وزن کتابت، در لغت، حرفه صانع است. و عمل او صنعت است. و در عرف خاصه، علمی است که به کیفیت عمل مربوط است. یا مقصود از آن همان عمل است، خواه حصول آن به ممارست عمل باشد، یا نه. اولی همانا صناعت در عرف عامه است. و گاهی گفته می‌شود که هر عملی که آدمی با آن ممارست کند تا به عنوان حرفه وی محسوب گردد، صناعت او نامیده می‌شود».

آدمی، فلسفه به شناخت آن می‌پردازد. و طریقه قسمت (۶) گفته ما را به صراحت و وضوح به ثبوت می‌رساند. و حکیم افلاطون همین طریقه را برمی‌گزیند. زیرا مقسّم درصدد آن است که موجودی از موجودات جا نماند. و اگر افلاطون این راه را نرفته بود، حکیم ارسطوطاليس این راه را نمی‌رفت. جز اینکه وقتی ارسطو دید که افلاطون آن را محکم، روشن، استوار و واضح ساخته است، ارسطو در ایجاد طریق قیاس تلاش و کوشش فراوان کرد. و به بیان، و تهذیب طریق قیاس پرداخت. تا قیاس و برهان را در جزء جزء آنچه که قسمت ایجاب می‌کند به کار بندد. تا به مثابه تابع، متمم، مساعد و خالص‌کننده باشد. و هر کس که در علم

۶. در حواشی محمد عبده بر کتاب «بصائر النصیریه» تألیف ساوی (ص ۱۲۹) درباره قسمت چنین آمده است: «اما این گمان که قسمت همانا قیاس بر هر چیز است، دور از حقیقت نیست در صورتی که منظور از آن همان باشد که ما ذکر کردیم. و آن این بود که احکامی که برای شیء واحد به واسطه اقسامش ثابت می‌شود راهی برای اثبات آن احکام برای آن شیء جز از طریق تقسیم آن شیء به آن اقسام وجود ندارد. چونکه از این طریق است که احکام اقسام بر آن شیء بار می‌شود. و غالباً صرف تقسیم در ظهور ثبوت حکم کافی است. و تقسیم، پس از ظهور مطلوب، ملحوظ و در ذهن حاضر است. و در این صورت، تقسیم به تنهایی طریق اثبات است. و گاهی تقسیم حذف می‌شود به همان‌گونه که حد وسط در هر قیاس حذف می‌شود. و در این صورت، تقسیم جزئی از دلیل است. و به نام قیاس نامیده شدنش برای این است که آن تقسیم همانا واسطه حقیقی برای نیل به مطلوب است. و همین دومی است که نزد حکما به نام قیاس مقسم یا استقراء تام خوانده می‌شود. چنانکه می‌گویند: جسم یا جماد است یا نبات یا حیوان. و هر جماد جایگیر است و هر نبات جایگیر است و هر حیوان جایگیر است. پس، هر جسم جایگیر است. و از همین راه است که تقسیم برق به مثبت و منفی و اثبات احکام هر يك از آن دو برایشان، موجب اثبات حکم برای برق خواهد بود. و استقراء ناقص که بابتی از ابواب قسمت است از همین‌گونه دوم است. زیرا استقراء ناقص عبارت است از تقسیم کلی به جزئیاتش و سپس اثبات احکام آنها برایشان تا آن احکام، به نحو ضروری، برای کلی ثابت گردد. و علت اینکه حکما آن را به تنهایی نوعی از انواع قیاس آورده‌اند، این است که آنان صورت تقسیم، یعنی یا و یا» را در آن به کار نمی‌برند».

در خود آن کتاب بصائر (ص ۱۳۲-۱۳۱) آمده است: «استقراء حکمی است بر کلی به حسب وجود آن حکم در جزئیات آن کلی، خواه همه جزئیات که استقراء تام و قیاس مقسم است، یا اکثر جزئیات که استقراء مشهود است. و اختلاف این استقراء با قیاس روشن است. زیرا در قیاس حکم می‌شود بر جزئیات کلی به حسب وجود آن حکم در کلی، که کلی وسطی بین دو جزئی خود و بین آن حکمی است که اکبر است. و در استقراء این امر وارونه می‌شود و حکم می‌شود بر کلی به واسطه وجود آن حکم در جزئیات آن کلی».

منطق ورزیده باشد و علم آداب خلقی را نیک آموخته باشد، آنگاه شروع به فراگیری طبیعیات و الهیات کرده باشد و کتابهای این دو حکیم را نیک بررسی کرده باشد، خواهد فهمید که گفته ما راست است. زیرا خواهد دید که هر دو می‌خواسته‌اند علم‌های مربوط به موجودات عالم را مدون سازند. و تلاش ورزیده‌اند که احوال موجودات عالم را، به همان‌گونه که هستند، واضح سازند، بدون قصد اختراع یا غریب‌آوری یا ابداع و ظاهرآرائی و تشویق. بلکه هر دو می‌خواسته‌اند به حسب وسع و توان خود سهم و نقش خویش را ایفا کنند. بنابراین، تعریفی که برای فلسفه آورده شده مبنی بر اینکه فلسفه عبارت است از «علم به موجودات از آن جهت که موجودند» صحیح است و بیانگر ذات فلسفه و دال بر ماهیت فلسفه است» (۷).

سخن فارابی در «تحصیل السعادة» که با آن تعریف فلسفه وفق می‌دهد و آن را واضح می‌سازد، بدین قرار است: «اول همه این علوم، آن علمی است که موجودات را به نحو معقول و در عقل، از راه برهان‌های یقینی، به دست می‌دهد. و این علوم دیگر، فقط موجودات را در اعیان آنها اخذ می‌کنند، و به همان اعیان موجودات قانع می‌شوند، یا به تخیل آنها می‌پردازند تا بدین طریق تعلیم جمهور امم و اهل مدن آسان گردد... پس، طریقه‌های اقناعی و تخیلات، در این صورت، فقط در تعلیم عامه و جمهور امم و مدن، به کار گرفته می‌شوند. و طرق براهین

۷. الثمرة المرضية فی بعض رسالات الفارابیة، نشر دیترسی، لیدن ۱۸۹۰ ص ۱-۳؛ الجمع، ویراسته نصری نادر ص ۸۱-۸۰.

۸. در رساله «مسائل متفرقة سئل عنها الحکیم ابونصر الفارابی» ص ۱۷ چاپ مصر، و ص ۹۷ چاپ اروپا، آمده است: «اما حصول صورت در عقل عبارت است از: حصول صورت شیء در عقل به نحو مفرد بدون ملابست ماده و بدون حالاتی که آن صورت در خارج از عقل دارد بلکه با تغیر آن حالات و به نحو مفرد بدون مرکب بودن، و بدون موضوع و مجرد از جمیع ملابسات... و به ظن بعضی، صورت اشیاء، به هنگام مباشرت حس با محسوسات، بدون توسطی، در عقل حاصل می‌شود. ولی امر از این قرار نیست. زیرا در این میان واسطه‌هایی هستند. بدین ترتیب که حس با محسوسات مباشرت می‌کند و صورت‌های محسوسات در حس حاصل می‌گردند و آن صورتها به وسیله حس به حس مشترك می‌رسند تا در آن حاصل گردند. و حس مشترك آنها را به تخیل می‌رساند. و تخیل آنها را به تمیز می‌رساند تا تمیز به تهذیب و تنقیح آنها بپردازد و آن را مهذب و منقح به عقل برساند. بعد، عقل آنها را در خود حاصل و حاضر می‌سازد».

یقینی، در حصول خود موجودات به صورت معقول^(۸) به وسیله آن طرق، در تعلیم خواص و کسانی که راهشان خاصی بودن است، به کار گرفته می‌شوند. این علم، مقدمترین و کاملترین و رئیس علوم است. و سایر علوم رئیسی، در تحت ریاست این علم هستند... و یونانیانی که این علم را داشته‌اند، آن را حکمت به طور مطلق و حکمت عظمی، می‌نامیدند. و کسب این حکمت را علم می‌خواندند، و ملکه این حکمت را فلسفه می‌نامیدند. و منظورشان از فلسفه برگزیدن حکمت عظمی و محبت آن است. و کسب‌کننده آن را فیلسوف می‌خواندند که مقصودشان از این واژه فیلسوف همانا دوستدار و برگزیننده حکمت عظمی است»^(۹).

فارابی تعریفی و تقسیمی برای فلسفه آورده که در آن دو به راهی دیگر رفته است. او در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة» می‌گوید: «صنایع دو دسته هستند. يك دسته تحصیل جمیل را در مد نظر دارند، و دسته‌ای تحصیل نافع را. صنعتی که هدفش فقط تحصیل جمیل است، فلسفه نامیده می‌شود و حکمت به طور مطلق خوانده می‌شود. و چون ما فقط هنگامی به سعادت نایل می‌شویم که اشیاء جمیل برای ما ملکه (قنیه) باشند. و اشیاء جمیل فقط به وسیله صنعت فلسفه ملکه (قنیه) ما می‌گردند. از این رو، ضرورتاً لازم می‌آید که خود فلسفه وسیله نیل به سعادت باشد. و چون جمیل بر دو قسم است. يك قسم آن است که به وسیله آن معرفت موجوداتی که فعل انسان نیستند حاصل می‌گردد. این قسم را نظری می‌نامند. قسم دوم آن است که به وسیله آن معرفت اشیایی که شأنشان فعل انسان بودن است حاصل می‌گردد. و قوه بر فعل جمیل این اشیاء به دست می‌آید. و این قسم فلسفه عملی و فلسفه مدنی نامیده می‌شود. فلسفه نظری مشتمل بر سه قسم از علوم است: یکی علم تعالیم [ریاضی] دوم علم طبیعی، و سوم علم مابعدالطبیعیات. و هر يك از این علوم سه‌گانه مشتمل بر قسمی از موجودات هستند که شأن آن موجودات این است که فقط دانسته شوند... و فلسفه مدنی بر دو صنف است: یکی آن است که به وسیله آن به شناخت افعال جمیله و اخلاقی که مصدر افعال جمیله هستند و قدرت بر اسباب آنها نایل می‌شویم. و به وسیله

۹. فارابی: تحصیل السعادة، چاپ حیدرآباد، ص ۳۶-۳۹.

آن، اشیاء جمیل ملکه (قنیه) ما می‌شوند. و این به نام صناعت خلقی خوانده می‌شود. و دومی مشتمل بر معرفت اموری است که به وسیله آن امور، اهل مدن به اشیاء جمیله دست می‌یابند و قدرت کسب آنها و حفظ آنها برایشان فراهم می‌شود. و این به نام فلسفه سیاسی خوانده می‌شود. اینها جمله اجزاء صناعت فلسفه هستند» (۱۰).

فارابی پس از آنکه فلسفه را بدین‌گونه تعریف می‌کند و به استیفای اقسام آن می‌پردازد، منطق را به عنوان ابزار فلسفه و آماده‌کننده راه فلسفه، نه به عنوان قسمی از اقسام فلسفه، ذکر می‌کند و می‌گوید: «به نظر من، چون فلسفه فقط با جودت تمییز به دست می‌آید. وجودت تمییز فقط با قوت و توان ذهن بر ادراک صواب فراهم می‌شود. از این رو، بایستی قوت ذهن قبل از همه اینها برای ما فراهم بوده باشد. و قوت ذهن فقط هنگامی فراهم می‌شود که ما قوه‌ای داشته باشیم که به وسیله آن قوه در مورد حق دریابیم که آن حق یقین است و آن را باور کنیم، و در مورد باطل دریابیم که آن یقیناً باطل است و از آن اجتناب ورزیم، و باطل شبیه به حق را تشخیص دهیم و در آن دچار غلط و مغالطه نشویم، و امری را که ذاتاً حق است و شبیه باطل است بفهمیم و دچار غلط نشویم و فریب نخوریم. و صنعتی که به وسیله آن، این قوه را به دست می‌آوریم صناعت منطق نامیده می‌شود» (۱۱).

فارابی در این سخن خویش، به احتساب منطق به عنوان ابزار فلسفه گرایش دارد. و این مخالف گرایش او به احتساب منطق به عنوان قسمی از خود (صمیم) فلسفه در سخن اول اوست. با این حال، فارابی در کتاب «ماینبعی ان یقَدَّم قبل تعلم فلسفة ارسطو» هدف مورد نظر در تعلم فلسفه را بدین نحو متذکر شده است: «هدف مورد نظر در تعلم فلسفه عبارت است از معرفت خالق، وحدانیت و نامتحرک بودن او، علت فاعلی بودن او نسبت به جمیع اشیاء، و نظام و ترتیب‌دهنده جهان بودن او به حسب جود، حکمت و عدلش» (۱۲).

۱۰. فارابی: التنبیه علی سبیل السعادة، چاپ حیدرآباد، ص ۲۱-۲۰.

۱۱. همان منبع پیشین، ص ۲۱.

۱۲. فارابی: ماینبعی، طبع سلفیه، از روی تصحیح دیترسی، ص ۱۳.

تبیین هدف فلسفه، با این بیان، به منحصر بودن فلسفه در قسم الهی دلالت دارد. و آنچه در همان کتاب به هنگام بحث از علمی که بایستی در تعلم فلسفه از آن آغاز کرد، آمده است، مؤید این منحصر بودن فلسفه در قسم الهی است. چه آنکه فارابی خاطر نشان ساخته است که آن علمی که بایستی، قبل از تعلم فلسفه، نقطه آغاز باشد، مورد اختلاف در بین حکما است. به نظر برخی از آنان، آن علم همانا علم هندسه است. و به نظر برخی دیگر از آنان، آن علم، همانا علم اصلاح اخلاق است. و برخی دیگر نقطه آغاز مذکور را علم طبایع می‌دانند. و برخی دیگر علم منطق را نقطه آغاز مذکور دانسته‌اند.

پیدا است که این علومی که به عنوان علمی که بایستی، قبل از تعلم فلسفه، نقطه آغاز باشد، مطرح شده‌اند، اقسام خود فلسفه نخواهند بود.

سخن فارابی در تعلیقات به این انحصار فلسفه حقیقی به قسم الهی دلالت دارد: «حکمت همانا معرفت وجود حق است. و وجود حق، به حسب ذات خویش واجب‌الوجود است. و حکیم آن است واجب بالذات را کاملاً بشناسد. و چون ماسوای واجب بالذات در وجودش نسبت به واجب ناقص است، پس ناقص الادراک است. از این روی، حکیمی جز اول - تعالی - نیست. زیرا اوست که معرفتش به ذاتش کامل است» (۱۳).

اخوان الصفا

این اختلاف در تعریف فلسفه و تقسیم آن که در سخنان فارابی می‌بینیم، تا حدی در سخن حکمای بعد از فارابی دیده می‌شود. مثلاً در رسائل اخوان الصفا که در نیمه دوم قرن چهارم بعد از زمان فارابی تدوین شدند، در تعریف فلسفه و تقسیم آن آمده است: «اول فلسفه محبت علوم است. و اوسط آن معرفت حقایق موجودات به حسب توان انسانی است. و آخر آن گفتار و کردار مطابق علم است.

۱۳. فارابی: تعلیقات، طبع مجلس المعارف العثمانیه، حیدرآباد، ص ۹. در اینجا در متن تعلیقات يك كلمه «هو» قبل از «ماسوی الواجب» آمده که زاید است.

و علوم فلسفی چهار نوع‌اند: اول ریاضیات، دوم منطقیات، سوم علوم طبیعیات، و چهارم علوم الهیات» (۱۴).

و در جایی دیگر در همان رسائل اخوان‌الرضا آمده است: «علوم فلسفی چهار نوع‌اند: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، و الهیات» (۱۵).
 آنگاه در آن رسائل پس از ذکر انواع ریاضیات از قبیل عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، و بعد از ذکر انواع منطقیات، یعنی شناخت صناعت‌های شعر، خطابه، جدل، برهان، و صناعت مغالطه‌گران در مناظره و جدل، و پس از ذکر انواع علوم طبیعی که هفت علم‌اند: علم مبادی جسمانی، علم سماء و عالم، علم کون و فساد، علم حوادث جو، علم معادن، علم نبات و علم حیوان، پس از اینها، انواع پنجگانه علوم الهی ذکر شده‌اند: اول معرفت باری - جل جلاله. دوم علم روحانیات یعنی معرفت جواهر بسیطة عقلیة علامه فعاله که ملائکه الله هستند. سوم علم نفسانیات یعنی معرفت نفوس و ارواح ساری در اجسام فلکی و طبیعی. چهارم علم سیاست که پنج نوع است: سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامی، سیاست خاصی، سیاست ذاتی [علم اخلاق]. پنجم علم معاد یعنی معرفت ماهیت نشأت دیگر (۱۶).

پس، اخوان‌الرضا علوم فلسفی را به نظری و عملی تقسیم نمی‌کنند. بلکه قسمت عملی را کلاً در الهیات داخل می‌سازند. و چیزهایی از قبیل سیاست نبوی و علم معاد را که حکمای قبل از آنان در علوم فلسفی داخل نکرده بودند، در علوم فلسفی داخل می‌کنند.

با آنکه در این سخنان اخوان‌الرضا تصریح شده که منطقیات از علوم فلسفه است، در رسائل اخوان‌الرضا فصلی است، تحت عنوان «منطق ابزار فیلسوف است» که در این فصل آمده است: «باید دانست که منطق میزان فلسفه است، و گفته‌اند: منطق ابزار فیلسوف است. بدین ترتیب که چون فلسفه اشرف

۱۴. رسائل اخوان‌الرضا، چاپ مطبعه عربی، مصر، ۱۹۲۸، ج ۱ ص ۲۳ [چاپ دار صادر،

بیروت، ج ۱ ص ۴۸-۴۹]

۱۵. همان منبع پیشین ج ۱ ص ۲۰۳ [چاپ دار صادر، ج ۱ ص ۲۶۷]

۱۶. همان منبع پیشین ج ۱ ص ۲۰۹-۲۰۳ [چاپ دار صادر ج ۱ ص ۲۷۴-۲۶۷].

صنایع بشری بعد از نبوت است، پس باید میزان فلسفه در سترین موازین باشد، و ابزار فیلسوف شریفترین ابزارها باشد. زیرا در تعریف (حد) فلسفه گفته‌اند: فلسفه همانا تشبّه به خداست به حسب توان انسانی. و باید دانست، اینکه می‌گویند: توان انسان، بدین معنی است که انسان تلاش کند و در کلام و اقوال خویش دروغ نگوید. و در اعتقادش از باطل اجتناب ورزد. و در معلوماتش خطا نکند. و در اخلاقش از فرومایگی دوری جوید. و در افعالش از شر پرهیزد. و در اعمالش از لغزش اجتناب کند. و در صناعتش از کاستی احتراز کند. این است معنی سخن آنان که می‌گویند: تشبّه به خدا به حسب توان انسان. چونکه خداوند جز راست نگوید و جز خیر نکند» (۱۷).

ابن سینا

ابن سینا متوفای ۴۲۸ هـ (۱۰۸۷ م) طبق اسلوب علمی خود به تعریف و تقسیم فلسفه می‌پردازد. و با همه دقیق بودن اسلوب علمی وی، سخنانش در کتابهای مختلفش خالی از تفاوت نیستند. اینک سخن او در رساله طبیعیات از «عیون الحکمه»: «حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی به واسطه تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به قدر توان انسانی. و حکمتی که مربوط به اموری است که دانستن آنها به عهده ما است نه عمل به آنها «حکمت نظری» نامیده می‌شود. و حکمتی که مربوط به اموری است که هم دانستن آنها و هم عمل به آنها به عهده ما است «حکمت عملی» نامیده می‌شود. و هر یک از این دو حکمت منحصر در سه قسم است: اقسام حکمت عملی عبارتند از: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خلقی. و مبدأ این سه از سوی شریعت الهی مستفاد است. و بیان کمالات حدود آنها از شریعت الهی جستجو می‌شود. آنگاه پس از آن، قوه نظری و عملی بشر در آنها به تصرف می‌پردازند: قوه نظری از راه شناخت قوانین آنها و قوه عملی از راه به کار گرفتن آن قوانین در جزئیات.

فایدهٔ حکمت مدنی آن است که دانسته شود مشارکت مابین آدمیان چگونه باید باشد تا در مصالح ابدان و در مصالح بقای نوع انسان یاور همدیگر باشند. فایدهٔ حکمت منزلی دانستن مشارکتی است که بایستی بین اهل منزل واحد باشد تا مصلحت منزلی در سایهٔ آن مشارکت منتظم و فراهم گردد. و مشارکت منزلی بین زوج و زوجه، و والد و مولود، و مالک و عبد، صورت می‌گیرد. فایدهٔ حکمت خلقی عبارت است از: دانستن فضایل و چگونگی کسب آنها برای تزکیهٔ نفس به وسیلهٔ آنها و دانستن رذایل و چگونگی مصونیت از آنها برای طهارت نفس از آنها. و حکمت نظری بر سه قسم است: یکی حکمتی که دربارهٔ امری است که در حرکت و تغییر است، از لحاظ در حرکت و تغییر بودنش. و این به نام حکمت طبیعی خوانده می‌شود. و دیگر، حکمتی است دربارهٔ امری که شأن و حالتش این است که ذهن آن را از تغییر، تجرید و دور می‌سازد، هرچند که وجودش آمیختهٔ تغییر است. و این حکمت ریاضی نامیده می‌شود. و یکی دیگر حکمتی است دربارهٔ امری که وجودش مستغنی از آمیختگی تغییر است و به هیچ وجه با تغییر نمی‌آمیزد، و اگر هم با تغییر درآمیزد به نحو بالعرض خواهد بود نه به نحو اینکه ذاتش، در وجود یافتن، محتاج تغییر باشد. و این فلسفهٔ اولی است. و فلسفهٔ الهی، یعنی معرفت ربوبی، بخشی از این فلسفهٔ اولی است. و مبادی این اقسام سه‌گانهٔ فلسفهٔ نظری، مستفاد از صاحبان دین الهی است، بر سبیل تنبیه، و تحصیل کامل آنها، بر سبیل حجت، برعهدهٔ قوهٔ عقلیه است. هر کس از استکمال نفس خود به واسطهٔ این دو حکمت برخوردار باشد، و در عین حال به یکی از آن دو عمل کند، از خیر کثیر برخوردار شده است» (۱۸).

تعریف حکمت در سخن مذکور ابن‌سینا، محتمل است که حکمت را خود معلومات تصویری و تصدیقی به حساب بیاورد. بنابر اینکه «سین» و «تأ» در لفظ «استکمال» بدون معنی، مزید شده باشند. و محتمل است که «سین» و «تأ» برای

۱۸. عیون‌الحکمه (رسالة طبیعیات) طبع بمبئی ص ۳-۲؛ تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات، طبع قسطنطنیه ۱۲۹۸، و طبع قاهره ۱۳۲۶ ص ۳؛ عیون‌الحکمه - (شمارهٔ اول از رسائل ابن‌سینا) طبع آنکارا ۱۹۵۳ م ص ۱۴-۱۳؛ عیون‌الحکمة طبع دانشگاه تهران ۱۳۳۳ ص ۱۳-۱۲.

دلالت بر طلب باشند که در این صورت حکمت همانا طلب تحصیل این معلومات به واسطه نظر عقلی است. در سخنان گذشته فارابی احتمال هر دو می‌رود. صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، متوفای حدود ۱۰۵۰ هـ (۱۶۴۰ م) در کتاب «اسفارالاربعة» در این تعریف از ابن‌سینا پیروی کرده است آنجا که می‌گوید: «باید دانست که فلسفه عبارت است از: استکمال نفس انسانی به واسطه معرفت حقایق موجودات بدانگونه که هستند و حکم به وجود آنها از روی تحقیق با براهین، نه از روی ظن و تقلید، به قدر توان انسانی. و اگر بخواهی می‌توانی بگویی: فلسفه عبارت است از: نظم عالم به نحو نظم عقلی بر حسب توان بشری تا تشبیه به خداوند حاصل گردد» (۱۹).

ابن‌سینا در بین اقسام حکمت، متعرض منطق نشده است. و پیوند هر یک از حکمت عملی و حکمت نظری را با دین به گونه‌ای بیان داشته که در سخنان حکمای قبل از او دیده نمی‌شود.

ابن‌سینا در «رسالة فی اقسام العلوم العقلیة» می‌گوید: «فصل - درباره ماهیت حکمت: حکمت عبارت است از صناعت نظر که انسان با استفاده از آن صناعت، به آنچه که همه وجود فی‌نفسه بر آن است، و به آنچه که عمل به آن بر انسان واجب است یعنی به آنچه که اکتساب فعل آن بایسته است نایل می‌شود تا بدین وسیله خود را، در حد توان انسان، شریف و کامل سازد و جهانی معقول مشابه جهان موجود گردد و آماده سعادت نهایی آخرت گردد. فصل - درباره نخستین اقسام حکمت: حکمت به نظری محض و عملی محض تقسیم می‌شود. نظری آن است که هدف در آن عبارت است از به دست آمدن اعتقاد یقینی به حال موجوداتی که وجود آنها به فعل انسان مربوط نمی‌شود. و هدف آن همانا فقط به دست آمدن رأی است. مانند علم توحید و علم هیأت. عملی آن است که هدف آن به دست آمدن اعتقاد یقینی به موجودات نیست. بلکه هدف آن به دست آمدن صحت رأی در امری است که با کار انسان به دست می‌آید، تا انسان از این میان امری را که خیر است صورت دهد. پس، هدف این نیست که فقط رأی

به دست آید، بلکه هدف به دست آمدن رأی برای خاطر عمل است. بنابراین هدف حکمت نظری عبارت است از «حق». و هدف حکمت عملی عبارت است از «خیر». فصل - دربارهٔ اقسام حکمت نظری: حکمت نظری بر سه قسم است: علم اسفل که به نام «علم طبیعی» خوانده می‌شود. و علم اوسط که «علم ریاضی» نامیده می‌شود. و علم اعلی که «علم الهی» نامیده می‌شود. علت منحصر بودن اقسام حکمت نظری در این اقسام، این است که اموری که از آنها بحث می‌شود، منحصر در سه قسم زیر است: [قسم اول] اموری که هم حدود آنها و هم وجود آنها متعلق و محتاج به مادهٔ جسمانی و حرکت است. مانند اجرام فلک و عناصر چهارگانه و چیزهایی که از این عناصر تشکیل می‌شوند. و احوال خاص آنها که از آنها سر می‌زند، از قبیل حرکت، سکون، تغیر، استحاله، کون و فساد، نشو و نما (۲۰) و تباهی، و قوه‌ها و کیفیت‌هایی که مصدر این احوالند، و سایر چیزهایی از این قبیل. [قسم دوم] اموری که وجودشان متعلق و محتاج به ماده و حرکت است، بی‌آنکه حدودشان وابسته و محتاج به ماده و حرکت باشد. مانند مربع بودن، مدور بودن، کروی بودن، مخروط بودن، و مثل عدد و خواص آن. چونکه ما کره را می‌فهمیم، بدون آنکه در فهمیدن آن محتاج به فهمیدن چوب بودن یا طلا بودن آن یا نقره بودن آن باشیم، در صورتی که ما در فهمیدن انسان حتماً محتاج به فهمیدن این هستیم که صورت او از گوشت و استخوان است. همچنین ما مقعر بودن را می‌فهمیم بدون نیاز به فهمیدن چیزی که مقعر بودن در آن است. در صورتی پهن بینی بودن را جز با فهمیدن چیزی که پهن بینی بودن در آن است نمی‌فهمیم. با همهٔ این احوال، مدور بودن، مربع بودن، مقعر بودن، و محدب بودن وجود نمی‌یابند مگر در اموری که حامل آنها هستند، یعنی در اجرامی که در حرکتند. [قسم سوم] اموری که نه وجودشان محتاج به ماده و حرکت است و نه حدودشان. از ذات‌ها مانند ذات احد حق رب العالمین، و از صفات مانند هویت، وحدت و کثرت، علت و معلول، جزئیت و کلیت، تمام بودن و ناقص بودن، و هرچه که شبیه این معانی است. چون موجودات منحصر در این سه قسم‌اند، از این رو،

۲۰. در متن چاپی رساتل ابن‌سینا «نشور» است که صحیح آن «نشوء» است.

علوم نظری، به حسب این موجودات سه‌گانه، بر سه قسم گشته‌اند: علم خاص قسم اول «طبیعی» نامیده می‌شود، و علم خاص قسم دوم «ریاضی» نامیده می‌شود. و علم خاص قسم سوم «الهی» نامیده می‌شود. فصل - در اقسام حکمت علمی: چون تدبیر انسان یا خاص شخص واحد است و یا خاص شخص واحد نیست، و آنکه خاص شخص واحد نیست، فقط همانا با شرکت تحقق‌پذیر است، و شرکت یا به حسب اجتماع منزلی خانوادگی است، و یا به حسب اجتماع مدنی، از این رو، علوم عملی سه تا است: یکی از اینها خاص قسم اول است که از طریق آن معلوم می‌شود که اخلاق و افعال انسان چگونه باید باشد تا زندگی اول و زندگی آخر او با سعادت باشد. کتاب ارسطوطالیس در اخلاق مشتمل بر همین علم است. علم دوم از علوم عملی، خاص قسم دوم است که از طریق آن معلوم می‌شود که انسان منزل مشترك بین خودش و همسر و فرزند و بنده‌اش را چگونه اداره کند، تا وضع و حالش سامان یابد و به توانایی کسب سعادت انجامد. کتاب ارونس^(۲۱) دربارهٔ تدبیر منزل، مشتمل بر همین علم است. و دیگران نیز کتاب‌هایی در این باره تدوین کرده‌اند. علم سوم از علوم عملی خاص قسم سوم است که از طریق آن انواع سیاست‌ها، ریاست‌ها، اجتماعات مدنی برتر و پست‌تر، راه به دست گرفتن و فراهم آوردن هر یک از آنها، و علت زوال آن و سمت انتقال آن، شناخته می‌شود. از این علم آنچه مربوط به سلطان است در کتاب افلاطون و ارسطو دربارهٔ سیاست گنجانده شده است. و آنچه مربوط به نبوت و شریعت است، در دو کتاب دربارهٔ نوامیس بحث شده است. منظور فلاسفه از ناموس نه آن است که عامه می‌پندارند که ناموس همانا حيله و خدعه است، بلکه ناموس از دیدگاه فلاسفه عبارت است از سنت، مثال قائم، و نزول وحی. عرب نیز فرشتهٔ نازل‌کننده وحی را ناموس می‌خواند. از طریق این بخش از حکمت عملی امور زیر شناخته می‌شود: وجود نبوت، نیاز نوع انسان در وجود و بقا و انجام کارش به شریعت، برخی حکمت‌های حدود کلی مشترك شریعت‌ها، و حکمت‌های حدود خاص این شریعت و آن شریعت به حسب این قوم و آن قوم و این زمان و آن

۲۱. منظور، بریسون Bryson نو فیثاغوری است که نامش احياناً «رونس» آمده است. مثلاً

ابن‌ندیم در فهرست (ص ۲۶۳، ۲۱۵، چاپ اروپا) نام او را «رونس» آورده است.

زمان، و فرق نبوت الهی با همه ادعاهای باطل».

سپس ابن سینا به ذکر اقسام حکمت طبیعی و اقسام فرعی حکمت طبیعی می‌پردازد. و در پی آنها اقسام اصلی حکمت ریاضی و اقسام فرعی علوم ریاضی را بیان می‌کند. و آنگاه اقسام اصلی حکمت الهی را ذکر می‌کند. و بعد مسائل زیر را از فروع علم الهی می‌آورد: شناخت چگونگی نزول وحی. شناخت جواهر روحانی رساننده وحی. شناخت چگونگی نزول وحی که بعد از آنکه روحانی بوده چگونه مبصر و مسموع می‌گردد. و علم معاد که مشتمل است بر تعریف انسان که اگر فرضاً بدن او مثلاً مبعوث و محشور نگردد، او با بقای روحش پس از مرگش ثواب و عقاب غیر بدنی خواهد داشت. و روح باتقوی که همانا نفس مطمئنه‌ای است که اعتقاد صحیح به حق دارد و به خیری که شرع و عقل آن را واجب می‌سازند عمل می‌کند، از سعادت و خوشی و لذتی برخوردار می‌شود که هیچ سعادت و خوشی و لذتی بالاتر از آن نیست، و این سعادت و خوشی و لذت جمیل‌تر از آن سعادت و خوشی و لذتی است که در شرع برای بدن انسان معین شده و عقل با آن مخالفتی ندارد. لیکن خداوند بندگان متقی خویش را از زبان رسولانش ارجمند داشته و نوید داده که هم سعادت روحانی با بقای نفس خواهند داشت و هم سعادت جسمانی با بعث و حشر بدن، اگر خدا بخواهد و هر زمان که بخواهد. و در این علم معاد بیان می‌شود که چگونه راه معرفت این سعادت روحانی فقط عقل است. و اما سعادت بدنی فقط از راه وحی و شریعت مشخص می‌شود. و بدین‌گونه از راه عقل حد شقاوت روحانی نفس‌های فاجران و شدیدتر بودن این شقاوت از آن شقاوتی که بعد از بعث و حشر برای آنان معین شده است، شناخته می‌شود. و معلوم می‌شود که این شقاوت بر چه کسی دوام می‌یابد و از چه کسی قطع می‌شود. اما آن شقاوتی که مختص بدن است از راه شریعت به ثبوت رسیده است، نه از راه عقل فقط. لیکن شقاوت روحانی از راه عقل با نظر و قیاس و برهان شناخته می‌شود. و شقاوت جسمانی از راه نبوت که با عقل و دلیل به ثبوت رسیده است و متمم عقل است، شناخته می‌شود. چه آنکه هر چیزی که عقل با دلیل به اثبات آن دست نیابد، در این صورت، عقل می‌گوید که آن فقط امکان‌پذیر است. و چون نبوت وجود یا عدم آن را مشخص کرده است، و

صدق نبوت از دیدگاه عقل به ثبوت رسیده است، بدین ترتیب، آنچه که عقل از شناخت آن قاصر است، از راه شرع برایش معین می‌شود».

ابن‌سینا پس از فراغت از بیان اقسام حکمت می‌گوید: «وقتی که اقسام اصلی و فرعی حکمت را برشمردم، اکنون وقت آن است که به معرفی اقسام آن علم پردازیم که آلت و ابزاری است برای انسان در راه کسب حکمت نظری و عملی. و حافظ انسان است از سهو و غلط در بحث و رؤیت. و مرشد انسان است به راهی که بایستی در هر بحثی پیموده شود. و معرف و روشنگر است نسبت به حقیقت حد صحیح، و حقیقت دلیل صحیح یعنی برهان، و حقیقت جدلی مقارب برهان، و حقیقت اقناعی که قاصر از برهانی و جدلی است، و حقیقت مغالطی که از روی فریب به عنوان برهانی و جدلی وانمود می‌شود، و حقیقت شعری که موهم است و از روی تخیل است. و این علم صناعت منطقی است».

او فصلی آورده تحت عنوان «دربارۀ اقسام نه‌گانه حکمتی که همانا منطقی است» و در این فصل اقسام نه‌گانه منطقی را ذکر کرده است. و این فصل را چنین به پایان رسانده است: «من اقسام حکمت را بیان کردم. و روشن شد که در هیچ‌یک از آنها امری خلاف شرع نیست. چه آنکه کسانی که مدعی حکمت هستند و از راه شرع منحرف می‌شوند، گمراهی آنان فقط از خودشان و از عجز و تقصیرشان سرچشمه می‌گیرد. نه آنکه صناعت حکمت چنین اقتضائی دارد. زیرا حکمت از آنان بیزار و مبرا است» (۲۲).

او در پایان آن رساله چنین می‌گوید: «پس، جملگی علوم معقول که در این رسالۀ عظیم ضبط شده‌اند پنجاه و سه علم‌اند».

پیش از ابن‌سینا، ما سراغ نداریم که کسی علوم عقلی یا علوم فلسفی را به این عدد [پنجاه و سه] برساند. او منطقی را آلت و ابزار علوم عقلی یا فلسفه نظری و عملی قرار داده، آنگاه در همین حال آن را به نام حکمت نامیده است. او در زمره فروع علم الهی، علم وحی و علم معاد را ذکر کرده است. و در این جا او به روش اخوان‌الصفاء نزدیک شده است.

۲۲. رسالۀ نهم «فی اقسام العلوم العقلية» از مجموعه رسائل ابن‌سینا، چاپ مصر، کردستان العلمیه، ۱۳۲۸: رسالۀ پنجم «از تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات».

او در تعریف و تقسیم حکمت راه تازه‌ای در منطق المشرقیین پیموده و گفته است: «اینک به ذکر علوم می‌پردازیم و گوییم: علوم فراوانند و اشتهای مردم نسبت به آن مختلف است. ولیکن علوم، به حسب نخستین تقسیم، بر دو قسم است: یکی علمی که احکام آنها صلاحیت ندارد که در همه روزگار جریان یابد، بلکه در برهه‌ای از زمان جریان می‌یابد و بعد از آن منتفی می‌گردد، یا نیاز به خود احکام آنها عیناً در برهه‌ای از روزگار فراموش می‌شود، و سپس در دوره بعد به آنها اشاره می‌شود. دوم علمی که نسبت به همه ادوار روزگاران یکسان‌اند. و این علوم شایسته‌ترین علوم هستند که حکمت نامیده شوند. و این قسم دوم یا «اصول» اند و یا «توابع و فروع». منظور ما در این جا همانا ذکر اصول است. و آنهایی را که توابع و فروع نامیدیم عبارتند از امثال طب، فلاحت، و علوم جزئی منسوب به تنجیم و صنایع دیگر که نیازی به ذکر آنها نداریم. و «علوم اصلی» نیز بر دو قسم‌اند: چه آنکه علم از دو شق بیرون نیست: یا علم امور موجود این عالم و ماقبل این عالم است. و هدف طالبش این نیست که آن را بیاموزد تا آلت و ابزار عقل وی در نیل به علمی دیگر یعنی «علوم امور این عالم و ماقبل آن» باشد. و یا علم آلی است که آلت و ابزار طالبش است در تحصیل علوم امور موجود این عالم و ماقبل آن. علمی که به منظور آلت و ابزار بودن طلب می‌شود، امروزه در این بلاد به نام «علم منطق» خوانده می‌شود. و شاید آن، در نزد اقوام دیگر، نامی دیگر داشته باشد. لیکن ما ترجیح می‌دهیم که اکنون آن را به همان نام مشهور بنامیم. آلت و ابزار بودن آن علم در سایر علوم از این رو است که آن، علمی است که اصل‌هایی را روشن می‌سازد که مورد نیاز هر کسی است که به کسب مجهولی، از معلومی، می‌پردازد از طریق استعمال معلوم به نحوی و به وجهی که آن نحو و آن وجه باعث می‌شود که طالب نسبت به مجهول احاطه پیدا کند. پس، این علم بیانگر جمیع انحاء و وجوهی است که ذهن را از معلوم به مجهول منتقل می‌سازند. و همچنین بیانگر جمیع انحاء و وجوهی است که ذهن را گمراه می‌سازند، و برای ذهن این توهم را پیش می‌آورند که راهی که برای رسیدن به مجهول مطلوب اتخاذ شده است، مستقیم است، در صورتی که چنین نیست. این یکی از دو قسم علوم [اصلی] است.

«اما قسم دیگر [از دو قسم علوم اصلی] خود نیز، در نخستین انقسام، بر دو قسم است: چه آنکه هدف علم یا فقط تزکیه نفس به وسیله صورت معلوم حاصل در نفس است. و یا هدف علم فقط آن نیست، بلکه علاوه بر آن، عمل به آن چیزی که صورتش در نفس نقش بسته، نیز هدف علم است. پس، در اولی موجودات بررسی می‌شوند، نه از لحاظ اینکه آنها افعال ما و احوال ما هستند تا بهترین وجه وقوع آنها از ما و صدور آنها از ما و وجود آنها در ما شناخته شود. و در دومی موجوداتی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرند که افعال ما و احوال ما هستند تا بهترین وجه وقوع آنها از ما و صدور آنها از ما و وجود آنها در ما شناخته شود.

«آنچه از اهل این زمانه مشهود است این است که اولی را «علم نظری» می‌نامند. زیرا هدف نهائی آن همانا نظر و فکر است. و دومی را «عملی» می‌نامند. زیرا هدف آن همانا عمل است.

«علم نظری بر چهار قسم است. زیرا امور یا مخالط ماده معین هستند، هم از لحاظ حد، و هم از لحاظ قوام، پس، وجودشان، بالطبع، در هر ماده شدنی نیست، و جز در ماده معین، معقول نیست. مانند انسان بودن و استخوان بودن. و اگر این امور به طوری باشند که ذهن در بدو نظر حلول آنها را در هر ماده‌ای تجویز کند، به طریقی از غلط ذهن خواهد بود. بلکه ذهن، به حکم ضرورت راه صواب، باید دست از این تجویز بردارد و بداند که این امور در ماده‌ای حلول نمی‌کنند مگر هنگامی که معنایی زاید حاصل شود که آن ماده را برای آن امور مهیا سازد. مانند سیاهی و سفیدی. این، یک‌گونه از موجودات و امور است (۲۳). و یا آنکه اموری هستند که همچون امور قبلی مخالط هستند. و ذهن هرچند که در تصور صحیح بسیاری از آنها به الصاق آنها به ماده یا جاری مجرای ماده نیازمند است، اما با این حال جایز است که برای آنها در ذهن و در وجود ماده‌ای معین نباشد. و هر ماده‌ای صلاحیت دارد که با آنها مخالطت کند مادام که مانعی پیدا نشود. و در صلاحیت داشتن هر ماده‌ای برای آنها نیازی نیست که مهیاکننده‌ای

۲۳. متن منطق‌المشرقین چنین است: «فهذا من قبیل الموجودات والامور» که ظاهراً صحیح آن

چنین است: «فهذا قبیل من الموجودات والامور».

ماده را مهیا و مختص آنها بسازد. مانند سه‌گانگی و دوگانگی (ثلاثیت و ثنائیت) از لحاظ اینکه تکون و تحقق دارند و معروض جمع و تفریق‌اند. و مانند مدور بودن و مربع بودن و جمیع اموری که نه وجودشان به تعیین ماده‌ای برایشان نیاز دارد و نه تصورشان. این، گونه دوم از امور و موجودات است. و یا اینکه اموری هستند که اصلاً مباین ماده و حرکت هستند. و مخالطت آنها با ماده شدنی نیست. و این مخالطت در تصور حقیقی عقلی نیز منتفی است. مانند خالق اول - تعالی - و مانند انواع فرشتگان. و این، گونه سوم از موجودات است. و یا امور و معانی هستند که گاهی مخالط ماده‌اند و گاهی مخالط ماده نیستند. پس، اینها، هم در زمره امور مخالط، و هم در زمره امور غیر مخالط، هستند. مانند وحدت، کثرت، کلی، جزئی، علت و معلول. و بدین ترتیب، همانگونه که امور بر چهار قسمند، علوم نظری نیز بر چهار قسمند که برای هر قسم از امور يك علم است. و عادت بر این جاری شده که علم قسم اول را «علم طبیعی» و علم قسم دوم را «علم ریاضی» و علم قسم سوم را «علم الهی» و علم قسم چهارم را «علم کلی» بنامند. هرچند که این تفصیل، متعارف نیست - این، علم نظری بود.

«اما علم عملی، يك قسم از آن، عبارت است از علم به اینکه انسان، در نفس خود و احوال خاص خود، چگونه باید باشد، تا در این دنیای خود و در آخرت خود، سعید و خوشبخت باشد. قومی نام این قسم را «علم اخلاق» تعیین کرده‌اند. قسم دیگر از آن عبارت است از علم به اینکه جریان امر مشارکت‌های انسانی با غیر خود، چگونه باید باشد، تا نظام فاضل داشته باشد. خواه در مشارکت جزئی، یا در مشارکت کلی. مشارکت جزئی آن است که در منزل واحد صورت می‌گیرد. و مشارکت کلی آن است که در مدینه صورت می‌گیرد. هر مشارکتی بر اساس قانون مشروع، و با متولی آن قانون مشروع، که مراعات‌کننده آن، و عامل به آن، و حافظ آن است، راست درمی‌آید. و جایز نیست که متولی حفظ مقننات و مقررات، در هر دو امر، يك نفر باشد. چه آنکه جایز نیست که متولی تدبیر منزل همان کسی باشد که متولی مدینه است. بلکه باید مدینه يك مُدبّر و هر منزل يك مدبر دیگر داشته باشد. از این رو، بهتر است که «تدبیر منزل» به حسب متولی، يك باب جداگانه و «تدبیر مدینه» به حسب

متولی، باب جداگانه‌ای دیگر داشته باشد. و خوب نیست که تقنین برای منزل و تقنین برای مدینه هر يك جداگانه باشند. بلکه بهتر است که مقنن آنچه که باید در خصوص هر يك از منزل و مدینه مراعات گردد، يك شخص باشد، و در مشارکت صغری و در مشارکت کبری يك شخص به تقنین واحد قانونگذاری کند که همانا «پیغمبر» است. اما متولی تدبیر و اینکه تولى چگونه باید باشد، بهتر است که اینها را در همدیگر داخل نسازیم. و اگر هر تقنینی را هم بابی دیگر قرار بدهی، شدنی است و اشکالی ندارد. لیکن خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند. و قانونگذاری و اینکه قانونگذاری به چه نحوی باید باشد، خود امری جداگانه باشد. من که می‌گویم «و اینکه قانونگذاری به چه نحوی باید باشد» منظورم این نیست که قانونگذاری يك کار تلفیق‌شده و اختراع‌شده می‌باشد، و از نزد خدا نیست، و هر انسان عاقل می‌تواند دست به آن کار بزند. هرگز منظورم این نیست. بلکه قانونگذاری از نزد خداست. و چنین نیست که هر انسان عاقل بتواند دست به آن بزند. و برای ما اشکالی ندارد که در امور زیادی که از نزد خداست، بنگریم که آن چگونه و به چه نحوی باید باشند.

«بنابراین، علوم چهارگانه مذکور همانا اقسام علم عملی هستند. همانگونه که اقسام علوم نظری چهار بودند.

«ما قصد نداریم که در این کتاب جمیع اقسام علم نظری و علم عملی را بیاوریم. بلکه می‌خواهیم از انواع علوم، این چند علم را بیاوریم: علم آلی، علم کلی، علم الهی، علم طبیعی اصلی، و از علم عملی آن اندازه که نیاز طالب نجات را برآورده سازد. و اما علم ریاضی علمی نیست که مورد اختلاف باشد. و اگر خواستیم آن را در اینجا بیاوریم، همان را خواهیم آورد که در کتاب شفا آورده‌ایم. همچنین است حال در انواع علم عملی که در اینجا آنها را نیاورده‌ایم. اکنون وقت آن است که به آوردن علم آلی یعنی منطق پردازیم» (۲۴).

ابن‌سینا در این فصل مذکور، علم حکمی و فلسفی را بدین‌گونه مشخص

ساخته است که آن با تغییر مکانها و زمانها تغییر پیدا نمی‌کند و با تبدیل دولتها و دینها تبدیل نمی‌یابد. و همان‌گونه که این علوم، حکمی و فلسفی نامیده شده‌اند علوم حقیقی نیز نامیده شده‌اند. یعنی علمی که در طی دهرها و سالها ثابت می‌مانند. او علوم نظری را چهار قسم و علوم عملی را نیز چهار قسم قرار داده است. و این‌گونه تقسیم پیش از ابن‌سینا سابقه نداشته است.

او حدود مابین شریعت و فلسفه را، اعم از فلسفه نظری و عملی، به نحوی بیان کرده است که آنچه را که فارابی به کمال نرسانده او آن را به کمال رسانده است. چونکه فارابی در آن سخن خود که از کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» نقل کردیم فقط قسم علمی از دین و از فلسفه را مطرح ساخته است.

نکته‌ای که باقی مانده این است که ابن‌سینا از شرح آنچه که فارابی مجمل گذاشته بود، در مورد یادآوری جایگاه علم الهی بین علوم فلسفی، غفلت نورزید. او در شفا، قسمت الهیات، مقاله اول، فصل اول: تحت عنوان «آغاز طلب موضوع فلسفه اولی برای روشن شدن انیت» (۲۵) آن در علوم» چنین می‌گوید: «و نیز شنیده‌ای که يك فلسفه حقیقی و فلسفه اولی وجود دارد. و آن مفید تصحیح مبادی سائر علوم است. و حکمت حقیقی همان است. و شنیده‌ای که اولاً حکمت بهترین علم به بهترین معلوم است. و ثانیاً حکمت معرفتی است که صحیح‌ترین معرفت و متقن‌ترین معرفت است. و ثالثاً حکمت همانا علم به اسباب و علل نخستین همه چیز است. و نمی‌دانی که این فلسفه اولی چیست و این حکمت چیست. و آیا این حدود و صفات سه‌گانه مذکور برای يك صنعت است یا برای صناعت‌های مختلف که هر يك از آنها به نام حکمت خوانده می‌شوند. و ما اکنون بیان می‌کنیم که این علمی که ما در صدد آن هستیم همانا فلسفه اولی است و آن همانا حکمت مطلقه است. و صفات سه‌گانه مذکور که در تعریف و ترسیم حکمت آورده می‌شوند، صفات يك صنعت هستند که همین صنعت باشد» (۲۶).

۲۵. انیت: تحقق وجود عینی است از حیث مرتبه ذاتی‌اش (تعریفات جرجانی). در دستورالعلماء آمده است: انیت یعنی تحقق، و تحقق وجود عینی از حیث رتبه ذاتی‌اش.

۲۶. ابن‌سینا، شفا، الهیات، جمله اولی، مقاله اولی، فصل اول [چاپ سنگی تهران ص ۳۶۷ و

او سپس می‌گوید: «موضوع بحث این علم عبارت است از احوال موجود و اموری که همچون اقسام و انواع موجود هستند تا برسد به تخصیصی که با آن تخصیص، موضوع علم طبیعی پدید آید، و آنگاه آن را به علم طبیعی واگذارد، و تا برسد به تخصیصی که با آن تخصیص موضوع ریاضی پدید آید و آنگاه آن را به ریاضی واگذارد، و به همین ترتیب در غیر اینها. و ماقبل این تخصیص، که همچون مبدأ است، مورد بحث ما واقع می‌شود، و ما احوال آن را بیان می‌کنیم. پس، بنابراین، مسائل این علم بدین قراراند: بعضی از آنها دربارهٔ اسباب موجود معلول است، از آن جهت که موجود معلول است. و بعضی از آنها، دربارهٔ عوارض موجود است. و بعضی از آنها، دربارهٔ مبادی علوم جزئی است. این است آن علم مطلوب در این صنعت. و آن فلسفهٔ اولی است. زیرا آن، همانا علم به اول امور در وجود، یعنی علت نخستین، و علم به اول امور در عموم، یعنی وجود و وحدت، است. و همین علم، آن حکمتی است که بهترین علم به بهترین معلوم است. زیرا آن، بهترین علم، یعنی یقین، به بهترین معلوم، یعنی خدا و اسباب بعد از او است. و همین علم، معرفت اسباب نهائی همه چیز است. و همین علم، معرفت خدا است. و برای این علم است تعریف و حد علم الهی که عبارت است از: علم به اموری که هم در حدشان و هم در وجودشان مفارق از ماده هستند» (۳۷).

بعد از ابن‌سینا و سخن از رابطهٔ بین فلسفه و کلام و تصوف

همه آنچه مربوط به تعریف حکمت و تقسیم آن بعد از ابن‌سینا است، تقریباً از همان تعریف‌ها و تقسیم‌هایی که ذکر کردیم گرفته شده‌اند. ما در بیان جملگی آنها اکتفا می‌کنیم به گفتار مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی مشهور به حاجی خلیفه متوفای ۱۰۶۷ هـ (۱۶۵۸ م) در کتاب «کشف‌الظنون عن اسامی‌الکتب و الفنون»: «علم حکمت، علمی است که از حقایق اشیاء، بدانگونه که در نفس‌الامر هستند، در حد توان بشری، بحث می‌کند. و موضوع آن عبارت است از اشیاء موجود در اعیان و اذهان. و بعضی محققان در تعریف آن گفته است

که آن عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات بدانگونه که در نفس الامر هستند در حد توان بشری. پس، موضوع آن همانا اعیان موجوده خواهد بود. و غایت و هدف آن همانا برخوردار شدن از کمالات در حال حاضر و کسب سعادت آخروی در آینده است. و این اعیان یا افعال و اعمالی هستند که وجودشان به حسب قدرت ما و اختیار ما است، یا افعال مذکور نیستند. علم به احوال اعیانی که افعال مذکور هستند از لحاظ اینکه به اصلاح معاش و معاد می‌انجامد حکمت عملی نامیده می‌شود. و علم به احوال اعیانی که غیر افعال مذکور هستند حکمت نظری نامیده می‌شود. زیرا مقصود از این حکمت به طریق نظر به دست می‌آید. و هر يك از آن دو سه قسم است: حکمت عملی از این روی سه قسم است که آن یا علم به مصالح شخص به تنهایی است تا شخص به فضایل آراسته گردد و از رذایل دور گردد. و این به نام تهذیب اخلاق نامیده می‌شود که در علم اخلاق ذکر می‌شود. و یا علم به مصالح جماعت شريك همدیگر در منزل است. مانند ابوبن و فرزند و مالك و مملوك. و این به نام تدبیر منزل نامیده می‌شود که در تأ گذشت. و یا علم به مصالح جماعت شريك همدیگر در مدینه است. و این به نام سیاست مدینه خوانده می‌شود که در سین خواهد آمد. و حکمت نظری از این روی سه قسم است که آن یا علم به احوال امری است که نیازی به ماده ندارد نه در وجود خارجی و نه در تعقل. مانند خداوند. و این علم الهی است که در الف گذشت. و یا علم به احوال امری است که در وجود خارجی به ماده نیاز دارد نه در تعقل. مانند کره. و این همانا علم اوسط است که به نام ریاضی و تعلیمی خوانده می‌شود که در راء خواهد آمد. و یا علم به احوال امری است که هم در وجود خارجی و هم در تعقل به ماده نیاز دارد. مانند انسان. و این علم ادنی است و به نام طبیعی خوانده می‌شود که در طأ خواهد آمد. و بعضی از حکما آن را که اصلاً به ماده احتیاج ندارد دو قسم قرار داده است: امری که مطلقاً به ماده مقارن نیست. مانند خداوند و عقول. و امری که مقارن ماده است لیکن بر وجه افتقار. مانند وحدت و کثرت و سایر امور عامه. و علم به احوال قسم اول به نام علم الهی نامیده می‌شود. و علم به احوال قسم دوم علم کلی و فلسفه اولی نامیده می‌شود (۲۸). حکما اختلاف دارند در اینکه منطبق از حکمت است یا نه. کسی که

می‌گوید حکمت آن است که نفس را به کمال ممکن خودش در جانب علم و در جانب عمل برساند. منطق را بخشی از حکمت قرار داده است. بلکه عمل را نیز از حکمت قرار داده است. همچنین کسی که «اعیان» را از تعریف حکمت حذف کرده، منطق را از اقسام حکمت نظری قرار داده است. زیرا در منطق فقط از معقولات ثانیه که وجود آنها در قدرت و اختیار ما نیست، بحث می‌شود. و اما کسی که می‌گوید حکمت: علم به احوال اعیان موجوده است، و مشهور همین است، منطق را از حکمت نمی‌شمارد. زیرا موضوع منطق از اعیان موجودات نیست. و امور عامه موضوعات نیستند، بلکه محمولات هستند که برای اعیان، ثابت می‌گردند. از این رو، امور عامه در تعریف فلسفه داخل می‌شود.

«بعضی حکمت را نام استکمال نفس انسانی در قوه نظری قرار داده است. یعنی خروج نفس از قوه به فعل در ادراکات تصویری و تصدیقی به حسب توان بشری. و بعضی حکمت را نام استکمال قوه نظری و استکمال قوه عملی قرار داده است. یعنی استکمال قوه نظری به وسیله ادراکات تصویری و تصدیقی و استکمال قوه عملی به وسیله اکتساب ملکه تام نسبت به افعال» (۲۹) فاضله متوسط میان دو طرف افراط و تفریط.

«کلام ابن سینا در «عیون الحکمة» قول اول را می‌رساند. یعنی حکمت نام کمالاتی است که فقط در قوه نظری در نظر گرفته می‌شوند. زیرا او در تفسیر حکمت می‌گوید: استکمال نفس انسانی به وسیله تصورات و تصدیقات خواه این تصورات و تصدیقات در اشیاء نظری باشند یا در اشیاء عملی. پس، حکمت از دیدگاه ابن سینا در این کتاب، به اکتساب این ادراکات تفسیر شده است. و اما

۲۸. در کتاب مفاتیح العلوم تألیف ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی متوفای ۳۷۸ هـ (۹۷۷ م) آمده است: «فلسفه مشتق از کلمه یونانی یعنی فیلاسوفیا است که معنی آن محبت حکمت است. و چون معرب شد فیلسوف تلفظ گردید. سپس فلسفه از آن مشتق گردید. و معنی فلسفه: علم حقایق اشیاء و عمل به اصلاح است. و بر دو قسم است: یکی بخش نظری و دیگری بخش عملی. برخی از حکما منطق را بخش سوم غیر از این دو قرار داده‌اند. و برخی آن را جزئی از اجزاء علم نظری قرار داده‌اند. و برخی آن را ابزار فلسفه قرار داده‌اند. و برخی آن را جزئی از فلسفه و ابزار فلسفه قرار داده‌اند» (مفاتیح، مطبوعه سلفیه، ص ۷۹).

۲۹. در متن کشف الظنون: به جای «افعال» کلمه «اقوال» آمده که «افعال» صحیح است.

اكتساب ملكه تام نسبت به افعال فاضله را جزئی از حكمت قرار نداده است. بلکه آن را غایت و هدف حكمت عملی قرار داده است.

«و اما حكمت اشراق نسبت به علوم فلسفی، به منزله تصوف نسبت به علوم اسلامی است. همچنانکه حكمت طبیعی و الهی نسبت به علوم فلسفی، به منزله كلام نسبت به علوم اسلامی است. توضیح آنکه عظیم‌ترین سعادت نفس ناطقه و عالی‌ترین مرتبه آن همانا معرفت صانع است با صفات کمال او و تنزه او از نقصان و آثار و افعالی که در نشأت اول و در نشأت آخر، از او صادر می‌شود، و خلاصه معرفت مبدأ و معاد است. و راه این معرفت از دو وجه است. یکی طریقه اهل نظر و استدلال. دوم طریقه اهل ریاضت و مجاهدات. سالکان طریقه اول اگر ملتزم به دینی از ادیان انبیاء باشند، متکلم هستند. و گرنه حکمای مشاء هستند. و سالکان طریقه دوم اگر در ریاضت خود با احکام شرع همگام باشند، صوفیه هستند. و گرنه حکمای اشراق هستند. پس، برای هر طریقه‌ای دو گروه وجود دارد. و حاصل طریقه اول همانا استکمال به وسیله قوه نظری است و ترقی در مراتب چهارگانه قوه نظری است. یعنی مرتبه عقل هیولی، عقل بالفعل، عقل بالملکه، و عقل مستفاد. مرتبه آخر همانا غایت قصوی است. زیرا مرتبه آخر عبارت است از مشاهده نظریاتی که نفس آنها را ادراک کرده است، به طوری که چیزی از نفس غایب نباشد. از این روی گفته شده است که در این دنیا عقل مستفاد برای احدی وجود نمی‌یابد. بار خدایا (اللهم) مگر برای بعضی متجردان از علائق بدن و واردشدگان در سلك مجردات (۳۰). و حاصل طریقه دوم استکمال از راه قوه عملیه و ترقی در درجات [چهارگانه] قوه عملیه است: اول، تهذیب ظاهر است از راه به کار گرفتن شرایع و نوامیس الهی. دوم، تهذیب باطن از اخلاق ذمیمه است. سوم، آراستن نفس به صور قدسی خالص و مبرا از شائبه‌های شكوك و اوهام است. چهارم، ملاحظه جمال و جلال حق و فقط بر کمال او نظر کردن است. درجه سوم این قوه هرچند که با مرتبه چهارم قوه نظریه، مشارک است. زیرا از این درجه قوه عملیه صور معلومات بر سبیل مشاهده بر نفس فیضان می‌یابد. چنانکه در عقل مستفاد نیز چنین است. لیکن این درجه سوم قوه عملیه از دو وجه با مرتبه چهارم نظریه، متفاوت است: اول آنکه آنچه در مرتبه عقل مستفاد حاصل

می‌شود، از شبهات وهمی خالی نیست. زیرا در طریق مباحثه، وهم است که دارای استیلا است. برخلاف آن صور قدسیه در درجه سوم عملیه که قوای حسیه در آن درجه در تحت تسخیر قوه عقلیه است و در حکمی که قوه عقلیه صادر می‌کند، با قوه عقلیه به منازعه بر نمی‌خیزند. دوم آنکه آنچه که در درجه سوم قوه عملیه بر نفس افزوده می‌شود، گاهی صور بسیاری است که نفس، با صفا و پاکی از کدورتها و دوری از آلودگیهای تعلقات، آماده افاضه شدن آن صور بر خودش می‌شود. مانند آینه‌ای که جلا داده شود و در برابر چیزی که صور بسیار دارد قرار بگیرد که در حد وسع آن آینه صور مذکور در آن دیده می‌شوند. اما آنچه بر نفس در مرتبه عقل مستفاد افزوده می‌شود همانا علمی است که مناسب مبادی است که

۳۰. در کتاب کشف اصطلاحات الفنون مطالبی در این باره آمده است که خلاصه آن چنین است: مراتب قوه نظری چهار تا است: اول عقل هیولانی. یعنی استعداد محض ادراک معقولات. و آن قوه محض و خالی از فعلیت است. مانند عقل اطفال که در حال طفولیت و در آغاز خلقت استعداد محض دارند، و گرنه اتصاف نفس به علوم ممتنع می‌شد. و مانند آنکه نفس در بعضی اوقات خالی از مبادی يك امر از امور نظری باشد که این حالت همانا عقل هیولانی نفس است، به اعتبار آن امر. دوم عقل بالملکه. و آن، علم به ضروریات و استعداد نفس به وسیله این علم برای اکتساب نظریات از آن ضروریات است. و این نیست مگر احساس جزئیات و دریافتن مشارکات و مبیانات مابین آنها. زیرا نفس وقتی که جزئیات بسیار را احساس کرد، و صور آنها در آلات جسمانی نفس مرتسم شد، و نسبت بعضی از آنها را با بعضی دیگر ملاحظه کرد، مستعد می‌شود که از سوی مبدأ، صور کلیه و احکام تصدیقیه در مابین آنها، بر نفس افزوده شود. پس منظور از ضروریات همانا اوائل علوم است. و منظور از نظریات ثوانی علوم است. سوم عقل بالفعل. و آن، ملکه استنباط نظریات از ضروریات است. یعنی انسان به گونه‌ای گردد که هرگاه بخواهد ضروریات را حاضر سازد و آنها را ملاحظه کند و نظریات را از آنها استنتاج کند. و این حالت هنگامی حاصل می‌شود که طریقه استنباط به صورت ملکه راسخه درآید. و گفته شده که عقل بالفعل همانا حصول نظریات و در زمره ضروریات درآمدن آنها پس از استنتاج آنها از ضروریات است. به گونه‌ای که نفس آنها را هر وقت بخواهد بدون زحمت کسب جدید در خود حاضر سازد. پس عقل بالفعل بنا بر تعریف اول ملکه استنباط و استحصال است. و بنا بر تعریف دوم ملکه استحضار است. چهارم عقل مستفاد. و آن حصول نظریات است از طریق ادراکات معتبر. وجه منحصر بودن عقل در این چهار تا این است که قوه نظری فقط برای استکمال نفس ناطقه است از طریق ادراکات معتبر. و این ادراکات همانا ادراکات کسبی است نه بدیهیات که حیوانات در آنها با نفس ناطقه شریک‌اند. و مراتب نفس در این استکمال منحصر به خود کمال و استعداد آن است. کمال همانا عقل مستفاد یعنی مشاهده نظریات است. و استعداد یا نزدیک است که عقل بالفعل است، و یا دور است که عقل هیولانی است، و یا متوسط است که عقل بالملکه است.

با هم ترتیب یافته‌اند برای نیل به مجهول. مانند آینه‌ای که اندکی از آن جلا داده شود که جز چیزی اندک از اشیا می‌که در برابر آن هستند در آن مرتسم نمی‌شود. این را ابن‌خلدون در مقدمه گفته است. (۳۱)

طریق نظر و طریق تصفیه

طاش کبری زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۱۵۵۴-۱۵۵۵ م) دربارهٔ فرق میان طریق نظر و طریق تصفیه و دلیل رهروان هر یک از این دو طریق در برتری یکی بر دیگری، سخنی مفصل دارد که اینک می‌آوریم: «مقدمهٔ چهارم در بیان نسبت میان طریق نظر و طریق تصفیه - بدانکه همه متفق‌اند در اینکه سعادت ابدی و سیادت سرمدی جز با علم و عمل فراهم نمی‌شود و اینها توأمان هستند به دو لیل: اول دلیل شایع و مشهور دائر بر اینکه هیچ‌یک از این دو بدون دیگری قابل اعتناء نیستند. زیرا علم بدون عمل وبال است و عمل بدون علم ضلال. و خداوند فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. دوم آنکه هر یک از این دو، ثمرهٔ دیگری است. مثلاً هرگاه کسی در اکتساب علم ماهر و حاذق شد، ناگزیر به موجب آن عمل می‌کند. زیرا اگر در عمل کوتاهی کند در علمش کمال نخواهد بود. و نیز وقتی که کسی به عمل می‌پردازد و در آن مجاهده می‌کند و ریاضت می‌کشد، بر حسب شرایطی که بیان کرده‌اند، بر قلب او علوم نظری به تمامی فرو می‌ریزد. چنانکه خداوند فرموده: والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا. اینها دو طریقه هستند. اولی طریقهٔ استدلال است و دومی طریقهٔ مشاهده. اولی درجهٔ علماً راسخان است و دومی درجهٔ صدیقان. و گاهی هر یک از دو طریقه به دیگری منتهی می‌شود و رهرو آن مجمع‌البحرین می‌گردد. یعنی مجمع دو دریای استدلال و مشاهده، یا علم و عرفان، یا شهادت و غیب.

«پس، دریافتی که سالکان حق، با کثرت و بی‌شماری راه‌ها، دو دسته هستند: یک دسته از طریق علم به عرفان و از طریق شهادت به غیب منتهی می‌شوند. دستهٔ دوم کسانی هستند که حق با جذبۀ الهی برای آنان منجلی می‌شود

و از غیب آغاز می‌کنند و سپس عالم شهادت برای آنان منکشف می‌شود. یکی از عارفان گفته است: چنین می‌نماید که اولی طریقه خلیل است که از استدلال به افول خورشید و ماه آغاز کرد و به وجود رب العالمین منتهی شد. و دومی طریقه حبیب و دوست است که از شرح صدر آغاز می‌کند و جلالت وجه ذوالجلال برایش عیان و کشف می‌شود و او را می‌گذارد تا جمیع آنچه ادراک کرده محو می‌شود و در ذات خود متلاشی می‌شود و برایش لحظه‌ای به سوی خودش باقی نمی‌ماند. چونکه از خودش فانی گشته است. و رتبه کمال شیءها لك الاوجه، از راه ذوق و حال نه از راه علم و قال، تحقق می‌یابد. این حال کسانی است که هر دو مرتبه را در خود جمع کرده‌اند. و اما اگر کسی فقط یکی از دو طریق را بییابد، در اینجا اختلاف است: ارباب نظر می‌گویند: طریق نظر افضل است. زیرا طریق تصفیه صعب الوصول است. زیرا راه آن ناهموار و به مقصد رساندن آن طول می‌کشد. زیرا محو علائق تا حدی که به انکشاف معارف منتهی شود، دشوار بلکه نزدیک به ممتنع است. و اگر به مقصد برسند، ثبات وصول از خود وصول هم بعیدتر است. زیرا کوچکترین وسواس و خاطر، موجب می‌شود که هرچه به دست آمده محو گردد، و پیوند حاصله قطع گردد. علاوه بر اینکه گاهی در اثنای این مجاهدات دشوار و ریاضت‌های شاق مزاج فاسد می‌شود و عقل پریشان می‌گردد. و ارباب تصفیه می‌گویند: علومی که از راه نظر حاصل می‌شود، اکثر اوقات، از آلودگی احکام وهم به دور نیست. و غالباً از مخالطت خیال رها نیست. از این رو، اهل نظر، بیشتر غایب را با شاهد و حاضر مقایسه می‌کنند و گمراه می‌کنند و گمراه می‌شوند. چنانکه در اکثر مکتب‌های معتزله و سایرین با اعتقادات جاهلان از اصحاب ضلال برمی‌خوریم. به علاوه، در مناظرات و مباحثات خودشان از پیروی از هواها و عادات رها نیستند. برخلاف تصوف که تصفیه روح و جلای نفوس و تطهیر قلوب از حکم‌های نفس است و تخلیه آنها از اوهام و خیالات، که جز انتظار فیض از علوم حقه الهی نمی‌ماند. پس، علوم الهی و معارف ربانی بر آنها منکشف می‌شود. و بر آنان الهام وارد می‌شود که آن همانا حدیث عهد به پروردگارش است. و اما ناهمواری راه و دوری آن اشکالی، در قوت یقین و صحت علم، پیش نمی‌آورد. با آنکه این راه برای کسانی که سالکان راه انبیاء

الهی و پیروان کمال اولیاء الهی هستند خداوند آسان ساخته است. و اما اختلال مزاج، اگر رخ دهد قابل درمان است. زیرا آنان همچنانکه اطباء نفوس و ارواح هستند، همچنین به احوال بدن‌ها و شبیحا آشنا هستند. مثلاً ریاضت با آداب و احوالی که آنان شرط کرده‌اند، از فساد و اختلال مصون می‌دارد و از ترس و بیم رها می‌سازد. حکایت شده که اهل چین و روم، در زمان قدیم، در صناعت نقش و ترسیم، هر يك نسبت به دیگری ادعای برتری کرد. و نزاع و جدال بین آنان به درازا کشید. و بگومگو در بین آنان در مورد نقص و کمال قطع نمی‌شد. تا آنکه فخر و مباهات در این باره به آزمایش و امتحان منتهی شد. بدین ترتیب که برای هر يك از طرفین دیواری معین شد که بین آن دو دیوار حائلی بود. تا بدین نحو کامل از ناقص در این باب، متمایز گردد. اهل چین از رنگ‌های عجیب و غریب گرد آوردند. و از صنایع نادر و رسم‌های خیره‌کننده با تلاش بسیار زیاد سود جستند. و در به دست آوردن مقصود خودشان سعی نهایی خود را مبذول داشتند. ولی اهل روم به جای ترسیم به صیقل دادن پرداختند. و دریافتند که از تخلیه به تخلیه رسیدن همانا تکمیل است. و هنگامی که پرده و حائل برداشته شد تا ببینند که طرفین چه کاری صورت داده‌اند، دیدند که جانب اهل روم با جمیع نقوش اهل چین جلوه‌گر است به علاوه صفای بیشتر و لطافت صیقل‌کاری و جلا. این، مثال علوم نظری و کشفی است. اولی از طریق حواس با زحمت و تلاش به دست می‌آید. و دومی از لوح محفوظ و ملأ اعلی حاصل می‌شود.

«وقتی که این را شناختی، باید بدانی که محاکمه بین این دو دسته و تعیین طریقه بهتر، بدین نحو است که علوم با فراوانی فنونش و انبوهی شاخه‌هایش در چهار نوع منحصر است: زیرا وجود اشیاء در چهار مرتبه است: در اعیان، در اذهان، در عبارت، و در کتابت. علوم مربوط به اولی از لحاظ حال اشیاء در نفس الامر، علوم حقیقی‌اند که با تبدل و دگرگونی زمانها و دگرگونی ملك و ادیان تبدل نمی‌یابند. این علوم را، در صورتی که بحث‌کننده به مقتضای عقل خود از احوال اشیاء در اعیان بحث کند، علوم حکمی می‌نامند. و اگر مطابق قانون اسلام از اشیاء در اعیان بحث شود، علوم شرعی نامیده می‌شوند. و علوم مربوط به دوم همانا علوم الهی معنوی است. مانند منطق و امثال آن. و علوم مربوط به دو تای

آخر را علوم آلی لفظی یا خطی می‌نامند. اینها علوم عربی معتبر در دین ما هستند. زیرا شریعت ما به زبان عربی و با کتابت عربی وارد شده است. سه نوع آخر از این چهار نوع فقط با کسب از طریق نظر به دست می‌آیند. و اما نوع اول از آنها گاهی از طریق نظر به دست می‌آید و گاهی از طریق تصفیه حاصل می‌شود» (۳۲).

کلام و تصوف رنگ فلسفه به خود می‌گیرند:

این نصوص مذکور حاکی از پیوند محکم میان علوم فلسفی و بین علم کلام شرعی و علم تصوف شرعی هستند. و ابن‌خلدون در مقدمه، ضمن گفتار خود درباره این دو علم و درباره پیدایش آن دو، و تدرج مرحله به مرحله سخن مردم صاحب‌نظر در خصوص آن دو، خاطر نشان کرده است که آن دو در آخر کارشان به فلسفه آمیختند. ابن‌خلدون در فصل علم کلام می‌گوید: «هر دو طریقه - یعنی طریقه متقدمان متکلمین و طریقه متأخران آنان - در نزد متأخران درهم آمیختند. و مسائل علم کلام به نحوی با مسائل فلسفه مشتبه شد که یکی از این دو فن از دیگری متمایز نیست» (۳۳).

ابن‌خلدون، در فصل علم تصوف، نظیر همین سخن را بدین عبارت بیان می‌کند: «این متأخران متصوفه که درباره کشف و ماوراء حس سخن می‌گویند، در این خصوص بسیار پیش رفتند. و بسیاری از آنان به حلول و وحدت گرویدند. چنانکه اشاره کردیم. و کتابها از حلول و وحدت پر گشت» (۳۴). او در جای دیگر در همان فصل می‌گوید: «آنچه از سخن ابن‌دهقان در بیان این گرایش برمی‌آید این است که حقیقت آنچه درباره وحدت می‌گویند شبیه سخن حکما درباره رنگها است، دائر بر اینکه وجود رنگها مشروط به روشنائی است که هرگاه روشنائی نباشد به هیچ وجه رنگها نخواهند بود» (۳۵).

۳۲. طاش کبری‌زاده: مفتاح السعادة، ج ۱ ص ۶۶-۶۳.

۳۳. مقدمه، چاپ بیروت ۱۸۷۹، ص ۴۰۷.

۳۴. منبع پیشین ص ۴۱۳

۳۵. منبع پیشین ص ۴۱۲

خلاصه، مؤلفان اسلامی علم کلام و علم تصوف را، در حقیقت امر، از علوم فلسفی نمی‌شمارند. لیکن آنان این دو علم را بسیار شبیه علوم فلسفی می‌بینند. و بر آنند که فلسفه، در برخی از ادوار تدرج آن دو، بر آن دو، طغیان و غلبه کرده و به آن دو رنگ فلسفی داده است.

علم اصول فقه و فلسفه

علم اصول فقه نیز از تأثیر فلسفه در امان نبوده است. ابن‌خلدون در فصل خاص «اصول فقه و آنچه از جدل و خلافیات مربوط به اصول فقه است» بدین امر اشاره کرده است. او یادآور می‌شود که متکلمان طریقه‌ای در اصول فقه دارند که مردم به آن طریقه توجه دارند. و متکلمان از فلسفه دور نیستند. ابن‌خلدون علم خلافیات و علم جدل را فرع علم اصول فقه قرار می‌دهد. و کسی منکر پیوند این دو علم با منطق نیست. و چنانکه در کتاب «مفتاح السعادة» آمده: «جدل علمی است بحث‌کننده از راه‌هایی که انسان به وسیله آن راهها می‌تواند هر وضع و رأیی را که بخواهد به ثبوت برساند، و هر وضع و رأیی که باشد باطل سازد. و این جدل از فروع علم نظر و مبنای علم خلاف است. و این مأخوذ از جدلی است که یکی از اجزاء مباحث منطق است. لیکن این به علوم دینی اختصاص یافته است» (۳۶).

و در کتاب «ابجدالعلوم» پس از نقل سخن «مفتاح السعادة» آمده است: «بعید نیست که گفته شود که علم جدل همانا علم مناظره است. زیرا مآل هر دو یکی است. جز اینکه جدل اخص از مناظره است. و سخن ابن‌خلدون در مقدمه این را تأیید می‌کند، آن جا که می‌گوید: «جدل همانا معرفت آداب مناظره است که بین اهل مذاهب فقهی و غیر آنان جریان دارد... و از این رو، درباره آن گفته شده است: جدل شناختن قواعد یعنی حدود و آداب در استدلال است که به وسیله آنها به حفظ رأی و باطل ساختن آن دست می‌یابیم، خواه این رأی در فقه باشد یا غیر آن...» (۳۷). و همان‌گونه که در همان کتاب ابجدالعلوم آمده است:

۳۶. مفتاح السعادة، ج ۱ ص ۲۵۲

۳۷. ابجدالعلوم، ج ۲ ص ۴۲۶.

«علم خلاف عبارت است از جدل واقع بین اصحاب مذاهب فرعی مانند ابوحنیفه، شافعی، و امثال آن دو. و فرق میان علم خلاف و علم جدل به حسب ماده و صورت است. چونکه جدل بحث از مواد ادله خلافی است، و خلاف بحث از صور آنها است» (۳۸).

و در جای دیگر همان کتاب ابجدالعلوم آمده است: «علم الخلاف، علمی است بحث کننده از وجود استنباطهای گوناگون از ادله اجمالی و تفصیلی که به هر يك آن وجوه استنباطها دسته‌ای از علما گرویده است که افضل و امثل آنان ابوحنیفه است...» (۳۹).

ابن خلدون، در مقدمه، سخنی دارد که فشرده آن چنین است: «باید توجه داشت که در این فقه استنباط شده از ادله شرعی، بین مجتهدان به حسب اختلاف درك و نظرشان، اختلاف فراوان پدید آمد. و چون امر به پیشوایان چهارگانه منتهی گردید و مردم به تقلید آن چهار نفر بسنده کردند، این مذاهب چهارگانه به صورت مذاهب اصلی ملت اسلام شکل گرفتند. و اختلاف در بین کسانی که احکام آن مذاهب را پذیرفته‌اند، به منزله اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی تلقی گردید. و هر مقلدی به تصحیح مذهب پیشوای خودش می‌پرداخت که مناظراتی پیش آمد. و در این مناظرات مأخذ پیشوایان و خاستگاه‌های اختلافشان و تکیه‌گاه‌های اجتهادشان بیان می‌شد. و این نوع مناظرات به نام «خلافیات» نامیده شد» (۴۰).

طاش کبری زاده، پا فراتر گذاشته و فروع علم اصول فقه را چهار علم قرار داده است: «علم نظر، یعنی علم منطقی که از احوال ادله سمعی یا از حدود احکام شرعی بحث می‌کند. و علم مناظره، یعنی علمی که از احوال متخاصمین بحث می‌کند تا ترتیب بحث بین دو متخاصم بر وجه صواب باشد تا حق بین آن

۳۸. شاید در عبارت ابجدالعلوم تحریفی رخ داده است: چونکه علم خلاف به بحث از ماده

نزدیکتر است و علم جدل به بحث از صورت.

۳۹. همان منبع پیشین، ج ۱ ص ۲۵۳.

۴۰. مقدمه، فصل اصول فقه...، طبع حساب در مصر، ص ۲۴۸-۲۴۹.

دو آشکار گردد. سپس علم جدل. و آنگاه علم خلاف» (۴۱).
همه این چهار علم از علوم فلسفی‌اند. و فروغ علم اصول فقه قرار دادن
آنها دلالت می‌کند که تا چه اندازه این علم اصول فقه، رنگ فلسفی به خود
گرفته است.

فصل چهارم

پیوند دین و فلسفه از دیدگاه اسلامیان

پیوند میان فلاسفه و دین، از دیدگاه فلاسفه اسلام و سایر مؤلفان اسلامی، امری است که هنوز از آن بحث نکرده‌ایم. و همین پیوند است که بعضی از غربیان آن را ملاک ابتکار در فلسفه اسلامی قرار داده‌اند. و بعضی از غربیان گفته‌اند علت اینکه فلاسفه اسلام به صورت مبشران و مبلغان اسلام درآمدند، همین پیوند بوده است.

الف - رأی فلاسفه:

ابن حزم متوفای سال ۴۵۶ هـ (۱۰۶۳ م) در کتاب «الفصل فی الملل و النحل» می‌گوید: «معنی و ثمره فلسفه و هدف از آموختن آن، در حقیقت، چیزی جز اصلاح نفس نیست. بدین نحو که نفس در دنیای خود فضائل و حسن رفتار را پیش بگیرد که به سلامت خودش در معاد، و به حسن سیاست و تدبیرش نسبت به منزل و رعیت منتهی شود. و عیناً همین هدف، نه غیر آن، هدف شریعت است. این امری است که احدی از عالمان فلسفه واحدی از عالمان شریعت در آن اختلاف ندارند»^(۱).

این ادعای ابن حزم که در آنچه او آن را هم هدف شریعت قرار داده و هم هدف فلسفه هیچ اختلافی نیست، نه بین فلاسفه و نه بین علماء شریعت، يك ادعای نامسلم است. زیرا معنی کلام ابن حزم این است که هدف فلسفه و شریعت يك هدف عملی است، در صورتی که این نه مسلك فلاسفه است و نه مسلك علمای دینی.

ابن رشد متوفای ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) در کتاب «فصل المقال فیما بین

۱. ابن حزم: الفصل، ج ۱ ص ۹۴، طبع قاهره در سال ۱۳۱۷.

لشريعة و الحکمة من الاتصال» می‌گوید: «باید دانست که مقصود شرع همانا تعلیم علم حق و عمل حق است. علم حق عبارت است از معرفت خداوند و سائر موجودات، بدانگونه که هستند، مخصوصاً موجودات شریفه، و معرفت سعادت اخروی و شقاوت اخروی. و عمل حق عبارت است از امتثال افعالی که موجب سعادتند و اجتناب از افعالی که باعث شقاوتند. و معرفت این افعال است که به نام علم عملی نامیده می‌شود»^(۲).

شهرستانی در «ملل و نحل» می‌گوید: «فلاسفه گویند: چون سعادت برای خودش (لذاتها) مطلوب است. و تلاش انسان همانا برای نیل و وصول به سعادت است. و دسترسی به سعادت جز با حکمت میسر نیست. پس، طلب حکمت یا برای عمل به آن است، و یا برای شناختن فقط. پس حکمت بر دو قسم است: علمی و عملی... و قسم عملی همانا عمل خیر است. و قسم علمی همانا علم و شناخت حق است»^(۳).

بدین ترتیب، هدف دین و هدف فلسفه تشابه پیدا می‌کنند. هرچند که این تشابه بدانگونه نیست که ابن حزم بیان کرد. بنابراین، هم دین و هم فلسفه در صدد فراهم آوردن سعادت از طریق اعتقاد حق و عمل خیر هستند. بلکه موضوعات دین و موضوعات فلسفه یکی است. و این رأی فارابی در کتاب تحصیل السعاده است. فارابی در آن کتاب می‌گوید: «پس، دین (ملة) از نظر آنان همانند فلسفه است. هر دو مشتمل بر يك موضوعات هستند. و هر دو مبادی نهایی موجودات را فراهم می‌آورند. زیرا هر دو فراهم‌آورنده شناخت مبدأ اول و سبب اول موجودات، و نیز فراهم‌آورنده هدف نهایی هستند که وجود انسان برای خاطر آن است. و همین هدف، سعادت نهایی و هدف نهایی در هر موجود دیگر است... در همه موضوعاتی که فلسفه معطی براهین یقینی است، دین در آنها معطی اقناع است. و فلسفه به حسب زمان مقدم بر دین است»^(۴).

۲. ابن‌رشد: فصل‌المقال، طبع قاهره، سال ۱۳۵۴، ص ۲۸.

۳. شهرستانی: ملل و نحل، هامش «الفصل» ابن‌حزم، طبع قاهره ۱۳۱۷ ج ۲ ص ۱۵۶ [طبع

گیلانی، مصر، ۱۳۸۱، ج ۲ ص ۵۹]

۴. فارابی: تحصیل السعاده، طبع دائرة المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵، ص ۴۱-۴۰.

دین و حکمت، از دیدگاه این فلاسفه، هر دو از واجب الوجود بر عقول بشر به واسطه عقل فعال افاضه می‌شود. زیرا معارف همگی از واجب الوجود به واسطه عقل فعال صادر می‌شوند. خواه این معرفت وحی باشد یا غیر وحی. پس، میان حکمت و دین، از جهت هدفشان و از جهت منشاء صدورشان و راه وصولشان به انسان، فرقی نیست. و فرق میان دین و فلسفه، از دیدگاه فارابی، همانا از این جهت است که طرق فلسفه یقینی‌اند. اما طریق دین، اقناعی است. و از جهت دیگر، فلسفه حقایق اشیاء را آنگونه که هستند به دست می‌دهد. و دین فقط تمثیل آنها و تخیل آنها را به دست می‌دهد. فارابی این را در چند جای مختلف در کتاب‌هایش ذکر کرده است. از جمله در کتاب تحصیل السعاده می‌گوید: «تفهم شئی بر دو گونه است: یکی آنکه ذات آن تعقل شود. دوم آنکه مثال آن که محاکی آن است تخیل شود. و ایقاع تصدیق از دو راه است: یا از راه برهان یقینی. و یا از راه اقناع. و هنگامی که شناخت موجودات حاصل شد یا آموختی، اگر خود معانی آنها را تعقل کردی، و آنها را از راه براهین یقینی تصدیق کردی، علم مشتمل بر این معلومات، فلسفه است. و اگر آنها را بدین نحو دانستی که مثال‌های آنها را که حاکی از آنهاست تخیل کردی و آنها را با آنچه از آنها تخیل شده است از طرق اقناعی تصدیق کردی، امر مشتمل بر این معلومات، طبق نامگذاری قدما، دین (ملة) است» (۵).

به نظر ابن‌سینا، بین دین و فلسفه، فرقی دیگر وجود دارد. و آن اینکه جهت دین، در اصل، عملی است. و جهت فلسفه، در اصل، نظری است. ابن‌سینا در رساله «طبیعیات» می‌گوید: «مبدأ حکمت عملی از سوی شریعت الهی مستفاد است. و کمالات حدود آن به برکت شریعت الهی بیان می‌شود. و بعد از آن، قوه نظری بشر از راه شناخت قوانین و استعمال آنها در جزئیات، در آن حکمت

۵. همان منبع قبلی، ص ۴۰، در متن اصلی به جای «ملة» کلمه «ملکه» آمده که ما تصحیح کردیم.

عملی دخالت می‌کند... و مبادی حکمت نظری از پیشوایان دین الهی، به طریق تنبیه و یادآوری، مستفاد می‌گردد. و با قوه نظری، به طریق حجت و استدلال، به تحصیل کامل حکمت نظری پرداخته می‌شود» (۶).

شهرستانی در ملل و نحل، در معنی این سخن ابن‌سینا، چنین می‌گوید: «انبیاء، برای بیان قسم عملی به امداد روحانی مؤیدند، و به طرفی از اطراف قسم علمی نیز توجه می‌کنند. پس، هدف حکیم آن است که همه جهان در عقل او متجلی گردد، و تا حدی که امکان‌پذیر است به خداوند متعال متشبه شود. و هدف دین آن است که نظام جهان را متجلی و مشخص سازد، و بر آن نظام مصالح عامه را مقدر و منطبق سازد، تا نظام عالم باقی بماند. و مصالح بندگان را سامان بخشد. و این، جز با ترغیب، ایجاد خوف، شکل دادن، و تخیل، میسر نمی‌گردد. پس، هرچه پیشوایان شرایع و ادیان آورده‌اند، بر آنچه از دیدگاه فلاسفه ذکر کردیم مقدر و منطبق است. جز کسی که از مشکلات نبوت دانش بگیرد که او به حد تعظیم نسبت به انبیا می‌رسند و به حسن اعتقاد در کامل بودن درجه انبیاء نایل می‌شود» (۷).

شکل دادن و تخیل، در کلام شهرستانی، مخصوص امور علمی است. بنابراین، همان‌گونه که ابن‌تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) در کتاب «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول» خاطر نشان ساخته، فلاسفه (۸) می‌گویند: «انبیاء از خداوند، روز قیامت، بهشت، دوزخ، و ملائکه به‌گونه‌ای خبر داده‌اند که با واقع امر مطابق نیست. لکن انبیا با مردم از طریق تخیلات و توهمات خود مردم سخن گفته‌اند. مردم تخیل و توهم می‌کنند که خداوند جسم عظیم است و بدن‌ها باز ۶. طبیعیات عیون الحکمة، رساله اول از «تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات» طبع‌های بمبئی، قسطنطنیه، قاهره، صفحات ۲ و ۳.

۷. ج ۲ ص ۱۵۷ طبع قاهره ۱۳۱۷ [نشر گیلانی ۱۳۸۱ ج ۲ ص ۵۹].

۸. این‌گونه اظهار نظر که فلاسفه چنین و چنان می‌گویند، در مورد فلاسفه بزرگ اسلام صادق نیست. برای تصحیح مطالب فوق، سخن صدر المتألهین شیرازی متوفای ۱۰۵۰ هـ را یادآور می‌شویم که می‌گوید: «شرع و عقل در این مسأله [تجرد نفس] و در سایر مسائل حکمی مطابق‌اند. حاشا که شریعت حقه الهی که خورشید درخشان است احکام آن مصادم معارف یقینی ضروری باشند. و تباه باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نیست» - اسفار، نفس، باب ۶، فصل ۲. و محی‌الدین عربی می‌گوید: «هر کس لحظه‌ای میزان شریعت را از دست بدهد هلاک می‌شود» - یواقیت و جواهر، طبع مصر، ص ۷. - مترجم.

می‌گردند، و مردم بهشت محسوسی دارند. هرچند که امر در واقع از این قرار نیست. زیرا مصلحت عامه مردم این است که مطابق آنچه آنان در مورد واقع تخیل و توهم می‌کنند با آنان سخن گفته شود. اگر دروغ هم باشد، دروغی است برای مصلحت عامه مردم. زیرا دعوت آنان و مصلحت آنان جز از این طریق امکان‌پذیر نیست. فلاسفه می‌گویند: انبیاء ظواهر الفاظ را مطمح نظر قرار داده‌اند. و منظور انبیاء این بوده که عامه مردم همین ظواهر را بفهمند. هرچند که این ظواهر در واقع دروغ و باطل و مخالف حق باشد. پس، می‌خواسته‌اند برای خاطر مصلحت، با دروغ و باطل به عامه بفهمانند. از فلاسفه کسانی بوده‌اند که می‌گفتند: پیامبر حق را می‌دانست لیکن به خاطر مصلحت خلاف آن را اظهار کرده است. و برخی از فلاسفه می‌گویند: نبی حق را آنگونه که نظار فلاسفه و امثال آنان می‌دانسته‌اند، نمی‌دانسته. و اینان فیلسوف کامل را بر نبی رجحان می‌دهند. و اما فلاسفه‌ای که می‌گویند: پیامبر حق را می‌دانست، پیامبر را افضل از فیلسوف می‌دانستند. زیرا پیامبر آنچه را که فیلسوف می‌داند همه را می‌داند. به علاوه اموری افزون بر آنها. و پیامبر می‌تواند به نحوی با مردم سخن بگوید که فیلسوف از مثل آن عاجز است»^(۹).

سخن ابن تیمیه بیان واضح آراء فلاسفه است. هرچند که اسلوب و الفاظ او برای حکما عادی نیست.

این خلاصه رأی فلاسفه اسلامی، در پیوند میان دین و فلسفه است. این درست است که فلاسفه غالباً تلاش ورزیده‌اند که میان شریعت و حکمت، با اسلوبی خالی از خود برترینی و تکبر، هماهنگی ایجاد کنند، اما با این حال، برخی از فلاسفه اسلوب‌هایی پیش گرفته‌اند که هجوم بر اهل دین و یا دفاع با خود برترینی بوده است.

ابو حیان توحیدی - که به نظر سند و بی‌چاپ‌کننده «المقاسبات» در ۴۰۳ هـ وفات یافته و به نظر سرکیس در معجم المطبوعات العربیه در ۴۰۰ هـ وفات

۹. ابن تیمیه: موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول، هامش کتاب «منهاج السنة النبویه» طبع بولاق ۱۳۲۱، ج ۱ ص ۳-۴.

یافته - از مقدسی فیلسوف نقل می‌کند که گفت: «شریعت طب بیماران است، و فلسفه طب تندرستان. و انبیا فقط بیماران را درمان می‌کنند تا بیماری آنان افزونتر نگردد و تا بیماری جای خود را به عافیت بدهد. ولیکن فلاسفه تندرستی را برای دارندگان حفظ می‌کنند تا اصلاً بیماری پیش نیاید. و میان مدبر بیمار و مدبر تندرست، فرقی آشکار و تفاوتی روشن وجود دارد. زیرا هدف در تدبیر مریض این است که با این تدبیر، مریض حالت صحت بازیابد، در صورتی که دارو به درد بخورد و طبع قابل باشد و طبیب ناصح باشد. و هدف در تدبیر تندرست این است که صحت او حفظ شود. و وقتی صحت حفظ شود امکان کسب فضائل، فراغت برای فضائل، و زمینه مساعد برای پیدا کردن فضائل فراهم می‌گردد. و دارنده این حالت به سعادت عظمی نائل می‌شود و مستحق حیات الهی می‌گردد. و حیات الهی همانا جاودان بودن و دائمی بودن و سرمدی^(۱۰) بودن است. و اگر کسی که با طب طبیب بهبود می‌یابد به کسب فضائل نیز نایل شود، این فضائل از جنس آن فضائل نخواهد بود. زیرا یکی تقلیدی است و دیگری برهانی، این مظنون است و آن یقینی، آن روحانی است و این جسمانی. آن دهری است و این زمانی»^(۱۱).

ب - رأی علمای دین

موضع‌گیری علمای دین غیر از آن موضع‌گیری مذکور است. علمای دین غالباً دشمنان سرسخت و بدون رفق و مدارای فلسفه بودند. اینکه می‌گوییم «غالباً» برای این است که بعضی از علمای دین از کسانی بودند که فلسفه در عقول آنان تأثیر داشته و طعن اینان نسبت به حکمت خالی از مدارا نبوده است. در کتاب «اللطائف» تألیف احمد بن عبدالرزاق مقدسی آمده است که ابوعثمان جاحظ در ضمن علوم که به مدح و ذم آنها پرداخته هم به مدح فلسفه پرداخت و

۱۰. کلمه «سرمدی» در «الامتناع و الموانسه» آمده است نه در تاریخ الحکما.

۱۱. تاریخ الحکما (منتخبات زوزنی از اخبار العلماء باخبار الحکماء قفطی) لایبزیك ص ۸۸. و

بنگرید به توحیدی: الامتناع و الموانسه نشر احمد امین و احمدالزین ۱۹۴۲ ج ۲ ص ۱۱.

هم به ذم آن، تا قدرت خود را در سخن و مقام بلند خود را در بلاغت ابراز کند. او در مدح فلسفه گوید: «سؤال: فلسفه چیست؟ جواب: ابزار ضمائر، آلت خواطر، نتایج عقل، وسیله معرفت اجناس و عناصر، علم اعراض و جواهر، علل اشخاص و صور، اختلاف اخلاق و طبایع و سجایا و غرایز»^(۱۲). و در ذم آن گوید: «سؤال: فلسفه چیست؟ جواب: کلام مترجم، علم مظنون، بسیار دور و دراز، کم‌فایده، و دارنده آن در معرض قهر و سطوت ملوک و عداوت عامه»^(۱۳). جاحظ خود در زمره معتزله بوده، بلکه رأس فرقه‌ای از فرقه‌های معتزله است که به خود او منتسب است، به نام فرقه جاحظیه. و پیوند فلسفه و مکاتب اعتزال ناشناخته نیست.

در میان علمای دین کسانی بوده‌اند که ربطی به اعتزال نداشته‌اند لیکن اینان با این حال از فلسفه بیگانه نبوده‌اند. و در کلامشان آن فاصله‌ای که در اسلوب‌های متأخران میان فلسفه و دین مشاهده می‌شود، وجود ندارد. از این زمره است ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی متوفای ۵۰۲ هـ (۱۱۰۸-۹ م) یکی از ائمه سنت و مؤلف کتاب «الذریعه الی مکارم الشریعه» که گفته می‌شود که غزالی دائماً این کتاب را به همراه داشت و به خاطر نفاستش آن را تحسین می‌کرد.

راغب اصفهانی در کتاب «تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین» می‌گوید: «باید دانست که عقل به تنهایی کم‌فایده است. و فقط به معرفت کلیات اشیاء دسترسی دارد نه به جزئیات آنها. مثلاً به طور کلی می‌داند که اعتقاد حق، گفتار راست، کردار نیک، دادگر بودن، و عقیف بودن، نیکو هستند. بدون آنکه آنها را در این مورد خاص و آن مصداق خاص بشناسد. و شرع هم کلیات اشیاء را می‌شناساند و هم بیان می‌کند که در این مورد خاص و در آن مورد خاص اعتقاد صحیح کدام است و در هر مورد خاص چه کار باید کرد. مثلاً عقل به ما نمی‌گوید که گوشت خوک، خون، و خمر حرام است، و از خوردن غذا در یک وقت معین باید اجتناب کرد، و از نکاح ذوات محارم باید دوری جست، و از مجامعت همسر

۱۲. ص ۱۷.

۱۳. ص ۱۹.

در حال حیض باید پرهیز کرد. زیرا این قبیل امور فقط از راه شرع به دست می‌آید. پس، شرع نظام اعتقادات صحیح و کارهای درست است. و به مصالح دنیا و آخرت راهنمایی می‌کند. و هر کس از شرع عدول کند، راه مستقیم را گم کرده است» (۱۴).

غزالی متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م) با همه شدتی که در رد فلاسفه و خصومت فلسفه از خود نشان داد، با این حال، او در این خصومت تا آن حد پیش نرفت که در زمره کسانی قرار بگیرد که همه فلسفه را رد می‌کنند و اشتغال به فلسفه را، بدون تفصیل و بدون استثنا حرام می‌دانند. او در کتاب «تهافت الفلاسفه» خاطرنشان می‌سازد که اختلاف میان فلاسفه و سایر فرقه‌ها بر سه قسم است: يك قسم اختلاف لفظی است. قسم دیگر اختلافی است که گرایش‌های فلاسفه در آن با اصلی از اصول دین برخوردی ندارند. قسم سوم اختلافی است که با اصلی از اصول دین، از قبیل سخن دربارهٔ حدوث عالم، صفات صانع، و بیان حشر اجساد و ابدان، ارتباط پیدا می‌کند. سپس می‌گوید این قسم [سوم] و نظایر آن است که باید باطل بودن گرایش فلاسفه در آن روشن گردد، نه غیر آن» (۱۵).

رای غزالی دربارهٔ رابطهٔ دین و فلسفه از این‌جا معلوم می‌شود که او در کتاب «المنقذ من الضلال» ضمن سخن دربارهٔ فلاسفه الهی، می‌گوید: «صنف سوم عبارتند از فلاسفه الهی که متأخران هستند. مثلاً سقراط در زمرهٔ اینان است. سقراط استاد افلاطون بود. و افلاطون استاد ارسطو. و ارسطو است که منطق را برای اینان مرتب ساخت و علوم را مهذب کرد. و آنچه را که قبلاً بررسی نشده بود مورد بررسی قرار داد. و آنچه را که خام بود، برای اینان، پخته ساخت. اینان همگی بر ضد دو صنف دیگر یعنی دهریان و طبیعیان برخاستند و در روشن ساختن فضائح و معایب آنان سایرین را بی‌نیاز ساختند. و خداوند با مقاتلهٔ آنان با

۱۴. ص ۶۷.

۱۵. چاپ بیروت ص ۹-۱۳. [در متن بعد از سپس می‌گوید (ثم يقول) «فهذا الغش» آمده که
«فهذا الفن» یا «فهذا القسم» است - مترجم.]

همدیگر مؤمنان را از قتال با آنان بی‌نیاز ساخت. ارسطو به رد افلاطون و سقراط و فلاسفه الهی قبل از سقراط پرداخت به طوری که در این کار کوتاهی نکرد و از همه آنان تبری جست. لیکن از بقایای ردائیل کفر آنان در امان نماند و موفق نشد که از آنها رهایی یابد. پس، تکفیر خود آنان، و تکفیر متفلسفه اسلامی پیرو آنان از قبیل ابن‌سینا و فارابی و امثال آن دو، واجب است. هیچ کس از متفلسفه اسلامی همچون این دو نفر [ابن‌سینا و فارابی] به نقل علم ارسطو اقدام نکرد. غیر از این دو نفر، هر کس دست به نقل زده است از کورمالی و درهمی که مطالعه‌کننده را آنچنان مشوش و پریشان خاطر می‌سازد که چیزی نمی‌فهمد. و چیزی که فهمیده نشود چگونه مورد رد و یا قبول واقع شود؟ و مجموع آنچه از فلسفه ارسطو از نظر ما مقرون به صحت است، به حسب نقل این دو نفر، در سه قسم منحصر می‌شود: یک قسم موجب تکفیر آنان است. قسم دیگر موجب بدعت‌گذاری است. و قسم سوم آن است که اصلاً لازم نیست انکار شود. پس، باید به تفصیل و تقسیم فلسفه ارسطو دست بزنیم» (۱۶).

کلام غزالی، با همه قساوتی که احياناً در آن دیده می‌شود، در مقایسه با کلام بسیاری از متأخران، از رفق و مدارا به دور نیست.

شیخ محمد عبده در «رسالة التوحید» در توضیح موضع علماء دین در برابر فلاسفه، از زمان غزالی، می‌گوید: «غزالی و کسانی که طریقه او را در پیش گرفتند، همه آنچه در کتاب‌های فلاسفه مربوط به الهیات و مربوط به امور عامه یا احکام جواهر و اعراض، و گرایش‌های آنان درباره ماده و ترکیب اجسام و جمیع آنچه که به ظن دست‌اندرکاران علم کلام، با یکی از مبانی دین برخورد داشت، به سختی مورد نقد قرار دادند. و متأخران آنان بر شدت نقد افزودند تا جایی که تقریباً از حد اعتدال گذشتند» (۱۷).

زیاده‌روی متأخران در ستیز با فلسفه از آنچه در «فتاوی ابن‌الصلاح در تفسیر و حدیث و اصول و عقاید» آمده است، روشن می‌گردد. ابن‌الصلاح همانا

۱۶. چاپ دوم دمشق ص ۸۵-۸۸.

۱۷. چاپ اول سال ۱۳۱۵ هـ، ص ۱۳.

ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمن تقی‌الدین الشهرزی متوفای ۶۴۳ هـ است. در نص فتاوی او چنین آمده است: «سؤال درباره کسی که به فراگیری و فرادهی منطق می‌پردازد: آیا منطق کلاً یا بعضاً از اموری است که فراگیری و فرادهی آن را شرع مباح کرده است و صحابه و تابعان و ائمه و مجتهدان و گذشتگان صالح، این را ذکر کرده‌اند یا اشتغال به آن را مباح کرده‌اند یا اشتغال به آن را جایز شمرده‌اند، یا نه؟ و آیا به کار بردن اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی جایز است یا نه؟ و آیا احکام شرعی در اثباتشان به این اصطلاحات احتیاج دارند یا نه؟ با کسی که فراگیری و فرادهی منطق می‌پردازد و بدین کار تظاهر می‌کند، چه کار باید کرد؟ و سلطان وقت در مورد او چه باید بکند؟ و هرگاه در یکی از بلاد، یکی از اهل فلسفه باشد که به تعلیم و فرادهی فلسفه و تصنیف در آن معروف باشد، و در مدرسه‌ای از مدارس علم، مدرس باشد، آیا بر سلطان آنجا واجب است که او را عزل کند و شر او را از مردم دور سازد؟ ابن‌الصلاح پاسخ داد: «فلسفه شالوده سفاهت و پریشانی‌خاطر و مایه حیرت و گمراهی، و خاستگاه کجی و زندقه است. کسی که به فلسفه بپردازد بصیرتش از محاسن شریعت مطهره‌ای که با حجت‌های روشن و برهان‌های درخشان مؤید هستند کور می‌شود. و کسی که به فراگیری و فرادهی فلسفه دست یازد قرین خواری و حرمان می‌شود و شیطان بر او مستولی می‌گردد. کدام فنی ننگین‌تر از فنی است که دارنده‌اش را نسبت به نبوت پیامبر ما حضرت محمد(ص) کور می‌سازد و قلبش را تاریک می‌گرداند. با آنکه آیات مستبین او و معجزات مستنیر او، منتشرند. حتی یکی از علما به استقصاء این آیات و معجزات پرداخته و هزار معجزه را جمع کرده است. و ما این شمارش را ناکافی می‌دانیم. زیرا این معجزات چندین برابر و به طور بیشمار بیشتر از این است. زیرا آنها منحصر به همان‌هایی نیست که در عصر آن حضرت رخ داده‌اند، بلکه با تعاقب عصور پس از آن حضرت تجدد می‌یابند. زیرا کرامات اولیای امت او و اجابت‌های متوسلان به او، در حوائج و اغائیه‌های خود به دنبال توسل به او در شداید، برهان‌های قاطع و معجزه‌های درخشان هستند. و اینها افزونتر از آن هستند که در شمار و حد درآیند. خداوند ما را از انحراف از دین او مصون بدارد و ما را در راستای هدایت و سنت او قرار دهد. و اما منطق،

مقدمه فلسفه است. و مقدمه شر، شر است. و تعلیم و تعلم منطق را شارع مباح نکرده است. واحدی از صحابه و تابعین و ائمه مجتهدان و گذشتگان صالح و سایر پیشوایان و اعلام و بزرگان و ارکان و رهبران امت آن را مباح نکرده‌اند. خداوند همه آنان را از ننگ و آلودگی منطق مبرا داشته است. و آنان را از امراض آن مصون داشته است. و اما به کار گرفتن اصطلاحات منطقی در مباحث احکام شرعی، از منکرات زشت و بی‌شرمی‌های بی‌سابقه است. و الحمدلله که احکام شرعی اصلاً به منطق نیازی ندارد. و آنچه که منطقی در مورد حد و برهان برای منطق می‌پندارد، های و هویی بیش نیست که خداوند هر صحیح‌الذهن را از آن بی‌نیاز ساخته است، مخصوصاً آن کس را که در خدمت نظریات علوم شرعی باشد. و زمانی که نه منطقی بود و نه فلسفه‌ای و نه فلاسفه‌ای، شریعت و علوم آن کامل گردید و علمای آن در دریای حقایق و دقایق غوطه‌ور گشتند. کسی که به‌زعم خود برای خاطر فایده‌ای که تصور می‌کند به منطق و فلسفه اشتغال می‌ورزد، گرفتار خدعه و مکر شیطان شده است. و بر سلطان واجب است که شر این نحس‌ها^(۱۸) را از مسلمین دور کند و آنان را از مدارس اخراج کند و تبعیدشان سازد و به جرم اشتغال به فن‌شان، مورد عقاب قرار دهد. و هر کس که اعتقاد عقاید فلاسفه را از خود نشان دهد به شمشیر یا به حکم اسلام سپرده شود. تا آتش آنان خاموش گردد. و آثار فلسفه و فلاسفه محو گردد. خداوند این کار را میسر سازد و تعجیل فرماید. و از واجب‌ترین این واجب همانا عزل کسی است که مدرس مدرسه‌ای است و از اهل فلسفه و تصنیف در فلسفه و تعلیم فلسفه است. و پس از عزل او را باید زندانی کرد و خانه‌نشین ساخت. هرچند که او به‌زعم خودش به عقاید فلاسفه معتقد نباشد. چه آنکه وضع و حال او را تکذیب می‌کند. و راه کندن شر، همانا کندن ریشه‌های آن است. و انتصاب این‌گونه شخص به عنوان مدرس، از مصائب ناگوار است. و خداوند تعالی ولی توفیق و عصمت است و او آگاه است»^(۱۹).

۱۸. در متن فتاوی «میاشیم» آمده که ظاهراً «مشائیم» یعنی نحس‌ها است.

۱۹. فتاوی ابن‌الصلاح، طبع قاهره ۱۳۴۸ ص ۳۵-۳۴.

همچنین از این نمونه‌ها است سخن احمد بن مصطفی معروف به طاش کبری زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۱۵۵۴ م) در کتاب «مفتاح السعادة و مصباح السیادة» که درباره موضوعات علوم می‌گوید: «مبادا از این سخن ما گمان کنی یا (۲۰) اعتقاد پیدا کنی که هرچه که نام علم به آن اطلاق می‌شود، حتی حکمت ظاهر فریبی که فارابی و ابن سینا آن را اختراع کردند و نصیرالدین طوسی آن را منقح ساخت، ممدوح است. هرگز هرگز! مخالف شرع، هرچه که باشد، مذموم است. مخصوصاً گروهی که خود را حکمای اسلام می‌خوانند، به بحث در یاهوهای اهل ضلال پرداختند و نام این کار را حکمت خواندند. و کسانی را که عاری از آن یاهوها بودند، جاهل شمردند. آنان دشمنان خدا و انبیاء و رسولان خدا هستند و کلمه‌های شریعت را از مواضع خود منحرف ساختند. احدی از آنان را نمی‌بینی که به حفظ قرآن و حدیث پردازد. و از ترس قهر مسلمین است که خود را به رسوم شریعت آراسته‌اند. و گرنه، آنان به هیچ حکمی از احکام شرع اعتقاد ندارند. بلکه در صدد ویران ساختن پایه‌های آن و درهم ریختن تار و پود آن هستند. و گفته شده: انتساب آنان به اسلام برای آن است که خونشان ریخته نشود. آنان منکرات را در حالت نشاط به عمل می‌آورند. و نماز را در حال کسالت می‌گزارند (و ما انتسبوا الی الاسلام الاّ؛ لصون دمائهم عن ان تسالا؛ فیأتون المناکر فی نشاط؛ و یأتون الصلاة و هم کسالا).

«الحذر از آنان! اشتغال به حکمت آنان در شریعت ما، همانا حرام است. و ضرر آنان به عوام مسلمین از ضرر یهود و نصاری بیشتر است. زیرا آنان درزی اهل اسلام استتار می‌کنند. بلی، کسی که قواعد شریعت در قلبش راسخ است. و قلبش از عظمت این پیامبر کریم و شریعت او مالا مال است. و با حفظ کتاب و سنت دین خود را محکم ساخته است. و مسلک او در فروع نیرومند گشته است. بر او حلال است که در علوم فلسفه نظر کند. لیکن به دو شرط: یکی آنکه به مسائل مخالف شرع آنان نپردازد، و اگر به آنها پرداخت، فقط برای رد کردن به

۲۰. در متن «ان تعتقد...» آمده است که شاید «او تعتقد» باشد که ترجمه بر اساس «او تعتقد»

مطالعه آنها بپردازد، ولا غیر. دوم آنکه کلام فلاسفه را با کلام علماء اسلام مخلوط نکند، که از این لحاظ ضرر بزرگی بر مسلمین وارد آمده است. زیرا مردم مسلمان نمی‌توانند سره را از ناسره جدا کنند. و بسا که وجود کلام علمای اسلام در کتب کلام دلیل صحت کتب کلام تلقی می‌شود. و این کار فقط از زمان ظهور نصیرالدین طوسی و امثال او آغاز گردید. اما سلف، از قبیل امام غزالی و امام رازی، کتب کلام را که به حکمت آمیخته ساختند، چنانچه از تصانیف اینان پیداست، برای رد حکمت این کار را کردند. و این اشکالی ندارد، بلکه یاری مسلمین و حفظ عقاید مسلمین است. خدا ما را و شما را بر صراط مستقیم استوار سازد که او جواد کریم است»^(۲۱).

از متقدمان، پیش از غزالی، کسانی بودند که جنگ بی‌امان و بی‌مدارا با فلسفه داشتند. و اکثر این صنف کسانی بودند که طعم فلسفه را نچشیده بودند و بوی آن را استشمام نکرده بودند. و در کلامشان آن‌چنان خلطی است که حاکی از آن است که آنان در بررسی خود دربارهٔ امور فلسفه با بی‌اطلاعی سخن می‌گویند. از این نمونه است عبارت زیر از کتاب «مفیدالعلوم و مبیدهالهموم» تألیف شیخ جمال‌الدین ابوبکر محمدبن عباس خوارزمی متوفای ۳۸۳ هـ (۹۹۳ م). «باب سوم در رد بر فلاسفه»: «فلاسفه گروهی از یونانیان بودند که در معقولات بیش از آنچه داشتند دعوی هوشمندی می‌کردند (تحذلقوا). تا در وادی حیرت و دیوانه‌واری (خُباط) افتادند. و در الهیات متحیر گشتند. و گفتارهای خود را بر تشهی محض و دعاوی صرف بنا کردند. و خود را زیرک‌ترین خلق خدا پنداشتند. و سیاق مسلک آنان دال بر آن است که آنان جاهل‌ترین خلق خدا و احمق‌الناس هستند. و اساس الحاد و زندقه بر مکتب آنان استوار است. و همه کفر شعبه‌ای از شعبه‌های آنان است. آنان برای قطع نسل به رهبانیت پرداختند. رئیس آنان افلاطون ملحد - لعنه‌الله - به موسی بن عمران رسول‌الله و کلیم‌الله گفت: هرچه که می‌گویی می‌پذیرم جز این سخنت را که می‌گویی: «علت علت‌ها با من تکلم کرد». اعتقاد این خبیث را ببین. رسول‌الله را تکذیب می‌کند و معتقد است که

خداوند اصلاً کلام ندارد. تسمیه (۲۲) او بنفسها موجب است بدون اختیار. و معتقد است که عالم قدیم است. و اخوان افلاطون مانند ارسطاطالیس، سقراط و جالینوس همگی یقیناً ملحدان عصر و زندیقان دهر هستند. چه آنکه این را علما می‌فهمند نه امرا. و خداوند از خبائث باطن آنان خبر داشته که سیلی بر آنان فرستاد و آنان را نابود ساخت. و علوم نامیمون آنان را گروه‌هایی در عهد مأمون خلیفه، با اجازه و توصیه او، به عربی ترجمه کردند. فلاسفه به خدایان سه‌گانه اعتقاد دارند: مبدأ، عقل، و نفس. به نظر آنان عقل و نفس ازلی هستند. آنان منکر صفات هستند و اصلاً قبول ندارند که خداوند حی، عالم، قادر، مرید، سمیع، و متکلم است. و به‌زعم آنان حرکات ازلی سرمدی هستند. الی غیر ذلك. پس، آنان مشرکان ملحد هستند - لعنهم الله» (۲۳).

اما فقها از متأخران علماء دین، ظاهراً میان فلسفه و شعبده (۲۴) و سحر (۲۵) و کاهنی (۲۶) فرقی نمی‌گذارند. نووی محی‌الدین ابوزکریا یحیی متوفای ۶۷۷ هـ (۱۲۷۸) در کتاب «المجموع شرح المذهب» می‌گوید: «فصل - ما اقسام علم شرعی را ذکر کردیم. و علومی که بیرون از علم شرعی‌اند برخی حرام، برخی مکروه و برخی مباح هستند. علم حرام مانند تعلم سحر که بنابر مذهب صحیح، حرام است و جمهور به آن قطع و یقین دارند. و در آن اختلافی است که در باب جنایات، آنجا که مصنف آن را ذکر کرده است، ان‌شاءالله، یاد خواهم کرد. و

۲۲. ظاهراً به جای «تسمیه او» باید «انیت او» یا «نفس او» (خود او) باشد.

۲۳. خوارزمی: مفیدالعلوم و مبیدهالموم» طبع مطبعة شرقی، ۱۳۲۸ هـ، ص ۶۱-۶۲.

۲۴. شعوزه: يك نوع تردستی است که همچون سحر است و شیء غیر از آن‌گونه که است به نظر می‌آید - «قاموس المحيط».

۲۵. سحر: کاری است که سبب آن نهان است و موجب این توهم می‌شود که شیء از حقیقت خود دگرگون گشته است. سحری که نزد حکما معروف است غیر آن است که در شرع معروف است. ظاهراً آنچه در شرع معروف است عبارت است از: مبادرت به کار یا سخن خارق‌العاده‌ای که در شرع حرام است و خداوند، برای امتحان، با تحقق آن در نزد ساحر، سنت خود را جاری ساخته است - «کشف‌الظنون».

۲۶. کاهن آن است که از رویدادهای زمان آینده خبر می‌دهد و مدعی معرفت اسرار است - «لسان‌العرب».

مانند فلسفه و شعبده و تنجیم و علوم طبایعیه (۲۷) و هر علمی که باعث شك و شبهه شود. و علوم حرام، در حرام بودن متفاوتند» (۲۸).

علاءالدین محمدبن علی حصکفی متوفای ۱۰۸۸ هـ (۱۶۷۷ م) مؤلف کتاب «الدرالمختار شرح تنویرالابصار» می‌گوید: «باید دانست که فراگیری علم، در حد نیاز دین آدمی، فرض عین است، و زیادتیر از آن حد نیاز، برای نفع غیر خود، فرض کفایت است، و در حد تبهر در علم فقه و علم قلب، مندوب است. و فراگیری علم فلسفه، شعبده، تنجیم، رمل، علوم طبایعیان، سحر، و کاهنی، حرام است» (۲۹).

ما می‌توانیم، شمس‌الدین ابو عبدالله محمدبن ابوبکر، معروف به ابن‌قیم جوزیه حنبلی متوفای ۷۵۱ هـ (۱۳۵۰ م) را در زمره فقها به حساب آوریم. او و استادش شیخ‌الاسلام تقی‌الدین ابوالعباس احمد، معروف به ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) از هواداران فلسفه نبودند، اما این دو نفر با فلسفه آشنایی یافتند. و در میان انواع علومی که فرا گرفتند علوم فلسفی را نیز آموختند. اسلوب این دو نفر در نقد و جدل، سخت و به دور از مدارا است. اما با این حال، نفحات نظر عمیق و اطلاع واسع از زندگی اسلوب آن دو می‌کاهد.

ابن‌قیم الجوزی در کتاب «مفتاح دارالسعادة و منشور ولاية العلم والارادة» به نقد علوم فلسفی پرداخته و در حالی که ناسازگاری موجود در منطق و اندک بودن فایده آن و ارتباط آن با دین و حکم شرع در فراگیری آن را بیان می‌کند، می‌گوید: «اما منطق اگر علم صحیح باشد، نهایتش این است که همچون مساحت و هندسه و امثال آن باشد. تا چه رسد به آنکه ناصحیح و باطل آن چندین برابر صحیح و حق آن باشد. و فساد آن و ناسازگاری و تناقض اصول آن و اختلاف مبانی آن موجب می‌شود که مراعات آن برای ذهن در اندیشه ذهنی انحراف ایجاد

۲۷. طبیعیان به فرقه‌ای گفته می‌شود که طبایع چهارگانه یعنی حرارت، برودت، رطوبت، و یبوست را می‌پرستند. چونکه آنها اصل هستی هستند و عالم مرکب از آنها است. و این فرقه را «طبیعیه» می‌نامند - «کشاف اصطلاحات الفنون».

۲۸. ج ۱ ص ۲۷.

۲۹. ج ۱ ص ۳۰-۳۲.

کند. و این را فقط آن کس باور می‌کند که آن را بشناسد و فساد و تناقض آن را و متناقض بودن بسیاری از آن را با صریح عقل بشناسد. و یکی از کسانی که آن را خوانده و آن را بررسی کرده است ابراز داشت که همواره متعجب بوده است از فساد اصول و قواعد آن، و مبیانت آن با صریح معقول، و اشتغال آن بر ادعاهای محض و نامدلل، و فرق گذاشتن آن در بین دو امر یکسان، و جمع کردن آن بین دو امر مختلف، بدین نحو که در مورد یک چیز حکمی می‌کند، و در مورد نظیر همان چیز حکمی دیگر، یا در مورد چیزی حکمی می‌کند که در مورد مضاد و مناقض آن همان حکم را می‌کند. و می‌گفت: تا آنکه از یکی از رؤیسان و استادان اهل منطق درباره یکی از این موارد سؤال کردم. او در آن باره فکر کرد و بعد گفت: این علمی است که ذهن‌ها را به آن صیقل داده‌اند، یا همان طور که او گفت، ذهن‌ها از عهد قرون اولیه آن را مرور کرده‌اند. پس باید آن را از اهل آن بگیریم. و این از بهترینی بود که در منطق دیدم. گفت: تا آنکه از رد متکلمان اسلام بر منطق و بیان فساد و تناقض آن، آگاه شدم. کتابی تألیف ابوسعید سیرافی نحوی در رد منطق دیدم. و از رد بسیاری از اهل کلام و عربیت بر اهل منطق باخبر شدم: مانند قاضی ابوبکر بن طیب، قاضی عبدالجبار، جبائی و پسرش، ابوالمعالی، ابوالقاسم انصاری، و کسان فراوانی که از بس زیادند به شمارش در نمی‌آیند. و من ایرادهای فضلا و رؤسای آنان را در جاهایی که مورد اشکال هستند دیدم... و آخرین کسی که به رد اهل منطق پرداخت همائنا شیخ الاسلام [ابن تیمیه] بود که در دو کتاب بزرگ و کوچکش به کار حیرت‌انگیز دست زد و اسرار آنان را فاش ساخت و پرده‌های آنان را کنار زد. و من در این مورد گفتم:

واعجبا لمنطق اليونان - کم فيه من افك و من بهتان - مخبط لجيدالاذهان
 - و مفسد لفطرة الانسان - مضطرب الاصول و المباني - على شفاه ربناه الباني -
 احوج ماكان اليه العاني - يخونه في السروالاعلان - يمشى به اللسان في الميدان
 - مشى مقيد على صنوان - متصل العثار و التواني - كانه السراب بالقيعان -
 بدالعين الظمىء الحيران - فامه بالظن و الحسبان - يرجو شفاء غلة الظمان - فلم
 يجد ثم سوى الحرمان - فعاد بالخيبة و الخسران - يقرع سن نادم حيران - قد

ضاع منه العمر فی الامانی - و عاین الخفة فی المیزان. (شگفتا از این منطق یونان. چقدر دروغ و بهتان در آن است. ذهن‌های نیک را به مرز دیوانگی می‌کشاند. و فطرت آدمی را تباه می‌سازد. اصول و مبانی آن پریشان است. بانی آن بر لبه سقوط بنایش کرده است - نگرنده هرچه به آن نیاز داشته باشد، در آشکار و نهان به او خیانت می‌کند. سیر زبان در میدان آن همچون راه رفتن کسی است که پایش به سنگ‌ها بسته است. قرین لغزش‌ها و سستی‌ها است. گوئیا سرابی است در بیابان که به چشم تشنه حیران پدید می‌آید، و او را به ظن و گمان می‌کشاند و او امیدوار می‌شود که سوز تشنگی‌اش شفا یابد. اما جز نومییدی نمی‌یابد و با یأس و زیان بازمی‌گردد و حیران و نادم از پشیمانی دندان‌های خود را برهم می‌ساید که عمرش در آرزوها تباه شده و در کفه ترازویش خفت و سبکی می‌بیند).

«چیزی که تا این حد هوای نفوس باشد، جهل بودن برایش برازنده‌تر از علم بودن است، علمی که فراگیری آن فرض کفایت یا فرض عین باشد. این شافعی و احمد و سایر پیشوایان اسلام و تصانیف آنان و سایر پیشوایان عربیت و تصانیف آنان و پیشوایان تفسیر و تصانیف آنان، است. کسی که در آنها نگاه می‌کند آیا در آنها خبری از حدود و اوضاع منطق وجود دارد؟ و آیا علم آنان بدون منطق صحیح است یا نه؟ بلکه عقل و مقام آنان اجل از این است که افکار خود را به هذیان‌های منطقیان مشغول سازند. و منطق وارد علمی نشد مگر آنکه آن را تباه ساخت و اوضاع آن را درهم ریخت و پایه‌های آن را مشوش و آشفته ساخت» (۳۰).

* * *

ما چون سخن خود را درباره پیوند دین و فلسفه از دیدگاه مسلمین با ذکر آراء فلاسفه درباره هدف دین و هدف فلسفه آغاز کردیم، بهتر است که این بحث را با بیان آراء علماء دین درباره هدف دین به پایان برسانیم تا همه جوانب موضوع کاملاً بررسی گردد. ابن قیم جوزیه به آراء مختلف مربوط به بیان هدف شرایع از دیدگاه مسلمین، اعم از فلاسفه و غیر فلاسفه، و رد آنچه مورد پسند او

نیست و انتخاب آنچه مورد پسند اوست، به تفصیل در کتاب «مفتاح دارالسعاده» پرداخته و گفته است: «فصل - اما آنچه فلاسفه درباره هدف شرایع گفته‌اند دائر بر اینکه هدف آن است که نفس به استکمال قوه علم و قوه عمل پردازد و شرایع زمینه را فراهم می‌کنند برای آنچه که با تعبیر عقل در عقل حضور و تقرر می‌یابد - الی آخر. اینجا باید دقت کنیم و ساده نگذریم. و گوئیم: مردم در اینکه هدف شرایع و اوامر و نواهی چیست، چهار طریق اختیار کرده‌اند: یکی طریق فلاسفه و پیروان آنان از منتسبین به ادیان است، که می‌گویند: هدف شرایع همانا تهذیب و تعدیل اخلاق نفس‌ها است تا از این راه نفس‌ها آماده پذیرش حکمت علمی و عملی گردند. و بعضی از آنان می‌گویند: تا از این راه نفس‌ها محلی باشند برای نقش بستن صور معقولات در آنها. پس، فایده شرایع از دیدگاه آنان همچون فایده حاصل از صیقل دادن آینه است تا آمادگی و قابلیت پیدا کند برای ظهور صور در آن. آنان شرایع را از جنس اخلاق فاضله و سیاسات عادلانه قرار می‌دهند. و از این رو، فلاسفه اسلام می‌خواهند شریعت و فلسفه را با هم جمع کنند. چنانکه ابن‌سینا و فارابی و امثال آن دو این کار را کرده‌اند. و این کار باعث شده که آنان درباره خوارق عادات و معجزات به طریق فلاسفه مشاء سخن گفته و برای آنها سه علت قائل شده‌اند: یکی قوای فلکی. دوم قوای نفسی. و سوم قوای طبیعی. و جنس خوارق را جنس واحد دانسته‌اند. و کار ساحران و مرتاضان و کاهنان و امثال اینها با کار انبیا و رسل از جنس واحد خوارق عادات دانسته‌اند. و علت همه آنها را يك امر واحد قرار داده‌اند. هرچند که در اهداف (غایات) مختلفند: نبی قصد خیر دارد و ساحر قصد شر. این خط مشی از فاسدترین و خبیث‌ترین خط‌مشی‌های جهان است. و مبنای آن انکار فاعل مختار، عالم نبودن خداوند به جزئیات، عدم توان او به تغییر عالم، نبودن آفرینش اشیاء بر طبق مشیت و قدرت او، انکار جن و ملائکه و معاد اجسام، و خلاصه کفر به خداوند و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت، است. اینجا به رد آنان و روشن ساختن عقاید باطل و فضیحت‌های آنان نمی‌پردازیم. زیرا مقصود ما این است که طریقه‌های مردم را درباره هدف شرایع و عبادات ذکر کنیم. و از دیدگاه این فرقه هدف عبادات، اخلاق، و حکمت علمی، این است که آنان نفس را به حسب قوه

عملی دارای شهوت و غضب، و از لحاظ قوه علمی دارای تصور و علم می‌دانند. از این رو، گفتند: کمال شهوت در عفت، و کمال غضب در حلم و شجاعت، و کمال قوه نظری در علم است. و توسط و حد میانه در همه اینها، میان دو طرف افراط و تفریط، همانا عدل است. این هدف نهایی است که این قوم برای عبادات و شرایع در نظر می‌گیرند. و این، از دیدگاه آنان نهایت کمال نفس است یعنی استکمال دو قوه علمی و عملی نفس. بنابراین، از دیدگاه آنان، استکمال قوه علمی نفس از راه انطباق صورت معلومات در نفس است. و استکمال قوه عملی نفس از راه عدل است. این، با آنکه نهایت علم و عمل از نظر آنان است، فاقد بیان آن خاصیت نفس است که بدون آن اصلاً نفس هیچ‌گونه کمالی ندارد. و آن همان است که نفس برای آن آفریده شده است و از آفرینش نفس اراده شده است. بلکه این قوم آن را نشناخته‌اند. زیرا این قوم معرفتی نسبت به مورد تعلق آن ندارند مگر چیزی اندک که نه فایده‌ای دارد و نه برآورنده منظور است. و این عبارت است از: معرفت خدا از راه اسماء و صفات او، معرفت آنچه شایسته جلال اوست، و آنچه متعالی و مقدس از آن است، و معرفت امر و دین او، تمیز میان موارد رضایت و عدم رضایت او، به کار گرفتن هرچه در وسع و توان است در تقرب به سوی او، پر کردن قلب از محبت او به گونه‌ای که سلطه حب او بر هر محبتی غالب باشد. و برای بنده الهی سعادت در دنیا و آخرت، جز این، نیست. و بدون این، اصلاً کمالی برای روح نیست... پس، در حکمت علمی آنان نه ایمان به خدا هست و نه به ملائکه و رسل او و نه به لقای او. و در حکمت عملی آنان نه عبادت خدای واحد بی‌شریک است و نه پیروی از مرضات او نه اجتناب از موارد سخط او. و معلوم است که نفس سعادت و رستگاری، جز از این راه، ندارد. پس، در حکمت علمی و عملی آنان چیزی نیست که مایه سعادت و فوز نفوس باشد. و به همین جهت آنان در زمره امت‌های سعید در آخرت یعنی در بین امت‌هایی که در این آیه ذکر شده‌اند داخل نیستند: «ان الذین آمنوا، والذین هادوا، والنصارى، والصابئين، من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون»...

«طریق دوم از آن معتزله و پیروان آنان است که می‌گویند: خداوند در برابر عبادات بندگان ثواب قرار داده و برای اعمال نیک مردم پاداش نیک قرار داده است. پس، خداوند در برابر آن اعمال شرعی عوضی قرار داده است. گویند: نعمت بخشیدن خداوند در آخرت، بدون آن اعمال، فاقد حُسن است. زیرا در این صورت، تکرار عطا از ابتدا، پیش می‌آید. و نیز در این صورت، معیار مدح و ثنا و تکریم، که جز از راه تکلیف کسی نمی‌تواند مستحق آنها بشود، درهم می‌ریزد. برخی از آنان می‌گویند: واجبات شرعی همانا لطفی است در واجبات عقلی. و برخی از آنان می‌گویند: غایت مقصودی که به وسیله آن، ثواب حاصل می‌شود، همانا عمل است. و علم وسیله‌ای است برای عمل. حتی گاهی این را در معرفت خداوند ابراز می‌دارند و می‌گویند معرفت خداوند از این روی واجب شده است که آن لطفی است در ادای واجبات عملی. اگر هر عاقل زیرک، این سخنان را درست تصور کند یقین پیدا خواهد کرد که این‌ها باطلند. و نیازی نیست که آنها را رد کند. و وجوه دال بر بطلان آنها بیش از آن است که در این جا ذکر شوند.

«طریق سوم از آن جبریه و همفکران آنها است که می‌گویند: خداوند با شریعت بندگان خود را امتحان کرده است. و بندگان را مکلف به این شریعت کرده است. نه برای حکمت، و نه برای هدفی که مطلوب او باشد، و نه به سببی از اسباب. پس نه «برای خاطر» و کلمه تعلیل در میان است و نه کلمه دال بر سبب. تشریح و تکلیف همانا محض مشیت و صرف اراده الهی است. همچنانکه آنان در آفرینش نیز همین را گفته‌اند. اینان در برابر قدریه و معتزله قرار دارند. و اینان از یکسو و قدریه و معتزله از سوی دیگر دو طرف نقیض هستند که به هم نمی‌رسند.

«طریق چهارم از آن اهل علم و ایمان است که امر خدا و دین او را از خود او دریافته‌اند. و منظور او را از اوامر و نواهی او، شناخته‌اند. و آن این است که خود معرفت خدا و محبت او و طاعت او و تقرب به او، و طلب وسیله‌ای به سوی او، ذاتاً هدف هستند. و خداوند، به حسب ذاتش، مستحق این اهداف است. و او ذاتاً محبوب است به نحوی که جز او شایسته عبادت، محبت، مورد خضوع و

خشوع و تعبد، نیست. پس، او مستحق آن است. زیرا فقط او مستحق پرستش است، هرچند که بهشت و دوزخ را نیافریده بود، و اگر هم ثواب و عقاب قرار نداده بود. چنانکه در بعضی از آثار آمده است: «اگر من بهشت و دوزخ را نیافریده بودم، آیا شایسته عبادت شدن نیستم؟» پس، خداوند مستحق نهایت حُب، طاعت، ثناء، مجد، و تعظیم است هم به حسب ذاتش و هم به حسب اوصاف کمال و نعوت جلالش. و حب او، راضی بودن به او و از او، خشوع و خضوع و تعبد در برابر او، همانا نهایت سعادت و کمال نفس است» (۳۱).

* * *

ما شیوه پژوهشگران غربی را، در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی، از زمان استقرار نهضت جدید تاریخ فلسفه تا امروز، بیان کردیم. این پژوهشگران، در ضمن نوشته‌های خودشان درباره تاریخ عام فلسفه، متعرض فلسفه اسلامی شده‌اند. چنانکه تنمان و بریه چنین کرده‌اند. یا در ضمن نوشته‌های مربوط به تاریخ فلسفه در قرون وسطی به آن پرداخته‌اند. چنانکه وولف این کار را کرده است. و گاهی خاوشناسان به بررسی‌های خاص تاریخ فلسفه اسلامی مبادرت ورزیده‌اند. چنانکه رنان در کتاب «ابن‌رشد و فلسفه او» و دو بور در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» چنین کرده‌اند.

همچنین ما گرایش‌ها و موضع‌گیری‌های مؤلفان اسلامی را، در مقام اظهارنظر درباره فلسفه اسلامی، شرح دادیم. این گرایش‌ها و موضع‌گیری‌های نویسندگان اسلامی را از آنچه خود آنان درباره موضوعات مختلف نوشته‌اند بیرون کشیده‌ایم. چه آنکه تاریخ فلسفه، به معنی جدید، در جهان اسلام وجود نداشته است. و آنچه را که مسلمین از بررسی تاریخ فلسفه شناختند همانا کتاب‌های طبقات و تراجم بوده است. و این کتاب‌ها، بدانگونه که در کشف‌الظنون آمده‌اند عبارتند از:

۱. تاریخ حکما تألیف محمد عبدالکریم شهرستانی متوفای ۵۴۸ هـ

(۵۴-۱۱۵۳ م).

۲. صوان الحکمة (۳۲) تألیف ابوجعفر بن بویه سلطان سیستان. این را شهرزوری در تاریخ الحکما ذکر کرده است.
۳. صوان الحکم فی طبقات الحکما تألیف قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد قرطبی. این را در کشف الظنون در جای دیگر به نام طبقات الحکما موسوم به صوان الحکمة، و در جای سوم با نام تاریخ الحکما تألیف صاعد، و تاریخ صوان الحکمة، ذکر کرده است.
۴. کتابی است تألیف امیر محمد مشهور به سنانی متوفای ۵۴۸ هـ (۱۱۵۳-۵۴ م) که ظاهراً نامش طبقات الحکما است. و صوان الحکمة نیز نامیده می‌شود چنانکه از کشف الظنون برمی‌آید.
۵. طبقات الحکما و اصحاب النجوم و الاطباء تألیف وزیر علی بن یوسف قفطی متوفای ۶۴۶ (۱۲۴۸-۴۹ م) که ابن ابی حمزه و عبدالله بن سعد ازدی آن را مختصر ساخته است. در کشف الظنون چنین آمده است. و همین کتاب است که به نام اخبار العلماء باخبار الحکما نامیده شده است. و به نام تاریخ الحکما و نیز به نام تذکرة الحکما و همچنین به نام اسماء الحکماء و تراجمهم خوانده شده است. آن را شیخ محمد بن علی بن محمد خطیبی زوزنی مختصر کرده است. و آنچه در لایبزیك و در مصر به نام اخبار العلماء باخبار الحکما چاپ شده است همان مختصر زوزنی است.
۶. کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء تألیف شیخ موفق الدین احمد بن قاسم خزرگی معروف به ابن ابی اصیبه متوفای ۶۶۸ هـ (۱۲۶۹-۷۰ م). در این کتاب آمده است: «به نظرم آمد که در این کتاب نکته‌ها و بزرگان اطباء قدیم و جدید را ذکر کنم و طبقات آنان را مطابق ترتیب زمانی و اندکی از سخنان و حکایات آنان را بیاورم. و نام برخی از کتاب‌های آنان را ذکر کنم. در این کتاب همچنین جماعتی از حکمای فلاسفه را که نظر و عنایت به طب داشتند و قدری

۳۲. «صوان» به ضم صاد و کسر آن به معنی چیزی است که شیء را در آن نگه می‌دارند -

مصباح المنیر. و در کشف الظنون و نیز در مفتاح السعادة «صنوان» آمده که جمع صنواست به معنی شاخه‌ای که از ریشه درخت سرزده باشد. و ظاهراً صنوان تحریف است. زیرا توجیه آن موجب تکلف است.

از احوال آنان را آورده‌ام. و اما ذکر جمیع حکما و سایر ارباب نظر را در کتاب معالم‌الامم و اخبار ذوی‌الحکم به تفصیل آورده‌ام».

این چیزی بود که در کشف‌الظنون آمده است. و در آن اشاره شده به کتابی در تاریخ حکما تألیف ابن ابی‌اصیبه به نام معالم‌الامم و اخبار ذوالحکم. ۷. کتاب ابن جلدل. از این کتاب در کشف‌الظنون به نحوی یاد شده که می‌رساند که نام آن «طبقات الاطباء» است. چونکه در کشف‌الظنون آمده است: «طبقات الاطباء موسوم به عیون الابناء تألیف شیخ موفق‌الدین... و تألیف ابن جلدل داود بن حسان، و گفته شده سلیمان بن حسن طیب اندلسی».

در کتاب عیون‌الابناء فی طبقات الاطبا از این کتاب نقل می‌شود. و در جاهای بسیار در عیون‌الابناء چنین آمده است: «سلیمان بن حسان معروف به ابن جلدل گوید...».

۸. تاریخ حکماء الاسلام تألیف ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی. این کتاب در کشف‌الظنون نیامده است. و اخیراً در لاهور هند به چاپ رسیده است. ابن ابی‌اصیبه در عیون‌الانباء از حنین بن اسحاق متوفای ۲۶۰ هـ (۸۷۳-۸۷۴ م) در کتاب نوادر الفلاسفة والحکما نقل می‌کند. و نیز از مبشرین فاتک در کتاب مختارالحکم و محاسن‌الکلم نقل می‌کند. این کتاب اخیر در کشف‌الظنون آمده است.

طبقات متکلمان نیز وجود دارند. مانند طبقات تألیف ابوبکر محمد بن فورك متوفای ۴۰۶ هـ (۱۰۱۵-۱۶ م). و ترتیب‌المدارک تألیف قاضی عیاض بن موسی یحصبی. و اخبار المتکلمین تألیف مرزبانی. و طبقاتی نیز مختص معتزله هستند. مانند طبقات معتزله تألیف قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدآبادی که احتمالاً در ۴۱۵ هـ (۱۰۲۴-۲۵ م) وفات یافته است.

صوفیه و نساك دارای طبقات فراوان هستند که در کشف‌الظنون ذکر شده‌اند.

ما باید به بحث‌های مربوط به تاریخ فلسفه که به وسیله مورخان علوم و تألیفات مسلمین، صورت گرفته است، اشاره کنیم. مانند مسعودی در

مروج الذهب. و محمد بن اسحاق ندیم در کتاب الفهرست. و صاعد بن احمد در کتاب طبقات الامم. و ابن خلدون در مقدمه. و مولی احمد بن مصطفی معروف به طاش کبری زاده در کتاب مفتاح السعاده و مصباح السیاده. و ملا کاتب چلبی معروف به حاج خلیفه در کتاب کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون.

کتاب‌های «ملل و نحل» و «مقالات» مشتمل بر موضوعاتی مربوط به تاریخ فلسفه اسلامی هستند. مانند کتاب مقالات الاسلامیین تألیف ابوالحسن اشعری. و کتاب الفرق بین الفرق تألیف ابومنصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد بغدادی متوفای ۴۲۹ هـ (۱۱۳۴-۳۵ م). و مختصر کتاب الفرق بین الفرق تألیف عبدالرزاق بن رزق الله بن ابوبکر بن خلف أسعنی. و کتاب الفصل فی الملل و النحل تألیف ابن حزم. و کتاب الملل و النحل تألیف شهرستانی.

و در برخی کتب دینی محض، مسائلی دیده می‌شوند که بدین موضوع ارتباط دارد. مانند برخی کتاب‌های غزالی و ابن جوزی، و ابن تیمیه، و ابن قیم الجوزیه.

با این احوال، سخن مسلمین درباره فلسفه اسلامی، در عین آنکه نتوانست يك روش تاریخی پدید آورد، غالباً به بیان نسبت این فلسفه به علوم شرعی و حکم شرع درباره آن و رد آنچه از آن معارض دین به حساب می‌آید، عنایت دارد.

میان علما اختلافی در این نیست که فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی متأثر است و همچنین از مذاهب هند و آراء ایرانیان. و شاید همین باعث شده که غربیانی که به بررسی تاریخ اندیشه اسلامی و فلسفه اسلامی می‌پردازند. قصدشان در این بررسی بیرون کشیدن عناصر بیگانه‌ای است که فلسفه اسلامی بر آن عناصر استوار است یا در طی ادوار مختلف از آن عناصر متأثر شده است. غربیان این کار را وجهه همت خود ساخته‌اند و به خصوص حداکثر تلاش خود را موشکافانه صورت می‌دهند تا اثر فکر یونانی را در اندیشه اسلامی واضح و آشکار و نیرومند نشان دهند.

دور از انصاف است که بگوییم این بررسی‌ها سود علمی ندارند. اما این

بررسی‌ها در قضاوت در مورد ارزش ذاتی اصل فکر اسلامی، و در مورد میزان تأثیر این فکر از عوامل خارجی، بدون در نظر گرفتن امکان عمل فکر اسلامی در آن عوامل بیگانه، توأم با شتابزدگی هستند.

عوامل بیگانه مؤثر در فکر اسلامی و تطور آن، هرچه که باشند، حادثه‌های عارض و لاحق بر آن فکر اسلامی هستند که با آن فکر برخورد کرده‌اند در حالی که آن فکر يك چیز قائم به خود بوده است. این حادثه‌های عارضی با آن فکر تماس برقرار کردند، نه آنکه آن را از عدم پدید آورده باشند. بین این دو طرف روی خوش به همدیگر نشان دادن و همدیگر را دفع کردن وجود داشته است. لیکن هیچگاه این‌طور نبوده که آن عوامل بیگانه لطمه‌ای به هویت و جوهر آن فکر اسلامی وارد کنند.

بخش دوم
روش ما در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی

فصل اول

آغاز تفکر فلسفی اسلامی

با توجه به آنچه در پایان بخش قبلی گفتیم، به نظر ما چنین رسید که بحث در تاریخ فلسفه اسلامی، وقتی طبیعی تر و به هدف نزدیک تر است که به استکشاف جرثومه‌ها و عناصر اولیه نظر عقلی اسلامی، در سلامت آنها و در خالصی آنها، مبادرت ورزیم و کار خود را از همین نقطه آغاز کنیم. و آنگاه همگام با گام‌های آن جرثومه‌ها و عناصر، در طی ادوار مختلف آنها، قبل از ورود آنها در قلمرو بحث علمی، و بعد از آنکه تفکر فلسفی گشتند، گام برداریم.

برای گام نهادن در این خط مشی، از بحث درباره آغاز تفکر فلسفی در نزد مسلمین شروع می‌کنیم.

۱. بحث از آغاز تفکر فلسفی اسلامی ایجاب می‌کند که از حال فکر عربی و سمت‌گیری‌های آن در هنگام ظهور اسلام باخبر شویم.

عرب در هنگام ظهور اسلام

وضع عرب، در حین ظهور دین محمدی (ص) هرچه که باشد، از جنبه فکری، که مورد اهتمام ما است، در حد سادگی گروه‌های اولیه انسانی نبوده است. شاهد این مطلب، ادیان شناخته شده آنان و آثار ادبی مروی آنان است.

دین و جدل دینی

۲. اسلام آمد در حالی که عرب در تشتت دینی به سر می‌بردند. و زمینه برای نهضتی دینی فراهم بود. قرآن صادق‌ترین مرجع در به تصویر کشیدن حالت عرب از این لحاظ است. زیرا قرآن قدیم‌ترین کتاب عربی است. و قرآن با آن

همه توجه مسلمین به حفظ آن در طی عصرها مطمئن‌ترین مرجع است. قرآن در آیه ۱۷ سوره ۲۲: حج، مدنی، ادیانی را که عرب با آنها ارتباط داشته، جمع کرده است: «ان الذین آمنوا، والذین هادوا، و الصابئین، والنصارى، و المجوس، والذین اشركوا، ان الله یفصل بینهم یوم القیامة، ان الله على كل شیء شهید».

بین عرب، یهود، نصاری، صابئین، مجوس، و مشرکان وجود داشته‌اند. و مذهب صابئه - با غموضی که تاریخ آن را احاطه کرده - تقریباً مورد اتفاق است که به الوهیت اعتراف دارد. و از نقطه نظر صابئه ما در معرفت خدا و در معرفت اوامر و احکام او محتاج به واسطه هستیم. اما این واسطه روحانی است نه جسمانی. از این رو، صابئه به هیاکل ارواح، یعنی ستارگان، توسل جستند. پس، آنان ستاره پرست هستند.

اما مجوس همانا تنویه‌اند که برای جهان دو اصل مدبر قائل‌اند که این دو اصل مدبر خیر و شر را بین خود تقسیم کرده‌اند، یکی به نام نور و دیگری به نام ظلمت خوانده می‌شود.

اما مشرکان، چند گروه مختلف‌اند: گروهی از مشرکان منکر آفریدگار، بعث، و اعاده هستند. و قائل به طبع احیاکننده و دهر فناکننده هستند. و قرآن از این گروه چنین خبر داده است: «و قالوا ان هی الاحیاتنا الدنیا و ما نحن بمبعوثین»^(۱).

گروه دیگر از مشرکان، آفریدگار و حدوث جهان را قبول دارند و منکر بعث و اعاده هستند. و قرآن از این گروه چنین خبر داده است: «و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه و قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بکل خلق علیم»^(۲).

۱. آیه ۲۹ سوره ۶، انعام، مکی.
 ۲. آیه ۲۴ سوره ۴۵، جاثیه، مکی.
 ۳. آیه ۷۸ و ۷۹ سوره ۳۶، یس، مکی.

گروهی دیگر از مشرکان به آفریدگار، حدوث عالم، آفرینش بدوی، نوعی اعاده قائل‌اند. و منکر پیامبران هستند. و بت پرست هستند. و بت‌ها را شفیعان خود در پیشگاه خداوند در آخرت می‌پنداشتند. و به حج بت‌ها می‌رفتند و برای آنها قربانی می‌کردند. اینان عامه مردم عرب بودند. و قرآن از اینان چنین یاد می‌کند: «الاله الذین الخالص و الذین اتخذوا من دونه اولیاء مانعدهم الالیقربونا الی الله زلفی ان الله یحکم بینهم فیما هم فیه یختلفون» (۴).

گروهی دیگر از عرب، ملائکه یا جن می‌پرستیدند تا شفیع آنان در نزد خدا باشند. و آنها را دختران خدا می‌پنداشتند. قرآن از اینان چنین خبر می‌دهد: «ویجعلون لله البنات سبحانه و لهم مایشتهون» (۵). و «وجعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثاً أشهدو اخلقهم؟ ستکتب شهادتهم و یسألون» (۶).

میان ادیان و نحله‌های مذکور جدال و نزاع بود. شافعی در کتاب «الأم» می‌گوید: «مجوس متدین به دینی غیر از دین بت پرستان بودند. و در بعضی از دین خود مخالف اهل کتاب، از یهود و نصاری، بودند. اهل کتاب، یهود و نصاری، در بعضی از دین خودشان اختلاف داشتند» (۷). قرآن بدین امر چنین اشاره می‌کند: «و قالت الیهود لیست النصاری علی شیء و قالت النصاری لیست الیهود علی شیء، و هم یتلون الکتاب کذلک قال الذین لایعلمون مثل قولهم فالله یحکم بینهم یوم القیامة فیما کانوا فیه یختلفون» (۸). و «وقالت الیهود: عزیز ابن الله، و قالت النصاری: المسیح بن الله، ذلك قولهم باقواهم یضاهون قول الذین کفروا من قبل» (۹). و «الم ترالی الذین اوتوا نصیباً من الکتاب یؤمنون با لِحبت و

۴. آیه ۳ سورة ۳۹، زمر، مکی.

۵. آیه ۵۷ سورة ۱۶، نحل، مکی.

۶. آیه ۱۹ سورة ۴۳، زخرف، مکی.

۷. آیه ۱۱۳، سورة ۲، بقره، مدنی.

۸. آیه ۱۱۳ سورة ۲، بقره، مدنی.

۹. آیه ۳۰ سورة ۹، توبه، مدنی.

الطاغوت؛^{۱۰} و يقولون للذين كفروا: هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلاً»^(۱۱). این جدل، ناگزیر، شامل شؤون الوهیت، رسالت، بعث، آخرت، ملائکه، جن و ارواح، می‌شد. و به موازنه میان مذاهب مختلف در این شؤون می‌کشید. و در آن روزگار، جدل دینی نیرومند شد. حتی گرایشی تولد یافت در جهت جستجوی دین ابراهیم، پدر عرب.

ابن هشام متوفای ۲۱۸ هـ (۸۳۳ م) در فسطاط، در «سیره» خودش می‌گوید: «دین عرب: ابن اسحاق گوید: قریش روزی، در عید خودشان، در نزدیکی از بت‌ها که بزرگش می‌شمردند و برایش قربانی می‌کردند و در نزدش معتکف می‌شدند و به دورش می‌چرخیدند، اجتماع کردند. و این عید آنان بود که هر سال يك روز بود. آنگاه چهار نفر از آنان همراه شدند و به یکدیگر گفتند: صدیق و رازدار یکدیگر باشیم و به توافق رسیدند. اینان عبارت بودند از: ورقه بن نوفل بن اسد بن عبدالعزی، و عبیدالله بن جحش، و عثمان بن الحویرث، و زید بن عمرو بن نفیل. اینان به همدیگر گفتند: بدانید که به خدا قوم شما راه راستی نمی‌روند و از دین پدرشان ابراهیم منحرف شده‌اند. بت سنگی که ما به آن طواف می‌کنیم نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه آسیبی می‌رساند و نه سودی می‌رساند! ای قوم، والله شما راه درستی نمی‌روید، راه راست را برای خودتان پیدا کنید. اینان در بلاد متفرق گشتند و در جستجوی حنفیت دین ابراهیم بودند. اما ورقه بن نوفل،

۱۰. راغب در مفردات گوید: جبت و جبس یعنی فرومایه‌ای که خیری در آن نباشد. و گفته شده: تا به جای سین آمده تا مبالغه در فرومایگی آن را برساند. چنانکه شاعر، عمر بن یربوع گفته: شرارالنات یعنی زیانکارترین مردم. و هر معبود غیر الله راجبت گویند. و ساحر و کاهن راجبت گویند». در همان مفردات در ماده طغی آمده است: «طاغوت عبارت است از هر متجاوز و هر معبود غیرالله. هم مفرد است و هم جمع. در آیات فمن یكفر بالطاغوت، و الذین اجتنبوا الطاغوت، و اولیائهم الطاغوت، و یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت، کلمه طاغوت به معنی هر متجاوز است. به حسب آنچه گذشت، ساحر، کاهن، مارد، جن، و هر منحرف از راه خیر، به نام طاغوت خوانده می‌شوند. وزن آن، طبق آنچه گفته‌اند، فعلوت مانند جبروت و ملکوت است. و گفته شده: اصل آن طغووت بوده ولیکن لام الفعل قلب شده مانند صاعقه و صاقعه و سپس چون واو متحرك بوده و ماقبلش مفتوح بوده به الف قلب شده است».

۱۱. آیه ۵۱ سوره ۴، نساء، مدنی.

در نصرانیت استوار گردید و در زمره اهل کتاب درآمد و از علم اهل کتاب آگاه گردید. و اما عبیدالله بن حش در شك خود باقی ماند تا اسلام آورد... ابن اسحاق گوید: و اما عثمان بن حویرث نزد قیصر روم رفت و نصرانی شد و مقامی نزد قیصر یافت. ابن اسحاق گوید: و اما زید بن عمرو بن نفیل متوقف ماند و نه نصرانی شد و نه یهودی و از دین قوم خود کنار رفت. و از بت‌ها، مردار، خون، و قربانی‌هایی که برای بت‌ها ذبح می‌کردند، اجتناب کرد. و از کشتن دختران از طریق زنده به گور کردن، منع کرد. و گفت: من به پروردگار ابراهیم پرستش می‌کنم. و عیب راه قومش را به آنان ندا داد» (۱۲).

مسعودی، که در فسفاط در سال ۳۴۶ هـ (۹۵۷ م) وفات یافت، در کتاب مروج الذهب، نام عرب‌های بسیار را ذکر می‌کند که قوم خود را به الله دعوت کردند. و آنان را از آیات او، در زمان فترت، آگاه ساختند. مانند قس بن ساعده ایادی، و رباب السبتی، و بحیرا راهب. و این دو، از عبدالقیس بودند.

اینها همه دال بر آن است که عرب در هنگام ظهور اسلام به انواع نظر عقلی دست می‌زدند که به نظر می‌رسد که از بحث‌های علمی فلسفی باشند. زیرا آنها به ماوراء الطبیعه، یعنی الوهیت، قدیم یا حادث بودن عالم، ارواح، ملائکه، جن، بعث، و امثال اینها ارتباط پیدا می‌کردند.

تفکر عملی

۴. عرب نوعی دیگر از تفکر داشتند که عملی بود و نیاز جماعت بشری به آن کشانید. و ربطی به عقاید و نحله‌های مختلف که مورد نزاع آنان بود، نداشت. صاعد بن احمد متوفای ۴۶۳ هـ (۷۱-۱۷۰ م) در کتاب طبقات الامم، بعد از ذکر معرفت عرب نسبت به دستور زبان خود، و نظم اشعار، و تألیف خطبه‌ها، و علم سیره‌ها، می‌گوید: «عرب علاوه بر اینها، اوقات مطلع‌های ستارگان و جاهای غایب شدن آنها را می‌شناختند. و از عطایای کواکب و بارانها بر حسب

ادراک‌های حاصل از فرط عنایت و طول تجربه، باخبر بودند. زیرا در اسباب معیشت به معرفت آنها احتیاج داشتند. اما این اطلاع آنان نه به طریق فراگیری حقایق بود، و نه بر سبیل آموختن و تبصر در علوم» (۱۳).

در بین عرب گروهی مشخص وجود داشتند که به نام حکماء عرب خوانده می‌شدند که جمع حکیم است. همچنین به نام حکام نیز خوانده می‌شدند که جمع حاکم یا حَکَم است. از مثال‌های عرب است که: «فی بینه یوتی الحکم». و عرب علمای خودشان را که به هنگام منافرت در فضل و حسب و در سایر اموری که برایشان پیش می‌آید، میانشان حکم و داوری می‌کردند (۱۴).

اطبای عرب نیز در زمره حکمای آنان بودند. زیرا اطبا نیز از علم، تجربه، و نفوذ کلمه برخوردار بودند.

«این متفکران امثالی داشتند که به صورت شعر و نثر بر زبان‌های آنان جاری می‌شد. این امثال همانا حکمت‌های بالغه، از ثمرات تجربه و عقل راجح، بودند. این امثال، در نزد عرب، میراث علمی باارزشی هستند که عرب در حفظ آن با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند. به گردآوری و تدوین این امثال، از زمان یزید اول متوفای ۶۴ هـ (۶۸۳-۸۴ م) به عنوان ذخیره ادبی، توجه شد. و بعد

۱۳. صاعد، طبقات الامم، طبع بیروت، ص ۴۵.

۱۴. در کتاب بلوغ الأرب فی احوال العرب تألیف سید محمد شکر آلوسی آمده است: «در جاهلیت وقتی بین دو نفر از عرب نزاعی در افتخار پیش می‌آمد، منافرت خود را به پیش حکماء خودشان می‌بردند - و ما به زودی این حکما را ذکر خواهیم کرد - و حکما اشرف را تفضیل می‌دادند. و «نافر» یعنی در نسب داوری کرد. و از این جهت «منافرت» نامیده شده است که آنان به هنگام مفاخرت می‌گفتند: من از لحاظ نفر گرامی‌ترم. ابو عبیده و سایر پیشوایان مبرز لغت عرب، کتاب‌هایی درباره منافرات عرب نوشته‌اند». ج ۱ ص ۳۱۲-۳۱۱. آلوسی از منافرات مشهوری که میان عرب رخ دادند، اینها را ذکر می‌کند: ۱. منافرت عامربن طفیل با علقمه که منافرت خود را نزد ابوسفیان بن حرب بن امیه و سپس نزد ابوجهل بن هشام بردند که این دو چیزی در بین آن دو نگفتند. بعد به هرم بن قطبه بن سنان رجوع کردند و او بین آن دو داوری کرد. ۲. منافرت بنی فزاره و بنی هلال که به انس بن مدرک رجوع کردند. ۳. منافرت جویر بجلی و خالد بن ارطاة کلبی که به اقرع بن حابس رجوع کردند. ۴. منافرت قعقاع بن زراره و خالد بن مالک که به اکثم بن صیفی رجوع کردند. ۵. منافرت هاشم بن عبد مناف و امیه بن عبد شمس که به کاهن خزاعی رجوع کردند.

فلاسفه به آنها عنایت داشتند» (۱۵).

این امثال، حکمت و حکم نامیده شدند. در حدیث است که: «ان من الشعر لحکماً». و حکم یعنی کلام نافع که از جهل و سفاهت منع و نهی می‌کند. و روایت شده که: «ان من الشعر لحکمة». و حکمت نیز به معنی حکم است. چنانکه در لسان‌العرب آمده است.

حکمت

عبارات در بیان معنی «حکمت» در زبان عرب، هر قدر هم که اختلاف داشته باشند، تقریباً لغویان اتفاق دارند در اینکه عناصر حکمت آن استواری و اتقان در علم و عمل است که با وجود آن، کجی و فساد و ستم ممتنع است. یا حکمت همانا علم کامل نافع است. در «کشف بزدوی» آمده است: «حکمت در لغت نام علم متقن و عمل به آن است. مگر نه این است که ضد آن همانا سفاهت است. و سفاهت یعنی عمل برخلاف عقل. و ضد علم همانا جهل است» (۱۶).

«حکم چندان اختلافی با حکمت ندارد. پس، حکیم همانا عاقل خبیر ماهر است. و این معنی عبری این لفظ است. و قبل از آن معنی آرامی این لفظ hkm بوده است. و از همین معنی اصلی، در استعمال عرب، لفظ حاکم به معنی قاضی و والی، و لفظ حکیم به معنی طبیب آمده است» (۱۷).

از اینجا به دست می‌آید که صفاتی که عرب علمای خودشان را با آنها مشخص می‌کردند، یعنی صفات حکمت و حکم، بیانگر معانی نزدیک به علم و فقه بودند به حسب اینکه صلاح مردم را از لحاظ بدن‌هایشان تأمین می‌کرد و معنی عدل و نظام را در بین آنان محقق می‌ساخت و مانع مخاصمات می‌شد.

آلوسی در بلوغ الأرب گوید: «حکام عرب در جاهلیت - حاکم همانا

۱۵. دائرة المعارف اسلامی، مقاله برو کلمان تحت عنوان Arabie.

۱۶. «کنزالوصول تألیف بزدوی متوفای ۴۸۲ هـ (۹۰-۱۰۸۹ م) با شرح آن: «کشف الاسرار»

تألیف عبدالعزیز بخاری متوفای ۷۳۰ هـ (۳۰-۱۳۲۹ م).

۱۷. دائرة المعارف اسلامی، لفظ «حکیم».

نفوذدهنده و مجری حکم است. مانند حکم بفتح کاف. و جمع حاکم حکام است. و حکام عرب علمای آنان بوده‌اند که به هنگام مشاجرات آنان در فضل و مجد و علو حسب و نسب و در سایر اموری که برای آنان رخ می‌داد، میان آنان حکم می‌کردند. و هر قبیله‌ای از قبایل آنان حکمی داشت که به او رجوع می‌کردند. این حکم‌ها بسیار بودند و قابل شمارش نیستند» (۱۸).

شاید ما اگر به اختصار به تاریخ جماعتی از حکمای عرب پردازیم که شهرستانی در ممل و نحل درباره آنها می‌گوید: «برخی از فلاسفه، حکمای عرب هستند. اینان اندک هستند. زیرا حکم اکثر آنان بدیهه‌یابی‌های طبع و ناگهان‌یابی‌های فکر است. و گاهی به نبوات قائل بودند» (۱۹). خواهیم توانست که قلمرو معارف و خط‌مشی‌های تفکر آنان را روشن سازیم. جاحظ متوفای ۲۵۵ هـ (۸۶۹ م) در کتاب «البیان و التبیین» نام جماعتی از این حکما را ذکر کرده است: «از قدما کسانی هستند که نامشان همراه با مقام، ریاست، بیان، خطابه، حکمت، هوشمندی، و تیزبینی ذکر می‌شود که عبارتند از: لقمان بن عاد، لقیم بن لقمان، مجاشع بن دارم، سلیط بن کعب بن یربوع - که به علت فصاحتش به نام سلیط خوانده می‌شد. و جریر گوید: سلیط مطابق نامش سلیط و فصیح بود - لؤی بن غالب، قس بن ساعده، قصی بن کلاب. و از خطبای بلیغ و حکام رئیس این چند نفرند: اکثم بن صیفی، ربیع بن حذار، هرم بن قطبه، عامر بن ظرب، و لبید بن ربیع».

از جمله این حکما، حارث بن کلدی ثقفی است. شرح حال او را ابن ابی‌اصیبه مصری در عیون الانبیا آورده است. و وزیر جمال‌الدین قفطی در إخبار العلما باخبار الحکما او را ذکر کرده است. حارث از مردم طائف بود که به بلاد مختلف سفر کرد. در ایران طب آموخت و در آنجا ورزیده گردید. او عود می‌نواخت که این را نیز در ایران آموخته بود. او تا زمان معاویه زندگی می‌کرد. از

۱۸. ج ۱ ص ۳۳۸.

۱۹. ص ۲۵۳. طبع لایبزیك ۱۹۲۳.

حکمت‌های اوست: هر جا چیزی با دارو درمان شد از آن استفاده کن اما جز در حال ضرورت و ناگزیری از دارو استفاده نکن. زیرا دارو چیزی را اصلاح نمی‌کند مگر آنکه مثل آن را تباه می‌سازد. گویند وقتی که او در حال احتضار بود مردم گرد او جمع شدند و گفتند: دستوری به ما بده که بعد از تو به آن رجوع کنیم. او گفت: از زنان جز جوان برای ازدواج انتخاب نکنید. میوه را جز در اوان نضح نخورید. تا بدن درد را تحمل می‌کند با دارو درمان نکنید. بر شما باد نوره (قطران) در هر ماه که بلغم و تلخی را از بین می‌برد و گوشت را می‌رویاند. وقتی که غذا خوردید پس از غذا بخوابید. پس از شام چهل قدم راه بروید.

از جمله حکام عرب، اکثم بن صیفی بن رباح است. او حکمی از حکام تمیم بود. و فصیح و عالم به انساب بود. اوائل اسلام را درک کرد. از حکمت‌های اوست: بر باددهنده سر آدمی در بین دو فك اوست. وای به حال عالم امری از شر جاهل آن امر. آلوسی از حکمت‌های اکثم چنین آورده: سخن حق، دوستی برایم باقی نگذاشت. امر وقتی فرا می‌رسد متشابه است اما وقتی که گذشت زیرک و احمق از آن سر درمی‌آورد. از اندک چشم بپوشید که محصول بسیار بار می‌آورد. چاره کسی که چاره ندارد صبر است. آلوسی درباره اکثم گوید: از حدیث اوست که وقتی پیامبر در مکه ظهور کرد و به اسلام دعوت کرد، اکثم پسر خود حبیبش را فرستاد و او خبر حضرت رسول را برای وی آورد. اکثم، بنی تمیم را جمع کرد و گفت: ای بنی تمیم! از سفاهت بپرهیزید. که «مَنْ يَسْمَعُ يَخْلُ» (۲۰). سفیه مافوق را خوار می‌سازد و مادون را تأیید می‌کند. کسی که عقل ندارد خیری ندارد. من به کبر سن رسیده‌ام. و فرتوتی به من دست داده. اگر از من نیکی دیدید از آن استقبال کنید. و اگر از من جز این دیدید به راه مستقیم هدایتم کنید. پسر من با این مرد به طور مشافهه‌ای تماس گرفته و خبر او را برایم آورده است. و کتاب او امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. او در آن کتاب به مکارم اخلاق می‌خواند. و

۲۰. این مثل در مجمع‌الامثال تألیف میدانی متوفای ۵۱۸ هـ (۱۱۲۴ م) ج ۲ ص ۱۶۹ دیده می‌شود. [دو مفعول «يَخْلُ» مخدوف هستند که یخل مسموعه صادقاً بوده است. یعنی هر کس چیزی را بشنود شنیده شده خود را صادق می‌پندارد - مترجم]

به توحید خداوند و دوری از بت‌ها و ترك آتش‌پرستی، دعوت می‌کند. و صاحبان رأی از بین شما می‌دانند که فضل در همان است که او به آن فرا می‌خواند. و رأی همانا ترك منهیات اوست. شایسته‌ترین مردم برای یاری محمد در رسالتش همانا شما هستید. اگر آنچه که او به آن دعوت می‌کند حق باشد، پس، حق با شما خواهد بود نه دیگران. و اگر آن باطل باشد، شما شایسته‌ترین مردم برای جلوگیری از آن و دور ساختن آن از صحنه خواهید بود. اسقف نجران [قس‌بن ساعده یکی از حکمای عرب] در وصف اوسخن می‌گفت. و سفیان‌بن مجاشع قبل از او سخن می‌گفت. و نام پسرش را محمد نامید. پس، در امر او اول باشید نه آخر. خود به میل خود بروید قبل از آنکه به زور بروید. آنچه محمد به آن دعوت می‌کند اگر دین نباشد اخلاق نیک است. به حرف من گوش کنید و امر مرا اطاعت کنید. برای شما چیزی می‌خواهم که ابدأ از شما گرفته نمی‌شود. و شما گرامی‌ترین قبیله عرب گشته‌اید و بیشترین عدد و وسیعترین خانه‌ها را دارید. من امری می‌بینم که هر عزیزی که از آن دوری گزیند خوار می‌شود و هر ذلیلی که به آن بپیوندد عزیز می‌گردد. اولی چیزی برای آخری باقی نمی‌گذارد. این امری است که عاقبت دارد. هر کس زودتر به آن بپیوندد سربلند می‌گردد و تالی به او اقتدا خواهد کرد. تصمیم دوراندیشی است و اختلاف عجز است. آنگاه مالک‌بن نویره گفت: پیر شما، خرف شده است. و اکثم گفت: وای به حال شجعی از شر خلی (ویل للشجعی من الخلی) دلم برای امری می‌تپد که نه شاهدش بودم و نه قبل از من بوده. و این سخن او مثل گردید» (۲۱).

۲۱. آلوسی، بلوغ الأرب، ج ۱ ص ۳۳۸-۳۳۹. این قصه در مجمع الامثال، تألیف میدانی ج ۲ ص ۲۱۷ آمده است. و در «مجمع امثال العرب» آمده: زنی در زمان لقمان‌بن عاد بود که شوهری به نام شجعی و دوستی به نام خلی داشت. لقمان به آنان وارد شد. و روزی دید که این زن از آن محل دور می‌شود. لقمان از این کار او به شك می‌افتد و در پی او می‌رود. و می‌بیند که به مردی رسید و دو تایی رفتند. و پس از قضای حاجتشان، زن به مرد گفت: من خود را به مردن می‌زنم وقتی که مرا دفن کردند شب بیا، و مرا بیرون بیاور، و به جایی ببر که ما را نشناسند. وقتی لقمان این را شنید گفت: ویل للشجعی من الخلی. و این مثل گردید - ج ۱ ص ۲۶۹. [این مثل در مورد معاشرت و مشارکت بد به کار می‌رود. یعنی خلی در کار شجعی مساعدت نکرد. و خلی با تشدید یاء یعنی خالی از همت.]

و از جمله آنان، عامر بن ظرب عدوانی از حکام قیس است. و عرب هیچ فهمی را برابر فهم او و هیچ حکمی را برابر حکم او نمی‌دانستند. از کلمات اوست: جوینده یابنده است و اگر هم نیافت به آن نزدیک می‌گردد. چه بسیار کشتگر که برای خودش می‌کارد و دیگری درو می‌کند. چه بسیار خوردن که مانع خوردن‌ها است.

و از جمله آنان عبدالمطلب بن هاشم جد پیامبر اسلام است که از حکام قریش است. از او سنت‌هایی نقل شده که اکثر آنها در قرآن آمده است: مانند منع از نکاح محارم، قطع دست سارق، و نهی از کشتن دختران به طریق زنده به گور کردن.

بلکه مورخان نام زنان حکیمه عرب را ذکر کرده‌اند که برخی از اینان طبیب بودند و برخی طبیب نبودند: مانند زینب طیبه بنی اود که آشنا به کارهای پزشکی و در درمان و مداوای دردهای چشم و جراحات متبحر و مشهور بود. ابوالفرج اصفهانی در کتاب «اغانی» گوید: محمد بن خلف مرزبانی از حماد بن اسحاق و او از پدرش و او از کناسه و او از پدرش و او از جدش نقل می‌کند که زنی از بنی اود آمد که درد چشم مرا مداوا کند. او به چشم من دارو ریخت و گفت اندکی به پشت بخواب تا دارو در چشمانت بچرخد. و من خوابیدم و به قول شاعر تمثیل جستم:

امخترمی ریب المنون ولم ازُر طبیب بنی اود علی النأی زینباً
 او خندید و گفت: می‌دانی این شعر درباره چه کسی گفته شده؟ گفتم نه.
 گفت: والله درباره من گفته شده. من همان زینب مورد نظر شاعر هستم. و طیبه
 بنی اود هستم. و آیا می‌دانی شاعر آن کیست؟ گفتم: نه. گفت: عموی تو ابو
 سماک اسدی».

از حکیمه‌های عرب که به اصابت حکم و فیصله دادن خصومت‌ها و حسن رأی شهرت داشتند، یکی: خُصِیْلَةُ دختر عامر بن ظرب عدوانی است. شاید همو است که پدرش عامر به او گفته است: مَسِي سَخِيْلٌ بَعْدَهَا او صَبَّحِي. بنابراینکه او سَخِيْلٌ هم خوانده می‌شده است. میدانی در شرح این مثل می‌گوید: «سَخِيْلٌ کنیز عامر بن ظرب عدوانی بوده. و عامر حکم عرب بوده. و سَخِيْلٌ احشام او را به چرا

می برده. و عامر او را در کار چراندن مورد ملامت قرار می داد: وقتی که احشام را به چرا می برد عامر با عتاب می گفت: «أصبحت يا سخيل». و وقتی بازمی گردانید می گفت: «أمسيت يا سخيل». و عامر در فیصله دادن به کار قومی که يك خنثی را نزد او آورده بودند تا او درباره آن قضاوت کند، متحیر مانده بود. و شب‌هایی را برای یافتن راه حل به روز آورده بود. کنیز مذکور به او گفت: او را به مستراح ببر با هر کدام بول کرد، همان است. عامر از گیجی بیرون آمد و به همین حکم کرد. و گفت: «مَسِي سَخِيلٌ بَعْدَهَا او صَبَحِي». یعنی بعد از پاسخ آن مسأله و بعد از آنکه مرا از ورطه حیرت بیرون آوردی، احدی حق اعتراض به تو ندارد. این مثل در مورد کسی آورده می شود که در مورد کاری که صورت می دهد احدی حق اعتراض ندارد».

آلوسی در «بلوغ الأرب» غیر از آنان که گذشت، افراد زیر را در زمره حکام عرب می آورد: حاجب بن زراره، از حکام تمیم که اطلاع کامل از اخبار و احوال و انساب داشته و از مشاهیر فصحای زمان خود بوده است. و اقرع بن حابس از حکام تمیم که مرجع آنان در واقعات و منافرات بوده و در جاهلیت حکم بوده و اسلام را درك کرده و اسلام آورده است. و ربیعة بن مخاشن، و ضمره بن ضمره که هر دو از تمیم بوده اند. و غیلان بن سلمة ثقفی از حکام قیس که اسلام را درك کرده است. و هاشم بن عبد مناف که قریش و خزاعه منافرات خودشان را نزد او بردند و او خطاب به مردمان قبیله قریش و خزاعه سخنانی گفت که هر دو طرف سر اطاعت فرود آوردند. و ابوطالب عمو و یاور پیامبر اسلام. و عاص بن وائل پدر عمرو بن عاص که از حکام قریش بود و اسلام را درك کرد اما اسلام نیاورد. و علاء بن حارثه قریشی. و ربیعة بن حذار اسدی. و یغمربن عوف شداخ کنانی که از حکام کنانه بود. و صفوان بن امیه، و سلمی بن نوفل که این دو نفر از حکام کنانه بودند. و مالک بن جبیر عامری که از حکام و حکمای عرب بود. و از کلام اوست که ضرب المثل شده: «علی الخبیر سقطت». و عمرو بن حمعة دؤسی که مورخان اختلاف دارند که آیا او زمان اسلام را درك کرد یا نه. و حارث بن عباد ربعی که از حکام و از دلاوران ربیعه بود. و قلمس کنانی. آلوسی خاطر نشان می سازد که گروهی از زنان عرب، در اصابت حکم و

فیصله دادن خصومت‌ها و حسن رأی در حکومت، شهرت داشتند. از جمله: هند دختر خُسن ایادیه، و جمعه دختر حاجس ایادی، و صُحر دختر لقمان یا خواهر او، و حَدام دختر ریان که از سخنان اوست: «لوترک القطا لیلانام» (۲۲).

ما یقین نداریم که این گزارش‌ها مسلماً صحیح است. لیکن به نظر ما جملگی اینها بر روی هم می‌تواند بیانگر طرز تفکری باشد که به نام حکمت و حکم در نزد عرب خوانده می‌شود. و اهل آن، به نام حکما و حکام خوانده می‌شوند. و آن يك تفکر عملی مربوط به فیصله بخشیدن به نزاع‌هایی بود که بین عرب پیش می‌آمد. و يك فتوا و حکمی بود مربوط به قضیه‌هایی که رخ می‌داد. و طبی بود مربوط به بیماری‌هایی که برای آنان پیدا می‌شد.

خلاصه، عرب، در هنگام نزول قرآن، در منارعه و جدل در عقاید دینی به سر می‌برد. و بحث دربارهٔ ارسال رسل، حیات آخرت، و بعث اجساد و بعد از مرگ، مورد رد و قبول بود، مخصوصاً بین نحله‌های متباین.

آلوسی در بلوغ الأرب گوید: «شبهات عرب منحصر به انکار بعث و ارسال رسل بود. بر حسب شبههٔ اول می‌گفتند: «أذا متنا و کنا ترأ با و عظاماً انا المبعوثون أواباؤنا الاولون» و سایر آیات. و در اشعارشان یکی از آنان گفته: حیاة ثم موت ثم نشر حدیث خرافة یا ام عمرو!

و شدادبن اسودبن عبد شمس بن مالک، در رثای کفار قریش در روز بدر - که پس از کشته شدنشان، پیامبر(ص) آنان را در چاه قلیب، که يك چاه باز و بدون طوق و فاقد سنگ‌کاری و بنایی بود، افکند - می‌گوید:

یحدثنا الرسول بأن سنحياً فكيف حياة اصداء وهام (۲۳)!

۲۲. ج ۱، ص ۳۲۸ و ۳۴۳. [میدانی گوید: این مثل دربارهٔ کسی آورده می‌شود که برخلاف میلش به کاری که نمی‌خواهد وادار شود.]

۲۳. یعنی پیامبر به ما می‌گوید که ما زنده خواهیم شد. اصداء و هام چگونه زنده می‌شوند! اصداء جمع صدی: جغد نر است. و هام جمع هامة نیز به معنی صدی است و عطف تفسیری است. و گویند: صدی پرنده‌ای است که شب می‌پرد. و هامه جمع هامة سر است که به‌زعم آنان از آن صدا می‌آید. اهل لغت گویند: اهل جاهلیت گمان می‌کردند که روح مقتول در صورتی که انتقام خویش گرفته نشود جغدی می‌شود و بانگ می‌زند و می‌گوید: مرا سیراب کنید (اسقونی اسقونی) و وقتی که انتقام خون او گرفته شد می‌پرد و می‌رود.

منظور شاعر با این سخن خود، انکار بعث است که گوئیا می‌گوید: وقتی که انسان همچون این پرنده شد، چگونه بار دیگر انسان می‌شود! و در مورد شبهه دوم، انکار آنان نسبت به بعث رسل در صورت بشری شدیدتر و اصرارشان بیشتر بود. قرآن از آنان چنین خبر می‌دهد: «و ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا: ابعث الله بشراً رسولاً» و سایر آیات» .

عاملی که عرب را به جدل دینی وامی‌داشت، یا عبارت بود از دفاع از ادیان موروثی، در برابر ادیان غریبه، و یا هجوم و پرخاش بر همه این ادیان بود به خاطر دین حنیف یعنی دین ابراهیم که در جستجوی آن بودند. و این دینی بود قومی که مطمح نظر امتی بود که مبادی حیات قومی در آن امت نفوذ داشت.

عرب دارای يك نوع نظر عقلی بود که آرامتر و ملایمتر و از خشونت دورتر بود. و آن علم طبقه مشخص بود. و آن همانا علم حکمت نافع در زندگی بود.

عرب بعد از ظهور اسلام: دین و شریعت

اسلام آمد و بیان داشت که دین حق یکی است. و آن همانا وحی خداوند به جمیع انبیاء خویش است. و آن عبارت است از اصولی که با نسخ تبدیل نمی‌یابند و رسولان در آن اصول اختلاف ندارند. و این اصول همواره هدایت هستند.

اما شرایع عملی، بین انبیاء متفاوتند. و اینها مادامی که نسخ نشده‌اند هدایت هستند. و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود. در قرآن کریم آمده است: «ما یقال لك الا ما قد قیل للرسول من قبلك، ان ربك لذو مغفرة و ذوعقاب الیم» (۲۵). و نیز در قرآن آمده: «شرع لكم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لاتفرقوا فیه...» (۲۶).

۲۵. آیه ۴۳، سوره ۴۱، فصلت، مکی.

۲۶. آیه ۱۳، سوره ۴۲، شوری، مکی.

مجاهد در معنی این آیه گوید: ای محمد(ص) به تو و به آن پیامبران يك دين فرض کردیم.

طبری متوفای ۳۱۰ هـ (۹۲۲-۹۲۳ م) در تفسیر آیه «لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا...» (۲۷). از قتاده چنین نقل می‌کند: «برای هر کدام از شما راهی و سنتی قرار دادیم. و سنت‌ها مختلفند: تورات شریعتی دارد، و انجیل شریعتی دارد، و قرآن شریعتی دارد، که خداوند در آن شرایع آنچه را که خواسته حلال و هرچه را که خواسته حرام کرده است. تا امتحانی باشد و مطیع و عاصی را بشناسد. لیکن دین واحد که جز آن پذیرفته نمی‌شود، توحید و اخلاص لله است که رسولان آن را آورده‌اند» (۲۸).

نیز طبری از قتاده نقل کرده است: «دین واحد است و شریعت مختلف». زمخشری متوفای ۵۳۸ هـ (۱۱۴۳-۴۴ م) در تفسیر خود «کشاف» می‌گوید: «در آیه «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده...» (۲۹) منظور از «هداهم» طریقت آنان در ایمان به خدا و توحید او و اصول دین است، نه شرایع. زیرا شرایع گوناگون هستند و تا نسخ نشده‌اند هدایت‌اند و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود. برخلاف اصول دین که همیشه هدایت‌اند».

اسلام جامع دین و شریعت است. اما دین را خداوند به طور کامل در کتاب کریم خود بیان کرده است. و چیزی از آن را به عقول مردم واگذار نکرده است. اما در مورد شریعت اصول آن را بیان کرده و تفصیل آن را به نظر اجتهادی وا گذاشته است. در قرآن مجید آمده است: «اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً» (۳۰). و نزول این آیه در روز عرفه سال حج پیامبر(ص) یعنی حجة الوداع نازل شد. و پیامبر بعد از نزول این آیه، فقط

۲۷. آیه ۴۸، سوره ۵، مائده، مدنی.

۲۸. ذیل همین آیه در تفسیر خودش.

۲۹. آیه ۹۰، سوره ۵۶، انعام، مکی.

۳۰. آیه ۳، سوره ۵، مائده، مدنی.

هشتاد و يك روز زندگی کرد. و دین کامل گردید و بعد پیامبر(ص) از این دنیا رحلت کرد. طبری از ابن عباس در تفسیر این آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» که همانا اسلام است، روایت کرده است که خداوند به پیامبر خود و به مؤمنان خبر داده که خدا ایمان را برای آنان کامل ساخت و اصلاً به افزون بر آن نیازی ندارند. خداوند آن را اصلاً ناقص نگذاشته است. و خداوند به آن راضی شده و هیچگاه از آن ناراضی نخواهد گشت».

شاطبی متوفای سال ۵۹۰ هـ (۹۴-۱۱۹۳ م) در کتاب «الاعتصام» گوید: «تمام قواعد دین که در ضروریات و احتیاجات یا تکمیلات مورد نیازند، در نهایت روشنی بیان گردیده‌اند. بلی، عرضه کردن جزئیات بر آن کلیات و قواعد، به نظر مجتهد موکول شده است. زیرا قاعده اجتهاد نیز در کتاب و سنت است. و باید آن را به کار گرفت و نمی‌توان آن را کنار گذاشت. و وقتی که این قاعده در شریعت وجود دارد، پس درمی‌یابیم که در شریعت مجالی برای اجتهاد وجود دارد. و این اجتهاد در موردی است که نصی نباشد. و اگر منظور از آن آیه: کامل بودن به حسب مشخص کردن بالفعل جزئیات باشد، جزئیات که نهایت ندارند. پس همه جزئیات در هیچ مرسوم و مکتوبی نمی‌گنجند. و علماء بدین امر تصریح کرده‌اند. و منظور از آن کامل شدن فقط به حسب قواعد کلی مورد نیاز است که جزئیات نامتناهی بر آن قواعد عرضه می‌شوند» (۳۱).

در «رساله» تألیف شافعی آمده است: «مجموع همه آنچه خداوند برای خلق خود بیان کرده یعنی مجموع آنچه که خلق خود را متعبد به آنها کرده، بر حسب حکم مقرر خویش، بر چند وجه هستند: [۱] برخی آنهایی هستند که صریحاً و نصاً برای خلق خود بیان کرده است. مانند جملگی فرائضی که صریحاً و نصاً برای خلق خود بیان کرده است. مانند جملگی فرائض الهی که بر خلق خود نماز، زکات، حج، روزه فرض کرده است. و فواحش را، اعم از فواحش آشکار و فواحش نهان، حرام کرده است. و صریحاً از زنا، خمر، اکل میت، خون و گوشت خنزیر منع کرده است. و کیفیت وضو را بیان کرده است. و سایر فرائضی

که صریحاً بیان کرده است. [۲] و برخی آنهایی هستند که فرائض قرآنی را استوار ساخته و کیفیت آن را بر زبان پیامبر خود جاری ساخته است. مانند عدد نماز و زکات و وقت آن دو و سایر فرایض قرآنی. [۳] و برخی آنهایی هستند که پیامبر(ص) در مواردی که حکم صریح قرآنی نیست سنت گذاری کرده است. و خداوند در قرآن، پیروی از پیامبر(ص) و تن در دادن به حکم او را فرض و واجب کرده است. پس، هر کس از رسول خدا بپذیرد، در واقع، به سبب فرض خدا می پذیرد. [۴] و برخی آنهایی هستند که خداوند اجتهاد در طلب آنها را فرض کرده است. و خلق خود را در مورد اجتهاد امتحان کرده که آیا اطاعت می کنند یا نه. همچنانکه در مورد سایر فرایض آنان را امتحان کرده است» (۳۲).

اسلام و جدل در دین

حضرت محمد به دین اسلام مبعوث گردید، در حالی که به وحدت و یکپارچگی در دین فرا می خواند و از تفرقه نهی می کرد. چنانکه، در بسیاری از آیات قرآن، این دعوت به وحدت و نهی از تفرقه را می بینیم. مانند: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...» (۳۳). و «قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا با ما مسلمون» (۳۴). و «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً و الذي اوحينا اليك و ما وصىنا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (۳۵). و «ولاتكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاء هم البينات و اولئك لهم عذاب عظيم» (۳۶). و «قال ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا

۳۲. ص ۵، طبع حسینی بک.

۳۳. آیه ۱۰۳، سوره ۳، آل عمران، مدنی.

۳۴. آیه ۶۳، سوره ۳، آل عمران، مدنی.

۳۵. آیه ۱۳، سوره ۴۲، شوری، مکی.

۳۶. آیه ۱۰۵، سوره ۳ آل عمران، مدنی.

یفعلون» (۳۷). و «و اطیعوا الله و رسوله ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم، و اصبروا ان الله مع الصابرين» (۳۸).

و قرآن می‌بایست با مخالفان خود یعنی با پیروان ادیان و ملل در بین عرب، به مجادله برخیزد، تا شبهات آنان را، در مورد عقاید دین جدید، پاسخ گوید و دفع کند. با این حال، قرآن مجید، به خاطر توجه شدیدی که به وحدت و الفت دارد، جدل را دنبال نمی‌کند. و غالباً آیات جدل با این جملات پایان می‌گیرند: «ان الله یحکم بینهم فیما هم فیہ یختلفون» (۳۹). و «و ان جادلک فقل الله اعلم بما تعملون، الله یحکم بینکم یوم القیامة فیما کنتم فیہ تختلفون» (۴۰). و «ثم الی ربکم مرجعکم فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون» (۴۱).

قرآن برای نیاز و در حد نیاز به این جدل (۴۲) در عقاید مبادرت می‌ورزد، بی‌آنکه مسلمین را به آن تشویق کند. بلکه آنان را از آن متنفر می‌سازد، و مثلاً می‌گوید: «و من الذین قالوا انا نصاری اخذنا میثاقهم فنسوا حظاً مما ذکروا به فاغرینا بینهم العداوة والبغضاء الی یوم القیامة و سوف ینبئهم الله بما کانوا یصنعون» (۴۳). در کتاب «مختصر جامع بیان العلم» تألیف ابن عبدالبر چنین آمده است: «از عوام بن حوشب از ابراهیم تیمی درباره «فاغرینا بینهم العداوة والبغضاء»

۳۷. آیه ۱۵۹، سوره ۶، انعام، مکی.

۳۸. آیه ۴۶، سوره ۸، انفال، مدنی.

۳۹. آیه ۳، سوره ۳۹، زمر، مکی.

۴۰. آیه ۶۸-۶۹، سوره ۲۲، حج، مدنی.

۴۱. آیه ۱۶۴، سوره ۶، انعام، مکی.

۴۲. جدل یعنی: زور و خصومت. و در اصطلاح منطقیان: قیاسی است مؤلف از قضایای مشهور یا مقبول، برای به دست آوردن سخنی دیگر. و جدلی گاهی پرسشگر است و نهایت سعی وی به تسلیم واداشتن خصم و مغلوب ساختن کسی است که قاصر از ادراک مقدمات برهان است. و گاهی وی پاسخگو است و می‌خواهد به زانو درنیاید - دستورالعلماء ج ۱ ص ۳۸۵.

۴۳. آیه ۱۴، سوره ۵، مائده، مدنی.

روایت شده است که منظور همانا خصومت‌های مربوط به مجادلات دینی است». و این، با سخن بسیاری از مفسران از قبیل زمخشری و بیضاوی، موافق است. قرآن به مدارا در جدل - در صورت نیاز به آن - دعوت می‌کند. مثلاً می‌گوید: «ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الخسته و جاد لهم بالتی هی احسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم با لمهتدين» (۴۴). و «وقل لعبادی یقولوا التی هی احسن الا الذین ظلموا منهم. و قولوا آمنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون» (۴۶). و «فان حاجوک فقل اسملت وجهی لله و من اتبعن و قل للذین اوتوا الكتاب و الامیین اَاسَلتم فان اَسلموا فقد اهتدوا و ان تولو افانما علیک البلاغ و الله بصیر بالعباد» (۴۷). و «قل اتحاجو ننافی الله و هو ربنا و ربکم و لنا اعمالنا و لکم اعمالکم و نحن له مخلصون» (۴۸). و «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون» (۴۹).

اسلام و حکمت

قرآن که مسلمین را از جدل در امور عقاید متنفر ساخته، حکمت را که در نزد عرب معروف بوده و مایه شرف و ارجمندی اهل حکمت بوده، خاطر نشان ساخته و بر آن ثنا گفته و بر حیات و رشد و نمو آن تشویق کرده است. قرآن مجید «حکمة» و «حُکْم» و کلمات مربوط به این دو را در معانی لغوی

-
۴۴. آیه ۱۲۵، سوره ۱۶، نحل، مکی.
 ۴۵. آیه ۵۳، سوره ۱۷، اسراء، مکی.
 ۴۶. آیه ۴۶، سوره ۲۹، عنکبوت، مکی.
 ۴۷. آیه ۲۰، سوره ۳، آل عمران، مدنی.
 ۴۸. آیه ۱۳۹، سوره ۲، بقره، مدنی.
 ۴۹. آیه ۱۳۶، سوره ۲، بقره، مدنی.

یا در معانی بسیار نزدیک و مرتبط به معانی لغوی به کار می‌برد. مالک، در بسیاری از آیات قرآن «حکمة» را به معنی فقه و فهم عمیق دین خدا و عمل به آن، تفسیر کرده است. چنانکه ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» آن را روایت کرده است.

شافعی در «الرسالة فی اصول الفقه» بعد از آوردن آیاتی که در آنها کتاب و حکمت ذکر شده، می‌گوید: «پس، خداوند «کتاب» یعنی قرآن را و «حکمت» را ذکر کرده است. و من از یکی از علما که با قرآن مأنوس‌تر است، شنیدم که می‌گفت: «حکمت همانا سنت رسول خداست». و چنین می‌نماید که مطلب همان‌گونه است که او می‌گوید. والله اعلم». و نیز شافعی در همان «رساله» می‌گوید: «آنچه در این کتاب نوشتیم مبنی بر اینکه خداوند با آموختن کتاب و حکمت بر بندگانش منت نهاده، همین خود دلیل بر آن است که حکمت همانا سنت رسول خدا است» (۵۰).

طبری، در تفسیر آیه «و اذ کرن مایتلی فی بیوتکن من آیات الله و الحکمة ان الله کان لطیفاً خبیراً» (۵۱) می‌گوید: منظور از حکمت، احکام دین خدا است که در قرآن نازل نشده و به رسول خدا وحی شده است یعنی منظور از حکمت همانا «سنت» است.

در کتاب «اصول الفقه» تألیف فخرالاسلام بزدوی، درباره «علم الفروع» یعنی فقه می‌گوید: «دلیل بر اینکه عمل به علم، در معنی فقه ملحوظ است، این است که خداوند علم شریعت را «حکمت» نامیده و گفته است: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». ابن عباس، حکمت را در قرآن به معنی علم حلال و حرام تفسیر کرده و گفته است در آیه «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة» حکمت یعنی فقه و شریعت. و حکمت در لغت همانا علم و عمل است. و مورد استعمال این نام که فقه باشد، دلیل بر آن است. زیرا فقه همانا علم متقن توأم با عمل به آن است. و موعظة حسنه، موعظه‌ای است که کسی که موعظه‌اش

۵۰. ص، ۷، طبع حسینی‌بک.

۵۱. ایه ۳۴ سورة ۳۳، احزاب، مدنی.

می‌کنی یقین داشته باشد که صمیمانه نصیحتش می‌کنی و در آن موعظه نفع او را می‌خواهی. علت اینکه موعظه با صفت «حسنة» آمده و حکمت با این صفت نیامده، این است که گاهی موعظه ناپسند و فاقد حسن می‌گردد. مثلاً بی‌جا و بی‌هنگام صورت می‌گیرد. ابن مسعود گوید: «پیامبر(ص) برای موعظه حال اشتیاق و نشاط ما را می‌جست(۵۲)، تا مبادا ملالت به بار بیاورد». اما حکمت، هر جا و در هر هنگام، حسنه است. زیرا حکمت عبارت است از گفتار نیک و کردار نیک»(۵۳).

در کتاب «مبسوط» تألیف شمس‌الدین سرخسی آمده است: «و اما علم فقه و شرایع همانا خیر کثیر است. خدا فرموده: «و من یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». ابن عباس گفته حکمت همانا شناخت احکام یعنی حلال و حرام است»(۵۴).

در «شرح تنویر الابصار فی فقه الامام الاعظم» آمده: «خداوند فقه را با نامگذاری «خیر» مورد مدح قرار داده و گفته است: و من یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. و گروه مفسران حکمت را به معنی فروع که همانا علم فقه است تفسیر کرده‌اند»(۵۵).

خلاصه، حکمت در آیه «یوتی الحکمة من یشاء و من یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکر الا اولوالالباب»(۵۶) همانا حکمت به معنی لغوی است یعنی علم نافع و فهم عمیق (فقه) در شؤون زندگی از راه شناختن حق در آن و به اجرا درآوردن حق.

طبری در تفسیر این آیه گوید: «خداوند می‌خواهد بفرماید که درست‌ی (اصابت) در گفتار و کردار را به کسی از میان بندگان عطا می‌کند که مشیت

۵۲. عبارت «حال ما را در نظر می‌گرفت» ترجمه «یتحولنا» است که در برخی منابع، از جمله در کتاب «اصول‌الفقه» مذکور «یتحولنا» آمده است. اما چنانکه ابن‌اثیر از ابو عمرو نقل کرده و سیاق حدیث تأیید می‌کند اولی درست است - به لسان ماده حول و خول رجوع شود. [مجمع‌البحرین تألیف طریحی ماده خول دیده شود].

۵۳. ج ۱ ص ۱۳ طبع دارالسعادة، ۱۳۰۸.

۵۴. ج ۱ ص ۲.

۵۵. ج ۱ ص ۲۸-۲۹.

۵۶. آیه ۲۶۹، سوره ۲، بقره، مدنی.

خودش تعلق بگیرد. و کسی که به درستی (اصابت) نایل شد، به خیر کثیر نایل شده است. و ما قبلاً معنی حکمت را بیان کردیم که آن از «حُکْم» و «داوری فیصله‌دهنده» گرفته شده و عبارت است از دست یافتن به چیزی که صحت آن مدلل است. و در اینجا دیگر تکرار نمی‌کنم».

در کتاب «العواصم من القواصم» تألیف ابوبکر محمدبن عبداللہ بن العربی، آمده است: «حکمت معنایی جز علم ندارد. و علم معنایی جز عقل ندارد. اما در حکمت اشاره‌ای است به ثمره علم و فایده آن. و لفظ علم دلالتی بر غیر ذات خودش ندارد. و ثمره علم همانا عمل به موجب آن و رفتار بر طبق حکم آن و سیر به مقتضای آن در جمیع اقوال و افعال است» (۵۷).

و نظر در استعمال کلمه «حکمت» در قرآن و سنت، دال بر آن است که منظور از آن همانا علم مرتبط با عمل است. در حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده است: «حسد فقط در دو چیز است: کسی که خداوند به او مالی دهد و او را در صرف آن در راه حق توانا سازد. و کسی که خداوند به او حکمت دهد و او به حسب آن حکم کند و آن را تعلیم دهد».

این معانی دینی که اسلام آنها را ارائه داده است، از همان آغاز ظهور اسلام، در جهت دادن به نظر عقلی مسلمین، در عصر اول آنان، تأثیر عظیم داشته‌اند. از این رو، مسلمین از جدل در امور دین‌گردان بودند.

ابن عبدالبر، متوفای ۴۶۳ هـ (۷۱-۱۰۷۰ م) در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» می‌گوید: «سلف از جدال در خدا و صفات و اسماء او نهی کرده‌اند. ولی اجماع کرده‌اند که جدال و مناظره در فقه رواست. زیرا فقه علمی است که در آن، به اقتضای نیاز، بایستی فروع را به اصول بازگرداند. اما اعتقادات چنین نیست. چونکه، از دیدگاه جماعت - اهل سنت - خداوند فقط به صفتی توصیف می‌شود که خودش، یا پیامبرش، و یا اجماع امت خداوند را به آن توصیف کرده باشد. چیزی مثل او نیست (لیس کمثله شیء) تا با قیاس یا با دقت نظر، درك شود. از مصعب بن عبدالله الزبیری نقل است که مالک بن انس می‌گفت:

من از کلام و بحث در دین دوری می‌جویم. و هنوز هم اهل بلد ما از آن دوری می‌جویند و از آن نهی می‌کنند. مانند کلام و بحث در رأی جَهْم و قدر، و نظایر آن. و من کلام و بحث را دوست ندارم مگر آنکه در تحت آن عملی باشد» (۸۸). او در همان کتاب گوید: «احمد بن حنبل گفت: کسی که به کلام و بحث می‌پردازد اصلاً رستگار نمی‌شود. و هر کس در کلام نظر کند، در قلبش دغل و نیرنگ وجود دارد. و مالک گفت: مگر می‌شود که يك نفر به محض اینکه جدلی‌تر از خود ببیند، هر روز دین خود را رها کند و دین جدید بپذیرد؟». نیز ابن عبدالبر گوید: «ابو عمرو گفت: این قوم در فقه به مجادله و مناظره می‌پردازند و از جدال در اعتقاد نهی کردند. زیرا منجر به بیرون رفتن از دین می‌شود. مگر مناظرهٔ بشر را دربارهٔ آیه «مایکون من نجوی ثلاثة الاهو رابعهم» نمی‌بینی هنگامی که گفت: او به ذات خود در همه جا هست، خصم و طرف بحث او به او گفت: پس، او در کلاه تو و در احشاً تو و در شکم الاغ هست - خداوند منزه و متعالی از آن است که آنان می‌گویند. این را وکیع حکایت کرده است. و من به خدا سوگند که از حکایت و نقل کلام آنان امتناع می‌ورزم که خداوند آنان را روسیاه کند. پس، علماً [اهل سنت و جماعت] از این قبیل بحث و کلام نهی کرده‌اند. اما فقه بدون نظر و بحث دقیق به دست نمی‌آید» (۵۹).

در کتاب «تأویل مختلف الحدیث» تألیف ابن قتیبہ دینوری، متوفای ۲۷۶ هـ (۸۹۰-۸۸۹ م) در طعن و رد اختلاف‌کنندگان در اصول دین می‌گوید: «ابو محمد گوید: اگر اختلاف آنان در فروع و سنت‌ها بود، عذرشان را می‌پذیرفتیم، همان‌گونه که عذر اهل فقه را می‌پذیریم. هرچند که اختلاف‌کنندگان در اصول، در ادعای خودشان عذری ندارند. و اینان از فقها پیروی کردند. با این تفاوت که اختلاف اینان در توحید و در صفات خداوند، و قدرت او، و نعیم بهشت، و عذاب جهنم و برزخ، و لوح و در سایر اموری بود که جز از راه وحی هیچ پیامبری از آنها خبر ندارد» (۶۰). ابن قتیبہ در کتاب «الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة

۵۸. ص ۱۵۳.

۵۹. ص ۱۵۸-۱۵۶.

۶۰. ص ۱۷، مطبعة كردستان العلمية، قاهره، ۱۳۲۶، ص ۱۷.

و المشبهه» می‌گوید: «مناظره‌کنندگان، در گذشته، دربارهٔ معادله و برابری صبر و شکر و برتری یکی از آن دو بر دیگری، و دربارهٔ وسوسه‌ها و خطورات و مجاهدهٔ نفس، و از بین بردن هوای نفس، مناظره می‌کردند. ولی وضع دگرگون گشته و مناظره‌کنندگان درباره استطاعت، تولد، طفره، جزء، عرض و جوهر به مناظره می‌پردازند. و آنان عادت پیدا کرده‌اند که کُتره‌ای سخن بگویند. و اختلاف راه‌ها برای آنان پیش آمده است. و هوای نفس با زمام بدی آنان را رهبری کرده است» (۶۱).

در کتاب «اعلام الموقعین عن رب العالمین» آمده است: «صحابه در بسیاری از مسائل احکام مناظره کرده‌اند. و آنان سروران مؤمنان و باایمان‌ترین امت بودند. لیکن بحمدالله آنان حتی در يك مسأله از مسائل مربوط به اسماء و صفات و افعال به بحث و مناظره نپرداختند. بلکه همهٔ آنان، از نخستین کس تا آخرین کس از آنان، با اتفاق کلمه، هرچه در قرآن و سنت آمده همه را پذیرفته‌اند. و تأویلی را بر آنها تحمیل نکرده و دست به تحریف و تبدیل نزده‌اند. و برای هیچ‌یک از آنها ابطالی ابراز نکرده‌اند. و نظیری برای آنها مطرح نساخته‌اند. و از اول و آخر آنها نزده‌اند. و حتی یکی از آنان نگفته که باید آنها را از حقیقت‌هایشان برگردانیم و بر مجازشان حمل کنیم. بلکه آنها را پذیرفته‌اند. و با ایمان و تعظیم با آنها روبرو شده‌اند. و همهٔ آنها را امر واحد و یکپارچه دانسته‌اند. و همه را بر سنن واحد جاری دانسته‌اند. و همچون اهل اهواء و بدعت‌ها، آنها را پاره‌پاره نکرده‌اند که به بعضی ایمان بیاورند و پاره‌ای را انکار کنند. بدون آنکه فرقی قابل توجه در میان باشد. با آنکه در آنچه انکار کرده‌اند همان‌گونه باید ملزم باشند که در موارد اقرار و اثباتشان ملزم‌اند» (۶۲).

پس، مسلمین در صدر اول بر آن بودند که برای بیان عقاید راهی جز وحی نیست. و اما عقل، و نظرات عقل از شرع معزول است. چنانکه این را ابن‌خلدون در مقدمه گفته است.

۶۱. ص ۹، مطبعة السعادة، قاهره، ۱۳۴۹.

۶۲. ج ۱ ص ۵۵.

در کتاب «نبوات» تألیف ابن تیمیه آمده است: «فصل - بارها گفته‌ایم که اصول دینی که خداوند پیامبر اسلام را به آن مبعوث کرد، به بهترین وجهی در قرآن بیان شده‌اند» (۶۳).

مسلمین در صدر اول بر آن بودند که مناظره و مجادله در اعتقاد به بی‌دین شدن می‌انجامد. و از این روی، مسلمین در هنگام وفات حضرت رسول، بر يك عقیده بودند. جز منافقان. و بحث و جدل در مسائل عقاید فقط در زمان صحابه، هنگامی که بدعت‌ها و شبهه‌ها مطرح شدند و مسلمین مجبور به دفع آنها گشتند، پدید آمد.

در کتاب «التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن فرق الهالکین» تألیف ابو المظفر طاهر بن محمد اسفراینی، متوفای ۴۷۱ هـ (۱۰۷۸ م) آمده است: «در زمان متأخران صحابه، اختلاف قدریه پدید آمد. اینان در قدر و استطاعت بحث می‌کردند. مانند معبد جهنی، غیلان دمشقی، و جعدبن درهم. و باقی مانده صحابه آنان را رد می‌کردند» (۶۴).

از اینجا، فرقه‌ها گوناگون گشتند. و علم کلام، به عنوان احتجاج در مقابل بدعت‌گذاران دور شده از راه سلف و در مقابل مخالفان دین، نشأت گرفت. اما نظر عقلی در مسائل عملی شرعی، در حالی که مورد تأیید دین اسلام بود در این دین پدید آمد. در کتاب و سنت بر حکمت و حکم ثنا گفته شده و از فضل آن دو یاد شده است. و این خود، زمینه را برای رشد و نمو نظر عقلی در شؤون عملی فراهم کرد. و این نوعی تفکر بود که عرب آمادگی داشت که این در بین آنان رشد و نمو کند - چنانکه اندکی قبل بدین امر اشاره کردیم. و در استنباط احکام رویدادهای تازه، که احاطه نصوص شرعی بر همه آنها امکان نداشت، نیاز به این نظر پیدا شد. ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» می‌گوید: «مزنی گفت: فقها از عصر پیامبر تاکنون و در آینده، مقیاس‌ها و معیارها را در فقه، در جمیع احکام، در امر دین خودشان، به کار گرفتند و خواهند گرفت».

۶۳. ص ۱۴۵.

۶۴. نسخه خطی مکتبه الازهر، شماره ۴۸ توحید. [نشر مکتبه الخانجی و مکتبه المثنی، ۱۳۷۹

هـ (۱۹۵۵ م) ص ۲۸-۲۹.]

و پیامبر(ص) این سنت را برای والیان خود در شهرها مقرر داشت که هنگامی که نص دینی پیدانمی‌کنند، به حسب رأی خودشان اجتهاد کنند. در خود قرآن احکامی آمده که مسلمانان را مکلف می‌سازند که راه آنان، در اطاعت آنها، راهنمایی گرفتن از عقل است. چنانکه در مسأله رو به قبله قرار گرفتن افراد دور از مکه مشاهده می‌شود. و شافعی در رساله خود به تفصیل درباره آن سخن گفته است.

پس، اجتهاد، در تشریح و قانونگذاری اسلامی از عهد نخستین اسلام، در سایه قرآن، با رخصت پیامبر(ص) پدید آمد.

ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» گوید: از معاذ روایت شده که وقتی پیامبر(ص) مرا به یمن می‌فرستاد به من فرمود: اگر قضاوتی پیش بیاید چه می‌کنی؟ گفتم طبق قرآن قضاوت می‌کنم. فرمود: اگر در قرآن نبود؟ گفتم: به سنت رسول(ص) عمل می‌کنم. فرمود: اگر در سنت نبود؟ گفتم: با رأی خود اجتهاد می‌کنم و از تلاش کوتاهی نمی‌کنم. معاذ گوید: آن حضرت با دست خود به سینه من زد و فرمود: حمد خدایی را که فرستاده فرستاده‌اش را به آنچه مورد رضایت فرستاده خویش است موفق گردانید».

نیز، ابن عبدالبر روایت می‌کند: «از ابن عمر که پیامبر(ص) در روز احزاب، فرمود: «احدی نماز عصر را برگزار نکند مگر در بنی قریظه». ولی وقت نماز عصر در راه فرا رسید. آنگاه برخی گفتند: برگزار نمی‌کنیم و تأخیر می‌اندازیم تا برسیم به بنی قریظه. برخی دیگر گفتند: برگزار می‌کنیم، و منظور پیامبر این نبوده که تأخیر بیاندازیم. این موضوع نزد حضرت رسول(ص) مطرح شد. و حضرت هیچکدام از دو طرف را رد نکرد. ابن عمر گوید: این راه اجتهاد بر شالوده اصول در نزد جماعت فقها است» (۶۵).

اجتهاد با رأی همانا آغاز نظر عقلی است

این اجتهاد با رأی، در احکام شرعی، همانا نخستین نظر عقلی است که در

نزد مسلمین روید. و این نظر عقلی، زیر سایه قرآن، و به طور کلی، به سبب دین اسلام جوانه زد و رشد و نمو کرد. و مذاهب فقهی از آن نشأت گرفتند. و در دامن آن يك علم فلسفی، یعنی علم «اصول فقه» به بار آمد. و تصوف نیز در خاك آن روید - چنانکه بیان خواهیم کرد. و این قبل از آن بود که فلسفه یونانی کارش را در متوجه ساختن نظر مسلمین به ماوراء الطبیعه و الهیات، به انحاء خاص، شروع کند.

کسی که در تاریخ فلسفه اسلامی بحث می‌کند باید نخست اجتهاد با رأی راه، از بدو پیدایش و از سادگی اولیه‌اش، تا زمانی که به صورت نظامی از اسلوب‌های بحث علمی درآمد که دارای اصول و قواعد خاص خویش گردید، مورد بحث و بررسی قرار دهد.

باید با این بحث آغاز کرد. برای اینکه آن همانا آغاز تفکر فلسفی در نزد مسلمین است. و ترتیب طبیعی حکم می‌کند که سابق را بر لاحق، مقدم بدانیم. و برای اینکه این جنبه کمتر از هر جنبه دیگر از جنبه‌های تفکر اسلامی تحت تأثیر عناصر بیگانه قرار گرفته است. پس، این جنبه، آن تفکر اسلامی را به صورت خالص و ساده مجسم می‌سازد. آن چنان خالص و ساده که تقریباً در راه رشد خویش، فقط با نیروی ذاتی خویش گام برمی‌دارد. آنگاه پس از آن، به سهولت می‌توانیم طوره‌های گوناگون آن را در لابلای تاریخ دنبال کنیم. و تأثیر و تأثر آن را در ارتباط متقابل با افکار امم مختلف که با آن برخورد و ارتباط پیدا کردند مورد کنجکاوی قرار دهیم.

فصل دوم

نظریات مختلف دربارهٔ فقه اسلامی و تاریخ آن

خط مشی خاورشناسان دربارهٔ فقه و تاریخ آن:

بحث دربارهٔ رأی و طورهای گوناگون آن و اثر آن در شکل دادن به مذاهب فقهی، ایجاب می‌کند که نگاهی به تاریخ فقه اسلامی و مصادر آن و ادوار مختلف آن، بیافکنیم. و خاورشناسانی که در این بحث وارد شده‌اند، برای خودشان يك خط مشی دارند. و مسلمینی که بدین بحث پرداخته‌اند يك خط مشی دیگر دارند. و مقایسه میان این دو خط مشی ما را به بررسی عمیق‌تر و به راهی استوارتر می‌رساند.

دیدگاه کارا دا وو:

بارون کارا دا وو، در جزء سوم کتاب «متفکران اسلام»^(۱) در بحث فقه، می‌گوید: «از دیدگاه مسلمین، فقه پیوندی استوار با دین دارد. بلکه فقه را آمیخته با دین و بخشی از آن می‌دانند. و فقه کلاً از وحی مأخوذ است. یعنی همچون سایر بخش‌های دین از قرآن گرفته شده است. و چون در قرآن برخی اجمال دیده می‌شود. مسلمین برای توضیح آن به آثار، یعنی به سنت اصحاب پیامبر(ص) و دو نسل اول از تابعین او تکیه کرده‌اند. این همانا نظریهٔ اساسی است. و بر همین اساس است که فقه در کتب اسلامی به عنوان زائیدهٔ قرآن و آثار اسلامی یاد شده است. و هرگز اشاره‌ای به ریشه‌های بیگانه نشده است. این نظریه، به هنگام نقد، تأیید نمی‌شود. وقتی که کسی برخی آیات احکام را در قرآن بخواند. و سپس دو یا سه صفحه از بعضی نوشته‌های مبسوط فقه اسلامی را بخواند، فرق میان آن

۱. Carra de Vaux: Lse Penseurs de l'Isiom، پاریس، ۱۹۲۶-۱۹۲۱، در پنج جلد.

دو را احساس می‌کند. آن يك نص ساده، مبهم، و در شکلی از اشکال بدایت اولیه است. و این يك تحلیل علمی دقیق از آثار تفکر بافرهنگ است. آن يك سیاهه ماندی است خشك و پوسیده واقع در صحرا. و این آزموده شده، صاف و صیقلی شده هماهنگ با پیشرفت مدنی است. این دو حالت اسلام است که باید آنها را شرح دهیم. آیا قوانین قرآن از کجا آمد؟ و قوانین فقها از کجا آمد؟ من می‌خواهم بدین امر اشاراتی کلی نمایم. من نمی‌خواهم در بادی امر هر نوع تازگی را در احکام قرآن، انکار کنم. لیکن به نظر من می‌توانیم از این بحث کنیم که این احکام آیا متأثر از تلمود^(۲) است یا از قانون مسیحی، مخصوصاً از آن شکل قانون مسیحی که رجال دین می‌فهمیدند. و گاهی بقایای عادات قدیمی عربی نیز، در بعضی احوال، بی‌تأثیر نبوده است. اما در مورد فقه فقها، باید در نظر گرفت که تدوین آن در عصری بود که پایتخت اسلام بغداد بود. پس، شاید عناصر موجود در عراق آن را تحت‌تأثیر خود قرار داده است. و قبل از آن، یعنی آنگاه که دمشق دارالخلافه بود، این فقه تحت‌تأثیر قوانین بیزانس (روم شرقی) بوده است. و بایستی در نظر داشته باشیم که این تأثیر - ظاهراً - از قوانین محلی خاص هر اقلیم، به آن رسیده است. کاش ما قانون روم را به خوبی می‌شناختیم. ما نمی‌دانیم که قانون جاری در سوریه در عهد «هراکلیوس»^(۳) اندکی پیش از فتح عربی، آیا همان قانونی بوده که در بیزانس در عهد «ژوستین»^(۴) معروف بوده یا غیر آن بوده است؟ و نمی‌دانیم که کدام قانون در عراق تحت حکومت ایرانیان، به هنگام آمدن فتح اسلامی، معمول بوده است؟ هنوز چیزی در این باره نمی‌دانیم. با این حال، ساختمان فقه دینی به ما امکان می‌دهد که فرض کنیم که آن به‌خصوص تحت‌تأثیر قوانین دینی یا شرایع بوده است. و این تأثیرات در سوریه و عراق از

۲. تلمود نامی است که یهود بر مجموعه‌هایی بزرگ اطلاق می‌کردند که مشتمل بر اصول و اوامری بودند که از پیشوایان بزرگ آنان صادر شده‌اند.

۳. Heraclius امپراطور سرزمین روم شرقی که از ۶۱۰ م تا ۶۴۱ حکومت کرد.

۴. Justinien امپراطور سرزمین روم شرقی که از ۵۲۷ م تا ۵۶۶ م حکم راند. و او بود که به تدوین قوانین فرمان داد. و قانونگذاری او تأثیر زیادی در جهان داشت.

مذاهب موجود در بلاد ایران به آن فقه رسیده است. اینها معلومات اندکی هستند که در این موضوع داریم. و اینها مقدماتی هستند که نتیجه‌گیری از آنها، برای کسی که می‌خواهد به نتیجه‌ای برسد آسان نیست».

ملاحظات در مورد سخن کارا دا وو:

خلاصهٔ قابل اعتماد از سخن بارون کارا دا وو، این است که نظریهٔ اسلامیان فقه را به مصادر اسلامی برمی‌گرداند. بدون در نظر گرفتن کوچکترین تأثیر بیگانه در تکوین و شکل‌گیری فقه. و نظریهٔ دیگر، خصوصاً عوامل خارجی را در پیدایش فقه و تطوّر آن، مطمح نظر قرار می‌دهد. این مقدار در بیان این دو نظریه صحیح است. افزون بر آنکه در بیان کارا داوو سهل‌انگاری وجود دارد. مثلاً می‌گوید: «فقه در کتاب‌های اسلامی زائیدهٔ قرآن و آثار صحابه و دو نسل اول از تابعین است». او از ذکر سنت نبوی غفلت کرده است. همچنانکه قیاس و نیز اجماع را نادیده گرفته است. و آثار دو نسل اول از تابعین را ذکر کرده، در صورتی که آثار آن دو نسل، اصلی از اصول فقه نیست. بگذریم از اینکه مقایسهٔ او بین نصوص قرآن و نصوص کتب فقهی، تا چه حد بی‌انصافی و ناحقی خودکامانه‌ای است. مگر قرآن يك کتاب فنی است که نصوص آن با کتب فنون مقایسه گردد. و دیده می‌شود که کارا دا وو می‌خواهد در فرض‌های خودش، تأثیر عمده در تکوین فقه اسلامی را به مذاهب مسیحی بازگرداند.

نقطه نظر گلدزیهر:

اما گلدزیهر^(۵)، متوفای ۱۹۲۱ م، این گرایش را ندارد. بلکه او با ملایمت به چیزی که مؤید تأثیر یهودی باشد می‌گردد. و فهمیده می‌شود که اولی مسیحی

است و دومی یهودی. گلدزیهر در مقاله «فقه» در «دائرةالمعارف اسلامی» می‌گوید: «به سهولت می‌فهمیم که نتیجه کار قانونگذاران در شام و عراق اعم از قانون روم یا قانون‌های خاص برخی ایالات در تکامل فقه اسلامی، هم از ناحیه احکامش و هم از ناحیه طرق استنباط، تأثیر داشته است. و برای آن بیسوادان - که از نظام اجتماعی ساده به بلاد دارای تمدن کهن آمده بودند تا جای حاکمان را بگیرند - طبیعی بود که در حوادث جدید، عادات و قوانین اقوام سرزمین‌های فتح‌شده را که مناسب وضع موجود فتوحات و سازگار با گرایش‌های دین جدید بود، به دست بگیرند. و بررسی این جنبه تاریخ قانونگذاری، از اهم ابجاث مربوط به علوم اسلامی است. هرچند که این مدت‌ها است که مورد اقرار و اعتراف است، اما جز در جزئیات اندک، بررسی صورت نگرفته است. سانتلانا^(۶)، در «طرح قانون مدنی تجاری» که برای حکومت تونس در ۱۸۹۹ تدوین کرد، مواد بسیاری را جمع کرد که برای بررسی این موضوع، زمینه‌ساز هستند. و در مقاله‌ای که فرانز فردریک شمیدت^(۷)، در استراسبورگ، در ۱۹۱۰، درباره مقایسه قوانین، منتشر ساخت، در فصلی خاص از فصول قانون خاص، ادله قوی به چشم می‌خورند که دلالت دارند بر اینکه فقهای اسلام بسیاری از احکام قانون رومی را پذیرفتند. و قبل از آن، نویسنده همین مقاله، در بعضی از نوشته‌هایش بیان کرده که نامیده شدن استنباط احکام شرعی به نام فقه، و نامیده شدن اهل فقه به نام فقها - حکما - متأثر است از تعبیر رومیان که رجال قانون و علم قانونگذاری را با عبارات: «ژوریس - پرودانتس»^(۸)، و «ژوریس - پرودنتیا»^(۹) می‌خواندند. و استعمال دو کلمه «حاکمیم، حُکْمَه» به توسط یهود فلسطین از همین قبیل است که آن نیز بایستی به تأثیر روم نسبت داده شود. اصول قانونگذاری اسلامی در

6. Santitiana

7. F. F. Schmidt

8. Juris-Prudentes

9. Juris-Prudentia

قانون رومی متوقف نشد. زیرا این ویژگی جدائی‌ناپذیر رشد و نمو اسلام (۱۰)، نخست در عبادات، با اقتباس احکامی از آنچه در نزد یهود بود، بروز کرد. وون کریم می‌گوید: «برخی احکام قوانین رومی که وارد اسلام شد، فقط از خلال یهودیت به اسلام رسید. و باید تأثیر آیین‌های ایرانی، در فروع فقه اسلامی، و میزان این تأثیر مورد بحث واقع شود».

گلدزیهر در کتاب «عقیده و شرع اسلام» مدخل‌های عناصر بیگانه به فقه اسلامی را برمی‌شمارد: در آغاز ذکر می‌کند که هرچند قرآن در سراسر تاریخ اسلام، در نزد مسلمین، اصلی از اصول و کتاب مجید الهی بوده و آنچنان مورد اعجاب بوده که هیچ اثری از آثار ادبی جهان به پای آن نمی‌رسد، با این حال، نمی‌توانیم در ترسیم حدود اسلام، بیشترین سهم را به قرآن دهیم. قرآن فقط در مدت بیست سال صدر تاریخ اسلامی حکومت کرد. اگر نتوانیم اسلام را بدون قرآن تصور کنیم، با این حال، قرآن به تنهایی در فهم کامل اسلام بی‌نیاز نمی‌سازد. علاوه بر احکام شرعی مکتوب که در قرآن آمده، احکام منقول شفاهی - همانند یهود - وجود داشته‌اند که همانا سنت است. و سنت یعنی قول یا فعل یا تقریر پیامبر (ص). و لفظی که در زمان پیامبر (ص) بر این سنت دلالت می‌کرد «حدیث» بود. و در اهمیت سنت همین بس است که حضرت علی (ع) به عبدالله بن عباس، هنگامی که او را به محاجهٔ خوارج می‌فرستاد، وصیت کرد: «به وسیلهٔ قرآن با آنان محاجه نکن. چونکه قرآن محتمل وجوه مختلف است. و به وسیلهٔ سنت با آنان محاجه کن که سنت راه گریز را بر آنان می‌بندد».

سپس، گلدزیهر گوید: «شرع به تنهایی و سنت و عقاید و مبادی سیاسی به تنهایی نبودند که فقط شکل حدیث به خود گرفتند. بلکه همهٔ عناصری که اسلام آنها را استنباط کرد و از مصادر بیگانه گرفت همین شکل را به خود گرفتند. و بدین ترتیب، داخل شدن عناصر بیگانه در اسلام به حدی رسید که دیگر منشأهای آنها به بوتۀ فراموشی سپرده شدند. و از پشت این پرده‌ها، پاره‌هایی از عهد

۱۰. منظور گلدزیهر از این ویژگی، خضوع در برابر عوامل خارجی است که لفظ اسلام می‌رساند که به‌زعم او متضمن معنی خضوع و امتیاد است.

قدیم^(۱۱) و از عهد جدید^(۱۲) و حکمت‌های منقول از علمای دینی یهود، یا مقتبس از اناجیل ساختگی، بلکه بعضی از مکاتب فلسفی یونانی، و بعضی عبارات از حکمت ایرانیان و هندیان، جایی برای خود در اسلام یافتند... و از سوی سازندگان و جعل‌کنندگان حدیث، این کار جعل خود به نیت نزدیک شدن به خداوند بود، و در صورتی که احادیث ساختگی به اخلاق و موعظه مربوط می‌شد، در همه جا فقط با تسامح روبرو می‌شد. لیکن هنگامی که این احادیث به عنوان مبنای عبادات یا احکام شرعی به حساب می‌آمدند، علمای دینی که در کارشان جدی بودند کوچکترین تسامحی از خود نشان نمی‌دادند... و حدیث به تنهایی کافی نبود که پایه‌های عبادات و معاملات قرار گیرد. و همین کافی نبود حدیث به تنهایی، تأثیر عظیمی در پیدایش امری داشت که از همان آغاز تکوین فقه حاکم گشت، یعنی در پیدایش گرایش به استنباط احکام دینی با اجتهاد رأی، چونان استنباط این احکام دینی از سنن صحیح. با اعتقاد به اینکه تحت ضابطه در آوردن حوادث تازه، از راه قیاس فقهی و استقراء و بلکه استدلال عقلی مقدور است... و ما نباید تعجب کنیم که بعضی معارف بیگانه در تکوین این روش و در تفصیل تطبیق آن نیز مؤثر باشد. و از نشانه‌های آن، این است که در فقه اسلامی، اعم از اصول آن و احکام فرعی آن، شواهد انکارنشده برای تأثیر فقه رومی، وجود دارد».

گلدزیهر بر آن است که دگرگونی سیاسی که منجر به زوال حکومت امویان و روی کار آمدن دولت عباسیان گردید، نقش بزرگی در تکوین فقه و تدوین آن ایفا کرد. او می‌گوید: «جای حکومت امویان که به دنیوی بودن متهم بود، یک دولت «تیوکراسی»^(۱۳) آمد که قدرت خود را به مدد الهی مربوط ساخت. و

۱۱. عهد قدیم یعنی مجموع کتب مقدس قبل از مسیح.

۱۲. عهد جدید یعنی مجموع کتب مقدس بعد از مسیح.

۱۳. Theocrotie کلمه‌ای است مأخوذ از دو کلمه یونانی یکی تیوس به معنی الله و کراتوس به معنی قوه یا سلطه. و این، عبارت است از جماعتی که قدرت حکومت را امر الهی می‌دانند که به واسطه سفرای الهی حکم الهی تحقق می‌یابد.

سیاستش «سیاست دینی» بود. عباسیان حق خود را در پیشوایی بر این اساس استوار می‌ساختند که آنان از سلالهٔ بیت نبوی بودند. همچنین مدعی بودند که بر ویرانه‌های حکومتی که از نظر اتقیا به زندقه موسوم بود، يك نظام منطبق بر سنت نبی و احکام دین الهی بنا می‌کنند». به نظر گلدزیهر «مثل اعلی و آرمان سیاست ایرانی، یعنی پیوند محکم میان دین و حکومت، برنامهٔ حکومت عباسی بود... تلاش‌های جزئی در مورد علوم قانونگذاری، در عهد امویان، به يك طریقهٔ عملی که جامع و فراگیرنده ابواب فقه باشد، منجر نگردید. و با روی کار آمدن دولت جدید، وقت آن رسید که نهضت قانونگذاری اسلامی، پس از ضعیف و ناچیز شدن، شکوفا گردد. و چون گردآوری احکام شرعی مورد نظر و توجه قرار گرفت، تا نیاز دولت عباسیان، در سامان دادن به امور دولت بر طبق شرع، مرتفع گردد، اصول چهارگانهٔ استنباط احکام شرعی فقهی، یعنی قرآن، سنت، قیاس، و اجماع معین شدند. و علماء دین آنها را به رسمیت شناختند. و اختلاف بین آنان فقط از این جهت بود که بعضی از آنان به يك اصل بیشتر از اصول دیگر تکیه می‌کردند و به بعضی احادیث متعارض اعتماد می‌کردند و نه به بعضی دیگر. و از همین اختلاف گرایش‌ها، شیوه‌های گوناگون در احکام وقایع جزئی و در بعضی راه‌های استنباط پدید آمدند. و آنان این شیوه‌ها را «مذاهب» نامیدند که جمع «مذهب» به معنی جهت یا طریقه است. و اصلاً از آن، معنی بدعت اراده نمی‌کردند. زیرا اختلاف مذاهب در فقه بر پایه‌ای از تسامح و تعاون بر خدمت دین استوار بوده است. و فقط آنگاه که سلطان غرور از جانب فقها طغیان کرد، مظاهر فرقه‌گرایی بروز کرد و به راه تعصب کشیده شد».

این سخنانی که از گلدزیهر نقل کردیم، تقریباً خلاصهٔ جهت‌گیری‌های بحث‌های خاورشناسان در موضع مورد بحث ما است. و فشردهٔ آن این است که اصول فقه در تکوین خود از عناصر بیگانه متأثر گردید. همان‌گونه که خود از عناصر بیگانه متأثر گردید. و قیاس و اجماع فقط در فقه دوره عباسیان به عنوان دو اصل از اصول استنباط احکام شرعی تعیین شدند. هرچند که طلیعه‌های گرایش به آن دو، در عصر امویان بوده است. و مذاهب فقهی با تکوین فقه و استقرار اصول آن پدید آمدند. و اساس اختلاف بین آنها همانا کثرت اعتماد به

بعضی اصول، نه بعضی دیگر، و اخذ برخی احادیث، نه برخی دیگر، است.

خط مشی علماء اسلام در فقه و تاریخ آن

ابن خلدون:

برخی از علمای اسلام برآنند که بر عهد پیامبر(ص) احکام از خود پیامبر(ص) به حسب آیات قرآنی که به او وحی می‌شد، گرفته می‌شد. و پیامبر(ص) با فعل خود و قول خود به نحو خطاب شفاهی احکام را بیان می‌کرد که نه به نقل نیازی بود و نه به نظر و قیاس. و بعد از پیامبر(ص) خطاب شفاهی میسر نبود. و قرآن به نحو تواتر حفظ گردید. و صحابه اجماع کردند بر اینکه عمل به سنتی که با نقل صحیح به ما رسیده و راست بودن آن به ظن غالب بوده باشد، خواه سنت قولی باشد یا فعلی، واجب است. و صحابه اجماع کردند بر اینکه با وجود شهادت ادله به عصمت جماعت، مخالفین آنان بر خطا هستند. و بدین ترتیب، اجماع، در شرعیات، به صورت يك دليل ثابت درآمد. و بعد، بسیاری از واقعه‌ها در نصوص ثابته مندرج نبود. و صحابه آنها را به موردی که نص داشت قیاس کردند. و قیاس نیز، به اجماع آنان، يك دليل شرعی گردید.

این گفتار ابن‌خلدون، متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) در «مقدمه» (فصل نهم در اصول فقه) بود.

ابن‌خلدون، در فصل هفتم، که درباره «فقه و فرایض تابع آن» است، به اسباب و علل اختلاف بین علماء تشریح و پیدایش مذاهب، چنین اشاره می‌کند: «فقه عبارت است از معرفت احکام خدا در افعال مکلفین از لحاظ وجوب، حرمت (حظر) استحباب (ندب) کراهت، و اباحه. و این احکام از کتاب و سنت و ادله‌ای که شارع برای معرفت احکام تعیین کرده است، به دست می‌آیند. و وقتی که احکام از این ادله، استخراج شد، به این احکام مستخرجه «فقه» گفته شد. و سلف، آنها را از آن ادله، استخراج می‌کردند، با اختلافی که در بین آنان بود. و

باستی بین آنان اختلاف پدید می‌آید. زیرا ضروری است که غالب ادله از نصوص‌اند. و نصوص به زبان عربی است. و اختلاف آنان در اینکه الفاظ آن نصوص، کدام معنی از معانی متعددشان را اقتضا می‌کنند بی‌نیاز از توضیح و معروف است. علاوه بر اینکه، سنت از طرق مختلف به ثبوت می‌رسد. و احکام سنت، غالباً متعارض هستند. و احتیاج به ترجیح دارد. و این ترجیح نیز مختلف است. پس، ادله غیر (۱۴) نصوص، مورد اختلاف هستند. و نصوص برای وقایع روزافزون کافی نیست. و وقایعی که آشکارا حکم منصوص ندارند، به خاطر مشابهتی که با يك منصوص دارند، حکم منصوص بر آن جاری می‌گردد. اینها همه، اشاراتی هستند به اختلافی که ناگزیر رخ می‌دهد. از این جا است که بین سلف و پیشوایان بعدی، اختلاف رخ داد» (۱۵).

سنجش نظریهٔ خاورشناسان با نظریهٔ ابن‌خلدون:

آنچه در این جا باید مورد توجه قرار دهیم، این است که این دو نظریه، یعنی نظریهٔ خاورشناسان و نظریهٔ ابن‌خلدون را در خصوص آنچه مربوط به رأی است، از یکدیگر تمیز دهیم. هر دو نظریه بر آنند که رأی پس از زمان نبوت، یعنی آنگاه که نصوص نسبت به قوانین مورد نیاز مسلمین کافی نبود به وجود آمد. از این که بگذریم این دو نظریه اختلاف پیدا می‌کنند:

ابن‌خلدون یادآور می‌شود که اجماع و قیاس و بلکه سنت منقول از راه روایت (۱۶)، نه سنت مبنی بر مشاهده و خطاب شفاهی، از اصول اسلامی احکام شرعی مورد اتفاق صحابه بعد از پیامبر (ص) نشأت می‌گیرند. او در پیدایش آنها به عامل خارجی اشاره‌ای نمی‌کند.

مرحوم شیخ محمد خضری‌بک در کتاب «تاریخ تشریح اسلامی» از هر لحاظ با ابن‌خلدون موافق است. ولی گلدزیهر اظهار می‌کند که این دو اصل: اجماع و

۱۴. در نسخه‌های «مقدمه»، «غیر نصوص» آمده که شاید کلمهٔ غیر افزودهٔ ناسخان باشد.

۱۵. طبع بیروت ۱۸۸۶، ص ۳۸۹-۳۹۰.

قیاس، فقط زمانی در اسلام پدید آمدند که اسلام، در سرزمین‌های مفتوحه تابع قلمرو رومیان، با قانون رومی ارتباط پیدا کرد. پس، قانون رومی در پیدایش و شکل‌گیری آن دو اصل تأثیر داشته است.

خط مشی ابن‌القیم و ابن‌عبدالبر که قبل از ابن‌القیم بوده:

ابن‌قیم جوزیه در کتاب «اعلام الموقعین عن رب العالمین» صریحاً می‌گوید که رأی در زمان پیامبر(ص) در بین صحابه به وجود آمد. او می‌گوید: «صحابه در زمان پیامبر(ص) در بسیاری از احکام به اجتهاد دست می‌زدند. و پیامبر(ص) آنان را منع نمی‌کرد. مثلاً در روز احزاب به آنان دستور داد که نماز عصر را در بنی قریظه برپا دارند. و برخی از آنان از روی اجتهاد آن نماز را در راه برپا داشتند. و گفتند که منظور پیامبر(ص) این نبوده که ما آن را تأخیر بیاندازیم، فقط منظورش این بوده که سریعاً به بنی قریظه برسیم - پس اینان به معنی توجه کردند. و دیگران از روی اجتهاد خودشان آن نماز را تا بنی قریظه تأخیر انداختند و شب آن را برگزار کردند - اینان به لفظ توجه کردند. و اینان همانا سلف اهل ظاهر بوده‌اند. و آن دسته نخست که معنی را در مد نظر گرفتند، همانا سلف اصحاب معانی و قیاس بوده‌اند» (۱۷۱). ما قبلاً [در اواخر فصل پیش] شبیه این نص

۱۶. این سخن ابن‌خلدون که سنت منقول از راه روایت، از اموری است که فقط بعد از عهد پیامبر(ص) مورد اتفاق صحابه گردید، مخالف سخن ابن‌حزم در کتاب «الاحکام فی اصول الاحکام» است که می‌گوید: «بین عالمان اخبار عالم، خواه مؤمن باشد یا کافر، اختلافی نیست که پیامبر(ص) در مدینه بود و اصحابش مشغول تحصیل معاش بودند. و تهیه غذا برایشان دشوار بود. زیرا زندگی در حجاز دشوار بود. و پیامبر(ص) فقط در حضور اصحاب حاضر، حکم می‌کرد. و بر کسانی که حاضر نبودند، از راه نقل حاضران، که يك يا دو نفر بودند، حجت تمام می‌شد». (ج ۱ ص ۱۱۴). و نیز ابن حزم در همان کتاب می‌گوید: «بالضرورة می‌دانی که پیامبر(ص) هرگاه حکم می‌کرد همه اهل مدینه را جمع نمی‌کرد. شکی در این نیست. بلکه به همان کسانی که حاضر بودند اکتفا می‌کرد. و بر آن بود که حاضران برای غایبان حجت هستند. این را هیچ دارنده درک سلیم نمی‌تواند منکر باشد» (ج ۱ ص ۱۱۴).

را از ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» نقل کردیم. ابن قیّم در جای دیگر می‌گوید: «مقصود این است که احدی از کسانی که پس از صحابه آمدند، در رأی به پای آنان نمی‌رسد...» (۱۸).

این نظریه، غیر از دو نظریهٔ اول است. بنا بر این نظریه، رأی، همزمان با کتاب و سنت در عهد پیامبر (ص) به وجود آمد. و عناصر تشکیل‌دهندهٔ مذاهب مختلف در تشریح اسلامی به هنگام شروع تدوین فقه، نیز در عهد پیامبر (ص) به وجود آمدند.

خطمشی ابن قیّم جوزیه، و ابن عبدالبر قبل از ابن قیّم، موافق با همان نظری است که ما اندکی قبل بیان کردیم دائر بر اینکه رأی از عهد اول اسلام در سایهٔ قرآن و با تأیید قرآن پدید آمد. این خطمشی مورد تأیید و پسند ما است. و در آینده بیان و تأکید بیشتر در این باره خواهیم آورد.

نگاهی فشرده:

فشردهٔ سخن این است که رأی به معنی عام، همراه با قرآن و سنت در عهد پیامبر (ص) در تشریح اسلامی، به وجود آمد. این نظری است که ما آن را ترجیح می‌دهیم. یا آنکه آن بعد از عهد پیامبر (ص) پدید آمد و اصلی از اصول تشریح گردید که کم و زیاد، محدود و گسترده، بر حسب نیاز به آن، از لحاظ کثرت سنت‌های منقول، مثلاً در حجاز، و اندک بودن آنها، مثلاً در عراق، به کار گرفته شد. و با روی کار آمدن عباسیان و اقدام آنان برای استوار ساختن پیوند میان دولتشان و بین شرع - چنانکه گلدزیهر گفته است - و با پیدایش علوم و آغاز شدن تدوین آنها، مذاهب فقهی شکل گرفتند، و علم اصول فقه وضع گردید، و اختلاف بین مذاهب هم در فروع و هم در اصول، آشکارا بروز کرد. پس، اهل

۱۸. مراجعه شود به: بزودی، کشف، ج ۴، ص ۲۸-۲۹. و تفسیر لبری ذیل آیهٔ ۵۳ سورهٔ احزاب (ج ۲۲ ص ۲۸).

عراق اهل رأی بودند. و دستشان در استعمال رأی بیش از سایرین باز بود. و پیشوایشان، که مذهبش تاکنون باقی مانده است، ابو حنیفه متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) بوده است. و اهل حجاز، اهل حدیث بودند. زیرا بیش از دیگران از حدیث برخوردار بودند، و در نتیجه، از رأی کمتر استفاده می‌کردند. با آنکه اینان اعتراف داشتند که رأی، اصلی از اصول تشریح است. و پیشوای اینان، که مذهبش گسترش یافت و باقی ماند، مالک بن انس متوفای سال ۱۷۹ هـ (۸۲۰ م) بوده است.

محمد بن ادریس شافعی متوفای ۲۰۴ هـ (۸۲۰ م) راه میانه‌ای بین اهل حدیث و اهل رأی پیش گرفت. او بود که نظام استنباط شرعی از اصول فقه را وضع کرد. و قلمرو هر اصلی از این اصول را در رساله خود درباره اصول فقه معین کرد. و این مذهب به اصحاب حدیث نزدیک‌تر به حساب می‌آید. از این روی، از میان پیروان او، افراط در محترم شمردن فقه مأخوذ از نصوص، پدید آمد. این، اولاً در مذهب احمد بن حنبل متوفای ۲۴۱ هـ (۸۵۵ م) پدید آمد. سپس، این به طور شدیدتر و نیرومندتر در مذهب ظاهریه پدید آمد که به توسط داود بن علی اصفهانی متوفای ۲۷۰ هـ (۸۸۳ م) تأسیس گردید. و داود نخستین کسی بود که قول ظاهر را به کار برد و کتاب و سنت را اخذ کرد و غیر از کتاب و سنت از قبیل رأی و قیاس را ملغی اعلام کرد.

مذاهب چهارگانه اولی که تاکنون، جمهور اهل سنت به آنها عمل می‌کنند باقی ماندند و غلبه یافتند بر سایر مذاهب اهل سنت از قبیل مذهب حسن بصری در بصره متوفای ۱۱۰ هـ (۸۲۸-۲۹ م) و مذهب سفیان ثوری در کوفه متوفای ۱۶۱ هـ (۷۷۷-۷۸ م). و عمل به این دو مذهب به سبب اندک بودن پیروان آن دو، دوامی نیافت. و عمل به مذهب اوزاعی، عبدالرحمن بن عمرو، ابی عمر، از قبیله اوزاع - بطنی از قبیله همدان - متوفای ۱۵۸ هـ (۷۷۳-۷۴ م) از میان رفت. مذهب اوزاعی در شام و اندلس و غیر آن دو، بوده است. و مذهب ابی‌ثور ابراهیم بن خالد متوفای ۲۴۰ هـ (۸۵۵-۵۶ م) که در بغداد بود، بعد از قرن سوم منقرض گردید. و مذهب او از مذهب شافعی مشتق گردید. و مذهب طبری ابو جعفر محمد بن جریر متوفای ۳۱۰ هـ (۹۲۲-۲۳ م) بعد از قرن چهارم منقرض

گردید. همچنانکه مذاهب دیگر منقرض گردیدند. به استثنای مذهب ظاهری که مدتی طول کشید و با آن چهار مذهب در تزامن بود تا آنکه بعد از قرن هشتم منقرض گردید. و غیر از آن مذاهب چهارگانه، بین اهل سنت مذهبی باقی نماند. البته در بین سایر طوایف مسلمین مذاهبی باقی ماندند. مانند مذهب شیعه و خوارج^(۱۹).

ما با آنکه معتقدیم که دلایل به ثبوت می‌رسانند که رأی، در تشریح اسلامی، از همان بدو ظهور اسلام، پدید آمد. یعنی پیش از آنکه فتوحات اسلامی، دین اسلام را به خارج از بلاد عربی گسترش دهد. با این حال، انکار نمی‌کنیم که در تدوین رأی و در تفریح و در ضبط قواعد آن، جایی است برای تأثیر از عناصر خارجی. حتی «علم اصول فقه» منتهی به آن شد که از مسائل منطق و ابیاح فلسفه و کلام، که اندک هم نیستند، جمع کند. اهل این علم می‌گویند: مبادی آن از علوم مربوط به زبان عربی و از برخی علوم شرعی عقلی مأخوذاند. با این وصف، این، برخوردی با آن سخن ما ندارد که گفتیم: نظر عقلی، به صورت اصلی از اصول تشریح، در اسلام به وجود آمد و مورد تأیید و حمایت اسلام بوده است. منزلت رأی در فقه اسلامی پایین نیامد مگر از روزی که دور جمود فرا رسید و علم و عمل در بین مسلمین در حد محدود متوقف ماند.

۱۹. مقتبس از رسالهٔ مرحوم تیمور پاشا در پیدایش مذاهب چهارگانه و گسترش آنها.

فصل سوم رأی و مراحل تطور آن

در فصل قبلی به ذکر نظریه‌ها و خط‌مشی‌های بررسی‌کنندگان تاریخ فقه اسلامی و منابع آن در ادوار مختلف آن پرداختیم تا زمینه‌ای باشد برای بررسی پیدایش رأی در اسلام و مراحل تطور آن.

منظور ما از رأی در اینجا، معنای لغوی آن یا نزدیک به معنی لغوی آن است. در «مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر» تألیف احمد بن محمد بن علی مقرئ فیومی، متوفای ۷۷۰ هـ (۱۳۶۸ م) آمده است: «رأی در لغت، عقل و تدبیر است. وقتی گفته می‌شود: انسان صاحب رأی، یعنی صاحب بصیرت و صاحب تیزیابی امور. جمع رأی: آراء است». و در «النهاية فی غریب الحدیث والاثار» تألیف محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی، ملقب به ابن‌اثیر جزری، متوفای ۶۰۶ هـ (۱۳۰۹ م) آمده است: «و در حدیث عمر، و ذکر متعه آمده: ارتأی امرؤ بعد ذلك ماشاء ان یرتئی [آدمی پس از آن به مقتضای رأی و باریک‌اندیشی خود پیش برود] «ارتأی» یعنی فکر و تأنی کند. و آن از باب افتعل از رؤیت قلب یا از رأی است. و از این قبیل است سخن ارزق بن قیس: و فینا رجل له رأی [در بین ما مردی است که صاحب رأی است]. گفته می‌شود: فلانی از اهل رأی است، یعنی رأی خوارج را دارد و به مذهب آنان قائل است و این معنی در این مورد اراده شده است. محدثان، اصحاب قیاس را به نام اصحاب رأی می‌خوانند که منظورشان این است که آنان در جایی که حدیث اشکال داشته باشد یا جایی که حدیث و اثر وارد نشده است، به رأی خود عمل می‌کنند». در کتاب «المغرب فی ترتیب المغرب» تألیف ابوالفتح مطرزی متوفای ۶۱۰ هـ (۱۳۱۳ م) رأی آن است که به نظر انسان می‌رسد و به آن اعتقاد پیدا می‌کند. و از این باب است ربیعةالرأی - که ربیعه مضاف و الرأی مضاف‌الیه است - نام فقیه اهل مدینه بوده است که بنابر قول صحیح در ۱۳۶ هـ (۷۵۳-۷۵۴ م) وفات کرده است. و همچنین است هلال الرأی بن یحیی بصری متوفای ۲۴۵ هـ

(۸۶۰-۸۵۹ م.)

ابن قیّم جوزیه، معنی رأی مورد نظر را با تکیه بر ریشه لغوی آن به وضوح بیان کرده و در «اعلام الموقعین عن رب العالمین»^(۱) گفته است: «رأی، در اصل، مصدر رأی الشیء یراه، رأیاً، است. سپس، استعمال آن در خود مرئی غلبه یافته. از باب استعمال مصدر در مفعول. مانند هوی که در اصل مصدر هویه، یهواه، هوی، است، و سپس در چیزی که خواسته می‌شود (الشیء الذی یُهوئ) به کار رفته. گفته می‌شود: هذا هوی فلان (این خواسته فلانی است). و عرب بین مصدرهای فعل الرؤیة به حسب محل‌های آنها فرق می‌گذارند. مثلاً: رؤی در مورد خواب، و رؤیة در مورد بیداری، و رأی در آن مورد که قلب دریابد نه چشم. لیکن عرب رأی را اختصاص دادند به دریافت قلب، بعد از فکر و تأمل و طلب معرفت وجه صواب در جایی که امارات و شواهد متعارض باشند. از این رو، کسی که با قلب خود امری غایب را دریابد که حس‌شدنی است، نمی‌گویند که این رأی اوست. همچنین در مورد امر معقول که عقل‌ها در آن اختلافی نداشته باشند و امارات و شواهد در آن متعارض نباشند، گفته نمی‌شود که این امر معقول رأی است. هرچند که به فکر و تأمل نیاز داشته باشد. مانند دقایق حساب و امثال آن». و در «ارشاد الفحول» تألیف شوکانی آمده است: «اجتهاد رأی همان‌گونه که از راه استخراج دلیل از کتاب و سنت صورت می‌گیرد، از راه تمسک به اصل براءت یا به اصالت اباحت در اشیاء یا اصالت حَظَر - بنابر اختلاف اقوال در این مورد - یا از راه تمسک به مصالح یا از راه تمسک به احتیاط، نیز صورت می‌گیرد»^(۲).

قیاس

رأی به معنی مذکور، مترادف با قیاس به معنی عام است. شوکانی در «ارشاد الفحول» در بیان معنی قیاس گوید: «قیاس در لغت اندازه‌گیری و سنجش

۱. طبع شیخ فرج‌الله زکی کردی، مطبعة نیل، مصر، ج ۱، ص ۷۶-۷۵.
 ۲. شوکانی یمنی صنعانی متوفای ۱۲۵۰ هـ (۱۸۳۴-۳۵ م): ارشاد الفحول، ص ۱۸۸.

چیزی بر مثال چیز دیگر و تطبیق آن با این است. بعضی گفته‌اند (قیل): قیاس مصدر قَسْتُ الشيء است یعنی شیء را ملاحظه کردم. اقیسه قیاساً و قیاساً. و از این باب است قیس‌الرأی. و نامگذاری امرؤالقیس بدین سبب است که امور را با رأی خود مورد ملاحظه قرار می‌داد. و آن در اصطلاح معنی‌هایی دارد. از جمله: بذل جهد و تلاش در طلب حق» (۳).

اجتهاد

اجتهاد مترادف با قیاس است. پس، با رأی نیز مترادف است. در رساله شافعی آمده است: «گفت: قیاس چیست آیا همان اجتهاد است یا با هم فرق دارند؟ گفتم: اینها دو نام برای يك معنی هستند» (۴).

ابوالحسن علی بن ابی‌علی بن محمد بن سالم ثعلبی، ملقب به سبف‌الدین آمدی، متوفای ۶۳۱ هـ (۳۴-۱۲۳۳ م) در کتاب «الاحکام» معنای اجتهاد را شرح کرده و گفته است: «اما اجتهاد، در لغت عبارت است از: به کار گرفتن تمام تلاش در تحقیق امری از امور که حتماً زحمت و مشقت به همراه داشته باشد. از این روی، گفته می‌شود: فلانی در حمل سنگ بزرگ تلاش زیاد به کار برد (اجتهد). ولی نمی‌گویند که در حمل خردله تلاش زیاد به کار برد (اجتهد). و در اصطلاح اصولیان، مخصوص است به: به کار گرفتن منتهای تلاش و کوشش در طلب ظن به چیزی از احکام شرعی بر وجهی که آدمی خود احساس کند که بیش از آن مقدورش نیست» (۵).

پس، رأیی که از آن سخن می‌گوییم همانا اعتماد بر فکر در استنباط احکام شرعی است. و منظور ما از قیاس و اجتهاد، همین است. و نیز این با استحسان و استنباط مترادف است. ابن حزم در کتاب «الاحکام» گوید: «باب سی و پنجم درباره استحسان و استنباط و درباره رأی و ابطال همه آنها است. ابو محمد گوید:

۳. ص ۱۸۴-۱۸۵.

۴. ص ۶۶.

۵. ج ۴ ص ۲۱۸.

سبب اینکه اینها را جملگی در يك باب جمع کردیم این است که اینها همگی الفاظی هستند که مترادف هستند و در يك معنی به کار می‌روند. و با همه اختلاف این الفاظ، معنایی که از آنها اراده شده یکی بیش نیست. و آن يك معنی عبارت است از: حکم جاکم به چیزی که صالح‌ترین حکم در عاقبت و در حل غائله باشد. و این همانا استحسان حکم مطابق رأی خود در این مورد است. و این عیناً استخراج حکمی است که مطابق رأی خویش است» (۶).

بررسی پیمایش رأی و مراحل تطور آن، اقتضا می‌کند که به بررسی آن در عهد اول اسلام یعنی در حیات پیامبر(ص) و ادوار بعد از آن بپردازیم.

رأی در عهد پیامبر(ص)

رأی در عهد پیامبر(ص) بر دو وجه بوده است: یکی، تشریح خود پیامبر(ص) با رأی خود بدون وحی. دوم، اجتهاد صحابه در زمان پیامبر(ص) و استنباط آنان با رأی خودشان نسبت به احکامی که نه در کتاب بود و نه در سنت.

اجتهاد پیامبر(ص)

برای اینکه اجتهاد پیامبر(ص) در موردی که وحی نرسیده، جایز است و عملاً وقوع یافته، به ادله بسیار استدلال شده است. از جمله، چند دلیل در کتاب «الاحکام» تألیف آمدی، بدین ترتیب ذکر شده‌اند: «خداوند فرموده: و شاورهم فی الامر (۷). و مشارکت در جایی است که از راه اجتهاد حکم شود، نه از طریق وحی. و شعبی (۸) روایت کرده که پیامبر(ص) قضیه‌ای را مورد قضاوت قرار می‌داد،

۶. ج ۶ ص ۱۶.

۷. آیه ۱۵۹، سوره ۳، آل عمران مدنی.

۸. او از تابعین است که در ۱۰۵ هـ (۲۲۳-۲۲۴ م) وفات یافت. و برخی گویند: در ۱۰۴ هـ

(۲۲۳-۲۲۲ م) وفات یافت.

و بعد از آن، حکمی برخلاف قضاوت پیامبر(ص) در قرآن نازل می‌شد. آنگاه پیامبر(ص) قضاوت خود را تا آن زمان به حال خود باقی می‌گذاشت، و از آن زمان به بعد طبق قرآن حکم می‌کرد. و پیدا است که حکمی که غیر قرآن باشد فقط از طریق اجتهاد است^(۹). و از پیامبر(ص) روایت شده که در مکه فرمود: گیاه سبز مکه کنده نشود و درخت آن بریده نشود. عباس گفت: به استثنای کوم (إذخر). پیامبر فرمود: به استثنای کوم (إذخر)^(۱۰). و پیدا است که در آن حال، وحی به آن حضرت نرسیده بود. پس، استثناء از روی اجتهاد بوده است. و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود: علما ورثه پیامبران هستند. و این سخن آن حضرت دال بر آن است که او به اجتهاد دست می‌زده است. وگرنه علمای امت او وارث اجتهاد از او نخواهند بود که این برخلاف آن روایت است.^(۱۱)

«و از جمله ادله وقوع اجتهاد از پیامبر(ص) روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی جاریه خثعمی از آن حضرت پرسید: یا رسول الله(ص) وقتی که فریضه حج فرا رسید، پدرم پیر زمین گیر بود که نمی‌توانست حج گزارد. حالا اگر من به جای او حج به عمل بیاورم آیا برای او سودی خواهد داشت؟ حضرت فرمود: «اگر پدر تو قرض داشته باشد و تو آن را ادا کنی، آیا به نظر تو سودی برای او خواهد داشت؟ گفت: بلی. حضرت فرمود: پس، قرض خداوند شایسته‌تر است که ادا شود. وجه استدلال به این روایت، این است که پیامبر(ص) قرض خداوند را، در وجوب ادا و داشتن نفع، همچون قرض آدمی شمرده است. و این عین قیاس است... و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی ام سلمه از بوسه روزهدار پرسید، حضرت فرمود: آیا به او خبر داده‌ای که در حالی که من روزهدار هستم می‌بوسم؟ که حضرت با ذکر این جمله آگاه می‌سازد که روزهدار و غیر روزهدار فرقی ندارند و غیر روزهدار، در این مورد، مقیاس روزهدار است. و نیز

۹. مسلم نیست که حکم پیامبر(ص) در صورتی که قرآن نباشد، از روی اجتهاد باشد. زیرا

برخی سنن وحی هستند، نه اجتهاد.

۱۰. گیاهی است که وقتی خشک می‌شود، سفید می‌گردد.

۱۱. الاحکام ج ۴ ص ۲۴-۲۲۳.

روایت‌هایی است از آن حضرت که علت بسیاری از احکام را ذکر کرده است. و ذکر علت اقتضا می‌کند که علت در هر جا که باشد، حکم تابع آن بوده باشد. و این عیناً همانا قیاس است. از این زمره است سخن آن حضرت که فرمود: «من شما را از ذخیره کردن گوشت قربانی‌ها منع می‌کردم، این منع به خاطر قومی از اعراب بود که به هنگام قربانی می‌آمدند»^(۱۲). و حالا دیگر ذخیره کنید». و نیز فرمود: «من شما را از زیارت قبور منع می‌کردم، اما قبور را زیارت کنید که آخرت را به یاد شما می‌آورد». و نیز وقتی که از آن حضرت درباره فروختن رطب تر به خرماي خشك پرسیده شد. حضرت فرمود: آیا رطب وقتی که خشك شد کاهش پیدا می‌کند؟ گفتند: بلی. فرمود: پس، دیگر این معامله را نکنید. و نیز درباره محرمی که در حال احرام شترش او را به زمین بکوبد و گردنش را بشکند، فرمود: سر او را نپوشانید و بوی خوش به او نزدیک نسازید»^(۱۳). چونکه او لبیک‌گویان در روز قیامت قدم به حشر خواهد گذاشت. و نیز در حق شهدای احد فرمود: آنان را با همان جراحات‌ها و خونهایشان در جامه بپیچید. زیرا آنان در روز قیامت قدم به حشر می‌گذارند در حالیکه از رگ‌های گردنشان خون جریان دارد که رنگ همانا رنگ خون است، اما بوی همانا بوی مشک. و نیز درباره گربه، فرمود: گربه نجس نیست. زیرا آن از جمله آنهایی است که دور و بر شما می‌چرخند. و نیز فرمود: هرگاه از خواب شب بیدار شدید، سه دفعه دست خود را بشوید و آنگاه داخل ظرف کنید. زیرا نمی‌دانید که در طول شب، دست شما چه آلودگی‌هایی پیدا کرده است. و نیز درباره صید فرمود: اگر صید در آب افتاد از گوشت او نخور، شاید آب به قتل آن یاری کرده باشد. و نیز فرمود: «من در مواردی که وحی نازل نشده با رأی بین شما حکم می‌کنم». و رأی همانا تشبیه چیزی به چیزی است. و این عیناً قیاس است. و سایر اخبار که الفاظ آنها مختلف است و معنی آنها یکی است. و جملگی آنها به مقام تواتر می‌رسد. هرچند که آحاد آنها متواتر نیستند»^(۱۴).

۱۲. برای توضیح و شرح لغات حدیث به کتاب «مجمع بحارالانوار» ذیل «دفع» رجوع شود.

۱۳. یعنی از حالت احرام خارج نسازید.

۱۴. آمدی، الاحکام، ج ۴ ص ۴۵-۴۲.

و نیز برای وقوع قیاس از پیامبر(ص) به روایات زیر استدلال شده است: حضرت پیامبر(ص) فرمود: «عمل آمیزش با همسر دارای ثواب است» مردی پرسید: آیا اگر يك نفر مطابق شهوت خود عمل کند پاداش دارد؟ حضرت فرمود: «اگر از طریق حرام بود آیا گناه داشت؟» آن مرد گفت: بلی. حضرت فرمود: پس، هرگاه از طریق حلال باشد پاداش دارد». و حضرت به مردی که فرزند خود را به خاطر سیاه بودن انکار می کرد، فرمود: «آیا شتر داری؟ گفت: بلی. فرمود: رنگ شترانت چگونه است؟ گفت: قرمز. فرمود: آیا بین آنها خاکستری هست؟ گفت: بلی. فرمود: پس این از کجا است؟ گفت: شاید شبیه رگه‌ای از رگه‌های پدر و مادرش باشد. فرمود: پس، این فرزند هم شاید شبیه رگه‌ای از رگه‌های پدر و مادرش باشد». و نیز آن حضرت به عمر که زنش را در حالیکه خودش روزه بوده بوسیده، فرمود: «مگر مضمضه کردن آب روزه را باطل می کند!». و نیز فرمود: «همه آنهايي که از نسب حرام است از رضاع حرام است». این احادیث در کتب اسلام ثبت شده‌اند. و قیاس‌های فراوانی از پیامبر(ص) رخ داده است. حتی قاصح حنبلی کتابی درباره اقیسه او تصنیف کرده است» (۱۵).

شوکانی می گوید: «و كذلك اتفقوا علی حجیة القیاس الصادر منه(ص)» (حجیت قیاس صادر از پیامبر(ص) مورد اتفاق است) (۱۶).

و از این باب است آنچه در کتاب مرآة الجنان و عبرة اليقظان تألیف عبدالله بن اسعد بن علی بن سلیمان یافعی یمنی مکی متوفای ۷۶۸ هـ (۱۳۶۷ م) آمده است: «قتیله - به ضم قاف و فتح تا و سکون یا - دختر نضر بن الحارث بود که در پی واقعه بدر ابیاتی انشاء کرد که از جمله آن ابیات این است:

«ظلت سیوف بنی ابیه تنوشة الخ.

«حضرت فرمود: «اگر شعر قتیله را، قبل از آنکه نضر را بکشم، شنیده بودم، او را نمی کشتم». من گویم: این حدیث یکی از ادله قول صحیح یعنی اجتهاد پیامبر(ص) در احکام است» (۱۷).

۱۵. شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۱۸۹.

۱۶. ص ۱۵۸.

۱۷. ج ۱ ص ۱۸۳-۱۸۲، طبع دائرة المعارف نظامیه، حیدرآباد دکن، هند، ۱۳۳۸.

«... و یکی از ادله اجتهاد پیامبر(ص) آیه: عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكاذبين» (۱۸).

«... و نیز آیه مربوط به فدیة گرفتن در روز بدر، یعنی آیه «ماکان لنبی ان یكونه له اسرى حتى یُخینَ فی الارض» تا «لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم» (۱۹) است...

«و از سنت روایتی است از پیامبر(ص) که فرمود: «من فقط به ظاهر حکم می‌کنم و شما در مخاصمات خود به من رجوع می‌کنید، و شاید یکی از شما در آوردن دلیل زیرک‌تر از دیگری باشد. پس، اگر من به نفع کسی از مال برادرش حکم کنم، او نباید اخذ کند، که من قطعه‌ای از آتش را برایش بریده‌ام» (۲۰)...

مربوط به این باب و در توضیح آن، ابن قیم جوزیه در کتاب «الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة» می‌گوید: خداوند، پیامبرانش را فرستاد و کتاب‌هایش را نازل کرد تا مردم قسط را به پا دارند. و آن همانا عدلی است که زمین و آسمانها قائم به آن است. پس، وقتی که نشانه‌ها و اماره‌های عدل به ظهور رسید و چهره عدل به هر طریقی که باشد هویدا گردید، آنجا شرع خدا و دین اوست... بلکه خداوند بیان کرده که مقصودش از آوردن شرایع همانا اقامه عدل در میان بندگان و برپایی قسط از سوی مردم است. پس، هر راهی که عدل و قسط را فراهم سازد از دین است و مخالف دین نیست. پس، گفته نمی‌شود که سیاست عادله مخالف شرع است بلکه موافق آن است. بلکه این جزئی از اجزاء آن است. و ما آن را به تبع اصطلاح شما سیاست می‌نامیم. این همانا عدل خدا و رسول است که با این امارات و علامات بروز می‌کند. پیامبر(ص) در مورد اتهامی، متهم را حبس کرد. و در اتهامی مجازات کرد. چونکه امارات ریه و شبهه به زیان متهم بوده است... و آن حضرت، غلوکننده را از اینکه سهمی در غنایم داشته باشد محروم ساخت و متاع او را آتش زد. و جانشینانش نیز بعد از او

۱۸. آیه ۴۳، سوره ۹، توبه، مدنی.

۱۹. در ص ۱۵۱ بدین نکته اشاره شد.

۲۰. آمدی، الاحکام، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۰.

چنین کردند. و آن حضرت، قاتل را از سَلْب^(۲۱) محروم ساخت آنگاه که شفاعت‌کننده او نسبت به امیر سربه بدی کرده بود. پس، شفاعت‌شونده را به عنوان مجازات شفاعت‌کننده مورد عقوبت قرار داد. و آن حضرت تصمیم گرفت که خانه‌های تارکان نماز جمعه و نماز جماعت را بسوزاند. و در مورد کسی که کمتر از مقدار قطع دست، دزدی کند، غرامت را دو برابر ساخت و چند تازیانه از باب عبرت و تأدیب تشریح کرد. و در مورد کسی که گمشده را از صاحبش کتمان کند، غرامت را دو برابر ساخت. و در مورد تارك زکات، فرمود: ما زکات را از او می‌گیریم و بخشی از مال او را به عنوان فریضه‌ای از فرائض پروردگار ما، می‌گیریم. و دستور داد که خم‌های خمر را بشکنند. و دستور داد که دیک‌هایی را که در آنها گوشت حرام پخته می‌شد شکسته شود»^(۲۲).

اجتهاد صحابه در عصر پیامبر(ص) در حضور و در غیبت آن حضرت:

دلیل وقوع اجتهاد از صحابه در عصر پیامبر(ص) در حضور او، روایت‌هایی است: از جمله آنکه ابوبکر در حق ابو قتاده که مردی از مشرکان را کشته بود و سَلْب مقتول را دیگری برده بود، گفت: انتظار نداشته باشید که شیری از شیران خدا از خدا و رسول دفاع کند و سلب متعلق به او را به شما بدهیم، حضرت رسول(ص) فرمود: «صدق و صدق فی فتواه»^(۲۳) (در فتوای خود راست گفت و آن را به تحقق رسانید). و این جز از راه رأی و اجتهاد نبوده است. و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که سعد بن معاذ درباره بنی قریظه حکم کرد که آنان را بکشند و ذراری آنان را اسیر کنند. و حکم او از روی رأی بود. سپس، حضرت

۲۱. هرگونه پوشش انسان «سلب» است (مصباح).

۲۲. ص ۱۴-۱۵، طبع مطبعة الآداب والمؤید، قاهره، ۱۳۱۷.

۲۳. به مفردات غریب القرآن تألیف اصفهانی ماده «صدق» رجوع شود.

فرمود: «لقد حکمت بحکم الله من فوق سبعة اربعة (همانا حکم کرده ای به حکم خدا از بالای هفت آسمان). و نیز روایتی از پیامبر(ص) که به عمرو بن عاص، و عقبه بن عامر جهندی، دستور داد که بین دو خصم داوری کنند. و به آن دو فرمود: «اگر درست داوری کردید ده حسنه برای شما است و اگر خطا کردید يك حسنه برای شما است.» (۲۴).

دلیل جواز اجتهاد صحابه در غیبت پیامبر(ص) در حیات آن حضرت، روایت‌هایی است: از جمله روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی معاذ را به عنوان قاضی به یمن می‌فرستاد، فرمود: بر چه اساسی حکم می‌کنی؟ گفت بر اساس کتاب خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ گفت: بر اساس سنت رسول خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ گفت به رأی خود اجتهاد می‌کنم. و آن حضرت معاذ را در این اجتهاد به رأی تأیید کرد، و فرمود: الحمد لله که خداوند رسول رسول خدا را به آنچه که خدا و رسولش رضایت دارند موفق گردانید. و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که به معاذ و ابوموسی اشعری که به یمن روانه می‌ساخت، فرمود: بر اساس چه قضاوت می‌کنید؟ گفتند اگر حکم را در کتاب و سنت نیافتیم، امری را به امری قیاس می‌کنیم، آنچه به حق نزدیک‌تر بود، مطابق آن عمل می‌کنیم - که به عمل به قیاس تصریح کردند، و پیامبر(ص) در این مورد آن دو را تأیید کرد. پس این قیاس حجت گشت - و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که به ابن مسعود فرمود: «هرگاه حکم را در کتاب و سنت یافتی بر طبق آن دو قضاوت کن. و اگر حکم را در آن دو نیافتی اجتهاد کن و رأی خود را به دست آور.» (۲۵).

ابن حزم، ادله قائلان به رأی را گردآوری کرده و در کتاب «الاحکام» گفته است: «علما برای اثبات درست بودن رأی به این آیه استدلال کرده‌اند: و شاورهم فی الامر، فاذا عزمتم فتوکل علی الله. و نیز به این آیه: و امرهم شوری بینهم. و به احادیث ذیل استدلال کرده‌اند: حدیثی است صحیح درباره مشاوره پیامبر(ص) با مسلمین، در مورد اینکه هنگام فرا رسیدن وقت نماز چه کاری

۲۴. آمدی: الاحکام ج ۴ ص ۲۳۶-۲۳۷.

۲۵. آمدی: الاحکام فی اصول الدین، ج ۴ ص ۴۲-۴۵.

بکنند - و این زمانی بود که هنوز اذان نازل نشده بود - بعضی بوق را مطرح می‌کردند و بعضی ناقوس را. و نیز حدیثی است از احمد بن عمر بن انس، از ابو داود... از زهری که پیامبر(ص) در روز حدیبیه درباره جنگ با اصحابش به مشاوره پرداخت. زهری گوید: ابو هریره می‌گفت: احدی به اندازه پیامبر(ص) با اصحابش مشورت نمی‌کرد. و نیز مهلب روایت کرده... از عبدالله بن عبدالرحمن بن حسین، گفت از پیامبر(ص) درباره حزم سؤال شد. حضرت فرمود: شما با مردی صاحب رأی مشورت می‌کنی سپس طبق اشاره او عمل می‌کنی. و در حدیث مرفوع... از عیسی واسطی روایت شده که پیامبر فرمود: هرگز کسی به سبب مشورت بدبخت نمی‌شود و هر کس که به رأی خود اکتفا کند خوشبخت نمی‌شود. و نیز احمد بن محمد طلینکی... از عبدالله بن عمرو بن عاص از پدرش روایت می‌کند که دو نفر درباره مخاصمه خود به پیامبر(ص) رجوع کردند. حضرت به من گفت: ای عمرو بین این دو نفر قضاوت کن. گفتم شما بدین کار اولویت دارید ای رسول خدا. فرمود: هرچند که چنین باشد. گفتم بر چه اساسی قضاوت کنم؟ فرمود: اگر در قضاوت بین این دو خطا نکردی ده حسنه برای تو است. و اگر اجتهاد کردی و خطا کردی فقط یک حسنه برای تو است. و نیز سعید بن منصور از فرج بن فضاله از ربیع بن یزید از عقبه بن عامر از پیامبر(ص) همان را روایت کرده است و فقط به جای «حسنة» «اجر» ذکر شده است. و نیز مردمانی از اهل حمص از اصحاب معاذ روایت کرده‌اند که رسول خدا وقتی که می‌خواست معاذ را به یمن روانه سازد، فرمود: وقتی که قضاوتی پیش بیاید چگونه قضاوت می‌کنی؟ گفت: طبق کتاب خدا قضاوت می‌کنم. فرمود: اگر در کتاب خدا نیافتی؟ گفت: به سنت خدا عمل می‌کنم. فرمود: اگر در کتاب و سنت نیافتی؟ گفت: با رأی خود اجتهاد می‌کنم و هرچه از دستم بیاید کوتاهی نمی‌کنم. و حضرت زد به سینه او و فرمود: سپاس خدایی را که رسول رسول خود را به آنچه مورد رضایت خود و رسولش است موفق ساخت... و نیز از حضرت علی بن ابی طالب روایت شده که به پیامبر(ص) گفتم: امری برای ما پیش می‌آید که قرآن در آن مورد نازل نشده و سنتی از سوی شما تحقق نیافته است. فرمود: عالمان را - یا فرمود: عابدان را - از مؤمنان جمع کنید و آن امر را در بین خودتان مورد شور

قرار دهید و در آن بر اساس رأی يك نفر قضاوت نکنید...» (۲۶).
 ابن حزم این ادله مذکور را به عنوان حجت‌های قائلان به رأی ذکر می‌کند.
 و سپس، بر آنها حمله می‌کند و در دلالت آنها بر مدعی مخالفت خود را ابراز
 می‌دارد، و می‌گوید: «اینها همه چیزهایی است که به عنوان ادله خود جلوه
 داده‌اند. و جز اینها دلیلی از آنان ندیده‌ایم. و اینها هیچکدام به هیچ وجه حجت
 برای آنان نیستند» (۲۷).

اصول تشریح در عهد پیامبر(ص)

از آنچه گذشت روشن می‌شود که در عصری که پیامبر(ص) در آن
 می‌زیست، اصل تشریح همانا رأی بوده است. مزنی گوید: «فقها از عصر
 پیامبر(ص) تاکنون مقیاس‌ها را در فقه در جمیع احکام امر دین خودشان به کار
 برده‌اند و به کار خواهند برد» (۲۸). و این افزون بر کتاب و سنت است.
 اما کتاب، همانا قرآن است که کلامی است که به پیامبر(ص) نازل شده و
 در مصاحف نوشته شده و از طریق نقل متواتر به ما رسیده است. و سنت، در
 اصطلاح اهل شرع، وقتی که از ادله شرعی سخن می‌گویند، عبارت است از:
 گفتار و کردار و تأیید (تقریر) پیامبر. و حدیث همانا سخن پیامبر(ص) و حکایت
 فعل و تقریر اوست. برخی گفته‌اند: حدیث، خاص قول رسول خدا است، نه
 روایت چیزی که دال بر فعل و تقریر اوست. و گاهی حدیث بر چیزی اطلاق
 می‌شود که شامل گفتار صحابه و تابعین و آثار مروی آنان می‌گردد. در کتاب
 «مناقب الامام الشافعی» تألیف فخرالدین رازی آمده است: «حدیث عبارت است
 از قرآن و خبر پیامبر(ص) و ادله گواه هستند که حدیث شامل قرآن و خبر
 است» (۲۹).

۲۶. ج ۶ ص ۲۷-۲۵.

۲۷. ج ۶ ص ۳۰.

۲۸. مختصر جامع بیان‌العلم، ص ۱۳۳.

دهلوی در «حجة الله البالغة» ضمن بیان طریقه تشریح پیامبر(ص) بر اساس سنت خود، در سهل و سادگی ایام حیات خود، می‌گوید: «باید دانست که فقه در زمان شریف حضرت رسول تدوین نشده بود. و بحث از احکام، در آن زمان، مثل بحث فقهای کنونی نبود که با نهایت تلاش خودشان به بیان ارکان و شروط و آداب هر چیز متمایز از دیگری به حسب دلیل خودش، می‌پردازند. و حد آنچه را که قابل حد است مشخص می‌کنند. و حصر و شمارش آنچه قابل حصر است بیان می‌کنند. و سایر کارهای خاص خودشان. اما پیامبر(ص) که وضو می‌گرفت، صحابه وضوی او را می‌دیدند و از او می‌آموختند. بدون آنکه پیامبر(ص) به آنان بگوید که این رکن است و آن ادب. و آن حضرت نماز می‌خواند، و صحابه همچون او نماز می‌خواندند. و پیامبر حج می‌گزارد، و صحابه حج او را می‌دیدند و هر کاری که او می‌کرد آنان نیز می‌کردند. و این غالب حال آن حضرت بود. و بیان نمی‌کرد که فروض وضو شش یا چهار است. و فرض نمی‌کرد که ممکن است يك نفر ناپیایی وضو بگیرد، تا حکم کند که صحیح است یا فاسد. جز در موارد اندک. و صحابه به ندرت این چیزها را از او می‌پرسیدند. از ابن عباس روایت شده که گفت: من هیچ قومی را بهتر از اصحاب پیامبر(ص) ندیدم. و آنان تا رحلت پیامبر(ص) فقط از سیزده مسأله پرسیدند که همه آنها در قرآن آمده‌اند. از جمله: «یسألونک عن الشهر الحرام قتال فیه، قل قتال فیه کبیر» (۳۰). «و یسألونک عن المحیض» (۳۱). ابن عباس گفت: صحابه فقط چیزی را می‌پرسیدند که به دردشان بخورد. و ابن عمر گفته: از آنچه واقع نشده پرس. من از عمر بن خطاب شنیدم که لعن می‌کرد کسی را که از آنچه واقع نشده پرسد. و قاسم گفته: شما از چیزهایی می‌پرسید که ما نمی‌پرسیدیم و از چیزهایی کندو کاو می‌کنید که ما نمی‌کردیم. شما چیزهایی می‌پرسید که من نمی‌دانم چیست. اگر آنها را می‌دانستیم بایستی می‌پرسیدیم. و عمر بن اسحاق گفته: من آن عده از صحابه را که دیدم بیشتر از آن عده‌ای است که قبل از من بوده‌اند. من هیچ قومی را، از

۳۰. آیه ۲۱۷، سوره ۲، بقره، مدنی.

۳۱. آیه ۲۲۲، سوره ۲، بقره، مدنی.

لحاظ سیرت و زندگی و رفتار، ساده‌تر از آنان و سهلگیرتر از آنان ندیده‌ام. از عبادة بن یسر کندی، در مورد زنی که در میان قومی مرده بود و ولی نداشت، سؤال شد. او گفت: من قومی را درك کردم که این سختگیری شما را نداشتند و این مسائل شما را سؤال نمی‌کردند. این آثار را دارمی روایت کرده است» (۳۲).

«مردم در وقایع از پیامبر(ص) استفتا می‌کردند و حضرت فتوی می‌داد. و برای قضاوت و داوری نزد آن حضرت می‌آمدند و حضرت قضاوت و داوری می‌کرد. و می‌دیدم که مردم کار خوب می‌کنند تحسین می‌کرد. و اگر می‌دید که کار بد می‌کنند ابراز نارضایتی می‌کرد. و هر فتوایی که به هنگام استفتا صادر می‌کرد یا قضاوتی که در قضیه‌ای ابراز می‌کرد یا انکاری که نسبت به فاعل منکر از خود نشان می‌داد، همه در اجتماعات صورت می‌گرفت» (۳۳).

اختلاف در رأی در عهد پیامبر(ص)

اختلافی که حتماً از اجتهاد مبتنی بر رأی پیدا می‌شود، اثری آشکار در تشریح عهد پیامبر(ص) بر جای نگذاشت. تشریح آن عهد - چنانکه دیدیم - ساده بود و برای جماعتی بود که کارهای خود را سهل و ساده می‌گرفت. و پیامبر(ص) از قوم خود دور نبود. و در موارد اختلاف، بین آنان فیصله می‌داد.

ابن حزم گوید: صحابه در عصر پیامبر(ص) آراء خود را ابراز می‌داشتند. و این به سمع آن حضرت می‌رسید. و کسی را که خطا نکرده بود تأیید می‌کرد، و خطاکننده را به خطایش آگاه می‌ساخت» (۳۴).

«پیامبر(ص) یاران خود را از تفرقه و نزاع در دین نهی می‌کرد. زیرا از قرآن پیروی می‌کرد که در قرآن آمده: «و لوکان من عند غیرالله لوجد و افیه اختلافاً کثیراً» (۳۵). و «ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه» (۳۶). و «ولا تنازعوا فتفشلوا

۳۲. شیخ احمد معروف به شاه ولی‌الله محدث دهلوی، ج ۱، ص ۱۱۲، طبع خشاب، مصر.

۳۳. منبع قبلی، ج ۱ ص ۱۱۲.

۳۴. الاحکام، ج ۶، ص ۸۴.

۳۵. آیه ۸۲، سوره ۴۲، نساء، مدنی.

۳۶. آیه ۱۳، سوره ۴۲، شوری، مکی.

و تذهب ریحکم» (۳۷). و «ان الذین فرقوا دینهم و كانوا شیعاً لست منهم فی شیء» (۳۸). و «ولا تكونوا كالذین تفرقوا و اختلفوا» (۳۹). و روایت شده که وقتی پیامبر (ص) مشاهده کرد که اصحابش در مسأله «قدر» بحث می‌کنند، آنان را نهی کرد و فرمود: اقوام قبل از شما به سبب خوض در این مسأله، هلاک شدند. و فرمود: دین عجزه‌ها را مطمح نظر قرار دهید (علیکم بدین العجائز). و آن یعنی ترك نظر. و از هیچ يك از صحابه نقل نشده که اصلاً در مسائل کلامی خوض و نظر کند. و اگر چنین چیزی بود، نقل می‌شد. همان‌گونه که نظر در مسائل فقهی از آنان نقل شده است» (۴۰).

نزاع و اختلاف - حتی در غیر مسائل کلامی - برای پیامبر (ص) سخت‌ترین چیز بود. آن حضرت هرگاه اندک اختلافی در فهم نصوص از صحابه مشاهده می‌کرد، چهره آن حضرت همچون انار سرخ می‌شد و می‌فرمود: آیا شما به چنین چیزی دستور داده شده‌اید؟» (۴۱).

ابن حزم گوید: «خداوند اختلاف در غیر آنچه در قرآن آمده مورد مذمت قرار داده و گفته است: «و ان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید» (۴۲). و «فبعث الله النبین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیهِ و ما اختلف فیهِ الا الذین اوتوه من بعد ما جاءتهم البینات بغیاً بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیهِ من الحق باذنه» (۴۳). و در قرآن، در وجوب اتفاق و نهی از اختلاف، آمده: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لاتموتن الا و انتم مسلمون و اعتصموا بجلب الله جمیعاً و لاتفرقوا...»

۳۷. آیه ۴۶، سوره ۸، انفال، مدنی.

۳۸. آیه ۱۵۹، سوره ۶، انعام، مکی.

۳۹. آیه ۱۰۵، سوره ۳، آل عمران، مدنی.

۴۰. آمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۳۰۲.

۴۱. ابن قیم جوزیه: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۳۱۵.

۴۲. آیه ۱۷۶، سوره ۲، بقره، مدنی.

۴۳. آیه ۲۱۳، سوره ۲، بقره، مدنی.

كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون» (۴۴) و «ولا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات و اولئك لهم عذاب عظيم» (۴۵). پس، این سخن صحیح است که در دین هدایتی نیست مگر به سبب بیان آیات خدا از سوی خدا، و تفرقه در دین حرام است و ناروا. و نیز خداوند فرموده: «ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم» (۴۶). و «ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (۴۷). و «وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك و صاكم به لعلكم تتقون» (۴۸). و «ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً لست منهم في شيء» (۴۹). و «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (۵۰). و حدیثی است از عبدالله بن یوسف، از احمد بن فتح، از عبدالوهاب بن عیسی، از احمد بن محمد، از احمد بن علی، از مسلم بن حجاج، از ابو کامل فضیل بن حسین جحدری، از حماد بن زید، از ابو عمران جونی که گفت: عبدالله بن رباح انصاری به من نوشت که عبدالله بن عمرو گفت: روزی نزد رسول خدا رفتیم. آن حضرت صدای دو نفر را شنید که درباره آیه‌ای اختلاف داشتند. آنگاه آن حضرت نزد ما آمد در حالی که اثر خشم در چهره‌اش آشکار بود، و فرمود: اقوام قبل از شما به سبب اختلافشان درباره کتاب خدا هلاک شدند. و حدیثی است از عبدالرحمن بن عبدالله از ابو اسحاق بلخی از فهری، از بخاری، از ابوالولید طبالسی، از شعبه، از عبدالملک بن میسرة، از نزال بن سبره، از عبدالله بن مسعود که گفت: شنیدم مردی آیه‌ای را خوانده که من خلاف آن را از پیامبر (ص) شنیدم. من دست او را گرفتم و نزد پیامبر آوردم... شعبه گوید: به گمانم فرمود: «اختلاف نکنید چونکه اقوام قبل از شما اختلاف کردند و هلاک شدند. و نیز همان را محمد بن سعید... در

۴۴. آیه ۱۰۲ و ۱۰۳، سوره ۳، آل عمران، مدنی.

۴۵. آیه ۱۰۵، سوره ۳، آل عمران، مدنی.

۴۶. آیه ۴۶، سوره ۸، انفال، مدنی.

۴۷. آیه ۱۳، سوره ۴۲، شوری، مکی.

۴۸. آیه ۱۵۳، سوره ۶، انعام، مدنی.

۴۹. آیه ۱۵۹، سوره ۶، انعام، مدنی.

۵۰. آیه ۸۲، سوره ۴، نساء، مدنی.

حدیث مرفوع از ابن مسعود روایت کرده است و نیز عبدالله بن یوسف... از ابو هریره از پیامبر روایت کرده که فرمود: هرچه برای شما بر جای گذاشم به من واگذارید که مایهٔ هلاکت اقوام قبل از شما همانا فقط کثرت اختلاف و مسائل آنان دربارهٔ پیامبران خودشان بوده است.» و نیز مسلم از یحیی بن یحیی... از پیامبر که فرمود: «مادام که متفق هستید قرآن را بخوانید، و وقتی که اختلاف پیدا کردید، برخیزید»... و نیز فرمود: «خداوند از سه چیز در مورد شما رضایت دارد و از سه چیز کراهت دارد: از عبادت خدا و عدم شرك و وحدت شما راضی است، و از قیل و قال و کثرت سؤال و ضایع کردن مال کراهت دارد». برخی از آنچه ذکر کردیم کافی است. چونکه خداوند صریحاً اختلاف را شقاق و بغی شمرده و از نزاع و تفرقه در دین نهی کرده و اختلاف را مایهٔ عذاب عظیم و انقراض به حساب آورده و خبر داده که اختلاف همانا تفرق از راه خدا است و هر کس از راه خدا منحرف شود در راه شیطان می‌افتد» (۵۱).

نگاه اجمالی:

فشردهٔ سخن آن است که تشریح در عهد پیامبر(ص) بر شالوده وحی اعم از کتاب و سنت و بر اساس رأی پیامبر(ص) و اهل نظر، و اجتهاد اصحاب او استوار بوده است، بدون آنکه در تعیین معنی رأی و در تفصیل وجوه مختلف آن، تدقیق صورت گرفته باشد، و بدون نزاع و شقاق بین آنان. «خداوند هر صحابی را موفق ساخته که مواردی از عبادت پیامبر(ص) و فتاوی و قضاوت‌های آن حضرت را مشاهده کند. پس، آن موارد را حفظ و تعقل کرده و وجه هر يك از آن موارد را به برکت توأم بودن با قرائن، دریافته است. بعضی از آن موارد را به اباحه حمل کرده و بعضی را به نسخ، به خاطر آنکه امارات و قرائن در نزد او کافی بوده است. و چیزی که در نزد صحابه عمده بوده،

فقط همانا یافتن اطمینان و آرامش دل بوده، بدون توجه به طریق استدلال. همان گونه که می بینیم که اعراب مقصود سخن را در میان خود درمی یابند. و بدون آنکه بفهمند، با آرامش دل، تصریح و تلویح و ایما را درمی یابند» (۵۲).

در نسخه خطی، کتابخانه ملی پاریس، از کتاب «طبقات الفقها» تألیف شیخ ابو اسحاق ابراهیم فیروزآبادی شیرازی آمده: «ذکر فقهای صحابه - باید دانست که اکثر اصحاب پیامبر (ص) که مصاحب و ملازم آن حضرت بودند، فقیه بودند. و این بدین ترتیب بوده که طریق فقه در حق صحابه همانا خطاب خداوند، و خطاب پیامبر (ص) و آنچه از آنها تعقل می کردند، بوده است. خطاب خداوند همانا قرآن است که با زبان صحابه نازل شده و آنان اسباب و نزول آن و قصص موجود در آن را می شناختند. پس مسطور و مفهوم و منطوق و معقول آنها را می شناخته اند. از این رو، ابو عبیده در کتاب «المجاز» گفته: نقل نشده که احدی از صحابه در معرفت چیزی از قرآن به پیامبر (ص) رجوع کند. و خطاب پیامبر (ص) نیز به زبان صحابه بود. و آنان معنی و منطوق و فحوای آن را می فهمیدند. و افعال او آنهایی هستند که او به انجام رسانید، از قبیل عبادات، معاملات، سیرت ها، و سیاسات. و آنان همه اینها را مشاهده کردند و شناختند، و به کرات اینها را مشاهده و دنبال کرده بودند. و از این رو، پیامبر (ص) فرمود: «اصحاب من همچون ستارگان هستند که به هر يك از آنان اقتدا کنید هدایت می یابید». و نیز هر کس در آن سخنانی که اصحاب از رسول خدا آموختند نظر کند، و در افعال آن حضرت اعم از عبادات و غیر عبادات که به وسیله اصحاب توصیف و بیان شده اند، تأمل کند، ناگزیر از فقه و فضل اصحاب آگاه می شود. اما جماعت خاص از اصحاب به فتاوی و احکام شهرت یافتند و درباره حلال و حرام سخن گفتند... الخ».

مفتی های صحابه در عهد پیامبر (ص)

«در زمان پیامبر (ص) از بین صحابه، کسانی که فتوی می دادند، عبارت

بودند از: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، عمار بن یاسر، حذیفه بن یمان، زید بن ثابت، ابوالدرداء، ابو موسی اشعری، و سلمان فارسی» (۵۳).

ابن حزم گوید: «از بین صحابه کسانی که فتاوی بسیار از آنان نقل شده عبارتند از: عائشه، عمر، عبدالله بن عمر، علی، عبدالله بن عباس، عبدالله بن مسعود، و زید بن ثابت. اینان هفت نفرند که از فتوی‌های هر يك از اینان می‌توانیم کتابی ضخیم فراهم آوریم. ابوبکر محمد بن موسی بن یعقوب بن مأمون فتوی‌های عبدالله بن عباس را در بیست کتاب جمع کرده است. و ابوبکر مذکور، یکی از پیشوایان اسلام در علم و حدیث است. و از بین صحابه کسانی که در حد وسط قرار دارند، یعنی فتاوی منقول از آنان نه بسیار است و نه اندک عبارتند از: ام سلمه، انس بن مالک-ابو سعید الخدری، ابو هریره، عثمان بن عفان، عبدالله بن عمر بن العاص، عبدالله بن زبیر، ابو موسی اشعری، سعد بن وقاص، سلمان فارسی، جابر بن عبدالله، معاذ بن جبل، و ابوبکر. و اینان فقط سیزده نفر هستند. و از فتاوی هر يك از آنان جزئی بسیار کوچک می‌توانیم فراهم آوریم. و افراد زیر نیز بر اینان افزوده می‌شود: طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف، عمران بن حصین، ابوبکر، عباده بن الصامت، و معاویه بن ابی سفیان. بقیه اصحابه فتاوی اندک ابراز کرده‌اند. فقط يك مسأله یا دو مسأله یا اندکی بیشتر نقل شده است. و از فتاوی همه اینان، پس از جستجو و بررسی، فقط جزئی کوچک فراهم می‌آید» (۵۴).

تشریح، بدانگونه که گفتیم، در اقامه دین و سیاست جماعتی که به روزگار بداوت نزدیک بودند کافی بود. جماعتی که هنوز گام‌های نخستین خود را در راه تکوین دولت و تثبیت نظام برمی‌داشت.

شرايع عرب قبل از اسلام

پیامبر(ص) به وسیله شریعت خود قصد اصلاح اموری را داشت که در نزد

۵۳. مقریزی: خطط، طبع ملیجی، ج ۴ ص ۱۴۲.

۵۴. ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۹۲-۹۳.

مردم بود نه تکلیف آنان به چیزی که اصلاً آن را نمی‌شناسند.

دهلوی می‌گوید: «انبیا(ع) پیش از پیامبر ما، می‌افزودند و کم نمی‌کردند. و جز در موارد اندک دست به تبدیل نمی‌زدند. ابراهیم بر دین نوح چیزهایی از قبیل مناسک و اعمال فطره و ختنه، افزود. و موسی چیزهایی بر دین ابراهیم افزود. از قبیل تحریم گوشت شتر و وجوب سبت و رجم زنا و غیر ذلك. و پیامبر ما هم افزود و هم کم کرد و هم تبدیل کرد. و ناظر در دقائق شریعت، وقتی که این امور را موشکافی کند آنها را چندگونه خواهد یافت: از جمله آنکه حاملان دین یهود احبار و رهبان بودند که در آن به وجوه مختلف که قبلاً گفته‌ایم تحریف پدید آوردند. و وقتی که پیامبر ما آمد، هر چیز را به جای خود بازگردانید. پس، شریعت پیامبر ما با یهودیتی که در دست آنان بود، اختلاف پیدا کرد. و احبار و رهبان گفتند: این زیادت و نقص و تبدیل است. در صورتی که واقعاً تبدیل نیست. و از جمله آنکه پیامبر ما(ص) به نحوی مبعوث گردید که بعثت او متضمن بعثتی دیگر بود. بعثت اول همانا به سوی بنی اسماعیل بود. و همین است که خداوند فرموده: «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم» و «لتنذر قوماً ما انذر آباؤهم فهم غافلون». و این بعثت اقتضا می‌کند که ماده شریعت او، شعائر و سنن عبادات و انواع عرفیاتی باشد که در نزد آنان وجود داشت. زیرا شرع همانا اصلاح اموری است که نزد آنان وجود داشته، نه تکلیف آنان به چیزی که اصلاً آن را نمی‌شناسند. و نظیر آن است این سخنان خداوند که فرموده: «قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون». و «لوجعلناه قرآناً اعجمیاً لقالوا لولا فصلت آیاته الاعجمی و عربی». و «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». بعثت دوم به سوی سراسر اهل زمین بود» (۵۵). پس، عرب هنگامی که داخل اسلام می‌شدند، جز در مواردی که دین جدید تغییر داده بود، بالضروره همچنان به شریعت خود، به همان‌گونه که بود، ادامه دادند.

و مبین این معنی است گفتار مؤلفان اصول فقه، آنجا که از شریعت قبل از شریعت ما بحث می‌کنند می‌گویند: علما اختلاف دارند درباره پیامبر(ص) و

امتش بعد از بعثت که آیا آنان متعبد به شرع قبلی بوده‌اند یا نه؟ شوکانی در کتاب «ارشادالفحول» چهار قول در این باره نقل کرده است: اول آنکه پیامبر(ص) از شرع قبلی پیروی نمی‌کرده، بلکه از این پیروی نهی شده بود. آمدی این قول را به اشاعره و معتزله نسبت داده است. دوم آنکه متعبد به شرع قبلی بوده جز در موارد منسوخ. این قول از اصحاب ابو حنیفه و از احمد - در یکی از دو روایت - و از اصحاب شافعی نقل شده است.

سوم توقف است. این را ابن القشیری و ابن برهان حکایت کرده‌اند. سپس، شوکانی قولی چهارم می‌افزاید. و می‌گوید: «بعضی از علما به یک تفصیل نیکو دست زده و گفته: هرگاه شرع قبلی را از زبان پیامبر(ص) یا از زبان کسی که اسلام آورده، مانند عبدالله بن سلام و کعب الاحبار، بشنویم منسوخ نبوده و مخصوص قبل نیز نخواهد بود. و شرع ما خواهد بود. از کسانی که این قول را ذکر کرده‌اند، قرطبی است.» و شوکانی می‌افزاید: «و بنا بر قول کسانی که می‌گویند: پیامبر(ص) متعبد به شرع قبلی بوده، گزیری از این تفصیل نیست. زیرا وقوع تبدیل و تحریف در شرع قبلی حتمی است. پس، اطلاقشان، به این قید مقید می‌گردد. و من گمان نمی‌کنم که احدی این را رد کند» (۵۶).

و در کتاب «الاحکام فی اصول الاحکام» تألیف ابن حزم آمده: «و اما درباره شرایع انبیائی که قبل از پیامبر ما حضرت محمد(ص) بوده‌اند، دو قول وجود دارد: عده‌ای گفته‌اند که آنها برای ما لازم هستند مادامی که از آنها نهی نشده‌ایم. و عده‌ای دیگر گفته‌اند: آنها از ما ساقط‌اند و عمل به هیچ‌کدام از آنها جایز نیست. مگر آنکه در دین خود چیزی داشته باشیم که مطابق با برخی از آنها باشد که در این مورد از باب امثال پیامبر خود به آن عمل می‌کنیم نه از باب پیروی از شرایع گذشته» (۵۷).

علما اختلاف دیگر درباره پیامبر(ص) قبل از بعثت او ذکر کرده‌اند که آیا

۵۶. ارشادالفحول، ص ۲۲۳.

۵۷. ج ۵، ص ۱۶۱.

او متعبد به شرعی بوده یا نه. بعضی گفته‌اند: قبل از بعثت متعبد به شریعت آدم بوده است. و بعضی گفته‌اند: به شریعت نوح. و بعضی گفته‌اند به شریعت ابراهیم. و بعضی گفته‌اند به شریعت موسی. و بعضی گفته‌اند به شریعت عیسی. و بعضی گفته‌اند: به شریعتی از شرایع متعبد بوده است که نه گفته می‌شود از امت پیامبری بوده و نه بر شرع او. و بعضی گفته‌اند: متعبد به شریعت همه انبیاء گذشته بوده جز آنچه که نسخ شده و از بین رفته. و بعضی گفته‌اند: بر شریعت عقل بوده است. و بعضی قائل به توقف شده‌اند» (۵۸).

ما در صدد آن نیستیم که استدلال‌های این اقوال را و مناقضات آنها را ذکر کنیم. چون این چندان سودی ندارد.

پیامبر(ص) و شریعت عقل

آنچه که مورد نظر ما است این است که بعضی از علمای مسلمین بر آن هستند که پیامبر(ص) قبل از آنکه وحی به او برسد، بر شریعت عقل بوده است. و از علمای مسلمین، برخی بر آن هستند که شرایع گذشته اصلی از اصول تشریح اسلامی بوده است. و همین روشن می‌سازد که چرا تشریح‌های اندک که از عهد پیامبر نقل شده برای نیازهای امت در آن زمان کافی بوده است.

آنچه گفتیم دائر بر اینکه برخی از پیشوایان مسلمین گفته‌اند که پیامبر اکرم(ص) قبل از وحی، متعبد به شریعت عقل بوده است، اقتضا می‌کند که پیامبر(ص) پس از وحی نیز بر این شریعت باشد، مگر در مواردی که شرع جدید تغییر داده باشد. و در مواردی که تنزیل در آن موارد نازل نشده، عقل یکی از اصول تشریح او بوده است.

و وقتی که شرع قبلی در تشریح اسلامی، در جایی که در اسلام مبطل آن نیامده، معتبر باشد، این بدین معنی خواهد بود که شرایع قبلی، اصلی از اصول تشریح در صدر اسلام بوده و مادامی که در دین جدید مردود نگشته باشد، حکم به

وسیله آنها اثبات می‌شود.

علمای اصول، استصحاب را به اعتبار اینکه اصلی از اصول فقه در بعضی مذاهب است، ذکر کرده‌اند.

شوکانی گوید: «استصحاب عبارت است از ابقای حال امر وجودی یا عدمی، عقلی یا شرعی. و معنی آن این است که آنچه در زمان گذشته بوده، اصل همانا بقای آن در زمان آینده است. و این از مصاحبت اخذ شده که همانا بقای آن امر است مادامی که تغییردهنده‌ای برای آن پدید نیامده باشد. بدین ترتیب که گفته می‌شود: فلان حکم در گذشته بوده و هر چیزی که در گذشته بوده و عدم آن مظنون نشده، پس بقای آن مظنون است... کاربرد عقل در احکام شرعی، مانند برائت ذمه از تکلیف تا دلیل شرعی بر تغیر آن دلالت کند. و مانند نفی نماز ششم. قاضی ابوالطیب گوید: این حجت است به اجماع کسانی که می‌گویند: حکمی قبل از شرع نیست. گوید: سوم استصحاب حکم عقلی است که عقیده معتزله است. چونکه از دیدگاه معتزله عقل در بعضی چیزها حکم می‌کند و تا دلیل سمعی آن را رد نکرده حجت است. و اهل سنت، بدون اختلاف، می‌گویند که عمل به حکم عقل جایز نیست. زیرا عقل در شرعیات حکمی ندارد. گوید: چهارم استصحاب دلیل با احتمال معارض است. یا از باب تخصیص در صورتی که دلیل «ظاهر» باشد، یا از باب نسخ در صورتی که دلیل «نص» باشد این امری است که به آن عمل می‌شود اجماعاً. و در نامگذاری این نوع اختلاف است که آیا می‌توانیم آن را به نام استصحاب بخوانیم یا نه. جمهور اصولیان آن را استصحاب می‌نامند. ولی محققان این نامگذاری را نمی‌پذیرند. از جمله این محققان عبارتند از: امام الحرمین در «البرهان» و الکیا در «تعلیق» خود، و ابن سمعانی در «القواطع». زیرا ثبوت حکم از ناحیه لفظ است، نه از ناحیه استصحاب. گوید: پنجم حکم ثابت بالاجماع در محل نزاع است. و این به حکم شرعی بازمی‌گردد. بدین نحو که روی حکمی در حالتی اتفاق پیدا می‌شود. سپس، صفت مورد اتفاق تغییر پیدا می‌کند. و آنگاه اختلاف پیدا می‌شود. و کسی که حکم قبلی را باقی می‌داند به استصحاب حال، استدلال می‌کند. مثال آن این است که کسی که می‌گوید: نماز متیمم که در بین نماز خود آب می‌بیند، باطل

نمی‌شود، به این دلیل است که بر صحت آن، قبل از دیدن اب، اجماع بوده، و استصحاب می‌شود و حکم قبلی ابقا می‌شود، تا دلیلی پیدا شود که دیدن آب مبطل است. و مانند قول ظاهریه دائر بر اینکه بیع ام ولد جایز است. زیرا اجماع منعقد است که بیع این جاریه قبل از آوردن فرزند جایز است. پس، ما بعد از آوردن فرزند نیز بر این اجماع تکیه می‌کنیم. و این نوع استصحاب محل اختلاف است. چنانکه در «القواطع» این را گفته است. و پیشوایان اصولی ما اختلاف در آن را این‌چنین فرض کرده‌اند» (۵۹).

بدین ترتیب روشن می‌شود که استصحاب در برخی صور آن، همانا اصلی از اصول تشریح است که بر اصولی که قبلاً ذکر کردیم افزوده می‌شود. و مؤید اعتبار حکم عقل و شرع قبلی، در تقریر و تثبیت احکام عملی در اسلام، است. و بنابر آنچه ذکر کردیم، مصادر حکم در عهد پیامبر(ص) برای نیاز جماعات و افراد کافی بوده‌اند.

رأی در عهد خلفای راشدین

عهد پیامبر(ص) سپری شد. و بعد از آن، عهد خلفای راشدین از سال ۱۱ هـ (۶۳۲ م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م) رسید.

صحابه اتفاق دارند بر استعمال قیاس، در وقایع فاقد نص بدون آنکه احدی از آنان آن را مردود شمارد. ابن حزم که خود منکر رأی است می‌گوید: «به ثبوت رسیده که صحابه نه بر سبیل الزام و نه به عنوان اینکه حق است، فتوی صادر نکرده‌اند. بلکه به عنوان اینکه يك ظن بوده که به خاطر آن از خداوند طلب آمرزش (استغفار) می‌کرده‌اند. و یا بر سبیل صلح میان متخاصم‌ها بوده است» (۶۰). نیز ابن حزم در الاحکام می‌گوید: «قول به رأی و استحسان و اختیار، از سوی صحابه، بسیار زیاد رخ داده است. ولیکن به هیچ وجه این‌طور نبوده که برای

۵۹. شوکانی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ص ۲۲۲-۲۲۰.

۶۰. الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۵۴.

یکی از آنان پیش آمده باشد که رأی خودش را دین خودش قرار دهد که موجب حکم شود. و فقط با توجه به اینکه خودشان تصریح می‌کردند که این رأی به خاطرشان خطور کرده و به ظن ایشان چنین است، و بر سبیل صلح بین متخاصم‌ها و امثال اینها، اظهار رأی می‌کردند» (۶۱).

همین که ابن حزم ظاهری اعتراف کرده که رأی، به طور بسیار زیاد، از صحابه سر زده، برای ما کافی است. هرچند که او در تأویل وقوع آن راه عجیبی پیش گرفته است.

عهد ابوبکر

«از جمله موارد رأی در عهد ابوبکر، این است که صحابه، در گرفتن زکات از بنی حنیفه و جنگ با آنان بر سر زکات، به اجتهاد ابوبکر رجوع کردند. و ابوبکر را، در این مورد، با پیامبر (ص) مقایسه کردند، به حسب این وجه شبه که پیامبر (ص) نیز زکات را برای فقرا و ارباب مصارف اخذ می‌کرد. و از آن جمله است سخن ابوبکر در پاسخ پرسشی که درباره «کلالة» از او کردند: ابوبکر گفت: من درباره کلالة رأی خودم را می‌گویم: اگر رأی من درست بود، پس، از خداوند است. و اگر خطا بود، پس، از خودم و از شیطان است: کلالة عبارت است از غیر والد و ولد. و از آن جمله است این حکم ابوبکر که مادرِ مادر را در ارث دخالت داد نه مادر پدر را. آنگاه یکی از انصار به او گفت: تو زنی را در ارث مرد متوفی شرکت می‌دهی که اگر آن زن مرده بود آن مرد از او ارث نمی‌برد. و زنی را از ارث مردی محروم کردی که اگر آن زن مرده بود آن مرد همه ارثیه آن زن را به ارث می‌برد. آنگاه ابوبکر برگشت و آن دو را در سدس شریک ساخت. و از آن جمله است حکم ابوبکر از روی رأی در یکسانی در عطا. تا آنکه عمر به او گفت: چگونه کسی را که دیار و اموال خود را رها کرده و به سوی رسول خدا هجرت کرده با کسی که به زور داخل اسلام شده یکسان قرار می‌دهی. ابوبکر

گفت: برای خدا اسلام آورده‌اند و اجرهایشان با خداست. و دنیا فقط به اندازه رفع نیاز کافی است. و چون نوبت به عمر رسید، بین آنان فرق گذاشت. و از آن جمله است قیاس ابوبکر تعیین امام را از طریق وصیت به تعیین آن از راه بیعت بستن. تا جایی که خلافت را برای عمر وصیت کرد. و صحابه با او موافقت کردند» (۶۲).

«و از آن جمله است کار صحابه در مقدم داشتن ابوبکر برای خلافت که گفتند: پیامبر(ص) او را برای دین ما رضایت داشت و موافقت کرد، حالا آیا برای دنیای ما رضایت و موافقت ندارد. پس، صحابه امامت کبری را به امامت نماز قیاس کردند. همچنین است اتفاق صحابه بر کتابت مصحف و جمع کردن قرآن در آن. و همچنین است اتفاق صحابه بر یکپارچه ساختن مردم بر مصحف واحد و ترتیب واحد و حرف واحد» (۶۳).

و از آن جمله است - چنانکه در «الطرق الحکمیة» (۶۴) آمده - این کار ابوبکر که لوطیه را سوزانید و قبل از آخرت سوزش آتش را به آنان چشاندید... چه آنکه خالد بن ولید به ابوبکر نوشت که در بعضی از مناطق عرب مرد را همانند زن به عقد نکاح درمی‌آورند. و ابوبکر با اصحاب پیامبر(ص) به مشورت پرداخت. و حضرت علی بن ابی طالب در میان آنان بود، و در حالیکه در سخن گفتن شدیدتر از سایرین بود، گفت: این گناه را فقط يك امت از میان امت‌ها مرتکب شد، و می‌دانید که خداوند با آنان چه کرد. به نظر من آنان را با آتش بسوزانید. آنگاه ابوبکر به خالد نوشت که آنان را بسوزاند. و خالد آنان را سوزانید.

عهد عمر

از جمله موارد رأی در عهد عمر روایتی است دائر بر اینکه عمر به ابو

۶۲. آمدی: الاحکام.

۶۳. ابن قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۵۳.

۶۴. ابن قیم: الطرق الحکمیة، ص ۱۵.

موسی اشعری نوشت: اشباه و امثال را بشناس. و سپس امور را به حسب رأی خودت قیاس کن... و در نامه عمر به شریح آمده: هرگاه چیزی را در قرآن یافتی، بر طبق قرآن قضاوت کن و به غیر آن توجه نکن. و اگر موردی پیش آمد که در قرآن نبود، مطابق سنت پیامبر(ص) قضاوت کن. و اگر موردی پیش آمد که نه در قرآن بود و نه در سنت پیامبر(ص) بر طبق اجماع مردم قضاوت کن. و اگر موردی پیش آمد که نه در قرآن بود و نه در سنت پیامبر(ص) واحدی قبل از تو در آن باره چیزی نگفته بود، اگر خواستی با رأی خود اجتهاد کن و کار را جلو بیاورد. و اگر خواستی به تأخیر بیاورد. به نظر من تأخیر انداختن همانا برای تو خیر است. این راسفیان نوری از شیبانی از شعبی از شریح نقل کرده که عمر به شریح چنین نوشت» (۶۵).

و از آن جمله است موردی که به عمر گفته شد: سَمْرَةَ خمر را از تجار یهود به صورت یکدهم می‌گیرد و به صورت سرکه درمی‌آورد و می‌فروشد. عمر گفت: خدا سمره را بکشد! مگر نمی‌داند پیامبر(ص) فرمود: خدا یهود را لعنت کند، خداوند پیه‌ها را بر آنان حرام کرد اما آنان آنها را گداختند و فروختند و بهای آنها را خوردند. عمر خمر را به پیه قیاس کرد و بر اساس این قیاس، تحریم آنها را همانا تحریم بهای آنها دانست.

و از آن جمله است که عمر ابوبکر را تازیانه زد. چونکه تعداد شاهدان به حد نصاب نرسیده بود. و هرچند که ابوبکر شاهد بود نه قاذف و مفتری، با این حال، عمر شاهد را به قاذف قیاس کرد.

و از آن جمله است که عمر دکان خمرفروشی را با هرچه در آن بود سوزانید. و قریه‌ای را که خمر در آن فروخته می‌شد سوزانید. و قصر سعد بن ابی‌وقاص را سوزانید. چونکه او خود را در قصرش از مردم عادی دور ساخته بود. عمر، محمد بن مسلمه را مأمور ساخت و گفت: برو به طرف سعد در کوفه و قصر او را بسوزان، و بدون آنکه کار دیگری از تو سر بزند، نزد من بازگرد. محمد به کوفه رفت. و از يك نفر از افراد عادی مردم عراق (نبطی) هیزم خرید و شرط کرد که

به قصر سعد حمل کند. وقتی که به قصر سعد رسید هیزم را در قصر انداخت و به آن آتش زد. سعد بیرون آمد و گفت: این چه کاری است؟ گفت: تصمیم خلیفه است. و او قصر را رها کرد تا بسوزد. و سپس به طرف مدینه عازم شد. و سعد به او نفقه پیشنهاد کرد. اما او نپذیرفت. و هنگامی که نزد عمر آمد، عمر گفت: چرا نفقه را نپذیرفتی؟ گفت: بمن گفستی کاری دیگر از تو سر نزد تا به نزد من بازگردی.

و عمر، سر نصر بن حجاج را تراشید و او را از مدینه تبعید کرد. چونکه زنان درباره او غزلسرایی می‌کردند. و وقتی که صبیع بن عسیل تمیمی از عمر چیزی پرسید که به او مربوط نبود، عمر بر سر او زد. و از عمال او تاوان گرفت. بدین سبب که چون با استفاده از مقام خود آنها را به دست آورده بودند و با اموال خاص خودشان مخلوط کرده بودند، از این رو، نصف اموال آنان را گرفت: و اموال آنان را بین مسلمین و خود آنان به دو قسم تقسیم کرد.

عمر، صحابه را ملزم ساخت که کمتر از پیامبر(ص) حدیث نقل کنند. چونکه با پرداختن به حدیث از قرآن باز می‌مانند. و این سیاست و تدبیری بود از سوی عمر. همچنین است سایر سیاست‌ها و تدبیرهای او برای امت.

ابن تیمیه گوید: و از جمله موارد رأی در عهد عمر آن است که عمر کسی را که در يك كلمه زن خود را سه طلاقه می‌کند، ملزم به حکم سه طلاق ساخت و او می‌دانست که آن يك طلاق است. ولیکن چون مردم، زیاد به این کار دست

۶۶. داروردی از محمد بن عمر و از ابوسلمه نقل می‌کند که به ابوهریره گفتم آیا در زمان عمر به همین نحو به حدیث می‌پرداختی؟ گفت: اگر در زمان عمر، این‌طور که الآن حدیث نقل می‌کنم به نقل حدیث می‌پرداختم حتماً او مرا می‌زد. از معن بن عیسی از مالک از عبدالله بن ادریس از شعبه از سعید بن ابراهیم از پدرش روایت کرده که عمر سه نفر را زندانی کرد: ابن مسعود، ابو درداء، و ابو مسعود انصاری. و گفت: شما از پیامبر(ص) حدیث بسیار نقل می‌کنید. از ابن علیّه از رجاء بن ابی سلمه نقل است که به من گفتند معاویه می‌گفت: بر شما باد حدیث عهد عمر. زیرا او مردم را در نقل حدیث از پیامبر(ص) ترسانیده بود - «تاریخ تشریح اسلامی» تألیف محمد خضری ص ۹۹-۱۰۰».

۶۷. ابن قیم: الطرق الحکمیة، ص ۱۵-۱۸.

می‌زدند، عمر مصلحت دید که آنان را با ملزم ساختن به آن، مجازات کند. و از آن جمله است منع عمر از فروختن امولدها. و این رأی او بود که به مصلحت امت می‌دانست. و گرنه، در حیات پیامبر(ص) و در دوره خلافت ابوبکر، آنها فروخته می‌شدند. به همین سبب حضرت علی بن ابی طالب تصمیم به فروش آنها گرفت. و گفت: عدم فروش، رأیی بود که خود او و عمر به آن توافق کرده بودند. و قاضی او عبیده‌السلمانی گفت: یا امیرالمؤمنین رأی تو و رأی عمر، بر روی هم، محبوبتر است برای ما از رأی تو به تنهایی. حضرت علی گفت: به آنچه که قضاوت می‌کنید قضاوت کنید. چونکه من اختلاف را نمی‌پسندم. و اگر او نصی از پیامبر(ص) در تحریم آنها داشت، آن را به رأی خود و عمر نسبت نمی‌داد، و نمی‌گفت که رأی من این است که فروخته شوند(۶۷).

عهد عثمان:

از جمله آراء آن است که در واقعه‌ای عثمان به عمر گفت: اگر از رأی خود پیروی کنی، رأی تو استوارتر است. و اگر از رأی قبل از خودت پیروی کنی رأی نیکویی است. و اگر دلیل قاطع بر یکی از این دو رأی داشته باشی، بر صواب دانستن هر دو رأی، نارواست.

و عثمان چون قرائت واحد را به مصلحت امت دید، مردم را به يك قرائت از بین هفت قرائت زمان پیامبر(ص) کشانید. و چون صحابه اختلاف در قرآن را به زیان امت دیدند، و اتحاد مردم را در يك قرائت، سالمتر و دور از اختلاف تشخیص دادند، این کار را کردند، و مردم را از قرائت‌های دیگر منع کردند(۶۸).

عهد علی(ع):

از جمله آراء آن است که حضرت علی در حد شارب خمر گفت: وقتی که

بخورد مست می‌شود، و وقتی که مست می‌شود به هذیان می‌افتد، و وقتی که هذیان بگوید، افترا می‌بندد. پس، دربارهٔ شارب خمر، حد مفتری جاری سازید. در این مورد حد شارب خمر با حد قاذف مقایسه شده است.

و از آن جمله است که عمر در کشتن قاتل مقتولی که هفت نفر در قتل او شرکت داشتند در شك و تردید بود. حضرت علی به او گفت: اگر چند نفر در سرقتی شرکت کنند آیا دست آنها را قطع می‌کنی؟ گفت: بلی. گفت: اینجا هم همین‌طور. و این مقایسهٔ قتل با سرقت است.

و از آن جمله است سوزانده شدن زن‌دقه و رافضه به وسیلهٔ حضرت علی. در حالی که او سنت پیامبر(ص) را در قتل کافر می‌دانست. ولیکن چون این امر را عظیم تشخیص داد، عقوبت آن را بزرگترین عقوبت قرار داد تا مردم از این قبیل کارها دست بردارند. و لذا حضرت علی فرمود:

لَمَارِئِيتِ الْاَمْرَ اَمْرًا مَنكَرًا اَجَّجْتُ نَارِي وَ دَعَوْتُ قَبْرًا
(چون امر را منکر دیدم آتش برافروختم و قنبر را فرا خواندم).
و قنبر، غلام آن حضرت بود(۶۹).

و از آن جمله است که وقتی عمر کسی را به سراغ زنی فرستاد و آن زن از ترس دچار سقط جنین شد، حضرت علی فرمود: اما گناه آن امیدوارم که از تو برداشته شود. و بنا به رأی من، تو باید دیه پردازی. عمر به او گفت: مصمم هستم که تا دیه را بر بنی عدی، یعنی قوم عمر، تعیین نکرده‌ای از اینجا نروی. ولی عثمان و عبدالرحمن بن عوف عمر را در حکم تأدیب‌کننده به حساب آوردند و گفتند تو تأدیب‌کننده بوده‌ای و چیزی بر تو نیست... این واقعه را ابن عبدالبر بدین نحو روایت کرده است: «زنی بود که شوهرش در سفر بود، و عمر شنید که در نزد او به نقل حدیث پرداخته می‌شود. کسی را نزد او فرستاد تا او را نصیحت کند و تذکر دهد و او را بترساند تا شاید از کارش دست بردارد. اما در نتیجهٔ این کار، آن زن درد زایمان گرفت و بچه‌ای به دنیا آورد و آن بچه صدایی کرد و مرد. عمر در این باره با اصحابش به مشاوره پرداخت. آنان گفتند: به خدا سوگند که

چیزی بر گردن تو نیست. و تو جز خیر قصدی نداشتی. و حضرت علی حاضر بود. عمر گفت: یا اباحسن رأی تو چیست؟ علی گفت: اینان اظهار رأی کردند. اگر منتهای رأی اینان همین بود، پس، به آنچه بایستی قضاوت کنند، قضاوت کرده‌اند. و اگر خواسته باشند به تو تقرب جویند و جانب تو را گرفته‌اند، پس، تو را فریب داده‌اند. اما در مورد گناه این کار، امیدوارم که خداوند بار گناه را از تو بردارد به حسب نیت تو و آنچه از تو می‌داند. و اما در مورد آن بچه، به خدا سوگند که تو باید غرامت بدهی. عمر گفت: به خدا سوگند تو در مورد من راست گفتی، تو را سوگند می‌دهم که بی‌درنگ غرامت را بر فرزندان پدرت تعیین کن. منظور عمر از فرزندان پدرت همانا فرزندان عدی بن کعب یعنی قبیله عمر بود)) (۷۰).

«و از آن جمله است اختلاف صحابه در مورد اینکه مرد به همسرش بگوید: تو بر من حرام هستی. تا آنکه ابوبکر و عمر گفتند: این همانا سوگند (یمین) است. و حضرت علی و زید گفتند: این همانا سه طلاقه کردن است. و ابن مسعود گفت: این همانا يك طلاق است. و ابن عباس گفت: این هماناظهار (۷۱) است)) (۷۲).

بروز اختلاف به سبب رأی در احکام

در این عصر اختلاف به سبب رأی در مسائل احکام بروز کرد. شاطبی در «الاعتصام» گوید: «پیامبر (ص) به یکپارچگی و هدایت ما بسیار اهمیت می‌داد.

۷۰. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان العلم، ص ۱۴۷-۱۴۶.

۷۱. ظهار در لغت مصدر «ظاهر الرجل» یعنی به همسرش گفت: انت علیّ کظهرامی، یعنی تو بر من حرامی همچون ظهر مادرم. و چون ظهر و پشت همانا ستون بطن است، از این رو، ظهر کنایه از بطن است. و ظهار در جاهلیت طلاق بوده. اما در شرع، ظهار عبارت است از اینکه مسلم عاقل، زوجه خود را یا جزء شایع از او را، مثلاً ثلث یا ربع او را، یا با يك تعبیری کل او را، به چیزی که نظر به آن حرام است از زنی که حرام ابدی است، ولو از راه رضاع یا سبب، تشبیه کند. و حکم ظهار حرمت و طی و دواعی آن تا وجوب کفاره است - کشاف اصطلاحات الفنون.

۷۲. ابن حزم: الاحکام، ج ۴، ص ۵۶-۵۲.

حتی در حدیثی از ابن عباس وارد شده که وقتی پیامبر(ص) در حال احتضار بود، و عده‌ای از جمله عمر بن خطاب حاضر بودند، پیامبر فرمود: «بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که هرگز بعد از نوشتن این نامه گمراه نخواهید شد» عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده و شما قرآن دارید و کتاب خدا ما را بس است. و اهل آن بیت اختلاف کردند و مخاصمت پیش آمد. برخی گفتند: بیاورید تا پیامبر(ص) نامه‌ای بنویسد که بعد از آن گمراه نشوید. و برخی همان سخن عمر را می‌گفتند. و چون هیاو و اختلاف در نزد پیامبر(ص) زیاد شد، پیامبر فرمود: «از نزد من بروید». و ابن عباس می‌گفت: تمام مصیبت همانا، اختلاف و هیاویی بود که نگذاشت پیامبر(ص) برای مردم نامه را بنویسد، آن وحیی بود که خداوند به او وحی کرده بود. اگر آن را برای مردم نوشته بود اصلاً بعد از آن گمراه نمی‌شد. پس امت از مقتضای این سخن الهی که «ولایزالون مختلفین» (۷۳) خارج می‌شدند و در تحت «الامن رحم ربك» (۷۴) داخل می‌شدند. و خدا همان را می‌کند که در علم سابق خود است که همچون سایر امام این امت نیز اختلاف پیدا کردند» (۷۵).

در شرح مواقف تألیف سید شریف آمده است: «آمدی گوید: مسلمین در هنگام وفات پیامبر(ص) بر عقیده واحد و طریقت واحد بودند. جز کسانی که در باطن نفاق داشتند و در ظاهر وفاق. سپس، اختلاف در بین آنان پدید آمد. نخست در امور اجتهادی که نه موجب ایمان می‌شوند و نه موجب کفر. و منظورشان از آن امور اجتهادی همانا اقامه مراسم دین و ادامه مناهج و راه‌های راست شرع بود. و این، مانند اختلاف آنان درباره سخن پیامبر(ص) به هنگام مرض موت آن حضرت که فرمود: کاغذی بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید. تا آنکه عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده، و کتاب خدا ما را بس است. و هیاو زیاد شد. تا آنکه پیامبر فرمود: از نزد من بروید، که تنازع در نزد من نارواست. و مانند اختلافشان، بعد از آن، در تخلف، از سپاه اسامه: که گروهی گفتند: باید از سخن پیامبر(ص) پیروی کنیم که فرمود: سپاه اسامه را

۷۳. آیه ۱۲۰، سوره ۱۱، هودمکی.

۷۴. همان آیه قبلی.

۷۵. ج ۳، ص ۱۲۰۱۳.

مجهز سازید خدا لعنت کند کسی را که از سپاه اسامه تخلف کند. و گروهی گفتند: ما از سپاه اسامه تخلف می‌کنیم و منتظر می‌مانیم تا ببینیم بیماری پیامبر(ص) به کجا می‌انجامد. و مانند اختلافشان درباره مرگ پیامبر(ص). حتی عمر گفت: هر کس بگوید محمد(ص) مرده من او را با شمشیر خواهم زد. پیامبر(ص) به آسمان رفت همان‌گونه که عیسی بن مریم رفت. و ابوبکر گفت: هر کس محمد را می‌پرستید، محمد مرد، و هر کس خدای محمد را می‌پرستد او هرگز نمی‌میرد و این آیه را خواند: و ما محمد الارسل الله قدخلت من قبله الرسل اَفَاِنْ مَاتَ او قتل انقلبتم علی اعقابکم... تا آخر آیه. بعد مردم به سخن ابوبکر توجه کردند. و عمر گفت: گوئیا جز اکنون این آیه را نشنیده بودم. و مانند اختلافشان، بعد از آن، در جای دفن پیامبر(ص) که آیا مکه باشد یا مدینه یا قدس. تا آنکه این سخن پیامبر(ص) را شنیدند که «انبياء هر جا مردند همانجا مدفون می‌شوند». و مانند اختلافشان در امامت و ثبوت ارث از پیامبر - چنانکه گذشت. و مانند اختلافشان درباره جنگ با کسانی که زکات نمی‌دادند. تا آنکه عمر گفت: چگونه با اینان بجنگیم در حالیکه پیامبر گفت: من مأمورم که با مردم بجنگم تا بگویند لا اله الا الله و وقتی که آن را گفتند جان و مالشان مصون است. آنگاه ابوبکر به او گفت: مگر پیامبر نگفته «إِلَّا بِحَقِّهَا» (مگر به حسب حق آن). و از جمله حق آن اقامه نماز و دادن زکات است. و اگر اینان آن زکات شتر و گوسفند را که به پیامبر می‌دادند به من ندهند، بر سر همین امر، با آنان جنگ خواهیم کرد. بعد، اختلافشان در منصوب شدن عمر به خلافت به توسط ابوبکر پیش آمد. و بعد از آن اختلافشان در امر شوری پیش آمد که منجر به روی کار آمدن عثمان شد. سپس اختلافشان در قتل عثمان و در خلافت حضرت علی و معاویه و در جریان جنگ جمل و صفین بروز کرد. و بعد در بعضی احکام فرعی اختلاف پیدا کردند مانند اختلافشان در کلاله، میراث جد با اخوه، دیه انگستان، و دیه‌های دندانها. و اختلاف به تدریج یکی پس از دیگری پیش می‌آمد تا آخر روزگار صحابه» (۷۹).

ابن حزم در «الاحکام» داستان صحیفه و نامه‌ای را که اولین اختلاف مبتنی

بر رأی در اسلام بود ذکر می‌کند و می‌گوید: «از ابن عباس روایت شد که گفت: چون درد پیامبر(ص) شدید شد، فرمود: بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید. عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده، ما کتاب خدا را داریم و کتاب خدا ما را بس است. پس اختلاف پیدا کردند و هیاهو زیاد شد. پیامبر(ص) فرمود: از نزد من دور شوید تنازع در نزد من نارواست. ابن عباس بیرون آمد در حالی که می‌گفت: تمام مصیبت همین است که مانع نوشتن پیامبر(ص) شدند.

«عبدالله بن ربیع از ابن عباس همین روایت را نقل می‌کند. و در آن آمده است که گروهی درباره پیامبر(ص) می‌گفتند: او - نعوذبالله - هذیان گوید. مؤلف [ابن حزم] گوید: این لغزش عالم است مردم را از قدیم از آن برحذر داشته‌اند. و در علم سابق خدا بوده که بین ما اختلاف باشد، و گروهی گمراه شوند و گروهی به هدایت خدا هدایت یابند. و از این رو بوده که عمر و موافقانش آن سخن را گفتند که سبب محروم شدن از خیر نامه‌ای شد که اگر می‌نوشت گمراه نمی‌شدیم...» (۷۷).

اسباب اختلاف:

ابن حزم به اسباب اختلاف پدید آمده در این داستان مذکور و سایر اختلاف‌هایی که در عهد صحابه بروز کرد، چنین اشاره می‌کند: «گاهی می‌بینی که يك نفر حدیث را حفظ کرده اما یادش نیست و برخلاف آن فتوی می‌دهد. و گاهی این در مورد آیات قرآن پیش می‌آید. مثلاً عمر در منبر دستور داد که از عددی که او گفت چیزی در مهر زنان نیفزایند. و زنی این آیه را به یاد او آورد که «وآیتیم احداهن قنطاراً» و عمر حرف خود را پس گرفت و گفت: ای عمر همه از تو فقیه‌تر هستند! و گفت: زنی درست گفت و امیرالمؤمنین خطا کرد. و نیز عمر دستور داد که زنی که زاییده بود در ماه ششم سنگسار شود. و حضرت علی این

آیه را به یاد او آورد که «و حمله و فصاله ثلاثون شهراً» با این آیه که «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین». و عمر از دستور سنگسار شدن او عدول کرد. و عمر می‌خواست به عینة بن حصن حمله‌ور شود، چونکه او به عمر گفت: ای عمر! نه بخشش فراوان به ما می‌کنی و نه از روی عدالت حکم می‌کنی. ولی حربن قیس بن حصن بن حذیفه این آیه را برای عمر خواند که «و اعرض عن الجاهلین» و به عمر گفت: این عینیه - از جاهلان است. و عمر از حمله به او خودداری کرد. و روز رحلت پیامبر(ص) عمر گفت: به خدا سوگند که پیامبر(ص) نمرده و نخواهد مرد، ما همه قبل از او خواهیم مرد - یا سخنی به این مضمون - تا آنکه این آیه برای عمر خوانده شد که «انک میت و انهم میتون». آنگاه شمشیر از دست عمر افتاد و خود به خاک افتاد. و گفت: گوئیا به خدا هرگز این آیه را نخوانده بودم. وقتی که این غفلت در مورد قرآن امکان‌پذیر باشد، در حدیث بیشتر امکان دارد. پس حدیث گاهی فراموش می‌شود. و گاهی فراموش نمی‌شود؛ ولیکن در آن دست به تأویل زده می‌شود. مثلاً گمان می‌شود تخصیص خورده یا مورد نسخ واقع شده یا معنایی احتمال داده می‌شود» (۷۸). و نیز ابن حزم بدان اختلاف چنین اشاره می‌کند: «به خدای بزرگ سوگند، هرگز دو نفر یا بیشتر در چیزی از دین اختلاف پیدا نکردند مگر در منصوص مبین در قرآن و سنت که یکی گفته: به آن عمل نمی‌شود. و دیگری گفته: آن به خلاف ظاهرش حمل می‌شود. و دیگری گفته: آن تخصیص خورده است. و کسی دیگر گفته: آن منسوخ است. و دیگری گفته: آن قابل تأویل است... پس، بنابراین، و بنابر فراموش شدن نص، بوده است که اختلاف‌کنندگان در مورد خلافت ابوبکر اختلاف کردند» (۷۹).

ابن حزم با این سخن خود می‌خواهد از اینکه اختلاف بین صحابه به سبب رأی بوده است، فرار کند. اسباب اختلافی که او برشمرده صحیح است. ولیکن تکیه بر رأی بوده که سبب اختلاف گشته، حتی در این موردی که او ذکر کرده است سبب اختلاف چیزی غیر از رأی نبوده است. و شاطبی در کتاب

۷۸. همان منبع قبلی، ج ۷، ص ۱۲۵.

۷۹. همان منبع قبلی، ج ۷ ص ۱۲۷-۱۲۶.

«اعتصام»^(۸۰) تصریح کرده که خداوند به حکمت خود حکم کرده که فروع این دین قابل انظار و جولانگاه ظنون است. و قلمرو اجتهاد و قلمروهای ظنون، عادتاً مختلف‌اند. و ما یقین داریم که اختلاف در مسائل اجتهاد از باب محض رحمت از کسانی رخ داده که اجتهاد برای آنان حاصل شده یعنی صحابه و پیروان راستین آنان. و آنان بودند که باب اجتهاد را و جواز اختلاف در آن را برای مردم گشودند.»

تفاوت اختلاف در عهدهای خلفای راشدین

وقوع اختلاف در عهدهای خلفای راشدین به طور یکسان نبوده است. ابن‌قیم جوزیه در کتاب «اعلام الموقعین» می‌گوید: «در دوران خلافت ابوبکر اختلاف پایدار در یکی از احکام دین پیش نیامد. و در دوران خلافت عمر، صحابه اندکی در معدودی مسائل اختلاف پیدا کردند. و یکدیگر را در اجتهادشان، بدون مذمت و طعنه زدن، پذیرا بودند. و اندک بودن اختلاف^(۸۱) در عهد عمر، به حزم و حریت و حسن سیاست و اعتماد او به شوری، باز می‌گردد»^(۸۲). و چون خلافت به عثمان رسید، در مسائلی اندک، اختلاف پیدا کردند که این اختلاف همراه با بحث و ملامت یکدیگر بود. مثلاً حضرت علی، عثمان را در امر متعه^(۸۳) و غیر آن ملامت کرد. و عمار یاسر و عایشه، در برخی مسائل تقسیم اموال و ولایات، او را ملامت کردند.

۸۰. ج ۳، ص ۸ و ۱۰ و ۱۱.

۸۱. در مختصر جامع بیان‌العلم تألیف ابن عبدالبر آمده است که عمر در اختلافش با حضرت علی و زید گفت: این رأی من است و رأی مشترك است و رأی من ناقض رأی آنها نیست. و موارد بیشمار دیگر - ص ۱۲۸. و در الاحکام ابن حزم ج ۴، ص ۱۰-۱۱ در جلوگیری عمر از اختلاف بحث شده است.

۸۲. ج ۱، ص ۱۵.

۸۳. در کشف اصطلاحات الفنون آمده که متعه دو بار در ایام خیبر و ایام فتح مکه مباح بود و سپس منسوخ گردید... و در کتاب نیل‌الاطوار تألیف شوکانی ج ۴، ص ۱۹۰ بر جواز متعه تکیه شده. و در منتقى الاخبار تألیف ابن تیمیه آمده که حکم جواز متعه منسوخ نشده است - ج ۴، ص ۱۹۰.

وقتی خلافت به علی (ع) رسید، اختلاف به شمشیر کشیده شد. دهلوی در این باره می‌گوید: «اکابر فتوی عبارتند از عمر، علی (ع) ابن مسعود، و ابن عباس. اما عمر چون با صحابه به مشاوره و مناظره می‌پرداخت تا ابهام رفع شود و اطمینان حاصل شود. از این رو، قضاوت‌ها و فتوی‌های او در مشارق زمین و مغارب آن پذیرفته می‌شد. و این سخن ابراهیم [نخعی] است: وقتی عمر وفات یافت نهم علم رفت. و ابن مسعود گفت: وقتی عمر راهی را می‌رفت برای ما آسان می‌آمد... و ابن مسعود در کوفه بود. و فقط اهل ناحیه خود او فتاوی او را می‌پذیرفتند. و ابن عباس بعد از عصر اولین به اجتهاد پرداخت. و در بسیاری احکام با آنان مخالفت کرد. و اصحابش که از اهل مکه بودند از او پیروی کردند. ولی در فتوی‌های منحصر به خودش، جمهور اهل اسلام از او پیروی نکردند. اما غیر از این چهار نفر مذکور، به استنباط می‌پرداختند، اما رکن و شرط را از آداب و سنن تمیز نمی‌دادند، و به هنگام تعارض اخبار و ناسازگاری دلائل، جز در موارد اندک، از خود سخنی نداشتند. مانند ابن عمر، عایشه، و زیدبن ثابت» (۸۴).

اصول احکام شرعی در این عهد:

در این عهد، اصول احکام شرعی چهار امر گردید: کتاب، سنت (۸۵)، رأی یا

۸۴. دهلوی: حجة الله البالغة ج ۱ ص ۱۰۵.

۸۵. روایت سنن در این دوره اندک بود. زیرا خلفا سختگیری و احتیاط به خرج می‌دادند. خضری گوید: «این احادیث دلالت دارند که پیشوایان و زمامداران اسلام در این دوره به تقلیل روایت و امی‌داشتند که مبادا دروغ و خطا از پیامبر (ص) انتشار یابد. از این رو، احتیاط می‌کردند. ابوبکر و عمر فقط احادیثی را می‌پذیرفتند که دو نفر از پیامبر (ص) شنیده باشند. حتی ابوبکر از مغیره بن شعبه در روایتش کسی را که مؤید او باشد طلب کرد. و عمر از مغیره و ابوموسی، تأییدکننده خواست. و به موثق بودن آنها و مقام بلندشان اعتنا نکردند. حضرت علی راوی را سوگند می‌داد. و هرگاه مطمئن می‌شدند به مقتضای احادیث عمل می‌کردند و مخالفت نمی‌کردند. و این کار آنان موجب تقلیل روایت در این دوره گردید. و در حادثه‌ای که به ذکر حدیث کشیده می‌شد، فقط به حدیثی که دو شاهد داشت، اکتفا می‌شد - تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۱۰۳.

قیاس، و اجماع یعنی آنچه که جماعت مسلمین بر آن است از قبیل حلال دانستن امری یا تحریم چیزی.

اجماع

شافعی گوید: «هر کس همان را بگوید که جماعت مسلمین می گوید: با جماعت همراه گشته است. و هر کس با آنچه جماعت مسلمین می گوید مخالفت ورزد، با جماعت آنان مخالفت کرده است. در صورتی که همراهی با جماعت مسلمین يك دستور دینی است. و غفلت فقط در تفرقه است. اما جماعت، هرگز از معنی کتاب خدا و سنت و قیاس - ان شاء الله - غفلت نمی کند» (۸۶).

این معنایی که مورد اتفاق اختلاف کنندگان در بیان معنی اجماع است [محل نزاع] خالی از غموض نیست. سپس، در توضیح آن اختلاف پیدا کرده اند. ابن حزم گوید: «آنگاه ما و اکثر مخالفان ما اتفاق پیدا کردیم در اینکه اجماع علمای اهل اسلام حجت و حق قطعی در دین خدا است. سپس، اختلاف پیدا کردیم: گروهی گفتند: اجماع چیزی است غیر از قرآن و غیر از سنت، بلکه اجتماع علمای مسلمین در مورد حکمی است که نصی در آن نیست، و فقط به حسب رأی آنان است و یا به حسب این است که آنان غیر منصوص را به منصوص قیاس می کنند. و ما می گوئیم: سخن این گروه درست نیست. و اصلاً امکان ندارد که اجماع علمای امت بر غیر نصی از قرآن و سنتی از رسول (ص) انعقاد بیابد...» (۸۷).

ابن حزم می گوید: «و گروهی گفتند: اجماع همانا اجماع صحابه است و بس. و اما اجماع کسانی که بعد او صحابه اند، اجماع نیست. و گروهی گفتند: اجماع اهل هر عصر، يك اجماع صحیح است. سپس، این گروه اخیر اختلاف کردند: گروهی از اینان گفتند: وقتی که اجماع هر عصر را صحیح بدانیم، پس

۸۶. رساله شافعی در اصول فقه، طبع حسینی، ص ۶۵.

۸۷. الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹.

احدی نمی‌تواند با آن مخالفت کند، نه از خود اهل آن عصر و نه احدی از اهل عصرهای بعد، چونکه آن اجماعی است صحیح. و گروهی دیگر از اینان گفتند: باید آن عصر را در نظر داشته باشیم: اگر اهل آن عصر همگی منقرض شدند و احدی از خود آنان با اجماعشان مخالفت نکرد، پس آن اجماع منعقد شده و احدی نباید با آن مخالفت کند. ولی اگر یکی از اهل آن عصر از آن اجماع رجوع کرد، این رجوع برای او جایز است و با این رجوع آن اجماع از بین می‌رود. و گروهی گفتند: هرگاه اهل يك عصر در مسأله‌ای اختلاف داشته باشند، اختلاف تحقق یافته و در آن مسأله ابدأ اجماع انعقاد پیدا نمی‌کند. و گروهی گفتند: هرگاه اهل يك عصر در مسأله‌ای اختلاف پیدا کنند. سپس اهل عصر بعد از آنان بر یکی از اقوال اهل عصر قبلی اجماع کنند. این اجماع صحیح است، و احدی، تا ابد، نمی‌تواند با آن اجماع مخالفت کند. و گروهی گفتند: هرگاه اهل يك عصر روی ده قول مثلاً یا کمتر یا بیشتر اختلاف کنند. این اختلافی است در محدوده چند قول معین مورد اختلاف. و اجماعی است صحیح بر ترك قولی که در بین اقوال آنان نیست. پس کسی نمی‌تواند از همه آن اقوال خارج شود. و می‌تواند به اقتضای اجتهادش یکی از آنها را اختیار کند. و گروهی گفتند: هر جا اختلافی دیده نشود، آن يك اجماع صحیح است و مخالفت با آن جایز نیست. و گروهی گفته‌اند: این اجماع نیست. و گروهی گفته‌اند: وقتی که جمهور مردم روی قولی اتفاق داشته باشند، و یکی از علما مخالف آنان باشد، به این يك قول نباید توجه شود: و قول جمهور خود اجماعی است صحیح. این سخن از محمدبن جریر طبری است. و گروهی گفتند: این اجماع نیست. و گروهی گفتند: قول جمهور و اکثر اجماع است. هرچند که کسانی که کمتر از آنان هستند مخالف باشند. و گروهی گفته‌اند: این اجماع نیست. و گروهی گفته‌اند: فقط اجماع اهل مدینه، اجماع است. و این قول از مالکی‌ها است. و آنگاه اینان اختلاف کردند: ابن بکیر از بین مالکی‌ها، و گروهی هم‌اوا با او، گفتند که این اعم از آن است که از روی رأی باشد، یا قیاس، یا نقل. و محمدبن صالح ابهری، از بین مالکی‌ها، و گروهی همراه با او، گفتند: این فقط در صورتی است که فقط نقل باشد. و گروهی گفتند: اجماع اهل کوفه، اجماع است. و این سخن از برخی حنفی‌ها

اس. و گروهی گفتند: وقتی که يك قول از يك صحابی یا بیشتر باشد و مخالفتی از صحابه با آن دیده نشود، آن اجماع است. هرچند که بعد از صحابه با آن مخالفت شده باشد. و این سخن از برخی شافعی‌ها و جمهور حنفی‌ها و مالکی‌ها است. و بعضی از شافعی‌ها گفته‌اند: این در صورتی اجماع است که آن قول در بین صحابه مشهور باشد و دیده نشده باشد که احدی از صحابه با آن مخالفت کرده باشد. ولی اگر آن مشهور و منتشر نباشد، اجماع نیست و مخالفت با آن جایز است» (۸۸).

اجماع طوری از اطوار رأی است:

همه این معانی مختلف اجماع، فقط زمانی با این تفصیل مطرح شدند که علوم تدوین شدند و پایه‌های آنها نظام یافتند. لیکن این معانی مختلف مذکور، حکایت از این دارند که اجماع در پیدایش خود يك معنایی مبهم بوده که قابل حمل بر همه این معانی بوده است. همچنانکه خود رأی مبهم، نامقسم و نامعین بوده است. و اجماع در بدو امر، چیزی جز طوری از اطوار رأی، و مظهري از مظاهر تنظیم رأی، و تنظیم تشریح و حکومت مردمی به وسیله رأی، نبوده است. و این در دولتی بوده که شروع کرده بود از مرحله بدایت، به شکلی از اشکال حکومت مردمی سامان یافته، برسد.

نقشی که عمر در این باب ایفا کرد:

طبیعی است که نقش ایفایی عمر در این باب بزرگ باشد. زیرا او بود که نخستین پایه‌های تنظیم کار دولتی را در حکومت اسلامی بر نهاد. چونکه ابوبکر در اندک مدت حکومت خود فقط توانست فتنه‌ها را بخواباند و یمامه و برخی نواحی عراق و شام را فتح کند. و چیزی که از امور تنظیم دولتی از ابوبکر می‌شناسیم

این است که او نخستین کسی بود که حاجب و مأموران انتظامی تعیین کرد. اما عمر فتوحات بسیاری به انجام رسانید. و در دولت او آنقدر اموال فراوان و انبوه گرد آمد که او بیت‌المال و دیوان به وجود آورد. و برای مردم در حد کفایت آنان مقرری تعیین کرد. و برای سپاهیان حقوقی مقرر داشت. چنانکه در «تاریخ الخمیس» (۸۹) دیده می‌شود.

در همان کتاب تاریخ‌الخمیس آمده است: «او نخستین کسی بود که تاریخ را به حسب سال هجرت، در سال ۱۷ هـ تعیین کرد. و او نخستین کسی بود که مردم را بر گرد امامی در قیام به اعمال رمضان جمع کرد. و اولین کس بود که مقام [مقام ابراهیم] را از جایش به عقب کشید. چونکه اول به بیت چسبیده بود. و گفته شده که اولین کسی که مقام را به عقب کشید خود پیامبر(ص) بود. و عمر نخستین کسی بود که با خود، درّه (وسیله برای زدن) برای تأدیب و تعزیر مردم حمل می‌کرد. او فتح‌ها کرد. و خراج تعیین کرد. و شهرها ساخت. و قضات را بر مسند قضاوت نشانید. و دیوان‌ها پدید آورد. و مقرری تعیین کرد» (۹۰).

در کتاب «الادارة الاسلامیه فی عزالعرب» تألیف استاد محمد کرد علی‌بک، چاپ سال ۱۹۳۹ م می‌گوید: «از جمله چیزهایی که عمر به آن اهتمام ورزید این بود که اوضاعی جدید، بر حسب اقتضای حالت گسترش فتوح پدید آورد: او اولین کسی بود که درّه (وسیله برای زدن) حمل کرد. و اولین کسی بود که طبق الگوی دیوان‌های ایران و روم به‌وجود آورد. عقیل بن ابی‌طالب و مخرمه بن نوفل و جیبیر بن معطم که از عقلای قریش و به‌نسب‌ها و ایام گذشته مردم آگاهی داشتند، دیوانها را تدوین کردند. و دیوان یعنی: دفتر یا مجموعه صحیفه‌ها، و کتابی که اهل سپاه و گیرندگان مقرری، در آن، ثبت می‌شوند. و دیوان را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند: جایی است برای نگهداری امور مربوط به حقوق زمامداری و سلطه، اعم از اعمال، اموال، و عوامل انسانی آنها از قبیل سپاهیان و سایر کارکنان. و بعد از مدتی، به جمیع دفاتر دولتی و به جایی که کارکنان این دفاتر و پرونده‌ها و

۸۹. شیخ حسین بن محمد بن حسن دیار بکری: تاریخ‌الخمیس، ج ۲ ص ۲۴۰.

۹۰. همان منبع قبلی ج ۲ ص ۲۴۱.

صورت‌های ثبت (طومارها) در آنجا می‌نشستند، اطلاق گردید. و به ثبوت رسیده که او زندان داشته است. و او حطیئه را برای اینکه هجو گفته بود زندانی کرد. و صبیع را که از «الذاریات» و «المرسلات» و «النازعات» و امثال اینها پرسیده بود زندانی کرد. و بارها او را زد. و او را به عراق تبعید کرد. و نوشت که احدی با او مجالست نکند... تا اینکه عامل عمر به وی نوشت که صبیع دیگر واقعاً توبه کرد. و آنگاه عمر اجازه داد که مردم با او معاشرت کنند. کارهای عمر همگی جدی بود. اجازه نداد که در غیر اوقات نماز احدی در مسجد بنشیند. و در مسجد محوطه‌ای به نام بطیحا درست کرد و گفت: هر کس می‌خواهد حرف بزند یا شعر بخواند یا صدایش را بلند کند، باید به آن محوطه برود. و مسجد در زمان او فقط برای نماز و قضاوت بود. و خلفا برای قضاوت خصومات در مسجد می‌نشستند. و چون فتوحات زیاد شد و غیر عرب و اهل بادیه‌ها اسلام آوردند و کودکان زیاد شدند، عمر دستور داد که مکتب‌خانه‌هایی بسازند. و مردانی را برای تعلیم و تأدیب کودکان، منصوب کرد.

«عمر نخستین دیوان را در اسلام برای خراج و اموال در دمشق و بصره و کوفه، به همان‌گونه که قبلاً در آن مناطق بوده به وجود آورد. و گفته شده که اولین دیوانی که در اسلام پدید آمد دیوان انشاء بود. و دیوان‌های شام به رومی نوشته می‌شد. و دیوان‌های عراق به فارسی نوشته می‌شد و دیوان‌های مصر به قبطی نوشته می‌شد. و این دیوان‌ها به وسیله نصاری و مجوس اداره می‌شدند به وسیله مسلمانان. و علت تدوین دیوان‌ها این بود که عامل عمر در بحرین، روزی پانصد هزار درهم برای عمر آورد. عمر دید که مال بسیار عظیمی است. و نگهبان‌هایی در مسجد بر آن گماشت. آنگاه يك نفر که از وضع ایران و شام اطلاع داشت پیشنهاد کرد که دیوان‌هایی تدوین شود و نامها در آن نوشته شود. و سهم تك تك افراد یادداشت شود. عمر ارزاق را ماهانه کرد. و تابوتی - یعنی صندوقی - برای اسناد و معاهدات خود تعیین کرد. و رزمندگان اسلام را در لشگرهایی سامان داد. و لشگری به فلسطین، و لشگری به جزیره، و لشگری به موصل و قنسرین گسیل داشت. و هر لشگر در شام و عراق از مبارزان مسلمان تشکیل می‌شد که مقرری‌های خود را از شهری که وارد آن می‌شدند دریافت

می‌داشتند. و بدین ترتیب، سپاهیگری مخصوص خود مسلمین گردید. و مردم، حتی زنان و کودکان، هرچه را که داشتند، در خدمت جهاد قرار می‌دادند. و همه لشگر در میدان جنگ نبود. بلکه قسمتی از آن در شهرها آماده می‌ماند تا به محض فرمان وارد میدان شوند. و غالباً در بیرون حجاز، در بیت‌المال‌ها ذخیره‌هایی بود که به هنگام پیش‌آمد مورد بهره‌گیری قرار می‌گرفت. و همه غنائم خاص حکومت، به حجاز حمل نمی‌شد، بلکه قسمتی از آن در شام، عراق، و مصر، در بیت‌المال‌ها ذخیره می‌شد. و بخش عظیمی از درآمد دولت در مواردی که اشاره کردیم صرف می‌شد.

«عمر اولین کسی بود که لقب امیرالمؤمنین به خود گرفت. و اولین کسی بود که قضاوت را به قضاوت واداشت. و نخستین کسی بود که تاریخ هجری را به وجود آورد. و سال شانزدهم را بر حسب مبدأ قرار دادن هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه، مورخ ساخت. او اولین کسی بود که نامه‌ها را مورخ ساخت و آنها را با گل مهر می‌کرد. یعقوبی گفته: عمر به زیدبن ثابت دستور داد که منازل مردم را به نام آنان بنویسد. و دستور داد که برای آنان قباله‌های کاغذی بنویسد و پایین آنها را مهر کند. پس او اولین کسی بود که قباله نوشت و پایین قباله‌ها را مهر کرد. و نام مسلمین را به نام انبیا تغییر داد. او اولین کسی بود که شهرها بنا کرد. دو شهر کوفه و بصره را ساخت. و هنگامی که قضایای معضل برای عمر پیش می‌آمد، به عبدالله بن عباس می‌گفت: قضایا و مشکلاتی برای ما پیش آمده که اینها و امثال اینها به عهده توست. سپس سخن او را می‌پذیرفت. و احدی را برای این کار، جز عبدالله بن عباس، دعوت نمی‌کرد. او در مسائل عامه، در مسجد نظر مردم را جویا می‌شد. آنگاه رأی خود و رأی آنان را به شورایش که از کبار صحابه تشکیل می‌شد عرضه می‌کرد. و رأی آن شوری را به اجرا می‌گذاشت. پس کارهای او ثمره آراء صائب بود. از این رو، در اداره امور، لغزشهای او کمتر از دیگران بود. زیرا او نظرخواهی می‌کرد و طبق آراء اهل رأی عمل می‌کرد. وقتی که او عبدالله بن مسعود را به عنوان وزیر و معلم همراه با عماربن یاسر امیر و والی عراق، به اهل عراق نوشت: «من عبدالله بن مسعود را سرپرست بیت‌المال شما قرار دادم و ترجیح دادم که او را برای شما برگزینم نه

برای خودم». و به بعضی اقطار عاملی برای نماز و جنگ می فرستاد که نام او را «امیر» می خواند. و عاملی برای قضاوت و بیت المال با نام معلم و وزیر گسیل می داشت. چنانکه در مورد عراق چنین کرد. یا آنکه يك نفر را هم عامل نماز و هم عامل خراج قرار می داد. مانند عامل مصر. و تقسیم قلمرو عامل و وظیفه آن در شام با یمن متفاوت بود. عامل بحرین همانند عامل یمامه نبود. گاهی مردمانی را برای مساحی زمین می فرستاد. و عده ای را برای تعیین میزان خراج فرستاد. و برخی را برای سرشماری فرستاد. به دو عامل خود دستور داد که مساحی عراق را به انجام برسانند، و بر سواد عراق خراج تعیین کنند. و گفت: من می ترسم خراجی را که به این سرزمین تحمیل می کنید خارج از توان آن باشد. اگر خداوند مرا سالم نگهدارد کاری می کنم که بیوه های عراق، پس از من، اصلاً به مردی نیازمند نباشند. و گفت خدایا تو را بر امراء شهرها شاهد می گیرم. چونکه من آنان را فقط برای این فرستاده ام که دین شان و سنت پیامبرشان را به آنان بیاموزند، و بین آنان عدالت برقرار کنند، و فیئی آنان را بین خود آنان تقسیم کنند. و مشکلات امور آنان را به من ارجاع دهند. و عمر به هر عامل به حسب نیاز، و سرزمین تحت امر او، هزینه می داد» (۹۱).

تفسیر ظهور اجماع:

ظهور اجماع در این عصر، بدین گونه تفسیر می شود که پیشوایان بعد از پیامبر (ص) در احکام مشورت می کردند. شاطبی در «اعتصام» می گوید: «پیشوایان بعد از پیامبر با امنای اهل علم، در امور مباح، مشورت می کردند تا سهل ترین پیشنهاد را برگزینند. اگر در کتاب و سنت می یافتند، از آن تجاوز نمی کردند. و در این کار، پیامبر (ص) را سرمشق قرار می دادند... و قراء مشاوران عمر بودند. خواه پیر باشند، یا جوان. و او از کتاب خدا پا را فراتر نمی گذاشت» (۹۲).

۹۱. محمد کرد علی بك: الادارة الاسلامية في عز العرب، چاپ ۱۹۳۴ م، ص ۴۷-۴۴.

۹۲. ج ۳، ص ۲۸۷-۲۷۷.

در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» آمده «از یوسف بن یعقوب بن ماجشون نقل است که ابن شهاب در پاسخ پرسش ما به ما گفت: خودتان را به سبب جوان بودن خود تحقیر نکنید که عمر به هنگام مواجهه با دشواری، جوانان را فرا می‌خواند و با آنان مشورت می‌کرد و از حدت عقول آنان سود می‌جست» (۹۳).

از مسیب بن رافع روایت است که هرگاه قضاوتی پیش می‌آمد که در کتاب و سنت نبود امرای نخبه فرا خوانده می‌شدند و نظرخواهی می‌شد. و اهل علم جمع می‌شدند. و رأی آنان بر هرچه قرار می‌گرفت حق بود» (۹۴).

ابوبکر و عمر وقتی در مسأله‌ای درمی‌ماندند از مردم می‌پرسیدند. و در کتاب اعلام الموقعین آمده است: «... از میمون بن مهران نقل است هرگاه قضاوتی برای ابوبکر پیش می‌آمد، به قرآن نظر می‌کرد. اگر در قرآن می‌یافت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و اگر در کتاب نمی‌یافت، به سنت نظر می‌کرد. اگر در سنت می‌یافت به حسب آن قضاوت می‌کرد. و اگر درمانده می‌شد، از مردم می‌پرسید: آیا کسی از قضاوت پیامبر (ص) در این مورد، خبر دارد؟ گاهی مردم به او می‌گفتند که پیامبر (ص) چنین و چنان قضاوت کرد. و اگر در سنت نمی‌یافت، سران مردم را جمع می‌کرد و نظرخواهی می‌کرد. وقتی که رأی مردم بر چیزی قرار می‌گرفت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و عمر نیز این کار را می‌کرد. هرگاه در کتاب و سنت نمی‌یافت، می‌پرسید: آیا ابوبکر در این مورد قضاوتی کرده است؟ اگر ابوبکر قضاوتی کرده بود به آن عمل می‌کرد. و گرنه، مردم را جمع می‌کرد و به مشاوره می‌پرداخت و وقتی که رأی مردم بر چیزی قرار می‌گرفت طبق آن قضاوت می‌کرد» (۹۵).

در همان کتاب آمده است: «عبدالله بن مسعود گفت: اگر برای یکی از شما قضاوتی پیش آمد، باید طبق قرآن قضاوت کند، و اگر در قرآن نبود طبق قضاوت

۹۳. ص ۴۲.

۹۴. ص ۱۹۰.

۹۵. ج ۱ ص ۷۱-۷۰.

پیامبرش قضاوت کند. و اگر امری پیش آمد که در قرآن نبود، و پیامبرش در آن باره قضاوتی نکرده بود، باید طبق قضاوت صالحان قضاوت کند. و اگر امری پیش آمد که نه در قرآن بود و نه پیامبرش در آن مورد قضاوتی کرده بود و نه صالحان، پس باید به اجتهاد پردازد و رأی خود را ملاک عمل قرار دهد. و اگر نیک اجتهاد نکرد باید ایستادگی کند و شرم نکند» (۹۶).

استاد احمد امین‌بک در کتاب «فجرالاسلام» گوید: «در عصر اول گرایش برای تنظیم این رأی از طریق مشاوره پدید آمد. بغوی از میمون بن مهران نقل می‌کند که وقتی که در مخاصمات به ابوبکر رجوع می‌شد، به قرآن نظر می‌کرد، اگر در قرآن چیزی می‌یافت که بین متخاصمها قضاوت کند، طبق آن قضاوت می‌کرد. و اگر در قرآن نمی‌یافت و از پیامبر (ص) سنتی در آن مورد خبر داشت، طبق آن عمل می‌کرد. و اگر درمانده می‌شد بیرون می‌آمد و از مسلمین می‌پرسید که برای من چنین موردی پیش آمده آیا شما می‌دانید که پیامبر در این مورد قضاوتی کرده باشد؟ گاهی مردم جمع می‌شدند و قضاوتی از پیامبر (ص) در آن مورد نقل می‌کردند... و اگر نمی‌توانست سنتی در آن مورد پیدا کند، سران و برگزیدگان مردم را جمع می‌کرد و مشورت می‌کرد. آنگاه اگر رأی آنان بر چیزی قرار می‌گرفت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و عمر همین کار را می‌کرد. و اگر در کتاب و سنت نمی‌یافت، جویای قضاوت ابوبکر در آن مورد می‌شد. و اگر ابوبکر در آن مورد قضاوتی کرده بود، طبق آن قضاوت می‌کرد. و گرنه سران مردم را جمع می‌کرد و اگر آنان بر امری اجماع می‌کردند، طبق آن قضاوت می‌کرد» (۹۷).

علمای صحابه، در آن روزگار، اندک بودند. و همین‌ها بودند که در اجماع معتبر بودند - چنانکه اندکی پیش گفتیم - و اتفاق بین آراء اینان و شناختن اینکه روی حکمی از احکام متفق‌القول هستند، دشوار نبود.

رأی در عهد بنی‌امیه:

بعد از آن عصر، نوبت به عصر بنی‌امیه، از سال ۴۰ هـ (۶۶۰ م) تا سال ۱۳۲ (۷۴۹ م) رسید.

«در این عصر، سرزمین اسلام گسترش یافت. و امت‌هایی غیر عرب داخل قلمرو اسلام شدند. و مرکز خلافت به دمشق شام منتقل شد. و قراء و علمای صحابه در بلاد متفرق شدند. هر کدام پیشوای ناحیه‌ای از نواحی شد. وقایع زیاد شدند. و مسائل گوناگون پیش آمدند. و درباره آنها استفتا شد. و هر يك از قراء و علمای صحابه بر حسب آنچه حفظ کرده یا استنباط کرده بود، به استفتاها پاسخ گفت. و اگر در آنچه حفظ کرده یا استنباط کرده بود چیزی برای پاسخ‌گویی نمی‌یافت، به رأی خود اجتهاد می‌کرد... در این زمان بود که انواع اختلاف بین قراء و علمای صحابه رخ داد» (۹۸).

و عهد صحابه در این عصر پایان یافت. ابن قتیبہ در کتاب «معارف» گوید: و اقدی گفت: آخرین نفر از صحابه که در کوفه وفات یافت عبدالله بن ابی اوفی در سال ۸۶ هـ بود. و آخرین صحابی که در مدینه وفات یافت سهل بن سعد ساعدی در سال ۹۱ هـ بود، و گفته شده که او صد ساله بود. و آخرین صحابی که در بصره وفات کرد انس بن مالک در سال ۹۱ هـ بود، و گفته شده: در سال ۹۳ هـ بود. و آخرین صحابی که در شام وفات کرد عبدالله بن بسر در سال ۸۸ هـ بود. و از کسانی که عمر طولانی داشت و ائله بن اسقع بود که در شام در سال ۸۵ هـ، در ۹۸ سالگی وفات یافت. او از بنی لیث بن کنانه بود. ابوالطفیل - یعنی ابوالطفیل عامر بن وائله پیامبر(ص) را دیده بود. و از میان کسانی که پیامبر را دیده بودند، ابوالطفیل بعد از همه‌شان از دنیا رفت. او بعد سال صدم هجری وفات یافت» (۹۹).

بعد از صحابه نوبت به تابعین رسید که علم صحابه را به ارث بردند. و هر طبقه‌ای از تابعین فقط از صحابی که نزد آنان بوده، تفقه کردند. و از فتاوی آن صحابی تجاوز نمی‌کردند، مگر در مواردی اندک که از صحابی سایر نواحی به

۹۸. دهلوی: حجة الله البالغة: ص ۱۱۳.

۹۹. ص ۱۱۶.

آنان رسیده بود. مثلاً اهل مدینه بیشتر از فتاوی عبدالله بن عمرو بن عاص پیروی می‌کردند» (۱۰۰).

در کتاب «اعلام الموقعین» آمده: «اکابر تابعین، در دین، فتوی می‌دادند، و مردم از آنان استفتا می‌کردند. و اکابر صحابه حاضر بودند و آن کار را برای تابعین تجویز می‌کردند» (۱۰۱).

وقتی که عهد صحابه پایان گرفت، و تابعین به دنبال آنان آمدند، امر فتاوی و علم به احکام، جز در موارد اندک، به موالی انتقال یافت.

در همان کتاب «اعلام الموقعین» آمده: «عبدالرحمن بن زید بن اسلم گوید: وقتی که عبدالله‌ها، یعنی عبدالله بن عباس و عبدالله بن زبیر، و عبدالله بن عمرو بن عاص، وفات یافتند، فقه در جمیع سرزمین‌ها به موالی انتقال یافت. چه آنکه فقیه اهل مکه عطاء بن رباح، و فقیه اهل یمن طاووس، و فقیه اهل یمامه یحیی بن کثیر، و فقیه اهل کوفه ابراهیم، و فقیه اهل بصره حسن، و فقیه اهل شام مکحول، و فقیه اهل خراسان عطاء خراسانی بود. جز مدینه که خداوند آن را به قرشی اختصاص داد. چه آنکه فقیه اهل مدینه سعید بن مسیب بود» (۱۰۲).

تنوع وجوه اختلاف در این عصر و سبب‌های آنها:

در این عصر وجوه اختلاف بین مفتی‌ها متنوع گردید و راه‌های آن متعدد گردید. ابومحمد عبدالله بن محمد بن سید بطلیوسی اندلسی متوفای ۵۲۱ هـ (۱۱۲۷ م) کتابی تألیف کرده به نام «الانصاف فی التنبیه علی الاسباب التی اوجبت الاختلاف بین المسلمین فی آرائهم» (۱۰۳). و در آن به خاستگاه‌های اختلاف بین علما که به مذاهب و آراء متباین انجامید اشاره می‌کند. و یادآور می‌شود که اختلاف برای اهل مدینه از هشت وجه روی آورد:

۱۰۰. مقریزی: خطط، ج ۴ ص ۱۴۲-۱۴۳.
۱۰۱. ابن قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۸.
۱۰۲. ابن قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۵.
۱۰۳. چاپ مطبعة الموسوعات، مصر، ۱۳۱۹ هـ.

۱. اختلاف ناشی از جهت اشتراك الفاظ و قابلیت الفاظ برای تأویلات بسیار. و این امر خود بر سه قسم است: قسم اول اشتراك که در موضوع لفظ مفرد است. بدین نحو که يك لفظ برای معانی مختلف متضاد یا غیر متضاد وضع شده باشد. از این گونه است سخن پیامبر(ص) که فرمود: قَصُّ الشَّوَارِبِ وَ اعْفَاؤُ اللَّحْيِ». گروهی گفته‌اند: معنای آن «انبوه کنید و زیاد کنید» است. و دیگران گفته‌اند: به معنی «کوتاه کنید و کم کنید» است. و برای هر دو قول در لغت شاهد وجود دارد. این از اشتراك در معانی متضاد است. و اما اشتراك در معانی مختلف غیر متضاد، بسیار است. از این جمله است: قول خدا: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ویسعون فی الارض فساداً ان یُقْتَلُوا او یُصَلَّبُوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خِلاف او یُنْفَوْنَ مِنَ الارض». گروهی گفته‌اند: کلمه «او» در اینجا برای تخییر است. و گفته‌اند: سلطان در این عقوبات مخیر است. هر کدام را بخواهد دربارهٔ راه زن به اجرا درمی‌آورد. و این قول حسن بصری و عطاء است و مالک آن را برگزیده است. و دیگران گفته‌اند: کلمه «او» در اینجا برای تفصیل و تعیین است: هر کس بجنگد و بکشد و مال ببرد، مصلوب می‌گردد. و کسی که بکشد و مال نبرد، کشته می‌شود. و کسی که مال ببرد و نکشد، دستش قطع می‌شود. و این قول ابی مجلز للاحق بن حمید تابعی و حجاج بن ارطاة نخعی کوفی است. و ابوحنیفه و شافعی این قول را برگزیده‌اند. و در نفی از ارض (یُنْفَوْنَ مِنَ الارض) اختلاف پیش آمده که آیا معنی آن چیست؟ حجازیان گفته‌اند: یعنی تبعید از جایی به جایی. عراقیان گفته‌اند: یعنی زندانی و حبس می‌شود. و عرب نفی را به معنی زندان به کار می‌برد.

قسم دوم اشتراکی است ناشی از اختلاف احوال کلمه نه از لفظ. مانند قول خداوند: «وَلَا یُضَارُّ کَاتِبٌ وَلَا شَهِیدٌ». گروهی گفته‌اند: مضارت کاتب آن است که چیزی که به او املا نشده بنویسد. و مضارت شهید آن است که برخلاف شهادت خود شهادت دهد. و دیگران گفته‌اند: مضارت آن دو، عبارت است از اینکه آن دو از کارشان بازداشته شوند و زمانی به کتابت و شهادت مکلف شوند که این بر آن دو دشوار است. و این اختلاف از اینجا ناشی شده که «لایضار» محتمل است که به فتح راء باشد و محتمل است که به کسر راء نیز باشد. این دو

قرائت به نحو اظهار تضعیف با فتح و با کسر روایت شده‌اند. ابن مسعود به فتح و ابن عمر به کسر قرائت کرده‌اند. همین‌طور است قول خداوند: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ بِوَلَدِهِ».

قسم سوم اشتراك ناشی از ترکیب کلام و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر است: نوعی از این قسم آن است که بر معانی مختلف متضاد دلالت دارد. و نوعی از این قسم آن است که بر معانی مختلف غیر متضاد دلالت دارد. از جمله نوع اول قول خداوند است که می‌فرماید: «و مايتلى عليكم فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن و ترغبون ان تنكحوهن». گروهی گفته‌اند: معنای آن این است که شما برای مال آنها به نکاح آنها رغبت نشان می‌دهید. و دیگران گفته‌اند: منظور این است که شما از نکاح آنها به سبب بدریختی آنها و اندک بودن مال آنها روی‌گردان هستید. و از جمله نوع اول سخن حضرت علی است که فرمود: ایها الناس! اتزعمون انى قتلت عثمان؟ الا و ان الله قتله و انامعه. منظور حضرت علی آن است که خدا عثمان را به قتل رسانید و به زودی مرا هم با او به قتل خواهد رسانید. یعنی «انا» به «ها» «قتله» عطف شده است. و ضمیر «ها» در «معه» به عثمان برمی‌گردد. و خوارج آن را چنین تأویل کرده‌اند که «انا» به ضمیر فاعل در «قتله» عطف شده یا به موضع منصوب به وسیله ان عطف شده. چنانکه گفته می‌شود: ان زیداً قائم و عمرو، که عمرو مرفوع است. چونکه به موضع زید عطف شده است. و ضمیر «معه» را به خدا برگردانده‌اند. و با این کلام آن حضرت را ملزم ساخته‌اند که در قتل عثمان شرکت کرده است. و از جمله نوع دوم که دال بر معانی مختلف غیر متضاد است این سخن خداوند است: «و ماقتلوه یقیناً». چه آنکه گروهی ضمیر قتلوه را به مسیح برگردانده‌اند. و گروهی آن را به علم مذکور در قول خدا: «و ما لهم به من علم الا اتباع الظن» برگردانده‌اند. و آن را از این سخن عرب قرار داده‌اند: قتلت الشیء علماً. و از جمله نوع دوم قول خدا است که فرموده: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون». در این تشبیه اختلاف است که در چه چیزی تشبیه صورت گرفته؟ گروهی بر آن شده‌اند که تشبیه در عدد روزها است. به دلیل این روایت که نصاری به حکم انجیل سی روز روزه مفروض

داشتند. و ملوک آنان، از باب تطوع و بدون آنکه مفروض باشد، آن را تا پنجاه روز رساندند. دیگران گفته‌اند: تشبیه در خود فرض شدن روزه صورت گرفته، نه در عدد روزها. بَطْلِيُوسِي گوید: همین قول صحیح است. هرچند که هر دو قول در زبان عرب جائزاند. چه آنکه وقتی می‌گویی: اعطیت زیداً کما اعطیت عمراً، محتمل است که منظور تو تساوی دو عطیه باشد، و محتمل است که منظور تو تساوی دو اعطا باشد، هرچند که به یکی از آن دو چیزی اعطا کنی که غیر از آن چیزی باشد که به دیگری اعطا کرده‌ای.

۲. اختلاف ناشی از جهت حقیقت و مجاز. گروهی آن را اثبات کرده‌اند. در کتاب «الانصاف» آمده است: کلام ما در آن بر اساس مذهب کسانی است که آن را اثبات کرده‌اند. چونکه این مذهب صحیح است ولا غیر. و مجاز بر سه قسم است: يك قسم در موضوع لفظ است. قسم دوم در احوال مختلف لفظ از قبیل اعراب و غیر آن. و قسم سوم در ترکیب و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر. مثال قسم اول «سلسله» است. چه آنکه عرب آن را هم به نحو حقیقت [در معنی موضوع له] به کار می‌برد. و هم به نحو مجاز در معنی اجبار و اکراه به کار می‌برد. مانند این سخن پیامبر(ص) که فرمود: عجبت لقوم یقادون الی الجنة بالسلاسل» که به معنی منع از چیزی و بازداشتن از آن است. چنانکه ابی خراش شاعر مخضری تابعی گوید:

فلیس کعهد السدار یا ام‌مالک ولکن احاطت بالرقاب السلال
منظور شاعر از سلاسل، حدود و موانع اسلام است که دست ظلمه را از ریختن خونها، جز به حق، بازداشت. و به معنی آنچه که پیوسته در پی یکدیگر بیایند. مانند آنکه می‌گویند: تسلسل الحدیث. و می‌گویند: سلاسل رمل. و از این قسم اول است قول خداوند: «یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم». و معلوم است که خداوند لباس‌هایی حاضر و آماده برای پوشش نازل نکرده است، بلکه تأویل این آیه - والله اعلم - آن است که خداوند باران نازل کرده، و از آن گیاه روئیده، و آنگاه حیوانات آن را چریده‌اند، و پشم و مو و کرک روی بدن‌های آنها پدید آمده، و پنبه و کتان به دست آمده، و انواع پوشاک از آنها به وجود آمده است. پس، باران چون سبب پوشاک است، پوشاک خوانده شده است.

و از این قسم اول است سخن پیامبر(ص) که فرمود: يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا ثَلَاثَ لَيَالٍ الْآخِرَةِ. فيقول هل من سائل فاعطيه؟ هل من مستغفر فاغفر له؟ هل من تائب فاتوب اليه؟» - مجسمه، این را نزول حقیقی می‌دانند - و عارفان متفق القول هستند که خداوند انتقال نمی‌یابد. زیرا انتقال از صفت محدثات است. و این حدیث دو تأویل دارد: یکی آنکه معنی آن چنین است: امر خدا در هر سحر نازل می‌شود. بدین معنی که خدا به فرشته‌ای امر می‌کند که به سماء دنیا نازل شود. و عرب می‌گوید: امیر به فلان نامه نوشت (کتب الامیرالی فلان کتاباً). و امیر دست دزد را برید (قطع الامیر يد اللص). و سلطان فلان را زد (ضرب السلطان الفلان). از این روی که عرب کار را به دستوردهنده نسبت می‌دهد. همان‌گونه که به فاعل نسبت می‌دهد. و عرب می‌گوید: «جاء فلان» هنگامی که نامه آن فلان بیاید. و می‌گوید: انت ضربت زیداً در حالی که تو نزده باشی و به آن راضی و با ضارب همراهی کرده باشی. تأویل دوم آن حدیث، این است که از معانی مجازی نزول، روی آوردن به چیزی پس از روی گردانی از آن است. و نزدیک شدن بعد از دور شدن است. پس معنی حدیث این است که: بنده در این وقت به رحمت خدا نزدیکتر از سایر اوقات است. و خداوند در آن وقت با دلسوزی و عطوفت با بندگانش روبرو می‌شود. چونکه در قلوب آنان آگاهی و تنبیه می‌بیند که منجر به طاعت و جدیت در عمل می‌شود. و از نمونه اینکه عرب نزول را در این معنی به کار می‌برد سخن حِطَّان بن معلى از شعرای «حماسه» است:

انزلني الدهر على حكمة من شاق عال الى خفض
یعنی دهر مرا به کسی نزدیک ساخت که از او دوری می‌جستم، و به طرف کسی آورد که از او اعراض داشتم. و از این قبیل است قول خدا: «اللهم نور السموات والارض». مجسمه پنداشته‌اند که خدا نور است. ولی معنی آن این است که خدا هادی سموات و ارض است. و عرب هر چیزی را که شبهات را رفع کند و اشتباه را برطرف کند و حق را جلوه‌گر سازد «نور» می‌خواند. خداوند فرموده: و انزلنا اليكم نوراً مبيناً» که قرآن است. سپس مؤلف، یعنی بَطْلَيْوَسِي، می‌گوید: «اگر مجسمه از اندك توفيق برخوردار بودند، و در آیه تأمل می‌کردند، و

جویای حق بودند، در این آیه چیزی می‌یافتند که دعوی آنان را باطل می‌سازد. و نیازی به تکلف تأویل نیست. و دلیلی هم نمی‌خواهد. زیرا خداوند به دنبال این آیه می‌فرماید: و يضرب الله الامثال للناس و الله بكل شیئی علیم».

قسم دوم، یعنی حقیقت و مجاز در لفظ از ناحیه احوال لفظ، مانند سخن خداوند که فرموده: «فاذا عزم الامر». در صورتی که امر عزم و تصمیم نمی‌گیرد، بلکه مورد عزم و تصمیم واقع می‌شود. و مانند قول خدا: «بل مکر اللیل و النهار». یعنی بلکه مکر شما در لیل و نهار است. و عرب می‌گوید: نهارك صائم و لیلك قائم. [یعنی تو در روز صائم و در شب قائم هستی].

قسم سوم، یعنی حقیقت و مجاز در ترکیب و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر، مانند آنکه امر به صورت صیغه خبر، و خبر به وسیله صیغه امر، و ایجاب با صیغه نفی، و نفی با صیغه ایجاب، و واجب به صیغه ممکن یا ممتنع، و ممکن و ممتنع به وسیله صیغه واجب، و مدح با صیغه ذم، و ذم به وسیله صیغه مدح، تقلیل با صیغه تکثیر، و تکثیر با صیغه تقلیل، بیاید. و امثال اینها از اسالیب کلام که جز محقق علم لسان کسی از آنها آگاه نمی‌شود. از گونه امری که به وسیله صیغه خبر آمده قول خداست که فرموده: «و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین». و یرضعن به معنی باید شیر دهند (لترضع) است. و خبری که به صورت صیغه امر آمده، مانند قول خدا: «اسمع بهم و ابصر» که به معنی «ما اسمعهم و ابصرهم» است. و ایجابی که به صورت صیغه نفی آمده، مانند آنکه می‌گوییم: مازال زید عالماً. زیرا صیغه آن مانند صیغه ماکان زید عالماً است. ولی اولی ایجاب است و دومی نفی. و نفی به صورت صیغه ایجاب، مانند: لوجائنی زید لاکرمته، که صورت آن، صورت کلام موجب است. زیرا ادات نفی در آن نیست. ولی معنی آن منفی است. زیرا نه آمدن زید تحقق یافته و نه اکرام او. و از این قبیل است قول خدا: «ولو شننا لآتینا کل نفس هداها» و «ولو شاء ربك لآمن من فی الارض کلهم جمعاً». و آمدن واجب به صورت ممکن، مانند «فعسی الله ان یأتی بالفتح». و «عسی ان یربک مقاماً محموداً». و آمدن ممتنع به صورت ممکن، مانند این سخن نابغه ذبیانی، در رثانعمان بن حارث غسانی:

فان تحی لا املل حیاتی، و ان تمت

فما فی حیاتی بعد موتک طائل

[چه آنکه گفتن: اگر حیات داشته باشی... (فان تحیی...) در مورد آدم مرده، ممتنع است و به صورت ممکن آورده شده].
مدح به صورت ذم، مانند آنکه ابن جنی ذکر کرده که يك اعرابی جامه‌ای دید و گفت: چه قشنگ است خدا محوش کند (ماله محقه الله). ابن جنی گوید: پرسیدم چرا چنین می‌گویی؟ گفت: وقتی چیزی را تحسین کنیم به زیان آن دعا می‌کنیم. در اصل آنان نمی‌خواهند چیزی را مدح کنند و چشم زخم وارد کنند. از این رو، به جای مدح ذم می‌کنند. و ذم به صورت مدح مانند قول خداوند: «انک لانت الحلیم الرشید».

۳. اختلاف ناشی از جهت افراد و ترکیب. مثلاً می‌بینی که يك آیه گاهی آن تعبد مورد نظر را کاملاً می‌رساند و نیاز به غیر آن نیست. مانند «یا ایها الناس اتقوا ربکم» و «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول». و یا ایهاالذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله». هر يك از این آیات مستقل و وافی به غرض و رساننده منظور هستند. همچنین است احادیثی چون: «الزعیم غارم» و «البینه علی المدعی» و «الیمین علی المدعی علیه». و گاهی يك آیه تعبد مورد نظر را نمی‌رساند و غرض کامل با آیه دیگر ادا می‌شود. مانند «و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان». سپس در آیه دیگر آمده: «بل ایاه تدعون فیکشف ماتدعون ان شاء». و معلوم می‌شود که شرط مشیت الهی که در آیه دوم است، در آیه اول نیز مورد نظر است. و گاهی آیه مجمل است و حدیثی آن را تفسیر می‌کند. مانند آیات مجمل در مورد نماز، زکات، روزه، حج، که همه اینها در سنت و آثار مشروحاً ذکر شده‌اند. و به همین سبب فقیه ناگزیر است که در استعمال قیاس، بین آیات از هم جدا و بین احادیث مختلف جمع کند و بعضی را روی بعضی بنا کند. و سبب اختلافی که در این مورد پیش آمده این است که ممکن است فقهی آیه‌ای را جداگانه یا حدیثی را به صورت تنها و مستقل اخذ کند. و فقهی دیگر قیاس خود را بر اساس ترکیبی که ذکر کردیم استوار سازد. یعنی مجموع دو آیه، یا مجموع دو حدیث، یا مجموع چند آیه، و یا مجموع چند حدیث را اخذ کند. و سرانجام نتیجه‌ای که هر يك از آن دو به دست می‌آورند با دیگری اختلاف پیدا کند. بر

همین نحو قیاسات ترکیب می‌یابند و نتایج گرفته می‌شوند. و اختلاف میان اصحاب قیاس رخ می‌دهد. و قومی دیگر با آنان مخالفت کرده و قیاس را نپذیرفته‌اند. و بر این رأی‌اند که باید ظاهر الفاظ را اخذ کرد. و اختلافی دیگر پدید آمد. و از جمله اختلاف اقوال فقها - از این‌گونه اختلاف مورد بحث - بدین سبب است که یکی حدیث مفرد را با پیوست اخذ می‌کند و غیر او بدون پیوست.

۴. اختلاف ناشی از جهت عموم و خصوص. و این بر دو نوع است: یکی در موضوع لفظ مفرد. و دوم در ترکیب. اولی مانند انسان که به صورت عام به کار می‌رود. مانند قول خداوند: «ان الانسان لفی خسر». و چون خداوند در پی آن فرموده: «الا الذین آمنوا» معلوم می‌شود که لفظ انسان عام است و خاص کسی نیست. زیرا استثنا جز در مورد عام نیست. و انسان به صورت خاص نیز به کار می‌رود. مانند: «انسانی نزد من آمد» که منظور انسان معین است. دومی مانند قول خداوند: «لا اکراه فی الدین» که گروهی گفته‌اند: این خصوص است در مورد اهل کتاب که اگر جزیه بدهند مجبور نیستند که اسلام بیاورند. و گروهی گفته‌اند: این عموم است، و بعد به وسیله آیه «و جاهد الکفار و المنافقین» منسوخ شد. و از این باب به حساب می‌آید، لفظی که موضوع آن در لغت عام است، و سپس در شریعت خاص می‌گردد. مانند متعه که در نزد عرب اسمی است برای هر چیزی که آدم از آن لذت ببرد، و مخصوص این چیز یا آن چیز نیست. سپس، در شریعت از آن معنی عام برگردانده شد و به دوگونه به کار رفت: یکی متعه‌ای که در اول اسلام مباح بود، و سپس، از آن نهی شد، و منسوخ گردید. دوم آن مقدار از مهر که زن از آن بهره‌مند می‌شود. مانند قوم خداوند: «و متعهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره». و در این آیه «فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فریضة» اختلاف رخ داده است: ابن عباس به همان معنی متعه [عقد موقت] می‌دانست. و جماعت فقها بر این رأی‌اند که متعه اولی منسوخ شد، و این آیه همچون آیه‌ای است که در سوره بقره است. و منظور از «فآتوهن اجورهن» مهر است (۱۰۴).

۵. اختلاف ناشی از جهت روایت و عیوبی که در حدیث پیش می‌آید و

۱۰۴. ۱. «نکاح متعه همانا عقد موقت است». در «العباب» آمده: مردی شرطی را و قراری را با

معنی آن را تغییر می‌دهد. و گاهی این عیوب موجب توهم ناسازگاری بعضی از حدیث با بعضی دیگر می‌شوند، و گاهی اشکال پدید می‌آورند علما را وادار به تأویل بعید می‌سازند. و این عیوب بر چند قسم است:

عیب اول، فاسد بودن اسناد است. و این عیب، در نزد مردم مشهورتر از سایر عیوب است. حتی بسیاری گمان می‌کنند که اگر اسناد صحیح باشد خود حدیث صحیح است. ولی این طور نیست. و فاسد بودن اسناد ناشی از ارسال (۱۰۵) و عدم اتصال است. و نیز ناشی از این است که برخی روایان بدعت‌گزار یا متهم به دروغ است و موثق بودنش مسلم نیست. یا به ابله‌ی و غفلت شهرت دارد. یا نسبت به بعضی صحابه متعصب و از بعضی دیگر روی‌گردان است. چونکه کسی که به تعصب شهرت دارد و آنگاه حدیثی نقل کند در برتری کسی که به آن تعصب می‌ورزد، و از غیر طریق او این حدیث روایت نشده باشد، باید در آن شك و تردید داشته باشیم. و از جمله موارد شك و تردید روایت آن راوی است که بدانیم او نسبت به دنیا حریص است و در صدد ارتباط با سلاطین و رسیدن به مقام و منزلت در نزد آنان است. زیرا آدمی که بدین صفت باشد، این خطر را دارد که مرتکب تغییر، تبدیل، جعل حدیث، و دروغ‌گویی، شود، تا به خواسته خود دست یابد. روایت شده که گروهی از یهود... و غیر آنان تا دیدند که اسلام به منصب ظهور رسید و فراگیر شد و همهٔ امم را تحت سلطه خود درآورد، و دیگر نمی‌شود با آن آشکارا درگیر شد، به مکر و نیرنگ متوسل شدند، و بدون میل

زنی تا مدت معین می‌بست. و مرد آن را برآورده می‌ساخت. و در نتیجه آن زن برای آن مرد حلال می‌شد. سپس آن زن را رها می‌کرد، نه تزویجی در کار بود و نه طلاق. گفته شده: آیه «فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن» به معنی نکاح متعه است. و آیه محکم است. و جمهور به تحریم نکاح متعه قائل شده و گفته‌اند: معنی «فما استمتعتم» نکاحی است مطابق آیه «و ان تبتغوا با موالکم محصنین غیر مسافحین» یعنی عاقدین نکاح» - مصباح المنیر.

۱۰۵. حدیث مرسل آن است که یکنفر تابعی یا تابعین تابعی، حدیث را به خود پیامبر(ص) نسبت دهد بدون ذکر صحابی که آن را از پیامبر(ص) روایت کرده است. مثلاً بگوید: قال رسول الله(ص) - تعریفات جرجانی.

باطنی، اظهار اسلام کردند، و خود را متعبد و پارسا نشان دادند. و چون مردم رفتار آنان را ستودند، آنان دست به ساختن احادیث و مقالات زدند. و مردم را به فرقه‌های متعدد متفرق ساختند... با آنکه آن زمان زمانه‌ای بود که صحابه فراوان بودند. و بدعت‌ها به ظهور نرسیده بود. تا چه رسد به زمان‌هایی که پیامبر(ص) در ذم آنها فرموده: بدعت‌ها زیاد می‌شوند و امانت کم می‌شود!

عیب دوم نقل حدیث است به صورت نقل به معنی، نه عین الفاظ آن. و گاهی پیش می‌آید که راوی حدیث را می‌شنود و معنای آن را در ذهن خود، بر غیر جهت مورد نظر، تصور می‌کند. و هنگامی که از آن معنی با الفاظی دیگر تعبیر می‌کند، بدون آنکه قصدی داشته باشد، آن را برخلاف آنچه شنیده بود، نقل می‌کند. و این بدین سبب است که کلام واحد گاهی محتمل دو یا سه معنی است. و گاهی لفظی در آن مشترك است...

عیب سوم، ندانستن اعراب و مبانی کلام عرب و مجازات آنها است. عیب چهارم، تصحیف است. چه آنکه اکثر محدثان حروف را درست ثبت نمی‌کردند. بلکه آنها را بدون اعراب و ضبط‌نشده و نادرست، رها می‌کردند و به حفظ خود اعتماد می‌کردند. و وقتی که محدث آنچه را که نوشته مدتی به فراموشی بسپارد. سپس به قرائت آنچه نوشته احتیاج پیدا کند، یا دیگری آن را بخواند، بسا که منصوب به صورت مرفوع، و مرفوع به صورت منصوب خوانده می‌شود. و معانی به اضداد خود تغییر پیدا می‌کنند. و بسا که حرفی به حرفی دیگر تصحیف و تبدیل می‌شود. چونکه ضبط صحیحی در تدوین حدیث صورت نگرفته است. و معنی به نقیض مراد منعکس می‌شود. چنانکه کلمه «أَفْرَع» به معنی پرمو، به «أَقْرَع» با قاف به معنی فاقد موی سر، تحریف گردیده است. و علت امر آن است که خط عربی بیش از هر خط دیگر دستخوش اشتباه می‌شود.

از جمله تصحیف ظریف، آن است که در کتاب مسلم و مسند صحیح او رخ داده و حدیث بدین نحو نوشته شده: «نحن یوم‌القیامة علی کذا انظر». و این معنی محصل ندارد. و در اکثر نسخه‌ها به همین صورت آمده است. و آن بدین نحو است: «نحن یوم‌القیامة علی کوم». و کوم جمع کومه یعنی جای مشرف، است. پس، بعضی ناقلان این حدیث آن را تصحیف کرده و به جای «علی کوم»، «علی

کذا» نوشته. و دیگری آن را خوانده و نفهمیده و در حاشیه کتاب کلمه «انظر» را نوشته که خواننده را به دقت در آن دعوت کند و توجه خواننده را به آن جلب کند. سومی آن را می بیند و گمان می کند که «انظر» از کتاب است، و آن را به متن می افزاید.

عیب پنجم عبارت است از اسقاط و انداختن چیزی از حدیث که به معنی حدیث لطمه بزند و بدون آن معنی تمام نباشد.

عیب ششم، آن است که محدث خود حدیث را نقل کند و از نقل سبب موجب آن غفلت کند و از این راه اشکالی در حدیث پیدا شود یا معارض با حدیث دیگر گردد.

عیب هفتم، آن است که محدث پاره ای از حدیث را بشنود و پاره ای را نشنود. مانند حدیثی که از عایشه نقل شده که به عایشه گفتند ابو هریره از پیامبر(ص) روایت می کند که پیامبر(ص) فرمود: «اگر شو می باشد در سه چیز است: خانه، زن، و اسب». و این حدیث با احادیث زیادی که از فال بد (تطیر) نهی می کنند، ناسازگار است. عایشه خشمگین شد و گفت: به خدا پیامبر(ص) این را هرگز نگفت. بلکه گفت: «اهل جاهلیت می گویند اگر شو می باشد در سه چیز است: خانه، زن، و اسب». و ابو هریره داخل شد و حدیث را شنید اما اولش را نشنید. و این بعید نیست که رخ داده باشد. زیرا پیامبر(ص) در مجلس خود از باب حکایت، اخباری را ذکر می کرد و از چیزهایی سخن می گفت که منظورش امر یا نهی نبود و نمی خواست که آن به صورت اصلی یا سنتی در دین خودش باشد. و این از کار او و گفتار او معلوم و مشهور است.

عیب هشتم، نقل حدیث تصحیف شده و غلط است، بدون دیدن استاد و بدون شنیدن از پیشوایان، و اکتفا کردن به اخذ از صحیفه های مسوده و کتبی که صحیح آنها از ناصحیح آنها مشخص نیست، و بسا که با روایت شیخ او مخالف است. پس، حروف را تصحیف می کند و الفاظ را تبدیل می کند، و همه اینها را، از روی ظلم، به شیخ خود نسبت می دهد.

۶. اختلاف ناشی از اجتهاد و قیاس. و این دو نوع است: یکی اختلاف بین منکران اجتهاد و قیاس و مثبتان اجتهاد و قیاس. و دوم اختلاف بین خود

اصحاب قیاس در قیاسشان.

۷. اختلاف ناشی از نسخ، که بین منکران نسخ و مثبتان آن پیش آمده است. و نیز این اختلاف بین قائلان به نسخ پیش آمده از این لحاظ که آیا در اخبار نسخ جایز است، همان‌گونه که در امر و نهی جایز است، یا نه؟ و آیا نسخ شدن قرآن به وسیله سنت امکان‌پذیر است. و نیز اختلاف پیش‌آمده در مواردی از قرآن و حدیث که بعضی گفته‌اند آنها نسخ شده و بعضی گفته‌اند که آنها نسخ نشده است.

۸. اختلاف ناشی از اباحه است. یعنی ناشی از اشیائی که خداوند در مورد آنها دست‌بندگان خود را باز گذاشته و به زبان پیامبر خود آنها را برای آنان مباح ساخته است. مانند اختلاف مردم در اذان و وجوه قرائت‌های هفتگانه و امثال آنها (۱۰۶).

در این عصر امویان، همه این اختلافات یا اکثر آنها پدید آمدند. و این در پی استقرار حکومت و گسترش آن و تنوع نیازهای قانونگذاری آن و بیرون آمدن عرب از مرحله بدات و امیت و ارتباط آنان با امم غیر عرب که از دانش و مدنیت بهره‌مند بودند، صورت گرفت. و این اختلافات از عوامل اولیه نهضت ایجاد علوم عربی و تدوین حدیث و تفسیر بودند. چه آنکه این علوم، ابزارهای استنباط احکام شرعی از ادله آنها است. و نیز اینها ابزار اجتهاد با رأی هستند که این اجتهاد اصلی از اصول شرع است.

نگاهی اجمالی:

فشرده سخن آنکه تشریح در عهد پیامبر(ص) - چنانکه اندکی پیش گفتیم - بر وحی قرآن و سنت و بر رأی پیامبر(ص) و رأی اهل نظر و اجتهاد اصحابش، استوار بود. بدون تدقیق در تحدید معنی رأی و تفصیل وجوه آن و بدون تنازع و شقاق در بین آنان.

عهد پیامبر(ص) گذشت. و پس از آن، عهد خلفای راشدین از سال ۱۱ هـ

(۶۳۲ م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م) رسید. در این عهد، صحابه، در وقایعی که نصی در آنها نبود، به اتفاق اجتهاد را به کار می‌گرفتند. بدون آنکه کسی مخالفت ورزد. و در این عهد بود که شکل نخستین اجماع به منصفه ظهور رسید. به سبب اینکه پیشوایان به مشاوره اهل فتوای صحابه تکیه داشتند. و اینان بودند که در انعقاد اجماع معتبر بودند. و اینان اندک بودند و شناختن اتفاق بین اینان دشوار نبود (۱۰۷).

و از بین صحابه فقط حاملان قرآن که قاریان و کاتبان قرآن بودند و وجوه دلالت آن و ناسخ و منسوخ آن را می‌شناختند، فتوی می‌دادند. از این رو آنان «قراء» نامیده می‌شدند. و نیز بدین نام خوانده می‌شدند تا آنها با این وصف غریب و استثنایی در بین امتی بیسواد که نه خواندن می‌دانستند و نه نوشتن، از سایر صحابه تمیز داده شوند.

رای، در این دوره، معین و مشخص نشده بود. مرحوم شیخ محمد خضری در کتاب «تاریخ التشریح الاسلامی می‌گوید: «گفتیم که صحابه اگر نصی از قرآن و سنت در يك حادثه نداشتند، به فتوای به رأی تکیه می‌کردند. و رأی از نظر آنان فقط برای عمل به آن چیزی بود که آن را مصلحت می‌دیدند و به روح شریع اسلامی نزدیک‌تر می‌دیدند. بدون آنکه در نظر داشته باشند که در اینجا يك اصل معین برای آن حادثه وجود دارد یا وجود ندارد. مگر نه این است که عمر حکم کرد که جوی همسایه محمد بن مسلمة از زمین او بگذرد. زیرا این به نفع هر دو طرف است و به محمد اصلاً ضرری نمی‌رساند. و فتوی داد که سه طلاق با يك انشاء واقع می‌شود. زیرا مردم در امری عجله داشتند که می‌توانستند در آن صبر داشته باشند. و در مورد کسی که زنی را در عده تزویج کرده بود، پس از جدایی، ازدواج مجدد او را با آن زن حرام کرد. تا زجری باشد برای آن مرد. و نظر در مصالح با اختلاف ناظرها اختلاف پیدا می‌کند. از این رو، می‌بینیم که بعضی

۱۰۷. در اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۳، آمده: «فتوی‌دهندگان صحابه صد و سی و اندی نفر هستند اعم از زن و مرد. و هفت نفر از آنان بسیار فتوی می‌دادند که عبارتند از: عمر، علی (ع) عبدالله بن مسعود، عائشه، زید، عبدالله بن عباس، و عبدالله بن عمر». بعد در اعلام الموقعین سخن ابن حزم را آورده که قبلاً تحت عنوان «فتوی‌دهندگان صحابه در عهد پیامبر» گذشت.

مفتی‌ها در عصر عمر با رأی او مخالفت کرده‌اند. و مسائلی هستند که در آنها عمر با ابوبکر مخالف بود و برخلاف قضاوت او قضاوت کرد. چنانکه در مورد میراث جد با اخوه، و در بیشتر قرار دادن سهم بعضی را در عطا، دیدیم. و در مسائلی حضرت علی برخلاف اخوانش فتوی داد. او از اموال یتیمانی که در دامن او بودند، زکات گرفت، ولی سایرین می‌گفتند در اموال یتیم زکاتی نیست. «ما قبلاً گفتیم که اختلاف در این عصر زیاد نبود. زیرا قضاوت‌ها به اندازه حوادثی بود که پیش می‌آمدند. و این قضاوت‌ها در عصر خودشان تدوین نشد تا این دوره به پایان رسید.

«و فقه عبارت بود از نصوص قرآن و سنت طاهره قطعی و آنچه که کبار صحابه به آنها رضایت داده بودند. یعنی آنهایی که سایر صحابه روایت کرده یا شنیده بودند، به‌علاوه اندکی از فتوی‌های ناشی از آراء آنان بعد از اجتهاد و بحث. و مشهورترین صادرکنندگان بارز فتوی در این عصر عبارت بودند از: خلفای چهارگانه، عبدالله بن مسعود، ابوموسی اشعری، معاذ بن جبل، ابی‌بن کعب، زید بن ثابت. و کسانی که بسیاری فتوی می‌دادند عبارت بودند از: عمر، علی (ع)، عبدالله بن مسعود، زید بن ثابت، و این فقط در فرائض بود» (۱۰۸).

در کتاب «اعلام الموقعین» تألیف ابن قیم جوزیه آمده: «محمد بن جریر گوید: فقط ابن مسعود بود که دارای یارانی بود که فتاوی و مذاهبتش را در فقه تدوین کردند. او مذهب و قول خود را در برابر قول عمر کنار می‌گذاشت. و به هیچ وجه با عمر مخالفت نمی‌ورزید. و از قول خود به قول عمر برمی‌گشت. شعبی گوید: عبدالله قنوت نمی‌کرد و می‌گفت: اگر عمر قنوت کند عبدالله قنوت می‌کند. - فصل - و از جمله مفتیان عثمان بود. اما او اصحاب معروف نداشت. و مبلغان فتاوی و مذاهبت و احکام عمر در دین پس از خودش بیشتر از مبلغان عثمان بود. و اما حضرت علی بن ابی‌طالب، احکام و فتاوی آن حضرت منتشر شد...» (۱۰۹).

علم و فقه

بعد عصر بنی‌امیه بود که از ۴۰ هـ (۶۶۰ م) تا ۱۳۲ هـ (۷۴۹ م) ادامه داشت. در این عصر، عرب‌هایی که به خواندن و نوشتن پرداختند رو به افزایش نهاد. و مللی که باسواد بودند داخل دین خدا شدند. و دیگر وصف «قراء» امر غریب و استثنایی نبود تا صلاحیت داشته باشد که اهل فتوی و مراجع دین را از سایرین مشخص سازد. حالا دیگر لفظ «علم» برای دلالت بر حفظ قرآن و روایت سنن و آثار به کار گرفته شد. و اهل این کار به نام «علما» خوانده شدند. و لفظ «فقه» برای دلالت بر استنباط احکام شرعی به وسیله نظر عقلی در جایی که نه نص قرآن بوده و نه سنت، به کار رفت. و اهل این کار «فقها» نامیده شدند. و وقتی که کسی هر دو صفت را داشته باشد در مورد او، هر دو لفظ با هم یا مترادف آن، به کار می‌رود.

در طبقات تألیف ابن‌سعد آمده: «ابن عمر در حدیث مهارت داشت ولی در فقه مهارت نداشت. و زیدبن ثابت هم فقیه در دین بود و هم عالم به سنن. ابن‌قیم در اعلام الموقعین از یکی از تابعین نقل کرده که نزد عمر رفتیم و دیدیم که فقها در نزد او مثل كودك می‌مانند که در فقه و علم بر آنان برتری داشت. و نیز در اعلام الموقعین است که میمون بن مهران گفت: من فقیه‌تر از ابن عمر ندیدم و عالم‌تر از ابن‌عباس ندیدم.

اختلاف در کتابت علم و جاویدان ساختن آن در صحیفه‌ها:

بسیاری از صحابه کراحت داشتند از کتابت علم و مخلد ساختن آن در کتاب‌ها. مانند عمر، ابن‌عباس، شعبی، نخعی، قتاده، و کسانی که راه آنان را پیش گرفتند.

ابن عبدالبر در «مختصر جامع بیان‌العلم» گوید: «کسی که از نوشتن علم اکراه داشت، این به دو دلیل بود: یکی آنکه مقابل قرآن کتابی شبیه آن نباشد. و دوم آنکه مبادا کاتب به نوشته خود متکی باشد و حفظ نکند و حفظ کاهش

یابد» (۱۱۰).

ابن عبدالبر در همان کتاب گوید: «ابو عمر گفت سخن هر کس را که در این باب ذکر کردیم به روش عرب رفته است. چه آنکه سرشت عرب بر حفظ بوده و حفظ کردن ویژگی عرب بوده است. کسانی که از نوشتن امتناع می‌کردند، مانند ابن عباس، شعبی، ابن شهاب، نخعی، قتاده و کسانی که روش آنان را در پیش گرفته‌اند، و سرشت آنان را داشته‌اند، طبع همه آنان بر حفظ استوار بوده است. فقط کافی بوده که چیزی را یکبار بشنوند. مگر نه این است که ابن شهاب می‌گفت: من وقتی از بقیع می‌گذرم گوش‌هایم را می‌بندم از بیم آنکه سخن ناشایستی به گوشم برسد. به خدا سوگند هر چیزی که داخل گوش من شود هرگز فراموش نمی‌شود. از شعبی نیز چنین سخنی نقل شده است. اینان همگی عرب بوده‌اند» (۱۱۱).

در «تاریخ التشریح الاسلامی» (۱۱۲) تألیف شیخ محمد خضری بک آمده: «سیوطی در «تنویر الحوالمک شرح موطأ الامام مالک» گوید: هرّوی در ذم کلام از طریق زهری از عروبة بن زبیر نقل کرده که عمر می‌خواست سنن را به رشته تحریر درآورد. و در آن باره با اصحاب پیامبر (ص) مشورت کرد. آنان همگی موافقت کردند. عمر در حالی که دودل بود يك ماه از خداوند طلب خیر کرد. سپس روزی چنین گفت: می‌دانید که من کتابت سنن را یادآور شدم. بعد به یاد مردمانی از اهل کتاب، قبل از شما، افتادم که با کتاب خدا کتاب‌هایی نوشتند و بعد به آن کتابها سرسپردند و کتاب خدا را رها کردند. من به خدا سوگند کتاب خدا را با چیزی نمی‌پوشانم. و نوشتن سنن را کنار گذاشت. و ابن سعد در طبقات گوید: عمر خواست سنن را بنویسد. و يك ماه از خدا طلب خیر کرد. و روزی از تردید بیرون آمد و گفت: به یاد قومی افتادم که کتاب‌هایی نوشتند، و رو به آن کتاب‌ها آوردند و کتاب خدا را کنار گذاشتند» (۱۱۳).

۱۱۰. ص ۳۴.

۱۱۱. ص ۳۵.

۱۲. ص ۱۰۰.

۱۱۳. از تعلیق مجدد بر موطأ امام محمد.

روزگار صحابه، میان سال نودم و صدم هجری، سپری شد. و نوبت به تابعین رسید، امر فتوی دادن و علم به احکام، جز در مواردی اندک، به موالی انتقال یافت.

در کتاب «مناقب الامام الاعظم» تألیف بزاز آمده: «از عطا نقل شده که بر هشام بن عبدالملك وارد شدم. و او پرسید: از علمای شهرها خبر داری؟ گفتم بلی. گفت: فقیه مدینه کیست؟ گفتم: نافع مولای ابن عمر (متوفای ۱۱۷ هـ، ۷۳۵ م). و فقیه مکه: عطاء بن رباح از موالی (متوفای ۱۱۴ هـ، ۷۳۲ م). و فقیه یمن: طاووس بن کیان از موالی، که ایرانی است (متوفای ۱۰۶ هـ، ۷۲۴-۷۲۵ م). و فقیه شام: مکحول (متوفای سال صد و اندی). و فقیه جزیره: میمون بن مهران از موالی (متوفای ۱۱۷ هـ، ۷۳۵ م) و دو فقیه بصره: حسن و ابن سیرین (محمد بن سیرین ابوبکر بن ابی عمره متوفای ۱۱۰ هـ، ۷۲۸-۷۲۹ م) هر دو از موالی. و فقیه کوفه: ابراهیم نخعی عربی (ابو عمران ابراهیم بن یزید متوفای ۹۵ هـ، ۷۱۴-۷۱۳ م). هشام گفت: اگر به عربی سخن نمی گفتمی، می مردم» (۱۱۴).

در الخطط تألیف مقریزی آمده: «عون بن سلیمان حُضِرَ می گوید: عمر بن عبدالعزیز فتوی دادن را در مصر به سه نفر واگذار کرد: دو نفر از موالی و يك نفر از عرب. عرب همانا جعفر بن ربیع بود. و دو نفر از موالی عبارت بودند از: یزید بن ابی حبیب و عبدالله بن ابی جعفر. و گوئیا عرب از این امر خوششان نیامد. عمر بن عبدالعزیز گفت: گناه من چیست؟ وقتی موالی خود را بالا می کشند و شما این کار را نمی کنید» (۱۱۵).

تدوین علم

در این زمان انگیزه عربی منع تدوین، از میان رفت و کتابت علم امری لازم

۱۱۴. ج ۱ ص ۵۷.

۱۱۵. ج ۴ ص ۱۴۳. طبع ملیجی، مصر.

گردید. و از جمله چیزهایی که نیاز به تدوین سنن را شدید ساخت، شیوع روایت حدیث، و اندک بودن اطمینان به برخی راویان، و ظهور کذب در حدیث از پیامبر به علل سیاسی یا مذهبی، بود. «از سعدبن ابراهیم نقل است که عمر بن عبدالعزیز متوفای ۱۰۱ هـ. (۷۲۰ م) به ما دستور داد که سنن را جمع کنیم. و ما آنها را بصورت دفتر دفتر، نوشتیم. و او به هر سرزمینی که تحت سلطه او بود، دفتری فرستاد» (۱۱۶).

در شرح زرقانی بر «موطأ مالک» آمده: «در فتح آمده: نخستین مدون حدیث، ابن شهاب بود به دستور عمر بن عبدالعزیز. یعنی همان گونه که ابو نعیم از طریق محمد بن حسن بن زباله روایت کرده که مالک گفت: اولین کسی که علم را تدوین کرد ابن شهاب بود. هروی در «ذم الکلام» از طریق یحیی بن سعید از عبدالله بن دینار روایت کرده که نه صحابه احادیث را می نوشتند و نه تابعین. بلکه فقط آنها را لفظاً می رسانیدند و حفظاً اخذ می کردند. مگر کتاب صدقات و چیزی اندک که جستجوگر پس از استقصاء به آنها واقف می شود. تا اینکه ترسیدند که آنها از بین بروند. و علما در معرض مرگ بودند. عمر بن عبدالعزیز به ابوبکر حزمی در نامه ای دستور داد که بنگر از سنت یا حدیث عمر هر چه یافتی بنویس. و مالک در «موطأ» طبق روایت محمد بن حسن، گوید: یحیی بن سعید خبر داد که عمر بن عبدالعزیز به ابوبکر (۱۱۷) محمد بن عمرو بن حزم نوشت که بنگر هر چه از حدیث پیامبر (ص) یا سنت یا حدیث یا امثال آنها را یافتی، برایم به رشته تحریر درآور، که من از تباه شدن علم و مرگ علما بیم دارم - و این

۱۱۶. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان العلم، ص ۳۳.

۱۱۷. ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری خزرجی بخاری مدنی قاضی. گویند: نام او ابوبکر است و کنیه او ابومحمد. و گفته شده نام او کنیه اوست... در مرگ او اختلاف است: بعضی گفته اند در سال صدم هجری (۷۱۹-۷۱۸ م) بوده است... تهذیب التهذیب تألیف ابن حجر.

علقه (۱۱۸) بخاری در صحیح خویش است. این روایت را ابونعیم در «تاریخ اصبهان» بدین عبارت آورده است: «عمر بن عبدالعزیز به نواحی مختلف نوشت که بنگرید حدیث رسول خدا را، و آنها را جمع آوری کنید». و ابن عبدالرزاق از ابن وهب روایت کرده که مالک گفت: عمر بن عبدالعزیز به شهرها نامه می نوشت و به آنان سنن و فقه می آموخت. و به مدینه نامه می نوشت و از آنچه گذشته بود می پرسید و از آنان می خواست که به آنچه در نزد آنان است عمل کنند. و به ابوبکر بن حزم می نوشت که سنن را جمع کند و به او بنویسد. عمر مرد، و ابن حزم کتاب هایی قبل از آنکه به او بفرستد نوشت» (۱۱۹).

محمد بك خضری در «تاریخ التشريع الاسلامی» گوید: «سنت با همه کثرت روایتش در این دوره [یعنی دوره صغار صحابه و تابعین از سال ۴۱ هـ (۶۶۱-۶۶۲ م) تا اوائل قرن دوم هـ] و پرداختن گروهی از تابعین به روایت آن، با این حال، از تدوین برخوردار نشد. اما معقول نبود که این امر مدت طولانی استمرار یابد، با توجه به اینکه جمهور سنت را مکمل تشریع به حساب می آوردند. چه آنکه سنت بیانگر قرآن محسوب می شد. و بین جمهور احدی مخالف این رأی نبود. و نخستین کسی که متوجه این نقص شد عمر بن عبدالعزیز در رأس سده دوم هجری بود. او به عامل خودش در مدینه یعنی به ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، نوشت: بنگر هرچه از احادیث پیامبر (ص) یا سنت او یافتی به رشته تحریر درآور. زیرا می ترسم علم و علما از میان بروند. این را مالک

۱۱۸. تعلیق، از نظر محدثان، حذف کردن يك راوی یا بیشتر از اوائل اسناد حدیث که چنین حدیثی را «معلق» می نامند... نه آنکه فقط از اواسط اسناد حذف شود، که این «منقطع» نامیده می شود. و نه آنکه از اواخر اسناد فقط حذف شود، که این «مرسل» است. در کتاب «خلاصة الخلاصة» چنین آمده است. و گاهی تمام اسناد حذف می شود... و گاهی تمام اسناد به استثنای صحابی یا تابعی یا هر دو حذف می شود. و گاهی مصنفی کسی را که برایش حدیث را روایت کرده حذف می کند و حدیث را به کسی که فوق اوست نسبت می دهد. در این صورت، اگر کسی که فوق اوست، شیخ این مصنف باشد، اختلاف است که آیا این کار تعلیق نامیده می شود یا نه؟ صحیح آن است که به تفصیل قائل شویم یعنی بگوییم اگر از روی نص یا استقراء معلوم شود که فاعل این کار قصد فریب و تدلیس داشته، پس این کار تدلیس است. وگرنه «تعلیق» است - کشاف اصطلاحات الفنون تألیف تهانوی.

۱۱۹. حاشیه زرقانی بر «موطأ مالک» ج ۱ ص ۱۰.

در «موطأ» به روایت محمد بن حسن، روایت کرده است. و ابونعیم در «تاریخ اصبهان» از عمر بن عبدالعزیز روایت کرده که او به اهل نواحی مختلف نوشت: بنگرید به حدیث پیامبر (ص) و آن را جمع‌آوری کنید» (۱۲۰).

در کتاب «الاحکام» تألیف ابن حزم آمده: «... اگر جمع‌آوری حدیث پیامبر (ص) مذموم بود، پس چرا مالک از نخستین کسانی بود که این کار را کرد. چه آنکه اولین کسی که احادیث را جمع کرد حماد بن سلمة و معمر و سپس مالک بود. و بعد دیگران دنبال کار را گرفتند» (۱۲۱).

از این دوره بود که نشانه‌های نهضت در تشریح اسلامی به منصفه بروز رسید. و بعضی سنن و بعضی مسائل تدوین شدند. و از این مدونات فقط خبرشان را شنیده‌ایم و چیزی از آنها به دست ما نرسیده است.

نخستین تدوین سنن، به معنی حقیقی آن

نخستین تدوین سنن به معنی حقیقی، مابین سال ۱۲۰ هـ (۷۳۸ م) و سال ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) صورت گرفت.

ابن قتیبہ گوید: ابن شهاب زهری متوفای ۱۲۴ هـ (۷۴۱-۷۴۲ م) اولین کسی بود که حدیث نوشت.

در «اعلام الموقعین» آمده: محمد بن نوح فتاوی خود را در سه کتاب صحیم مطابق ابواب فقه جمع کرد» (۱۲۲).

در کشف الظنون آمده: اشاره سوم در بیان نخستین کسی که در اسلام به تصنیف پرداخت. باید دانست که درباره اولین مصنف اختلاف است: بعضی گفته: امام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریح بصری متوفای ۱۵۵ هـ اولین مصنف است. و بعضی گفته: ابونصر سعید بن ابی عروبه متوفای ۱۵۶ هـ اولین مصنف بوده

۱۲۰. ص ۱۴۲-۱۴۰.

۱۲۱. ج ۲ ص ۱۳۷.

۱۲۲. ج ۱ ص ۲۶.

است. این دو را خطیب بغدادی ذکر کرده است. و گفته شده که ربیع بن صبیح متوفای ۱۶۰ هـ اولین مصنف است. ابومحمد رامهرمزی این را گفته است. سپس مصنفان عبارت بودند از: سفیان بن عیینه [متوفای ۱۹۸ هـ (۸۱۳-۸۱۴ م)] و مالک بن انس در مدینه، و عبدالله بن وهب [متوفای ۱۹۷ هـ (۸۱۲-۸۱۳ م)] در مصر، و عبدالرزاق در یمن، و سفیان ثوری و محمد بن فضیل بن عزوان در کوفه، و حماد بن سلمه و روح بن عباد در بصره، و هشیم [متوفای ۱۸۳ هـ (۷۹۹ م)] در واسط، و عبدالله بن مبارک در خراسان که او مطمح نظر آنان در تدوین بود، او معاهد قرآن و حدیث و معانی آن دورا ضبط و ثبت کرد. سپس درباره چیزهایی به تدوین پرداختند که همچون وسیله‌ای برای آن دو بود» (۱۲۳).

در «خطط» مقریزی آمده است: «اولین مدون علم محمد بن شهاب زهری بود. و اولین مصنف و موبّ سعید بن عروه و ربیع بن صبیح در بصره، ولید بن مسلم در شام، جریر بن عبدالحمید در ری، عبدالله بن مبارک در مرو و خراسان، و هشیم بن بشیر در واسط بود. و ابوبکر بن ابی شیبه در تکتیر ابواب و جودت تصنیف و حسن تألیف در کوفه بی‌مانند بود» (۱۲۴).

غزالی در «الاحیاء» گوید: چیزی از کتاب‌ها و تصنیف‌ها در زمان صحابه و صدر تابعین نبود و بعد از سال صد و بیست هجری، یعنی بعد از وفات جمیع صحابه و عمده تابعین، و بعد از وفات سعید بن مصیب و حسن و برگزیدگان تابعین، پدید آمدند. مسلمین اولیه از نوشتن احادیث و تصنیف کتب امتناع می‌ورزیدند. زیرا می‌ترسیدند از حفظ و از قرآن و از تدبر و تذکر دور بمانند. و می‌گفتند: شما همچون ما حفظ کنید... و احمد بن حنبل کار مالک را که تصنیف «موطأ» باشد، نپسندید، و می‌گفت: کار بدعتی صورت داد، صحابه چنین کاری نکردند. و گفته شده که نخستین تصنیف در اسلام، کتاب ابن جریر دربارۀ آثار و حروف تفاسیر از مجاهد و عطاء و اصحاب ابن عباس، در مکه، بود. سپس، کتاب معمر بن راشد صنعانی (متوفای ۱۵۴ هـ، ۷۷۱ م) در یمن، بود که در آن سنن

مأثور نبوی را گرد آورد. سپس، «موطأ» مالک بن انس، در مدینه، بود. و بعد «جامع» سفیان ثوری بود. بعد در قرن چهارم مصنفات کلام پدید آمدند و خوض در جدال و غوص در ابطال مقالات زیاد شد» (۱۲۵).

در کتاب «مختصر جامع بیان العلم» آمده: «از عبدالعزیز بن محمد دار وردی نقل است که گفت: اولین کسی که علم را تدوین کرد و نوشت ابن شهاب بود. از عبدالرحمن بن ابی زناد از پدرش نقل است که گفت: ما حلال و حرام را می‌نوشتیم. و ابن شهاب هرچه می‌شنید می‌نوشت. و وقتی که به او محتاج شدیم فهمیدم که او اعلم مردم است... و از حسن نقل شده که از نوشتن علم ایرادی نمی‌گرفت. او تفسیر را املاء کرد و نوشت. و از اعمش نقل شده که حسن گفت: ما کتاب‌هایی داریم که از آنها مواظبت به عمل می‌آوریم... و از هشام بن عروه، از پدرش، نقل است که کتاب‌های او در روز «حرّة» سوخت. و او می‌گفت: ای کاش به جای خانواده و مال، کتاب‌هایم در نزد من بودند».

گلدزیهر در مقاله «فقه» در دائرةالمعارف اسلامی، گوید: «نباید چندان به گفتار هشام بن عروه اطمینان کنیم، و معلوم نیست که در روز «حرّة» کتاب‌های فقه پدرش سوخته باشد. نمی‌توانیم تصور کنیم که اصلاً در آن زمان دور، کتاب به معنی صحیح این کلمه، وجود داشته باشد. و فقط نوشته‌های متفرق بوده‌اند. و عروه در سال ۹۴ هـ (۷۱۲ م) مرد. و این سال فقها نامیده شد. زیرا فقهای زیادی در آن سال مردند...»

لیکن گلدزیهر در همان مقاله مذکور می‌گوید: «گرفینی در میان نسخه‌های خطی باارزش، در کتابخانه امپروزیه، در میلان، که مختص بلاد جنوبی عرب است، به مختصری دست یافت که در فقه و به نام «مجموعه زید بن علی» متوفای ۱۲۲ هـ (۷۴۰ م) است. و آن به مؤسس فرقه زیدیه شیعه منسوب است. بنابراین، این مجموعه قدیمی‌ترین مجموعه در فقه اسلامی است. به هر حال، این کتاب باید در مورد تاریخ تألیف در فقه اسلامی، مورد توجه واقع شود. وقتی که صحیح باشد که این کتاب از یاران نزدیک زید بن علی به ما رسیده، باید اعتراف

کنیم که قدیمی‌ترین مصنفات فقهی که به دست ما رسیده از مؤلفات شیعه زیدی است. افزون بر اینکه بحثی که برای تعیین مرکز این باب بین مؤلفات فقهی پدید آمده هنوز این بحث کامل نشده است».

بر روی هم، ممکن است چیزی برای ضبط معاهد قرآن و حدیث و معانی آن دو، در عهد بنی‌امیه، تدوین شده باشد، یا چیزی مربوط به قضاوت در این عصر تدوین شده باشد - چنانکه سکتواری در کتاب «محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر» گوید: «اولین قاضی از بین قضات مصر که قضاوت خود را مسجل و مدون ساخت، سلیم بن عز بود که درباره میراثی قضاوت کرد و شاهد گرفت و نوشته‌ای درباره قضاوت در آن مورد، نوشت، و بزرگان لشگریان را شاهد گرفت، و آن اولین قضاوتی است که ثبت شده است، و ولایت او از سال چهارم هجری تا سال مرگ معاویه یعنی سال شصتم هجری بود، چنانکه در اوائل سیوطی چنین آمده است» (۱۲۶) - با این حال تدوین در فقه، به معنی کنونی، جز در عصر عباسیان نبود. این رأی تقریباً به ثبوت رسیده و مجمع علیه در بین محققان است.

ابن ندیم در «فهرست» در مبحث زیدیه گوید: «زیدیه به امامت زید بن علی قائلند و بعد از او به امامت فرزندان فاطمه - هر کس که باشد - به شرط واجد شروط امامت بودن، قائل شدند. و اکثر محدثان بر این مذهب‌اند. مانند سفیان بن عیینه، سفیان ثوری، صالح بن حی، و پسر او (۱۲۷) و غیر آنان» (۱۲۸).

رابطه‌ای که ابن عیینه و ثوری با نهضت فقه در نزد اهل سنت دارند، آن بحث را که گلدزیهر پیش کشیده، بسیار بااهمیت می‌سازد.

۱۲۶. ص ۶۵.

۱۲۷. «حسن بن صالح بن حی، مکنی به ابو عبدالله، شیعه بود و شوهر دختر عیسی بن زید بن علی بود که با هم در يك جا مخفی شدند تا عیسی بن زید مرد. و المهدی در جستجوی هر دو بود اما به آن دو دست نیافت. و حسن شش ماه بعد از عیسی مرد». - المعارف تألیف ابن قتیبه ص ۱۷۱.

۱۲۸. ص ۱۷۸.

در رسائل جاحظ - کتاب فضل بنی‌هاشم - چنین آمده: «در فقه، علم، تفسیر و تأویل شما چه کسی را دارید؟ و ما چنین اشخاصی داریم: علی بن ابی طالب (ع)، عبدالله بن عباس، زید و محمد دو فرزند علی بن حسین بن علی (ع)، جعفر بن محمد (ع) که علم و فضلش دنیا را پر کرده و گفته شده که ابوحنیفه از شاگردان او بوده و نیز سفیان ثوری از تلامذه او بوده است. و همین دو نفر در این باب کافی هستند. و از این رو به سفیان نسبت زیدی بودن داده شده است. و به ابوحنیفه نیز چنین نسبتی داده شده است. کیست مانند علی بن حسین زین العابدین (ع)! شافعی در «رساله» در اثبات خبر واحد گوید: علی بن حسین را فقیه‌ترین اهل مدینه یافتم و او اخبار آحاد را معتبر می‌دانست. و کیست همانند ابن‌حنیفه و پسرش ابوهاشم که علم توحید و عدل را مبین ساخت. حتی معتزله گفتند: همه مردم تحت سیطره ابوهاشم اول هستند» (۱۲۹). افزون بر اینکه شیعه کتابی بعد از حضرت علی در دست داشتند که می‌گفتند: آن کتاب مشتمل بر قضاوت‌های آن حضرت است. این کتاب به ابی بن عباس ارائه شد، و او در انتساب اکثر آن به آن حضرت موافق نبود...

تقدم شیعه در تدوین فقه:

به هر حال، این دال بر آن است که گرایش به تدوین فقه در بین شیعه زودتر پدید آمد. و طبیعی است که تمایل به تدوین احکام شرعی زودتر از سایرین در بین شیعه پدید آید. زیرا اعتقاد شیعه به عصمت امامان خویش، یا چیزی شبیه عصمت، بایستی آنان را به تدوین قضاوت‌ها و فتوی‌های پیشوایانشان سوق می‌داد. افزون بر آنکه تشیع از همان آغاز با عناصر غیر عرب در تماس بود. و این عرب بود که بیسواد بودند و فطرتاً به حفظ تمایل داشتند و از کتابت و تدوین تنفر داشتند. چنانکه قبلاً اشاره شد.

«در این عصر، بین مردم مرسوم نبود که به فقیه معین انتساب پیدا کنند و به

روایت یا رأی مورد قبول او عمل کنند. بلکه این مفتی‌ها در شهرهای مختلف به فقه و روایت حدیث معروف بودند. و استفتاکننده به هر يك از آنان که می‌خواست رجوع می‌کرد و موردی که برایش پیش آمده بود از او می‌پرسید و او فتوی می‌داد. و گاهی می‌شد که دوباره به مفتی دیگر رجوع می‌کرد. و قضات در شهرها، به حسب آنچه از قرآن یا سنت یا هر رأی می‌فهمیدند، قضاوت می‌کردند. و گاهی از فقهای معروف شهر خودشان استفتا می‌کردند. و گاهی موضوع را برای خلیفه می‌فرستادند و از او می‌پرسیدند. چنانکه در دوره عمر بن عبدالعزیز صورت گرفت» (۱۳۰).

رأی در عصر نخستین عباسی از سال ۱۳۲ هـ (۷۴۹-۷۵۰ م) تا ۲۳۲ هـ (۸۴۶-۸۴۷ م)

عباسیان از سال ۱۳۲ هـ (۷۴۹-۷۵۰ م) روی کار آمدند. خلفای عباسی حرکت علمی را مورد تشویق قرار دادند و با استفاده از سلطه خود به این نهضت علمی یاری رسانیدند. پس، طبیعی بود که علوم دینی در عصر آنان رونق پیدا کند. بلکه نهضت علمی در علوم شرعی زودتر آغاز شد. زیرا علوم شرعی در حال نمو و تکامل طبیعی بود.

در اینجا گلدزیهر در کتاب «عقیده و شرع اسلام» (۱۳۱) سببی ذکر می‌کند: «و آن این است که حکومت امویان دنیوی بود. و دولتی جای آنان را گرفت که خود را دینی و سیاست خود را سیاست شرعی قلمداد می‌کردند: عباسیان حتی خود را در امامت بر این استوار می‌ساختند که از سلاله بیت نبوی هستند. و می‌گفتند: يك نظام منطقی مطابق سنت پیامبر(ص) و احکام دین الهی، بر خرابه‌های حکومت

۱۳۰. خضری: تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۱۵۹.

۱۳۱. اینجا مؤلف فشرده سخن گلدزیهر را آورده است - العقیده والشريعة فی الاسلام، ترجمه

دکتر موسی و دو همکارش، چاپ دوم، ص ۵۸-۵۷ (ترجمه از آلمانی به عربی).

بنی‌امیه که در نزد پارسایان به حکومت زندقه معروف بود، بنا خواهیم کرد. و به نظر می‌رسد که آرمان سیاست ایرانی، یعنی پیوند محکم میان دین و دولت، برنامه حکومت عباسی بود. و تحت ضابطه درآوردن امور دولت بر اساس شرع، اقتضا می‌کند که احکام شرعی گردآوری و تدوین و مرتب شود» (۱۳۲).

تطور معنی کلمه فقه در این دوره:

در صدر دوره عباسی «استنباط» جایی برای خود پیدا کرد و اصول آن، پا گرفتند. و لفظ فقه تدریجاً منتهی شد به اینکه دیگر محدود به معنی اصلی نبود. یعنی محدود به «استنباط از ادله‌ای که نصوص نبودند» نگردید. و معنی اول فقه همان شد که آمدی در الاحکام می‌گوید: «فقه (۱۳۳) در عرف متشرعین مخصوص به

۱۳۲. احمد امین در «ضحی‌الاسلام» گوید: «حق آن است که حکومت امویان حکومت اسلامی نبود که میان مردم تفاوتی نباشد و آدم خوش‌کردار یا داس بیند اعم از عرب و مولی، و بدکردار عقاب بیند اعم از عرب و مولی. و حکام به طور یکسان در خدمت مردم نبودند. حکومت فقط عربی بود، و حکام دیگران را فدای عرب می‌کردند. و گرایش جاهلیت بر عرب حاکم بود نه گرایش اسلامی» - ج ۱ ص ۲۷.

جاحظ در کتاب «فضل هاشم بر عبد شمس» گوید: چیزی که عمر بن عبدالعزیز را خوب جلوه داد و غیرعادی نمود، این بود که او پس از قومی روی کار آمد که همه شرایع دین را و سنن پیامبر (ص) را عوض کردند. مردم قبل از او آن قدر علم و جور و بی‌اعتنایی به اسلام دیدند که کارهای او در مقایسه با قبلی‌ها کوچک می‌نمود. و چون امور مذکور از او کمتر سر می‌زد، از این رو، مردم او را در ردیف خلفای راشدین به حساب آوردند» - رسائل جاحظ، جمع‌آوری سندوبی، ص ۹۱.

۱۳۳. در کتاب «ابجدالعلوم» آمده: «در کشف اصطلاحات الفنون می‌خوانیم: فقه و علم اصول فقه «علم درایه» نیز خوانده می‌شد. بنابر آنچه در مجمع‌السلوک آمده. و آن عبارت است از اینکه نفس آنچه را که برایش است (مالها) و آنچه را که بر خویش است (ما علیها) بشناسد. از ابوحنیفه چنین نقل شده است. و «مالها و ما علیها» ممکن است به معنی «نافع برای نفس و زیانبار برای آن در آخرت» باشد. به دلیل اینکه مشهور بوده که علم فقه از علوم دینی است. و ممکن است منظور «امور جایز برای نفس و امور واجب بر نفس» باشد، یا «امور جایز برای نفس و امور حرام برای نفس» باشد. و «مالها و ما علیها» شامل اعتقادات، مانند وجوب ایمان و امثال آن، و شامل وجدانیات یعنی اخلاق باطنی و ملکات نفسانی و عملیات مانند روزه، بیع و امثال آنها، می‌شود. اولی

علمی است که از راه نظر و استدلال نسبت به جمله از احکام شرعی فرعی حاصل گردد» (۱۳۴).

یا آنکه فقه عبارت است از: علم به احکام شرعی از ادله تفصیلی. چنانکه شوکانی آن را در کتاب «ارشادالفحول» برگزیده است. و منظور از ادله تفصیلی اعم است از نص و رأی. و اهل این کار را فقها می‌نامند.

اهل رأی و اهل حدیث

تألیف بر این اساس نشأت گرفت. و فقها آشکارا به دو فرقه شدند: اصحاب رأی و قیاس که اهل عراق بودند، و اهل حدیث که اهل حجاز بودند. سردهسته جماعت اهل رأی، که مذهب رأی در او و یارانش استقرار یافت، همانا ابوحنیفه نعمان بن ثابت متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) است که پدر مذهب عراق محسوب می‌شود. او این مذهب را تأسیس کرد. و دو نفر از شاگردانش: یکی ابو یوسف قاضی متوفای ۱۸۲ هـ (۷۹۸ م) و دومی محمد بن حسن شیبانی متوفای ۱۸۹ هـ (۸۰۴ م) در تأسیس آن به او یاری رساندند. کشمکش میان رأی و حدیث آغاز شد. و ظهور طرفدارانی برای هر یک از رأی و حدیث قدیمتر از دوره ابوحنیفه است. چه آنکه در بین کبار تابعین اهل رأی و اهل حدیث وجود داشت.

دهلوی در «حجة الله البالغة» گوید: «باید دانست که گروهی از علما در

علم کلام است و دومی علم اخلاق و تصوف است و سومی همانا فقه مصطلح است. غزالی گفته: مردم در نام فقه تصرف کردند و آن را به علم فتاوی و آگاهی از دلایل و علل آنها اختصاص دادند. و نام فقه در عصر اول بر علم آخرت و معرفت دقائق نفوس و اطلاع بر آخرت و حقارت دنیا شامل می‌شد. اصحاب شافعی گفتند: فقه همانا علم احکام شرعی از ادله تفصیلی است. و منظور از حکم همانا نسبت تامه خبری است که علم به آن تصدیق است و علم به غیر آن تصور است. پس فقه عبارت است از تصدیق قضایایی که شرعی و متعلق به کیفیت عمل است تصدیقی که از ادله تفصیلی که نص شرعی بر این قضایا هستند، فراهم بیاید. و این ادله عبارتند از ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع، و قیاس» - ج ۲ ص ۵۵۹-۵۶۰.

عصر سعیدبن مسیب متوفای ۹۱ هـ (۷۱۰-۷۰۹ م) و ابراهیم (۱۳۵)، و زهری متوفای ۱۲۴ هـ (۷۴۲-۷۴۱ م) و در عصر مالك و سفیان و بعد از آن، وجود داشتند که از خوض به رأی کراهت داشتند و از فتوی دادن و استنباط پرهیز می‌کردند، جز در مورد ضرورت که ناگزیر می‌شدند. و بزرگترین هم آنان فقط روایت حدیث بود» (۱۳۶).

خضری در «تاریخ تشریح اسلامی» ضمن بحث از دوره سوم: «تشریح در عهد صفار صحابه و تابعین» در بین ویژگی‌ها و ممیزات این دوره، می‌گوید: «۶. آغاز نزاع بین رأی و حدیث و ظهور طرفداران هر یک از این دو مبدأ: قبلاً گفتیم که کبار صحابه در عصر اول در فتوای خود اولاً به کتاب خدا و بعد به سنت استناد می‌کردند. و اگر درمانده می‌شدند، به وسیله رأی یعنی قیاس به وسیع‌ترین معانی آن، فتوی می‌دادند. و مایل نبودند که در اخذ به رأی زیاد دست خود را باز کنند... و هنگامی که صفار صحابه و تابعین آنان آمدند، برخی از آنان در فتوی دادن به حدیث بسنده کردند و پا را از حدیث فراتر نمی‌گذاشتند. و در هر مسأله هرچه در حدیث می‌یافتند فتوی می‌دادند. و در این میان، روابطی نبود که مسائل را به یکدیگر ربط دهد. و گروهی دیگر پدید آمدند که معنی شریعت را معقول و قابل فهم می‌دانستند و برای آن اصولی قائل بودند که به آن اصول بازمی‌گردد [و احکام شرع از آن اصول و علل و مصالح نشأت می‌گیرند]. پس، اینان با اولی‌ها در عمل به قرآن و سنت قابل دسترسی، اختلاف نداشتند. ولیکن اینان چون معقولیت شریعت را و مبتنی بودن آن را بر اصول محکم به دست آمده از کتاب و سنت، می‌پذیرفتند، از این رو، از فتوی دادن به رأی خودشان در موردی که نصی در آن پیدا نمی‌کردند، خودداری نمی‌کردند.

«بدین طریق، اهل حدیث، و اهل رأی، پدید آمدند. اهل حدیث در نزد ظواهر نصوص بازمی‌ایستادند و درباره علل آنها بحث نمی‌کردند، و به ندرت با رأی خود فتوی می‌دادند. و اهل رأی از علل احکام و ربط مسائل به یکدیگر

بحث می‌کردند. و جایی که در نزدشان اثری نبود، از رأی خودداری نمی‌کردند. و اکثر اهل حجاز اهل حدیث بودند. و اکثر اهل عراق اهل رأی بودند. از این رو، وقتی که ربیعۃ [بن ابی عبدالرحمن متوفای ۱۳۶ هـ (۷۵۴-۷۵۳ م)] از سعید بن مسیب از علت حکم پرسید، سعید گفت: آیا تو عراقی هستی؟

اهل رأی از فقهای عراق:

«از جمله کسانی که از بین فقهای عراق به رأی و قیاس اشتها یافتند، یکی ابراهیم بن یزید نخعی کوفی فقیه عراق بود. او استاد حماد بن ابی سلیمان متوفای ۱۲۰ هـ (۷۳۸-۷۳۷ م) استاد ابو حنیفه پیشوا از اهل عراق، بود. ابراهیم فقه را از علقمه، دائی خودش، گرفت که در ۶۰ هـ (۶۸۰-۶۷۹ م) یا ۷۰ هـ (۶۹۰-۶۸۹ م) وفات یافت. او علقمه بن قیس نخعی کوفی بود که از متقدمان فقهای تابعین از طبقه نخستین تابعین و بارزترین و شریفترین شاگرد ابن مسعود بود.

«ابراهیم معاصر عامر بن شرحبیل شعبی متوفای ۱۰۴ هـ (۷۳۳-۷۳۲ م) محدث و عالم کوفه بود. و فاصله این دو از یکدیگر زیاد بود. زیرا شعبی صاحب حدیث و اثر بود. و هرگاه موارد فتوایی پیش می‌آمد و نصی پیدا نمی‌کرد از فتوی پرهیز می‌کرد و از رأی و اظهار نظر دوری می‌جست. و یک بار گفت: آیا به نظر شما اگر احنف کشته شود و یک کودک با او کشته شود، آیا دیه هر دو مساوی است یا احنف به سبب داشتن عقل و هوش دیه بیشتر را به خود اختصاص می‌دهد؟ گفتند: مساوی هستند. گفت: پس قیاس چیزی نیست.

«پس فرق بین ابراهیم و شعبی این است که شعبی، و کسانی که راه او را پیش گرفته‌اند از رجال حدیث و اثر، در محدوده سنت می‌ایستادند و پا را از آن فراتر نمی‌گذاشتند. و حاضر نبودند که به آراء خود چیزی بگویند نه در موردی که در آن سنتی باشد و نه در موردی که در آن سنتی نباشد. و در هیچ کدام از این موارد به عقل میدان نمی‌دادند. و بر آن بودند که مصالح منضبط که شارع آنها را در تشریح خود در نظر داشته باشد به هیچ وجه وجود ندارد تا در فتوی دادن به

آنها رجوع و نظر کنیم. و گوئیا هیچ رابطه‌ای بین احکام شرعی نیست. «وقتی که ربیعہ از سعیدبن مسیب شیخ فقهای اهل حدیث درباره آنچه معقول است در دیه انگشتان سؤال کرد، سعید ناراحت شد. و اهل مدینه ربیعہ را «ربیعہ رأی» می‌نامیدند. زیرا در علل شریعت بحث می‌کرد. حتی ربیعہ بن سوار قاضی گفت: من کسی را داناتر از ربیعہ به رأی، ندیدم. به او گفته شد: از حسن و ابن سیرین هم داناتر است؟ گفت: از آن دو هم.

«ابراهیم نخعی، و کسانی که راه او را درپیش گرفتند از اهل عراق و برخی فقیهان مدینه، در فتاوی خود علاوه بر اینکه به کتاب و سنت استناد می‌کردند، اما این را دریافتند که این شریعت باید مصالح مورد نظر داشته باشد که برای خاطر آن مصالح تشریح شده باشد. و برای آنان صحیح است که این مصالح را مطمح نظر قرار دهند و آن مصالح را اساس استنباط خود در مواردی که کتاب و سنت پیدا نکرده‌اند، قرار دهند. و برای آنان در این راه، پیشگامان (سلف) صالح، وجود دارد. زیرا صحابه در بسیاری مسائل که برایشان پیش می‌آمد و از کتاب و سنت چیزی در آن باره نمی‌یافتند به قیاس می‌پرداختند و آراء صحابه چیزی جز نتیجه در نظر گرفتن این مصالح نبود» (۲۷).

ابوحنیفه:

اگرچه حمادبن ابی سلیمان کوفی متوفای ۱۲۰ هـ (۷۳۸ م) اولین کسی بود که گروهی شاگرد به گرد خود جمع کرد و به آنها فقه آموخت با داشتن تمایل شدید به رأی، و ابوحنیفه از این شاگردان بود. چنانکه در مقاله گلدزیهر دیدیم - با این حال، حماد يك اثر علمی مکتوب برجای نگذاشت.

لیکن در مورد ابوحنیفه، ابن ندیم در «الفهرست» گوید: «کتاب «الفقه الاکبر» و کتاب «رسالة الی البستی» [ابوسلیمان احمدبن محمد خطابی] و کتاب «العالم و المتعلم» به روایت مقاتل از ابوحنیفه، و کتاب «الرد علی القدریة» از

نوشته‌های ابوحنیفه هستند. و علم، در بر و بحر و در شرق و غرب و در دور و نزدیک، تدوین ابوحنیفه است» (۱۳۸).

در کتاب «اصول» تألیف فخرالاسلام بزدوی آمده: «ابوحنیفه در علم توحید و صفات کتاب «الفقه الاکبر» را نوشت. و در آن به اثبات صفات، و اثبات تقدیر خیر و شر از جانب خداوند و اینکه اینها همه به مشیت الهی است، و اثبات استطاعت با فعل، و اثبات اینکه افعال عباد همگی مخلوق خداوند است، پرداخته و قول به اصلح را رد کرده است. او کتاب «عالم و متعلم» و کتاب «رساله» را تصنیف کرد. و در این «رساله» گفت: احدی به سبب يك گناه کافر نمی‌شود و بدین سبب از ایمان بیرون نمی‌رود و مورد رحمت قرار خواهد گرفت» (۱۳۹).

موفق بن احمد مکی حنفی در کتاب «مناقب الامام الاعظم» تأثیر ابوحنیفه را در فقه چنین بیان می‌کند: «ابوحنیفه نخستین کسی بود که علم این شریعت را تدوین کرد و احدی از پیشینیان او بر او سبقت نگرفت. زیرا صحابه و تابعین در شریعت نه ابواب مبوب به وجود آوردند و نه کتب مرتب. و فقط به نیروی فهم خودشان اعتماد داشتند. و قلوب خودشان را صندوق‌های علم خودشان قرار دادند. و ابوحنیفه پس از آنان ظهور کرد. و دید که علم پراکنده است. و ترسید که خلف ناصالح آن را ضایع سازند. از این رو، پیامبر(ص) فرمود: «خداوند علم را از مردم محو نمی‌کند و از آنان نمی‌گیرد، مگر فقط با مرگ علما، که آنگاه رؤسای جهانی باقی می‌مانند و بدون علم فتوی می‌دهند و گمراه می‌شوند و گمراه می‌کنند» (۱۴۰). از این رو، ابوحنیفه آن را تدوین کرد و آن را به صورت ابواب مبوب و کتب مرتب درآورد. او نخست به طهارت سپس نماز و بعد به سایر عبادات، یکی پس از دیگری، و سپس به معاملات و سرانجام به کتاب مواریث پرداخت. و علت اینکه از طهارت شروع کرد و بعد به نماز پرداخت، این است که

.۲۰۲. ۱۳۸

.۱۳۹. ج ۱ ص ۹۷.

.۱۴۰. ج ۱ ص ۱۳۷-۱۳۶.

مكلف، پس از صحت اعتقاد، اولین بار که مورد خطاب قرار می‌گیرد، به وسیله نمازها است. زیرا نمازها اخص عبادات و از لحاظ وجوب اعم عبادات است. و معاملات را بعد از عبادات می‌آورد، برای اینکه اصل عدم آنها و برائت ذمه از آنها است. و وصایا و مواریث را در آخر می‌آورد. زیرا اینها آخرین احوال انسان هستند. پس، چه خوب آغاز کرده و به انجام رسانیده است. و چه قدر حاذق و فهیم است، و چه قدر افقه و ماهرتر و داناتر و بصیرتر است!

سپس پیشوایان بعدی آمدند و از علم او اقتباس کردند و به او اقتدا کردند. و کتب خود را به قرینه کتب او تدوین کردند. از این رو، با اسناد حسن از شافعی روایت شده که در حدیثی طویل گفتم: علما عیال ابوحنیفه در فقه هستند. و از ابن سُرَیح روایت است که از مردی شنید که درباره ابوحنیفه سخن می‌گوید. به او گفت: هان! بس کن! که سه چهارم علم بالاجماع برای ابوحنیفه مسلم است. و يك چهارم برای سایرین مسلم نیست. گفت: چطور؟ گفت: برای اینکه علم سؤال است و جواب. او نخستین کسی بود که سؤالها را مطرح ساخت. پس این نصف علم است. سپس به آنها پاسخ گفتم، و بعضی را درست پاسخ داد و بعضی را خطا. و وقتی که ما درست او را در حد خطای او بدانیم، پس او نصف نصف دوم را نیز به خود اختصاص داد. و آخرین يك چهارم مورد نزاع است و مسلم نیست که از آن سایرین باشد... و برای اینکه او نخستین کسی است که کتابی در فرائض نوشت. و اولین کسی بود که درباره شروط (۱۴۱) کتاب نوشت. و فقط کسی می‌تواند درباره شروط کتاب بنویسد که در علم به نهایت رسیده باشد و مذاهب و مقالات علما را شناخته باشد. زیرا شروط، متفرع بر جمیع کتب فقه است. و احراز شروط در برابر همه مذاهب باید باشد. تا کسی نقضی و فسخی وارد نسازد. و گفته شده: مسائل ابوحنیفه به هزار و پانصد مسأله رسید. و کتابهای او و کتابهای اصحاب او دال بر این است.

۱۴۱. شرط در اصطلاح فقها و اصولیان عبارت است از: امر خارج از شیء و مورد نیاز این شیء و غیر مؤثر در وجود این شیء، مانند طهارت بالنسبة به نماز - کشاف اصطلاحات الفنون تأ: تهانوی.

در «مبسوط» آمده: اولین کسی که به تفریح در فقه پرداخت و به تألیف و تصنیف دست زد همانا سراج امت، ابوحنیفه، بود که خداوند با توفیق خود او را برای این کار اختصاص داد. و اصحاب او یکپارچه گرد او را گرفتند. مانند ابویوسف یعقوب بن ابراهیم بن خنیس انصاری، پیشرو در علم اخبار. و حسن بن زیاد لؤلؤی، پیشرو در سؤال و تفریح. و زفر بن هزیل بن قیس بن سلیم بن قیس بن مکمل بن ذهل بن ذویب بن جذیمه بن عمرو، پیشرو در قیاس. و محمد بن حسن شیبانی، پیشرو در فطانت و علم اعراب و نحو و حساب. و کسی که خود را وقف تصنیف اموری ساخت که ابوحنیفه آنها را تفریح کرده بود، محمد بن حسن شیبانی بود که مبسوط را جمع‌آوری کرد تا متعلمان ترغیب شوند، و با بسط الفاظ و تکرار مسائل در کتب، متعلمان را، خواه‌ناخواه، به حفظ آنها وامی‌داشت» (۱۴۲).

فخر رازی گوید: «اینکه می‌گویند: ابوحنیفه نخستین مصنف در فقه است پس قول او بر قول سایرین رجحان دارد. پاسخش این است که این حجت عکس مدعی را بهتر می‌رساند. زیرا واضح نخستین کلام خود را از روی مساهلات و مسامحات می‌آورد. و متأخر منقح‌تر و مهذب‌تر سخن می‌گوید. به‌علاوه، اگر منظورشان این است که ابوحنیفه کتابی در فقه تصنیف کرد، این درست نیست. زیرا کتاب مصنف از او باقی نمانده. بلکه اصحاب او بودند که کتابها را نوشتند. و اگر منظورشان این است که او در مسائل سخن گفت و به تفاریح پرداخت، این را نمی‌پذیریم که او در این کار نخستین کس بود. بلکه اصحاب پیامبر(ص) و تابعین همگی به این کار دست زدند» (۱۴۳).

تأثیر اهل رأی در فقه اسلامی

فشرده سخن آنکه مذهب اهل رأی بود که ابواب فقه را مرتب ساخت و

۱۴۲. سرخسی: مبسوط ج ۱ ص ۳.
۱۴۳. رازی: مناقب شافعی ص ۴۴۰.

باعث شد که مسائل فقه در ابواب مختلف گرد آیند. و حدیث در عراق اندک بود و اهل رأی زیاد به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند. و از این رو، «اهل رأی» نام گرفتند. و در شرح اصول بزودی به نام «کشف الاسرار» تألیف عبدالعزیز بخاری آمده: «بدین سبب به آنان «اصحاب رأی» گفتند که کار آنان را بیان کنند. و وجه تسمیه آنان به این نام به علت آگاهی متقن و دقیق آنان به حلال و حرام و استخراج آنان معانی را از نصوص برای بنای احکام، و دقت نظر آنان در آنها، و کثرت تفریع آنان بر اساس آنها است. و همه معاصران آنان از این کار عاجز بودند. از این رو، غیر آنان خود را به حدیث نسبت دادند، و ابوحنیفه و اصحابش به رأی...»

از مالک بن انس نقل است که می‌گفت: من با ابوحنیفه ملاقات کردم و اوقاتی با هم نشستیم و سخن او در مسائل فراوان دور می‌زد. و من فقیه‌تر از او ندیدم. و عمیق‌تر از او در معنی و حجت ندیدم. و روایت شده که مالک به کتاب‌های ابوحنیفه نگاه می‌کرد و از آنها فقه می‌آموخت.

علت اینکه اهل حجاز بیشتر از اهل عراق، به روایت حدیث می‌پرداختند، این بود که مدینه‌دار هجرت و مأوای صحابه بود. و کسانی که از آنان به عراق رفتند به جهاد و سایر شئون دولتی بیشتر می‌پرداختند تا به حدیث. و مذهب اهل عراق این هدف را دنبال می‌کردند که فقه را برای رفع نیاز قانونگذاری دولت کافی سازند. و می‌خواستند فقه را فصول مرتب سازند که رجوع به آنها به هنگام قضاوت و استفتا آسان باشد. و می‌خواستند تفاریع فزونی یابد تا حوادث جدید و هر حادثه‌ای را که پیش بیاید بپوشاند.

«امام مرغینانی درباره ابوحنیفه ذکر کرده که مردی نزد او آمد و گفت: سوگند یاد کرده‌ام که از این جنابت غسل نکنم. او دست مرد را گرفت و برد تا به پلی رسید که بر روی نهری بود، و آن مرد را به آب انداخت. و او در آب فرو رفت و بیرون آمد. و گفت: طاهر و مبرا شدی. زیرا سوگند مربوط به کار خود او بود. و از او کاری سر نزد. و مردی از او پرسید درباره کسی که سوگند یاد کرده بود که اگر از جنابت امروز غسل کنم زخم را طلاق می‌دهم. همچنین آن مرد سوگند یاد کرده بود که اگر نماز امروز را ادا نکنم زخم را طلاق می‌دهم. و سوگند

یاد کرده بود که اگر زنم را امروز وطی نکنم طلاقش می‌دهم. او گفت: عصر را بگزارد و سپس آن زن را وطی کند، سپس غسل را به غروب تأخیر اندازد. غروب که شد غسل کند و نماز مغرب را بگزارد و سوگند خود را هم نشکسته است. زیرا او امروز غسل نکرده و نماز را ترك نکرده و جماع را نیز ترك نکرده است. و نیز درباره زنی که بالای نردبان رفته بود و شوهرش گفته بود که اگر بالا روی مطلق هستی و اگر پایین بیایی مطلق هستی، از او سؤال شد. او گفت: نردبان را بردارند و در همان حال که زن روی آن است به زمین گذارند. یا زن را بردارند و به زمین گذارند. و برخلاف سخن آن شوهر نیز کاری صورت نگرفته است. زیرا آن زن نه بالا رفته و نه پایین آمده است. و از او سؤال شد درباره مردی که به زنش گفته بود: اگر این جامه را بیوشی پس تو چنانی، و اگر من در این جامه با تو مجامعت نکنم پس تو چنانی. و علماء کوفه متحیر ماندند. او گفت: شوهر، آن جامه را بپوشد و با زنش مجامعت کند. و از او سؤال شد درباره مردی که سوگند یاد کرده بود که اگر تخم مرغ بخورد زنش را طلاق دهد. و زن او آمد و در آستین خود تخم مرغ داشت. و مرد نمی‌دانست که در آستین او تخم مرغ است. و به زنش گفت: اگر آنچه را که در آستین تو است نخورم پس تو چنانی. او در پاسخ گفت: تخم مرغ را زیر مرغ بگذارند و وقتی که جوجه شد و بزرگ شد بیزد و بخورد. و قشر و خون به حساب نمی‌آیند چونکه خوردنی نیستند. یا آنکه جوجه را در دیگی بیزند و آن مرد آن را بخورد و آب آن را نیز بخورد. و سوگندش نمی‌شکند. .. و از ابوبکر محمد بن عبدالله نقل است که موالی به کوفه آمدند و یکی از آنان زنی داشت بسیار زیبا. مردی کوفی به آن زن چسبید و گفت همسر من است. و زن نیز بدین سخن کوفی اعتراف کرد. و مولی مدعی آن زن بود اما بینه و دلیل نداشت. این قضیه به نزد امام آورده شد. امام با ابن ابی لیلی و جماعتی به منزلگاه آن مولی آمد. و به گروهی از زنان دستور داد که به منزلگاه آن مولی وارد شوند. وقتی این زنان به آنجا نزدیک شدند، سگ آن مولی، پارس کرد. بعد دستور داد که آن زن وارد شود. وقتی که آن زن به آنجا وارد شد سگ به دور او چرخید و دمش را تکان داد. امام گفت: حق روشن شد. و زن به حق تن در داد و اعتراف کرد... و نیز از او سؤال شد درباره مردی که به همسرش که

قدحی آب در دست داشته، گفته بود: اگر آن را بیاشامی یا بریزی یا به زمین بگذاری یا به کسی بدهی پس تو چنانی. در پاسخ گفت: پارچه‌ای در آن قرار دهد که آن پارچه، آب را به خود بکشد» (۱۴۴).

بین اهل رأی و اهل حدیث:

لاجرم، مذهب اهل رأی همانا مذهب قضاوت بوده است. و پیشوایان این مذهب قاضی بوده‌اند. مانند ابویوسف و محمد.

در «اصول» بزودی آمده است: «محمد در کتاب «ادب القاضی» گوید: حدیث جز با رأی راست نیاید. و رأی جز با حدیث راست نیاید. حتی کسی که حدیث را به خوبی نداند یا حدیث را بداند و رأی را به خوبی نداند، برای قضاوت و فتوی صلاحیت نخواهد داشت» (۱۴۵).

از این سخن معلوم می‌شود که تا چه اندازه در مذهب اهل رأی به امور قضاوت و فتوی اهمیت داده می‌شود. و در شرح «تنویر الابصار» که ابن عابدین بر آن «حاشیه» مشهور خود را به نام «رد المختار الی الدر المختار» نوشته، چنین آمده: «خداوند حکم را به اصحاب و اتباع ابوحنیفه قرار داده از زمان خودش تا وقتی که عیسی طبق مذهب او حکومت کند» (۱۴۶).

اهل حدیث، اهل رأی را مورد نکوهش قرار می‌دادند. چونکه اهل رأی مسائل زیادی مطرح می‌کردند و روایت آنان اندک بوده است.

از رقبه بن مصقله درباره ابوحنیفه سؤال شد. پاسخ داد: «ابوحنیفه داناترین مردم به چیزهایی بود که وقوع نیافته، و جاهل‌ترین آنان بود به چیزهایی که وقوع یافته. و این سخن از حفص بن غیاث درباره ابوحنیفه نقل شده است. منظور این بوده که ابوحنیفه به آثار گذشته دانا نبوده است» (۱۴۷).

۱۴۴. کردری: المناقب، ج ۱ ص ۲۱۱-۲۰۷.

۱۴۵. ج ۱ ص ۱۸-۱۷.

۱۴۶. ج ۱ ص ۴۰.

۱۴۷. از کتاب «مختصر جامع بیان العلم» تألیف ابن عبدالبر.

ابن عبدالبر در کتاب «الانتقاء» روایت می‌کند: «حکم بن واقد گفت: دیدم ابوحنیفه از اول روز تا نزدیک ظهر فتوی می‌داد. و وقتی که رفت و آمد مردم کمتر شد. به نزدیک او رفتم و گفتم: ای ابوحنیفه اگر ابوبکر و عمر در این مجلس ما بودند و همین مسائل مشکل که برای تو مطرح شد، برای آن دو مطرح می‌شد، حتماً از پاسخ به بعضی از آنها خودداری می‌کردند. ابوحنیفه به او نظری انداخت و گفت آیا تو تب داری (أمحموم انت؟)» (۱۴۸).

اهل حدیث:

پیشوای اهل حدیث، یعنی اهل حجاز، مالک بن انس متوفای ۱۷۹ هـ (۷۹۵ م) بود. و طریقه اهل حجاز در اسنادها بااهمیت‌تر از سایرین بود و به صحت مقرون‌تر بود. زیرا آنان در شروط نقل، یعنی عدالت و ضبط، شدیدتر بودند. و از پذیرفتن مجهول‌الحال، در اسناد، امتناع می‌ورزیدند.

مالک بن انس و کتاب «الموطأ»:

مالک کتاب «الموطأ» را نوشت. و اصول احکام را، یعنی اصول صحیح و مورد اتفاق را در آن مندرج ساخت. و آن را بر حسب ابواب فقه مرتب کرد. در حاشیه زرقانی بر «الموطأ» آمده: ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کتانی اصفهانی گوید: به ابوحاتم رازی گفتم: چرا موطأ مالک به این نام خوانده می‌شود پاسخ داد: چیزی است که او ساخته و آن را برای مردم آماده (موطأ) کرده، تا آنکه موطأ مالک خوانده شد. چنانکه کار سفیان «جامع» خوانده شد. و ابوالحسن بن فہر از علی بن احمد خلنجی نقل می‌کند که گفت از بعضی مشایخ شنیدم که می‌گفت: مالک گفت: این کتابم را به هفتاد فقیه ارائه کردم که همه این فقیهان اهل مدینه بودند و همگی در آن با من موافق بودند (و اطّئنی). از این رو،

آن را موطأ نامیدم. ابن فِهْر گوید: قبل از مالك احدی به این نامگذاری مبادرت نکرده است. زیرا نویسندگان زمان او، بعضی نام جامع را و بعضی نام مصنف را و بعضی نام مؤلف را به کار گرفته‌اند. و لفظ موطأ یعنی آماده شده و منقح. و ابن عبدالبر از فضل بن محمد بن حرب مدنی نقل کرده که گفت: اولین کسی که کتابی در مدینه طبق محتوای «موطأ» یعنی دربرگیرنده موارد اتفاق و اجماع اهل مدینه، نوشت، عبدالعزیز بن عبدالله بن ابی سلمه الماجشون بود. این کار را به صورت گفتار بدون حدیث به انجام رسانید، و به نزد مالك آورد. او به آن نظر افکند و گفت: چه کار خوبی است، و اگر من این کار را کرده بودم با آثار آغاز می‌کردم، و آنگاه آن را با گفتار محکم می‌ساختم. سپس مالك به تصنیف «موطأ» مصمم گردید. و آن را تصنیف کرد. و همه علمای آن روز مدینه به نوشتن موطأها پرداختند. و به مالك خبر دادند که خود را مشغول این کتاب کرده‌ای در حالی که مردم در این کار شریک تو شده و نظایر این کتاب را نوشته‌اند. مالك گفت: کارهایی که کرده‌اید نزد من بیاورید. آنها را آوردند و او در آنها نظر افکند. و گفت: باید بدانید که بالا نمی‌رود مگر آن کاری که برای خاطر خدا صورت گرفته باشد. فضل گوید: گویا آن کتاب‌ها را به چاه‌ها ریختند. و دیگر چیزی درباره آنها نشنیدم. و ابومصعب روایت کرده که ابوجعفر منصور به مالك گفت: کتابی برای مردم بنویس که مردم را به آن وادار کنم تا همه یکپارچه آن را بپذیرند. مالك با او به گفتگو پرداخت. او گفت: این کتاب را بنویس. امروز احدی داناتر از تو نیست. پس، مالك «الموطأ» را نوشت. و قبل از فراغت مالك از این کار، منصور مرد. و در روایتی آمده که منصور گفت: این علم را مدون کن و کتابی بنویس. و در آن از سخت‌گیری‌های ابن عمر، و از سهل‌گیری‌های ابن عباس، و از شواذ و نوادر ابن مسعود، اجتناب کن. و اوسط امور را برگزین و مورد اجماع صحابه و پیشوایان را درپیش بگیر. و در روایتی، به مالك گفت: این علم را يك علم کن. مالك گفت: اصحاب پیامبر(ص) در شهرها متفرق شده‌اند. و هر کدام از آنان، طبق رأی خود، در شهر مورد سکونت خود، فتوی داده است: اهل مدینه قولی دارد. اهل عراق قولی برای خود دارد که با اهل مدینه فرق می‌کند. منصور گفت: اما اهل عراق که اصلاً حرفشان را قبول ندارم. علم فقط علم اهل مدینه است.

پس، این علم را برای مردم تدوین کن. و در روایتی از مالک نقل است که به منصور گفتم: اهل عراق به علم ما رضایت نمی‌دهند و آن را نمی‌پذیرند. منصور گفت: همه اهل عراق را، در صورت عدم پذیرش، با شمشیر گردن می‌زنم و پشت‌هایشان را با تازیانه تکه‌تکه می‌کنم.

اگر مالک «موطأ» خود را برای اجابت دعوت منصور به منظور علم واحد ساختن این علم و گرد آوردن مردم در دور آن، تدوین نکرده باشد، پس، مالک «موطأ» خود را برای اجابت و پاسخگویی به نیاز مسلمین تدوین کرده است. چه آنکه نیاز مسلمین به جمع احکام و ترتیب و تنقیح و هموار کردن آنها نیاز شدید داشتند. و منصور این نیاز را دریافته. دلیل این مدعی، آن است که در «رسالة الصحابه» تألیف ابن مقفع، و در کتاب «ضحی الاسلام» آمده: «ابن مقفع رساله‌ای داشت به نام صحابه - که منظور صحابه پیامبر نیست، چنانکه معنی مشهور این لفظ است، بلکه منظور یاران و والیان و خلفا است... این رساله ارزش زیادی دارد. زیرا این رساله بیانی است در نقد نظام دولت وقت، و راه‌های اصلاح آن. این رساله را به امیرالمؤمنین ارائه داده است، اما نام این امیرالمؤمنین را نبرده است. و ظاهراً همان منصور بوده است» (۱۴۹).

احمد امین پس از تلخیص آن رساله در ضحی الاسلام می‌گوید: فشرده رأی ابن مقفع در اصلاح قضاوت این است که يك قانون رسمی تدوین شود که مملکت اسلامی در جمیع اقطار بر اساس آن قانون بچرخد» (۱۵۰).

منصور شاید می‌خواست نظر ابن مقفع تأمین شود که تلاش می‌کرده مردم را وادارد که فقط «الموطأ» را ملاک عمل قرار دهند، اگر اجلس نرسیده بود.

در کتاب «تبیض الصحیفه» آمده: «مالک در ترتیب دادن به «الموطأ» پیرو ابوحنیفه است. اما اثبات این ادعا دشوار است. زیرا ابوحنیفه و مالک معاصر بودند. هرچند که اجل به مالک بیشتر مهلت داد. و قدیمی‌ترین مجموعه از مجموعه‌های فقهی که در عصور نخستین فقه بین سنی‌ها نوشته شد و به دست ما رسید «موطأ» مالک است.

«در حاشیه محمد زرقانی بر «موطأ» مالك آمده: «موطأ» از نخستین مصنفات است. در مقدمه فتح الباری آمده: باید دانست که آثار پیامبر(ص) در عصر صحابه و کبار تابعین، در جوامع، مدون و مرتب نبود. و این دو دلیل داشت: یکی آنکه آنان در ابتدای حال از این کار نهی شدند، چنانکه در مسلم آمده. و این از ترس آن بوده که مبادا برخی از آنها به قرآن مخلوط شود. دوم آنکه حافظه آنان قوی بود، و اذهانشان فعال بود. زیرا اکثر آنان نمی‌توانستند بنویسند. سپس در اواخر عصر تابعین، تدوین آثار و تبویت اخبار پدید آمد. یعنی آنگاه که علما در شهرها پراکنده گشتند. و بدعت‌گذاری از سوی خوارج... و از سوی منکران قدرها، بسیار شد. و اولین کسی که به جمع‌آوری آثار پیامبر(ص) پرداخت، ربیع بن صبیح و سعید بن ابی عروب و غیر آن دو بودند. و در هر باب جداگانه به تصنیف پرداختند، تا آنکه کبار اهل طبقه سوم در نیمه قرن دوم به تدوین احکام پرداختند. و امام مالك «الموطأ» را تصنیف کرد. و در آن حدیث معتبر اهل حجاز را دنبال کرد و با اقوال صحابه و تابعین درهم آمیخت. و ابن جریح در مکه به تصنیف پرداخت، و اوزاعی در شام، و سفیان ثوری در کوفه، و حماد بن سلمه در بصره، و هشیم در واسط، و معمر در یمن، و ابن مبارک در خراسان، و جریر بن عبدالحمید در ری، به تصنیف پرداختند. و اینان همگی در يك زمان بودند و معلوم نیست کدام يك از اینان اسبق بوده است. سپس، بسیاری از اهل عصرشان دنبال کار آنان را گرفتند و به سامان دادن احکام بر منوال آنان استمرار بخشیدند. تا آنکه برخی از پیشوایان در نظر گرفتند که حدیث پیامبر(ص) را جداگانه تدوین کنند. و این کار در رأس دو دست هجری صورت گرفت. و مسندها را تصنیف کردند» (۱۵۱).

ابوطالب مکی در «قوت» گوید: «این کتاب‌ها بعد از سال ۱۲۰ یا ۱۳۰ هجری پدید آمدند. گویند که نخستین تصنیف همانا کتاب ابن جریح در مکه، در آثار و تفسیر بود. سپس کتاب معمر در یمن بود که سنن پراکنده را به صورت مبوب درآورد. سپس، «الموطأ» در مدینه بود. بعد ابن عیینه به نوشتن جامع و

تفسیر درباره علم قرآن و احادیث متفرقه پرداخت. و جامع سفیان ثوری نیز در همین زمان تصنیف شد. و گفته شده که این جامع در ۱۶۰ تدوین شد.»
ابن ندیم در «فهرست» گوید: «مالك كتاب‌هایی داشت که از جمله آنها «الموطأ» و «كتاب «رسالة الى الرشيد» (۱۵۲).

هدف اهل حجاز همچون هدف اهل عراق، تدوین احکام شرعی به صورت مبوب و مرتب بود. اما اهل حدیث به حدیث بیشتر از رأی اعتماد داشتند. و اصلاً رأی را ضرورت به حساب می‌آوردند که جز با اکراه و با بی‌اطمینانی به رأی دست نمی‌زدند.

از مالك روایت است که در بعضی حوادثی که پیش می‌آمد و از او سؤال می‌شد و او در آن اجتهاد می‌کرد و با رأی خود نظر می‌داد، می‌گفت: «فقط ظن دارم و ما یقینی نداریم» (۱۵۳).

اهل حدیث مایل نبودند که مردم مسائل زیادی را مطرح کنند - همان‌گونه که اهل درهم، درهم‌های خود را انباشته می‌سازند - و مایل نبودند که درباره چیزی که رخ نداده سؤال شود. تا چه رسد به وضع استحسان و ظن و تکلف و نظیر اینها، و اتخاذ اینها به عنوان دین.

ابن عبدالبر در «الانتقاء» گوید: «هیثم بن جمیل گفت: مالك بن انس را دیدم که چهل‌وهشت مسأله از او پرسیدند، او در پاسخ سی و دو تای آنها گفت: نمی‌دانم.

با این حال، اهل حدیث منکر اجتهاد رأی و قیاس بر اساس اصول، در حوادث غیر منصوص، نبودند.»

شافعی و وضع فقه در دوره او

شافعی ظاهر گشت در حالی که امر به گونه‌ای بود که شرح دادیم. یعنی

۱۵۲. ص ۱۹۹.

۱۵۳. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان العلم ص ۱۹۲.

نهضت بررسی فقهی در بلاد اسلام برپا شده بود. نهضتی که در صدد رفع نیاز عملی در دولتی بود که می‌خواست احکام شرع را قانون خود سازد. و فقها به دو دسته گشته بودند: اهل رأی که در نهضت خود به تیزهوشی و تیزبینی عقولشان و نیرومندی‌شان در جدل اعتماد داشتند. و اهل حدیث که بر سنن و آثار اعتماد داشتند و جز در مقام ضرورت از رأی سود نمی‌جستند.

«اهل رأی، در سرزنش اهل حدیث می‌گفتند: نقل روایات بسیار زمینه را برای کاهش تدبّر و تفهم فراهم می‌کند. از ابویوسف حکایت شده که اعمش متوفای ۱۴۷ هـ (۷۶۴ م) از من مسأله‌ای پرسید. من بودم و او لاغیر. و من به آن مسأله پاسخ گفتم. او به من گفت: این پاسخ را از کجا گفتی ای یعقوب؟ گفتم به حسب حدیثی که تو برایم نقل کردی. گفت: ای یعقوب من این حدیث را قبل از اجتماع پدر و مادر تو، تاکنون، در خاطر دارم و تأویل آن را نفهمیدم مگر الآن» (۱۵۴).

در شرح عبدالعزیز بخاری بر اصول بزدوی آمده: «از یکی از اهل حدیث پرسیدند که اگر دو کودک از شیر یک میش تغذیه کنند آیا حرمت رضاع بین آن دو تحقق پیدا می‌کند؟ پاسخ داد بلی تحقق پیدا می‌کند زیرا پیامبر (ص) فرموده: «هر دو کودکی که از پستان واحد شیر بخورند یکی بر دیگری حرام می‌شود.» و او به سبب اینکه رأی خود را به کار نگرفته، خطا رفته است. یعنی او تأمل نکرده که حکم حرمت متعلق به جزئیّه و بعضیه است. بدین معنی که این حکم فقط بین آدمیان تحقق می‌یابد نه بین آدم و میش.

«و از شیخ خودم شنیدم که گفت: یکی از اصحاب حدیث، بعد از استنجا به آوردن وتر می‌پرداخت. از باب اینکه می‌خواست به این حدیث عمل کند که: «من استنجی فلیوتر» (۱۵۵) [هر کس استنجا کند باید مسح او طاق باشد].

پس، اصحاب حدیث حافظان اخبار پیامبر (ص) بودند. اما از نظر و جدل عاجز بودند. و هرگاه یکی از اصحاب رأی سؤالی یا اشکالی بر اهل حدیث وارد

۱۵۴. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان العلم ص ۱۸۲.

۱۵۵. ج ۱ ص ۱۸-۱۷.

می‌کرد، متحیر می‌ماندند» (۱۵۶).

اهل حدیث در استنباط ضعیف هستند. و در دفع طعن‌ها و شبهه‌ها از حدیث، کم‌توان هستند. و اهل حدیث این ایراد را بر اهل رأی وارد می‌کردند که در دین خودشان به ظن تکیه می‌کنند و انصار سنت نیستند و در مورد سنت استوار نیستند. زیرا اصحاب ابوحنیفه قیاس جلی را بر خبر واحد مقدم می‌داشتند و مرسل‌ها و مجهول‌ها را می‌پذیرفتند.

در کتاب «الانتقاء» آمده: «شنیدم که عبدالله بن مبارک متوفای ۱۸۱ هـ (۷۹۷ م) می‌گفت: ابوحنیفه از قدیم شعبی و نخعی و سایر اکابر را درک کرد. او در رأی بصیر بود. و این در مورد او مسلم و مورد قبول همه بود. اما او در حدیث ناتوان بود» (۱۵۷). و «آنان حدیث صحیح را در صورتی که مخالف قیاس باشد نمی‌پذیرفتند. و آن را در واقعه عام‌البلوی نمی‌پذیرفتند» (۱۵۸).

در کتاب «اصول» تألیف بزدوی آمده است: «ابوحنیفه و اصحابش، اهل حدیث و معانی هستند. اما در مورد اهل معانی بودن آنان، همه علما این را مسلم گرفته‌اند و از این رو، آنان را اصحاب رأی نامیده‌اند. و رأی نامی است برای فقهی که ذکر کردیم. آنان در حدیث نیز از اولویت برخوردارند. مگر نه این است که آنان نسخ قرآن را با حدیث جایز می‌دانند. زیرا سنت در نزد آنان از پایگاه عظیم برخوردار است. آنان به احادیث مرسل، از باب تمسک به سنت و حدیث، عمل می‌کردند. و فکر می‌کردند که عمل به حدیث در عین حالی که مرسل است، از رأی و از کنار گذاشتن مرسل‌ها (۱۵۹) بهتر است... و روایت مجهول را بر قیاس مقدم داشته‌اند و قول صحابی را بر قیاس مقدم داشته‌اند» (۱۶۰).

۱۵۶. رازی ص ۳۸.

۱۵۷. الانتقاء، ص ۱۳۲.

۱۵۸. رازی: مناقب ص ۲۵۰.

۱۵۹. «مرسل در اصطلاح محدثان آن است که تابع از پیامبر(ص) با حذف راویان مابین خود و

پیامبر(ص) روایت کند. و مجهول آن است که راوی به روایت حدیث شهرت نداشته باشد. و جز در يك حدیث یا دو حدیث دیده نشود» - شرح بزدوی.

۱۶۰. ج ۱ ص ۱۷-۱۶.

نشأت شافعی:

وقتی که شافعی آمد، وضع به گونه‌ای بود که یاد کردیم. شافعی نخست در نزد اهل حدیث علمای مکه به تفقه پرداخت. مانند مسلم بن خالد زنجی متوفای ۱۷۹ هـ (۷۹۵ م) و سفیان بن عیینه متوفای ۱۹۸ هـ (۸۱۳ م). سپس نزد پیشوای اهل حدیث، مالک بن انس، در مدینه، رفت. و ملازم او گردید. و از توجه و فضل او تا آن حد برخوردار گردید که او را دوست و گرامی داشت.

از انس بن عبدالاعلی نقل است که شنید که شافعی می‌گفت: «وقتی ذکر علما به میان می‌آید، مالک ستاره آنان است. هیچ کس به اندازه مالک به من محبت نکرده است» (۱۶۱).

با این حال، نشأت شافعی، از هر جهت، نشأت اهل حدیث نبود و استعداد او نیز استعداد آنان نبود.

شافعی در آغاز به آموختن لغت، شعر، ادب، و اخبار مردم پرداخت. و او رابطه خود را با این علوم قطع نکرد. حتی در آن هنگامی که با اهل حدیث ارتباط یافت، با آنکه اهل حدیث این علوم را در زمره علوم نافع به حساب نمی‌آوردند، معذالک او پیوند خود را با این علوم قطع نکرد.

از مُصَعَّب زبیری حکایت است که گفت: «پدر من و شافعی برای یکدیگر به انشاء و خواندن شعر می‌پرداختند. و شافعی شعر هُدَیْل را از حفظ خواند، و گفت: این را به احدی از اهل حدیث نیاموز. زیرا اهل حدیث نمی‌توانند این را تحمل کنند» (۱۶۲).

در طبقات الشافعیه تألیف نووی، از يك نسخه خطی، در شرح حال محمد بن علی بجلی قیروانی آمده: «بجلی گفت: ربیع به من گفت: شافعی وقتی در خانه خود تنها می‌شد، همچون سیل در ایام عرب و سرگذشت آنان خروشان می‌شد». شافعی طبعاً حریص علم بود. هرچه از فنون علم می‌یافت می‌آموخت. در شرح حال او آمده است که او به هنگامی که به یمن رفت به علم فراست اشتغال

۱۶۱. الانتقاء ص ۲۳.

۱۶۲. معجم الادباء، چاپ اروپا، ج ۶ ص ۳۸۰.

یافت (۱۶۳). و به تنجیم و طب پرداخت. و بسا که آموختن تنجیم و طب در یکی از سفرهایش به عراق بوده است. جایی که تنجیم به عنوان فرعی از فروع علوم ریاضی به حساب می‌آمد. و طب شاخه‌ای از علم طبیعی بود. و علم ریاضی و طبیعی دو قسم از اقسام فلسفه بودند که مسلمین عراق در حال شنیدن بوی فلسفه بودند. و شافعی به تیراندازی و سوارکاری، در جوانی خود بسیار علاقه‌مند بود. و در کهولت خود نیز در کنار تیراندازان ماهر قرار می‌گرفت و به آنان دعا می‌کرد و کمک مالی به آنان می‌کرد. او دوست داشت که اسبان خوب و استران چالاک به دست آورد.

در کتاب «طبقات الشافعیة» تألیف قاضی شمس‌الدین صفدی [نسخه خطی کتابخانه پاریس شماره ۲۰۹۳] در شرح حال شافعی، آمده: «شافعی در لباس پوشیدن مقتصد بود، و در دست چپ انگشتر داشت. به طب و تیراندازی آشنایی کامل داشت. شجاعترین و بهترین سوارکار بود. گوش خود و گوش اسب را می‌گرفت در حالی که اسب به تاخت می‌رفت».

در «مفتاح السعادة» تألیف طاش کبری زاده آمده است: «از شافعی نقل است که بر در مالک دسته‌ای اسب خراسان و استر مصر دیدم که بهتر از آنها را ندیده بودم. گفتم: چقدر خوب‌اند. گفت: اینها هدیه‌ای است از من به تو ای اباعبدالله گفتم یکی از آنها را برای خودت نگهدار تا سوار شوی. گفت: من شرم دارم که تربتی را که پیامبر (ص) در آن است، با سم چهارپا زیر پا گذارم» (۱۶۴).

و چنین برمی‌آید که او در جرح رجال و عیب‌جویی، مانند اهل حدیث، سختگیر نبود. و در «طبقات الشافعیة الکبری» حکایتی است دال بر اینکه شافعی سختگیری عیب‌گیران (مزکین) را به مسخره گرفت.

شافعی گفت: «در مصر نزد مردی عیب‌گیر (مزکی) حاضر بودم که مردی را مورد خرده‌گیری و جرح قرار می‌داد. به او گفتند علت این عیب‌گیری تو چیست؟

۱۶۳. در کشف‌الظنون، کتابی درباره «قیافه» به او نسبت داده شده است. عبارت کشف‌الظنون

چنین است: «تنقیح فی علم القیافه، رساله للامام الشافعی».

۱۶۴. ج ۲ ص ۸۷.

و با اصرار سبب آن را از او پرسیدند. او گفت: من دیدم که او ایستاده بول می‌کرد. به او گفتند: مگر چه اشکالی دارد؟ گفت: باد ترشحات آن را به بدن و جامه او می‌رساند و با آن نماز می‌خواند. به او گفتند: آیا خودت دیدی که ترشحات بول به او و جامه او رسید و او با آن نماز خواند قبل از آنکه بشوید؟ گفت: نه، ولیکن معلوم است که حتماً این کار را خواهد کرد» (۱۶۵).

در بین علمای معاصر شافعی کسانی بودند که او را در حدیث چندان نیرومند نمی‌دیدند: ابو عبدالله صاغانی از یحیی بن اکثم نقل می‌کند که گفت: ما نزد محمد بن حسن [شیبانی] در مناظره، حضور داشتیم. شافعی مردی بود با عقل و فهم قرشی و با ذهن زودیاب. و اگر او به سماع حدیث بیشتر می‌پرداخت، امت محمد (ص) به وسیله او از غیر او یعنی از سایر علما بی‌نیاز می‌گشت» (۱۶۶).

چون شافعی به عراق رفت، جور و جفای اهل رأی نسبت به استادش مالک و مذهب مالک، نظر او را جلب کرد. و اهل رأی، هم نیرومندتر بودند، و هم از مقام و منزلت بالاتری در نزد خلفا برخوردار بودند، و امور قضاوت را در اختیار داشتند. علاوه بر آنکه آنان در جدل ماهرتر و زبان‌آورتر بودند.

حال دو فرقه اهل رأی و اهل حدیث را می‌توانیم از روایات زیر که درباره پیشوای این دو فرقه: ابوحنیفه و مالک، روایت شده‌اند دریابیم:

ابن عبدالبر مالکی از طبری روایت کرده که گفت: مالک با تازیانه ضرباتی خورد. و اختلاف پیش آمد که چه کسی او را زد و چرا زد؟ طبری گفت: عباس بن ولید از ذکوان از مروان طاطری روایت کرده که ابوجعفر منصور مالک را از حدیث «لیس علی مستکره طلاقه» نهی کرد. سپس از روی دسیسه کسی را نزد او فرستاد و آن را از او پرسید. و او در حضور مردم آن را نقل کرد» (۱۶۷).

و اما درباره ابوحنیفه، موفق مکی در کتاب «المناقب» از معمر بن حسن هروی نقل می‌کند که ابوحنیفه و محمد بن اسحاق متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) با

۱۶۵. ج ۱ ص ۱۹۵-۱۹۴.

۱۶۶. ابن حجر: ص ۵۹.

۱۶۷. الانتقاء، ص ۴۴-۴۳.

هم در نزد منصور بودند. و منصور برای امری که او را اندوهناک ساخته بود، علما و فقهای اهل کوفه و مدینه و سایر شهرها را گرد آورده بود. و در پی ابوحنیفه فرستاد و او را به بغداد آورد. و آن گرفتاری که داشت جز ابوحنیفه کسی دیگر نتوانست آن را رفع کند. و چون نیاز منصور به دست ابوحنیفه رفع شد، ابوحنیفه را در نزد خود نگاه داشت، تا قضاوت و حکام، امور را نزد او آورند. و ابوحنیفه بود که امور را حل و فصل می‌کرد و حکمها را صادر می‌کرد. و منصور، محمدبن اسحاق را نیز نزد خود نگاهداشت، تا نبردهای پیامبر(ص) را و غزوه‌های آن حضرت را برای پسرش مهدی جمع‌آوری کند. معمر گوید: روزی ابوحنیفه و محمدبن اسحاق هر دو در حضور منصور بودند. و محمد نسبت به ابوحنیفه حسادت می‌ورزید. چونکه می‌دید که منصور او را ترجیح می‌دهد و مقدم می‌دارد و در گرفتاری‌هایی که برای منصور و رعیت و قضاوت و حکام پیش می‌آمد با او مشورت می‌کرد. و محمد از ابوحنیفه دربارهٔ مسأله‌ای پرسید، به قصد اینکه اعتقاد منصور را دربارهٔ او تغییر دهد: و به ابوحنیفه گفت: چه می‌گویی دربارهٔ مردی که سوگند یاد کرده که چنین و چنان نکند یا سوگند یاد کرده که چنین و چنان نکند. و او، ان شاء الله [استثناء] متصل به سوگند نگفته باشد. و بعد از آنکه از سوگند خود فراغت یافته و ساکت شده مبادرت به گفتن ان شاء الله [استثناء] کرده باشد؟ ابوحنیفه پاسخ داد: استثناء اگر جدا و مقطوع از سوگند باشد بی‌فایده است. و فقط استثنائی می‌تواند مفید باشد که متصل به سوگند باشد. محمد گفت: چگونه بی‌فایده است در صورتی که جد اکبر این امیرالمؤمنین ابوالعباس عبدالله بن عباس گفته است: استثنای آن، حتی بعد از يك سال، جایز است. و به این آیه استدلال کرد: «و اذکر ربك اذا نسیت». منصور به محمد گفت: راستی ابوالعباس چنین گفت؟ گفت بلی. آنگاه منصور رو به ابوحنیفه کرد و در حالی که غضبناک شده بود گفت: با ابوالعباس مخالفت می‌کنی؟ ابوحنیفه گفت: با ابوالعباس مخالفت نمی‌کنم. سخن ابوالعباس تأویلی دارد که راست درمی‌آید. ولیکن از پیامبر(ص) به من رسیده که فرمود: «هر کس سوگندی یاد کند و استثناء کند، سوگند خود را نشکسته است». و ما آن را به معنی متصل به سوگند می‌گیریم. و اینان خلافت تو را قبول ندارند. و از این رو، به خبر ابوالعباس استدلال می‌کنند.

منصور پرسید: چگونه؟ ابوحنیفه گفت: اینان می‌گویند: بیعت اینان با تو از باب تقیه بوده. و هر وقت که بخواهند می‌توانند از بیعت تو خارج شوند و چیزی بر گردن نداشته باشند. منصور گفت: پس اینطور؟ ابوحنیفه گفت بلی. منصور دستور داد: این را بگیرید - یعنی محمد بن اسحاق را - و او را گرفت و ردایش را در گردنش کرد و زندانی ساخت» (۱۶۸).

در يك نسخه خطی از کتاب «طبقات الفقها» تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی صفدی آمده: «طوسی [علی بن مسلم طوسی] از ابوحنیفه تنفر داشت. و او این را می‌دانست. يك بار ابوحنیفه به منصور وارد شد و مردم زیاد بودند. طوسی گفت: امروز ابوحنیفه را می‌کشم. و به ابوحنیفه گفت: امیرالمؤمنین به ما دستور می‌دهد که گردن مردی را بزنیم، و ما نمی‌دانیم جریان از چه قرار است، آیا ما باید او را بکشیم؟ ابوحنیفه گفت: ای ابوالعباس! آیا امیرالمؤمنین به حق امر می‌کند یا به باطل؟ گفت: به حق، گفت: حق را پیروی کن هر جا که باشد و از آن می‌پرس. بعد ابوحنیفه به شخص مجاور خودش گفت: او می‌خواست مرا به زنجیر کشد ولی من او را به دام انداختم» (۱۶۹).

طبیعی بود که شافعی از استاد خود و مذهب او دفاع کند. و شافعی در حالی بدین کار پرداخت که عقل نیرومند، علم کامل، فصاحت قوی، جوانی پرتوان، عنفوان جوانی، و حمیت عربی داشت. نمونه‌هایی از دفاع شافعی از مالک و مذهب مالک روایت شده است: «از محمد بن حکم نقل است که گفت: از شافعی شنیدم که می‌گفت: محمد بن حسن [شیبانی] به من گفت: پیشوای ما از پیشوای شما داناتر است، یعنی ابوحنیفه از مالک. و پیشوای شما نباید سخن بگوید. و پیشوای ما نباید ساکت گردد. شافعی گوید: من خشمگین شدم و گفتم: تو را به خدا کدامشان به سنت پیامبر (ص) داناتر بود مالک یا ابوحنیفه؟ گفت: مالک، ولیکن پیشوای ما قیاسی‌تر و مجتهدتر بود. گفتم: بلی! و مالک به کتاب خدا و ناسخ و منسوخ آن و سنت پیامبر (ص)، از ابوحنیفه داناتر است. و هر کس به

۱۶۸. ج ۱ ص ۱۴۲-۱۴۴.

۱۶۹. نسخه خطی کتابخانه پاریس شماره ۲۰۹۳ ص ۳۹.

کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) داناتر باشد، به سخن گفتن اولی است»(۱۷۰).

این دفاع از مذهب مالک در هنگام ورود شافعی به عراق، در آغاز کار، بود. شافعی مدت زیادی در عراق ماند. در آنجا کتاب‌های محمدبن حسن [شیبانی] و سایر اهل رأی را، در ضمن مطالعاتش در عراق، مطالعه کرد. و با محمدبن حسن ملازم گردید. و برای دفاع از اهل حدیث برخی اقوال و آراء او را رد کرد. شکی نیست که شافعی در آن روزگار از مذهب اهل حدیث متأثر بود. و نیز از ملازمت عالم‌دار هجرتش [شیبانی] متأثر بود. او از مذهب استادش، از روی حمیتی که نسبت به استادش و یاران مستضعف استادش داشت، دفاع می‌کرد. اما بزار کردری، درباره سبب آمد و شد شافعی پیش محمدبن حسن و اصحابش روایاتی می‌آورد که با آوردن آن روایات، از سویی به این نکته اشاره دارد که شافعی می‌توانسته به مدخل‌های اهل رأی داخل شود. و از سوی دیگر نسبت به وفاداری و حق‌شناسی شافعی در مورد کسی که گاهگاهی به او خوبی کرده بود، خدشه وارد می‌سازد: کردری می‌گوید: «علی بن حسین رازی گفت: شافعی، سفیان بن سحبان، فرقد، و عیسی بن ابان، در جایی جمع بودند، و در مسأله‌ای در باب وصایا که مسأله غامض بود، به بحث پرداختند. امام شافعی فکر کرد که از مسأله سر درمی‌آورد. ولی این‌طور نبود. و سفیان او را به مسأله‌ای غامض‌تر کشانید، تا متحیر گشت و سخن گفتن برایش امکان‌پذیر نبود. این را به محمد گفتند. محمد گفت: با او مدارا کنید که او مجالس و مصاحب ما است. و این کار را با او نکنید»(۱۷۱).

و نیز می‌گوید: «از عبدالرحمن شافعی نقل است که شافعی حق محمدبن حسن را نشناخت. محمد به او نیکی کرد اما او وفاداری نشان نداد. و از اسماعیل مُزنی نقل است که امام شافعی در عراق چون مقروض بود محبوس گردید. و چون محمد جریان امر را شنید از حبس خلاصش کرد. و شافعی گفت: من از بین همه، شکرگزار او هستم. و از ابن‌سماعه نقل است که شافعی چند بار

۱۷۰. ابن‌عبدالبر: الانتقاء، ص ۲۴.

۱۷۱. بزاز کردری: مناقب، ج ۲، ص ۱۵۰.

مفلس گردید. و به نزد محمد آمد. و محمد با اصحابش سخن گفت و صد هزار درهم برای او جمع‌آوری کردند. و نیاز او رفع شد. بار دیگر کارش به افلاس کشید، و محمد هفتاد هزار درهم برایش گرد آورد. بعد بار سوم نزد محمد آمد. و محمد گفت: من آبرویم را در بین یارانم از میان نمی‌برم. اگر در تو خیری بود، آنچه برایت جمع کردم هم برای خودت و هم برای اولاد تو کافی بود. و او قبل از آن شوق فراوان به کتاب‌های محمد داشت و در بین یاران محمد به مناظره می‌پرداخت و خود را از آنان به حساب می‌آورد. و چون بار سوم نزد محمد آمد، اظهار مخالفت با محمد کرد» (۱۷۲).

خود شافعی این را نمی‌پذیرد: «حاکم از طریق محفوظین ابی توبه نقل می‌کند که از شافعی شنیدم که می‌گفت: می‌گویند من برای دنیا با آنان به مخالفت برخاستم. مگر چنین چیزی ممکن است در صورتی که دنیا با آنان است؟ انسان فقط برای شکم و فرج خود می‌خواهد. در حالی که من از مطاعم لذیذ ممنوعم، و نمی‌توانم نکاح کنم - یعنی به علت داشتن بواسیر - من مخالفت نمی‌کنم مگر با مخالفان سنت پیامبر (ص)» (۱۷۳).

وقتی که شافعی در سال ۱۹۵ هـ (۸۱۱-۸۱۰ م) به بغداد بازگشت تا دو سال در آنجا بماند او به تدریس و تألیف پرداخت. بغدادی در «تاریخ بغداد» می‌نویسد: «از ابوالفضل زجاج نقل است که می‌گفت: چون شافعی به بغداد آمد، و در جامع چهل و اندی حلقه درس و یا پنجاه حلقه بود. او وقتی داخل بغداد شد پیوسته این حلقه و آن حلقه می‌نشست و به آنان می‌گفت: خداوند گفت و پیامبر (ص) گفت. در حالی که آنان می‌گفتند: اصحاب ما گفت. تا آنکه در مسجد جامع حلقه‌ای جز او باقی نماند» (۱۷۴).

گروهی از بزرگان اهل رأی چونان احمد بن حنبل و ابی‌ثور، به دروس شافعی آمد و شد داشتند. و از مذهب اهل رأی به مذهب او گرویدند. از احمد بن حنبل نقل است که گفت: «هیچ‌یک از اصحاب حدیث که دوات

۱۷۲. همان منبع قبلی ج ۲ ص ۱۵۱-۱۵۰.

۱۷۳. ابن حجر: ص ۷۶.

۱۷۴. ج ۲ ص ۶۸-۶۹.

با خود حمل کرد وجود ندارد که شافعی بر گردن او حقی نداشته باشد. به او گفتیم: ای ابومحمد چگونه؟ گفت: اصحاب رأی اصحاب حدیث را مسخره می‌کردند، تا آنکه شافعی به آنان آموخت و به طور مستدل از آنان دفاع کرد» (۱۷۵).

مذهب قدیم و جدید شافعی

شافعی در بغداد کتاب «الحجة» را نوشت. ابن حجر از بویطی روایت می‌کند که شافعی گفت: اهل حدیث بر من گرد آمدند و از من خواستند که در نقد کتاب ابوحنیفه، بنویسم. گفتم: سخن آنان را نمی‌دانم مگر در کتاب‌های آنان نظر کنم. و کتاب‌های محمد بن حسن [شیبانی] برای من نوشته شدند. و من یکسال در آنها نظر کردم. بعد کتاب بغدادی، یعنی الحجة را نوشتم» (۱۷۶).

از این می‌فهمیم که مذهب قدیم شافعی که در بغداد بنا نهاد، عمده ردی بر مذهب اهل رأی بود، و به مذهب اهل حدیث نزدیک بود.

بغدادی از حرمله روایت می‌کند که او از شافعی شنید که می‌گفت: «در بغداد ناصر حدیث نامیده شدم» (۱۷۷).

ابن حجر از بیهقی نقل می‌کند که کتاب «الحجة» ای که شافعی آن را در بغداد تصنیف کرد، حامل و ناقل آن از شافعی، زعفرانی بوده است. شافعی کتاب‌های دیگری نیز دارد که حامل و ناقل آنها غیر زعفرانی است. از جمله کتاب «السير» است که راوی آن ابو عبدالرحمن احمد بن یحیی شافعی است. و در «كشف الظنون» آمده: «الحجة تألیف امام شافعی است که مجلد ضخیمی است که در عراق آن را نوشت. و هرگاه گفته می‌شود مذهب قدیم شافعی، منظور همین تصنیف است. این را اسنوی در «المبهمات» گفته است. و مذهب قدیم شافعی به فتوهای او که در این کتاب داده است نیز اطلاق می‌شود».

۱۷۵. الانتقاء، ص ۸۶.

۱۷۶. ابن حجر: ص ۷۶.

۱۷۷. ج ۲ ص ۶۸.

سپس، شافعی به مصر آمد. بزار کردری در کتاب «مناقب الامام الاعظم» جز این را نمی‌پذیرد که مسافرت شافعی از بغداد به مصر به گونه‌ای هزیمت و فرار بوده است. او می‌گوید: «از جارودبن معاویه نقل شده که شافعی در عراق کتاب‌هایی می‌نوشت، و یاران محمدبن حسن شیبانی سخنان او را باطل می‌ساختند و بر ضد او استدلال می‌کردند و اقوال او را تضعیف می‌کردند و عرصه را بر او تنگ می‌ساختند. و اصحاب حدیث نیز به سخن او توجهی نداشتند و او را به اعتزال نسبت می‌دادند. و چون در عراق بازاری نداشت، به مصر آمد که فقیه معلوم نداشت. و بازارش در مصر گرفت» (۱۷۸).

و در مصر شاگردان مالك به او كمك کردند. اما پس از آنکه شافعی مذهب جدید خود را بنا نهاد و شروع به نوشتن کتاب‌هایی در رد مالك کرد، شاگردان مالك از او آزرده شده و گرفتاری‌هایی برای شافعی به وجود آوردند.

در «طبقات الشافعیه» تألیف نووی، نسخه خطی دارالکتب المصریه، در شرح حال یوسف بن یحیی ابو یعقوب بویطی آمده: «ابوبکر صیرفی در کتابش «شرح اختلاف الشافعی و مالك» از بویطی نقل می‌کند که شافعی به مصر نزد ما آمد. و بسیار رد بر مالك نوشت. من در امر او شك داشتم و متحیر ماندم. و به نماز و دعا زیاد پرداختم امیدوار بودم که خداوند مرا راهنمایی کند که کدامشان برحق است. بعد در خواب دیدم که حق با شافعی است. و شك من برطرف شد. و مشهور است که بویطی قبل از آنکه قول شافعی را بپذیرد، بر مذهب مالك بود. و در همان کتاب آمده که مُزنی بر مذهب اهل عراق بود».

ربیع گوید: از شافعی شنیدم که می‌گفت: به مصر آمدم بیش از شانزده حدیث، مورد اختلاف من و مالك، نبود. و بعد دیدم او اصل را می‌پذیرد و فرع را کنار می‌گذارد و فرع را می‌پذیرد و اصل را رها می‌کند.

سپس شافعی در رد بر مالك مسائلی را ذکر می‌کند که در آنها اخبار صحیح را کنار می‌گذارد و به قول يك صحابی یا تابعی یا به رأی خود عمل می‌کند. بعد شافعی مسائلی را که مالك در آنها اقوال صحابه را کنار گذاشته و به

رای يك تابعی یا به رأی خودش قائل می‌شود، ذکر می‌کند. و یادآور می‌شود که او مدعی اجماع می‌شود، در حالی که مختلف فیه است. سپس، شافعی بیان می‌کند که ادعای اینکه اجماع اهل مدینه حجت است، يك سخن ضعیف است» (۱۷۹).

برخی راویان نقل کرده‌اند که: «شافعی بدین سبب کتاب‌هایی در رد مالک نوشت که به او خبر رسید که در اندلس شب‌کلاه مالک را وسیله استسقا قرار می‌دهند. و به آنان گفته می‌شود: پیامبر (ص) گفت. آنان می‌گویند: مالک گفت. و شافعی می‌گفت: مالک بشر است و خطا می‌کند. و بدین سبب او به تصنیف کتاب در موارد اختلاف خود با مالک پرداخت. و می‌گفت: در این باره از خداوند طلب خیر کردم» (۱۸۰).

در کتاب «مغیث الخلق فی اختیار الاحق» تألیف امام الحرمین جوینی، نسخه خطی دارالکتب المصریه، آمده: «مالک در مراعات مصالح مطلقه که مرسل و کلی هستند و مستند به شواهد شرع نیستند، افراط کرد. و ابوحنیفه نظر خود را بر جزئیات و فرع و تفصیل محدود کرد بدون مراعات قواعد و اصول. و شافعی بین قواعد و فروع جمع کرد. پس، مذهب او اقصی مذاهب و مطلب او اسد مطالب است».

مذهب جدید شافعی:

مذهب جدید شافعی که در مصر بنا نهاد بیانگر شخصیت او و روشن‌کننده نبوغ او و آشکارکننده استقلال اوست. «از احمد سؤال شد: نظر تو درباره کتاب‌های شافعی که در نزد عراقی‌ها نوشت چیست؟ آیا این کتاب‌ها نزد تو محبوب‌تر هستند یا آن‌هایی که در مصر نوشت؟ گفت: کتاب‌هایی که در مصر نوشت با اهمیت‌اند. زیرا او این کتاب‌ها را

۱۷۹. رازی: ص ۲۶.

۱۸۰. ابن حجر: ص ۷۶.

در عراق نوشت اما آنها را محکم و منقح نکرد. سپس وقتی که به مصر آمد آنها را محکم و متقن ساخت. چنانکه ذهبی در تاریخ کبیرش چنین حکایت می‌کند» (۱۸۱).

در کتاب «مغیث‌الخلق» آمده: شافعی دو مذهب داشت: مذهب قدیم و مذهب جدید که ناسخ مذهب قدیم است. و جایز نیست که مذهب قدیم مبنای فتوی و حکم باشد با امکان مذهب جدید. زیرا قدیم منسوخ گشت. و به سبب اینکه متأخر ناگزیر متقدم را از میان برمی‌دارد. چنانکه منسوخ با آمدن ناسخ باقی نمی‌ماند. بنابراین جای هیچ‌گونه تردید نیست. و برای شافعی تردیدی و شکی نماند مگر در هجده مسأله. زیرا فرصت پیدا نکرد که بر اساس اصل خودشان آنها را بیرون بیاورد و استنباط کند و محکم و کامل گرداند. چه آنکه در جوانی مرگ به سراغ او آمد» (۱۸۲).

مذهب جدید شافعی به وسیله کتاب‌هایی که او در مصر نوشت به ما رسید. بیهقی متوفای ۴۵۸ هـ (۱۰۶۵-۱۰۶۶ م) کتاب‌های شافعی را برشمرده است. و ابن حجر آن کتاب‌ها را بر اساس گفته بیهقی چنین خلاصه کرده است: «رسالة القديمة، رسالة الجديدة، اختلاف الحديث، جماع العلم، ابطال الاستحسان، احكام القرآن، بیان الغرض، صفة الامر و النهی، اختلاف مالك و الشافعی، اختلاف العراقيين، اختلاف الشافعی مع محمد بن الحسن، كتاب علي و عبدالله، فضائل قریش، و كتاب الام».

کتاب الام (۱۸۳)، صد و چهل و اندی کتاب است. و کتابی بزرگ به نام «السنن» از شافعی است که حامل آن حرمله بوده است. و کتاب مختصر الکبیر و المنثورات و همچنین مختصر مشهور را نوشته که حامل آن مزنی در کتاب المبسوط است. بیهقی گفته: و بعضی کتب جدید او، تصنیف او به حساب

۱۸۱. حاشیه الانتقاء ص ۷۷.

۱۸۲. ص ۷۸.

۱۸۳. در طبقات الشافعية تألیف نووی در شرح حال احمد بن مؤدب ابو عبدالله هروی، آمده: او برای عاصم روایت بکر را قرائت می‌کرد. وقتی که شب می‌شد مغرب را می‌گزارد و در کتاب الربیع و فقه نظر می‌کرد تا بعد از عشاء. می‌گویم [یعنی نووی می‌گوید]: الأم به نام کتاب الربیع خوانده می‌شد.

نیامده‌اند. و اینها عبارتند از: الصیام، الحدود، الرهن الصغير، الاجاره، و الجنائز. چونکه او دستور داد که این کتاب‌ها بر طبق مذهب جدید نزد او قرائت شوند. و آنچه مغایر اجتهادش بود سوزانید. گوید: گاهی مغایر اجتهادش را از بین نبرد و اکتفا کرد به موارد دیگر که در آنها تذکر داده که از آن رجوع کرده است. به نظر من این حکایت مفید است و بسیاری از اشکال را که در اثر مسائلی پیش آمده که رجوع شافعی از آنها مشهور است رفع می‌کند. و اینها در بعضی از این کتب موجود هستند.

سپس، ابن حجر نقل کرده که اصحاب شافعی، اعم از اهل حجاز و اهل عراق، مسائلی و زیاده‌هایی از شافعی به دست آورده‌اند که به قول ابن حجر دال بر این است که کتاب‌های دیگری نیز شافعی تدوین کرده که اینان حامل آن کتاب‌ها بوده‌اند. زیرا این مسائل در کتاب‌هایی که ذکر شد، وجود ندارند.

ابن حجر در تلخیص خود، کتاب «مسند شافعی» را نیاورده است. و ما نمی‌دانیم که بیهقی هم آن را نیاورده یا نه؟ رازی گوید: «کتاب او به نام مسند شافعی کتابی است که در دنیا مشهور است» (۱۸۴).

علاوه بر اینکه من در طبقات الشافعیه تألیف نووی، نسخه خطی دارالکتب المصریه، در شرح حال محمد بن یعقوب بن یوسف ابوالعباس سنانی نیشابوری معروف به اصم متولد ۲۴۹ هـ (۸۶۳ م) دیدم: «مسند شافعی که معروف است، از تألیفات شافعی نیست و شافعی آن را جمع‌آوری نکرده است. بلکه آن را یکی از اصحاب اصم از سماعات اصم جمع‌آوری کرده است. و از این رو، آن مسند، فراگیرنده همه حدیث شافعی نیست. چونکه آن به حدیثی که اصم از شافعی گرفته محدود است».

جهت‌گیری جدید شافعی در بررسی‌های فقهی:

قبل از شافعی، مذاهب فقهی در جهت جمع مسائل و ترتیب آنها و

برگرداندن آنها به ادله تفصیلی آنها خصوصاً در جایی که دلائل آنها نصوص باشند، گام برمی‌داشتند.

و اهل حدیث، چون اعتمادشان به حدیث زیاد بود، بیشتر از اهل رأی به ذکر دلائل می‌پرداختند.

شافعی که مذهب جدیدش را آورد، هر دو مذهب را بررسی کرده و نقضی در آن دو یافته بود که می‌خواست برطرف سازد. او شروع کرد به نقض بعضی تعاریفات از این لحاظ که آنها از پیروی نظام متحد در طریقه استنباط، خارج شده‌اند.

و این روشن می‌سازد که او در فقه جهت‌گیری جدیدی را که عبارت است از خط مشی عقل علمی که به جزئیات و فروع توجه ندارد، درپیش گرفته است. از جمله دلائل اینکه خط‌مشی شافعی در جهت تدقیق فروع نیست، این است که ابن‌عبدالبر در الانتقاء گوید: احمد بن حنبل گفت: شافعی به ما گفت: شما به حدیث و رجال از من دانتر هستید، هرگاه حدیث صحیح باشد مرا آگاه سازید. حدیث اگر صحیح باشد من آن را می‌پذیرم، اگر هم کوفی باشد یا بصری و یا شامی» (۱۸۵).

طریقه چاره‌اندیشی او برای این علم دال بر روش اوست. محمد، خواهرزاده شافعی، از مادرش نقل می‌کند که گفت: «گاهی می‌شد که در يك شب سی بار یا کمتر یا بیشتر چراغ نزد شافعی می‌بردیم. و او به پشت خوابیده بود و فکر می‌کرد و درمی‌یافت و صدا می‌کرد ای کنیز چراغ بیاور. و چراغ برایش برده می‌شد. و او چیزی را می‌نوشت و بعد می‌گفت: چراغ را ببرید. به احمد گفته شد که منظور او از بیرون آوردن چراغ از پیش او چه بوده است؟ گفت: ظلمت برای دل روشن‌تر است» (۱۸۶).

این نوع تفکر آرام در تاریکی شب، همچون تفکر کسی که به مسائل جزئی و تفاریع می‌پردازد، نیست. بلکه او می‌خواسته استدلال‌های تفصیلی را به وسیله

اصولی که آنها را جمع کند تحت ضابطه درآورد. و این همانا نظر فلسفی است. ابن سینا در منطق شفا می‌گوید: «ما به نظر در الفاظ جزئی و معانی آنها اشتغال نمی‌ورزیم. زیرا آنها پایان‌پذیر نیستند تا تحت حصر و شرح دربیایند. اگر هم متناهی بودند علم ما به آنها، از لحاظ اینکه جزئی هستند، موجب کمال حکمی و یا غایت حکمی نمی‌شود» (۱۸۷).

احمد می‌گفت: «شافعی در چهار چیز فیلسوف است: در لغت، اختلاف مردم، معانی، و فقه» (۱۸۸).

شافعی کوشیده تا اصول استنباط فقهی و قواعد آنها را به صورت علم ممتاز جمع‌آوری کند، و فقه را تطبیق قواعد آن علم قرار دهد. و بدین نحو مذهب شافعی از مذهب اهل عراق و اهل حجاز متمایز می‌گردد.

غزالی در المستصفی گوید: «بیان حد و تعریف اصول فقه: باید دانست که تا معنی فقه را نفهمی معنی اصول فقه را نخواهی فهمید. فقه در اصل وضع لغوی عبارت است از: دانستن و فهمیدن. مثلاً می‌گویند: «فلان فقیه الخیر و الشر» یعنی فلانی خیر و شر را می‌داند و می‌فهمد. ولیکن در عرف علما، فقه عبارت است از: علم به احکام شرعی که فقط مخصوص افعال مکلفین است. حتی عادتاً نام فقیه به متکلم و فلسفی و نحوی و محدث و مفسر گفته نمی‌شود. بلکه نام فقیه مختص عالمان به احکام شرعی مخصوص افعال انسانی است. مانند وجوب، حرمت، اباحه، استحباب، و کراهت. و مانند صحیح بودن عقد یا فاسد و باطل بودن آن. و مانند قضا بودن عبادت یا ادا بودن آن و امثال اینها. و می‌دانی که افعال، دارای احکام عقلی هستند که به وسیله عقل درک می‌شوند. مانند عرض بودن آنها، و قائم به محل بودن آنها، و مخالف جوهر بودن آنها، و از اکوان حرکتی و سکونی بودن آنها، و امثال اینها. و کسی که به این احکام عقلی افعال، عالم است، به نام متکلم خوانده می‌شود، نه فقیه. و اما احکام افعال انسانی، از لحاظ اینکه واجب، حرام، مباح، مکروه، و مستحب هستند، برعهده فقیه است که آنها را بیان کند.

۱۸۷. ابن سینا، مدخل منطق، قاهره ۱۳۷۱ هـ (۱۹۵۲ م) ص ۲۸-۲۷.

۱۸۸. رازی: ص ۳۵.

اکنون که این نکته را دریافتی، باید بدانی که اصول فقه عبارت است از: ادله این احکام و شناخت وجوه دلالت آن ادله بر احکام، به طور کلی، نه به طور تفصیل. چه آنکه علم خلاف، از فقه، نیز مشتمل بر ادله احکام و وجوه دلالت آنها است، ولیکن به طور تفصیل. مانند دلالت حدیث خاص در مسأله نکاح دختر بدون ولی، فقط. و دلالت آیه خاص در مسأله متروک التسمیه، فقط. و در اصول به یکی از مسائل فقهی پرداخته نمی‌شود، و به عنوان آوردن مثال نیز به يك مسأله فقهی پرداخته نمی‌شود. بلکه در اصول به اصل کتاب، سنت، و اجماع و به شرایط صحت و ثبوت آنها و آنگاه به وجوه کلی دلالت آنها پرداخته می‌شود - و این وجوه کلی دلالت آنها یا از لحاظ صیغه آنها است، یا مفهوم لفظ آنها، یا معقول لفظ آنها که همانا قیاس است - بی آنکه در آنها به مسأله خاص پرداخته شود. و بدین نحو اصول فقه را با فروع آن مقایسه کن. پس شناختی که ادله احکام عبارتند از کتاب، سنت، و اجماع. و علم به طرق ثبوت این اصول سه‌گانه و شروط صحت آنها و وجوه دلالت آنها بر احکام است که به نام اصول فقه خوانده می‌شود» (۱۸۹).

شافعی اولین کسی بود که در علوم دینی به شیوه علمی به تصنیف پرداخت:

اگر شافعی نخستین کسی باشد که بررسی‌های فقهی را به ناحیه علمی سوق داد، پس او اولین کسی است که مصنفی در علوم دینی اسلامی به شیوه علمی، با تصنیف خود در اصول فقه، به وجود آورد. رازی گویند: «مردم اتفاق دارند که اولین (۱۹۰) مصنف در علم اصول فقه، شافعی است. و اوست که ابواب آن را مرتب ساخت، و بعضی اقسام آن را از بعضی دیگر متمایز ساخت. و مراتب

۱۸۹. ج ۱ ص ۴۵.

۱۹۰. «نخستین مبتکر این علم شافعی است بالاجماع. او کتاب «الرساله» را در آن نوشت و به ابن مهدی فرستاد. و این رساله مقدمه الام است» - کتاب اتمام الدرایه لقراء النقباه تألیف جلال‌الدین سیوطی، که در حاشیه مفتاح‌العلوم چاپ شده است، ص ۷۹.

قوت و ضعف آنها را شرح داد.

و روایت شده که عبدالرحمن بن مهدی از شافعی، که يك جوان بود، خواست کتابی برای او بنویسد که در آن شرایط استدلال به قرآن و سنت و اجماع و قیاس، و بیان ناسخ و منسوخ، و مراتب عموم و خصوص، ذکر شود. و شافعی «رساله» را نوشت و به او فرستاد. او چون رساله را خواند گفت: گمان نمی‌کنم خداوند مثل این آدم آفریده باشد» (۱۹۱).

شافعی واضع علم اصول

رازی گوید: «باید دانست که نسبت شافعی به علم اصول چونان نسبت ارسطاطالیس به علم منطق است. و همچون نسبت خلیل بن احمد به علم عروض است. زیرا مردم پیش از ارسطو به حسب صرف طباع سلیم خودشان به استدلال می‌پرداختند. و قانون فراهم آمده‌ای در کیفیت ترتیب حدود و براهین نداشتند. و ناگزیر سخنانشان مشوش و آشفته بود. چونکه صرف طبع اگر از قانون کلی یاری نجوید، به ندرت کامیاب می‌شود. ارسطاطالیس که این وضع را دید، مدت زیادی از مردم عزلت گزید، و علم منطق را برای آنان استخراج کرد. و به سبب تدوین منطق، يك قانون کلی برای مردم وضع کرد که در معرفت حدود و براهین به آن رجوع کنند.

«شعرا نیز قبل از خلیل بن احمد اشعاری به نظم درمی‌آویند و تکیه‌شان فقط بر طبع بود. و خلیل علم عروض را استخراج کرد. و این يك قانون کلی در مصالح شعر و مفاسد آن گردید.

«در این مورد نیز مردم قبل از شافعی در مسائل اصول فقه سخن می‌گفتند و

۱۹۱. در طبقات الفقهاء تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی اصفهانی در شرح حال شافعی آمده: «عبدالرحمن بن مهدی امام اهل حدیث عصر شافعی از شافعی خواست که کتابی در اصول فقه بنویسد. و او «رساله» را نوشت. و اهل آن عصر را به اعجاب واداشت. و مردم بالا جماع آن را نیکو شمردند و بر حفظ آن همت گماشتند. مُرَئی گفته: من «رساله» را پانصد بار خواندم که هر بار چیزی از آن سود جستیم که قبلاً نمی‌دانستم».

استدلال و احتجاج می‌کردند. ولیکن قانون کلی نداشتند که در معرفت دلائل شریعت و در کیفیت معارضه آنها و ترجیح آنها به آن قانون رجوع کنند. آنگاه شافعی علم اصول فقه را استنباط کرد و برای مردم قانون کلی که در شناخت مراتب ادله شرع به آن رجوع کنند، وضع کرد. سپس رازی گوید: «باید دانست که شافعی رساله را در بغداد نوشت. و وقتی که به مصر رفت، تصنیف رساله را اعاده و بازاندیشی کرد. و در هر يك از آن دو علم کثیر است» (۱۹۳).

در کتاب «مغیث‌الخلق فی اختیارالاحق» تألیف امام الحرمین جوینی آمده: «بر صاحب نظر و بینا، و بر آنکه بعضی علم را آموخته و بر مبنای، و بر عوام و توده، رجحان نظر شافعی در فن اصول، پوشیده نیست. چه آنکه او نخستین مبتدع ترتیب اصول، و هموارکننده ادله و مرتب‌کننده آنها و بیان‌کننده آنها است. و در این باب «رساله» خود را نوشت».

بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی، متوفای ۲۹۴ هـ (۱۲۹۱ م) در کتاب اصول فقه خودش به نام «بحرالمحیط» می‌گوید: «فصل - شافعی اولین کسی است که در اصول فقه به تصنیف پرداخت. و در این باب است کتاب‌الرساله، کتاب احکام‌القرآن، اختلاف‌الحديث، ابطال‌الاستحسان، جماع‌العلم و کتاب‌القیاس که در آن گمراهی معتزله را ذکر کرده و رجوع او از قبول شهادت آنان در آن یاد شده است. سپس، مصنفان علم اصول کار او را دنبال کردند. احمدبن حنبل گوید: ما عموم و خصوص را نمی‌دانستیم تا اینکه شافعی آمد. و جوینی در شرح رساله گفته: احدی قبل از شافعی به تصنیف اصول و معرفت آن مبادرت نکرد. از ابن‌عباس، تخصیص عموم، و از بعضی دیگر قول به مفهوم نقل شده. و بعد از اینان چیزی در اصول گفته نشده، و گامی در آن برداشته نشده. زیرا ما کتب سلف را اعم از تابعین و تابعین تابعین و غیر آنان را دیده‌ایم و ندیده‌ایم که در باب اصول چیزی تصنیف کرده باشند» (۱۹۳).

در جایی دیگر از این نسخه، ضمن بحث از اینکه شافعی نسخ قرآن به

وسیله حدیث را نمی‌پذیرد، آمده: «چگونه چنین نباشد، در صورتی که شافعی بود که این فن را رو به‌راه کرد و مرتب ساخت و او اولین کسی بود که آن را به منصب ظهور رسانید».

ابن خلدون در مقدمه گوید: «شافعی نخستین کسی است که در علم اصول فقه کتاب نوشت. او رساله مشهور خود را املا کرد. و در آن درباره اوامر، نواهی، بیان، خبر، نسخ، و حکم علت منصوصه قیاس، سخن گفت. سپس فقهای حنفی در آن کتاب‌ها نوشتند و این قواعد را مورد تحقیق قرار دادند و سخن را در آنها گسترش دادند. و متکلمان نیز کتاب‌ها در آن باره نوشتند» (۱۹۴).

در طبقات الفقهاء تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی صفدی، آمده: «بعد شافعی به مصر رفت. و این در سال ۱۹۹ هـ بود. و در آنجا کتاب‌های جدیدش را نوشت. و ذکر او در شهرها به زبان‌ها افتاد. و مردم از شام و یمن و عراق و سایر نواحی برای استفاده و سماع کتاب‌های او آهنگ او کردند. و شافعی دست به ابتکار بی‌سابقه‌ای زد و اصول فقه را تدوین کرد. و بدون اختلاف، اوست که نخستین بار اصول فقه را تدوین کرد».

«و از این زمره است کتاب «القسامه» و کتاب «الجزیه» و کتاب «قتال اهل البغی» (۱۹۵).

در کشف‌الظنون آمده: «اولین مصنف در علم اصول شافعی است. این را اسنوی در التمهید گفته و در آن اجماع حکایت شده است» (۱۹۶).

پژوهشگران غربی در این زمینه، برآنند که شافعی واضع اصول فقه است. گلدزیهر مقاله «فقه» در دائرةالمعارف اسلامی، می‌گوید: «بارزترین مزیت محمدبن ادریس شافعی این است که او نظام استنباط شرعی را در اصول فقه بنا نهاد. و میدان هر اصلی از این اصول را مرزبندی کرد. و در رساله‌اش نظامی برای قیاس عقلی پدید آورد که بایستی در تشریح به آن رجوع شود، بدون آنکه به تقدم کتاب و سنت خللی وارد شود. استنباط از این اصول را مرتب ساخت. و

۱۹۴. ص ۳۹۷.

۱۹۵. خطی کتابخانه ملی پاریس.

۱۹۶. ج ۱ ص ۳۳۷.

قواعد استعمال آنها را، که قبلاً آشفته بود، بنا نهاد.»

اما در کتاب «الفهرست» در شرح حال محمدبن حسن [شیبانی] کتابی برای او ثبت شده به نام «اصول الفقه». و موفق مکی در کتاب «مناقب الامام الاعظم» از طلحة بن محمدبن جعفر نقل می‌کند که: «ابویوسف اولین کسی بود که کتاب‌هایی در اصول فقه بر اساس مذهب ابوحنیفه نوشت» (۱۹۷).

طاش کبری زاده در «مفتاح السعادة» (۱۹۸) همین را نقل می‌کند: «و در بین کتاب‌هایی که در الفهرست به ابو یوسف نسبت داده شده کتابی درباره اصول فقه به ابو یوسف نسبت داده نشده است. و اگر صحیح باشد که ابو یوسف یا محمد کتابی در اصول فقه داشته‌اند، ظاهراً کتابی است برای تأیید آنچه که ابوحنیفه آن را اخذ کرده، و اهل حدیث آن را نمی‌پذیرند، یعنی کتابی است برای تأیید استحسان که شافعی نیز همصدا با اهل حدیث آن را رد کرده است. چیزی که این احتمال را تقویت می‌کند آن است که ابن ندیم در الفهرست نام کتاب‌های ابو یوسف را که ذکر می‌کند، این کتاب‌ها را نیز ذکر می‌کند: «الجوامع» که برای یحیی بن خالد نوشت و شامل چهار کتاب است. و در آن اختلاف مردم و رأیی که اخذ می‌شود، ذکر شده است. و در طبیعت مذهب اهل رأی که به جمع مسائل و هرچه بیشتر کردن مسائل اهتمام می‌ورزند، تمایلی به تقیید استنباط به وسیله قواعدی که نمی‌گذارند استنباط گسترده و رها صورت بگیرد، نباید باشد. علاوه بر اینکه گفتن اینکه ابو یوسف اولین کسی است که بر شالوده مذهب ابوحنیفه کتاب نوشت، منافاتی با این ندارد که شافعی نخستین کسی باشد که اصول فقه را به صورت علمی دارای قواعد عام درآورد که هر استنباط‌کننده حکم شرعی به آنها رجوع کند. علاوه بر این، ما قبلاً گفتیم که ابن عابدین نقل کرده که ابوحنیفه به هنگام پیش آمدن هر رویداد ماه‌ها یا بیشتر با اصحاب خود مشورت می‌کرد تا آخرین قول به دست آید، و ابو یوسف آن را ثبت می‌کرد. تا آنکه اصول را بر این روش ثبت کرد.»

در رساله ابن عابدین به نام «العلم الظاهر فی نفع النسب الطاهر» از مجموعه «رسائل ابن عابدین» آمده: «سپس، این مسائلی که به نام «ظاهر الروایة» و «اصول» خوانده می‌شود، همان‌هایی هستند که در کتاب‌های محمد آمده‌اند، یعنی در کتاب‌های مبسوط، زیادات، جامع‌الصغیر، سیرالصغیر، و جامع‌الکبیر. و علت اینکه به نام «ظاهر الروایة» خوانده می‌شوند، این است که آنها از محمد به روایت ثقات روایت شده‌اند. پس، اینها از محمد ثابت و مسلم گشته‌اند: یا به تواتر از محمد رسیده‌اند و یا از محمد بودن آنها شهرت دارد» (۱۹۹).

اینها همه دال بر آن است که ابو یوسف اولین کسی است که اصولی را که همانا فتاوی مورد اتفاق ابوحنیفه و اصحابش بوده‌اند، ثبت کرده است. و محمد از کتب سنت مسائل «اصول» را که به نام «ظاهر الروایة» نیز خوانده می‌شوند، جمع‌آوری کرد. و چنانکه ابن عابدین در همان رساله گفته است: «این اصول (ظاهر الروایة) مسائلی هستند که از صاحبان مذهب رأی روایت شده‌اند که عبارتند از: ابوحنیفه، ابو یوسف، و محمد. و به این سه نفر «علماء ثلاثة» گفته می‌شود».

پس، بعید نیست که نسبت ابتکار اصول فقه به ابو یوسف و اینکه ابو یوسف اولین واضع کتب درباره اصول فقه است، و نیز اینکه به محمد نسبت داده شده که درباره اصول فقه به تألیف پرداخته است، بدین معنی باشد که این دو نفر در اصول فقه ابوحنیفه چنین کاری کرده‌اند، یعنی در مسائلی که ابوحنیفه پس از مشاوره با اصحابش صلاح دیده که آنها ثبت شوند. در تأیید این دریافت به تعبیر ابن ندیم در الفهرست بنگریم که در شمارش کتاب‌های ابو یوسف چنین می‌گوید: «ابو یوسف کتاب‌هایی درباره اصول و امالی (۲۰۰) دارد که از جمله آنها «صلاة»، و کتاب «زکات» الخ... است» (۲۰۱). و به هنگام ذکر کتاب‌هایی که محمد تألیف کرده

۱۹۹. ج ۱ ص ۱۶.

۲۰۰. امالی: جمع املاء است. و املاء آن است که عالم بنشیند و شاگردانش با قلم و کاغذ در پیرامونش. عالم، آنچه را که خداوند در دل وی قرار داده از حفظ بیان می‌کند و شاگردان آن را می‌نویسند. سپس آنچه را که نوشته‌اند جمع می‌کنند و به صورت کتاب درمی‌آید و آن را به نام املاء و امالی می‌خوانند» - مجموعه رسائل ابن عابدین ج ۱ ص ۱۷.

۲۰۱. ص ۲۰۳.

چنین می‌گوید: «محمد از کتاب‌هایی که دربارهٔ اصول دارد عبارتند از: صلاة، کتاب زکات،... الخ» (۲۰۲).

از هدف شافعی دور نیست که خواسته باشد در تدوین اصول فقه، شکاف موجود میان اهل رأی و اهل حدیث را پر کند. و زمینه را برای وحدتی که اسلام به آن دعوت می‌کند آماده سازد.

در کتاب تقویم‌النظر تألیف محمد بن علی معروف به ابن‌الدهان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، آمده: «از يك راوی پرسیدند: راز کوتاهی عمر شافعی چیست؟ پاسخ داد: تا اختلاف مسلمین از بین نرود. چون اگر عمر او دراز می‌شد اختلاف از بین می‌رفت».

تحلیل «رساله»:

شافعی در خطبهٔ «رساله» حال مردم را در هنگام بعثت پیامبر (ص) از لحاظ دینی شرح می‌دهد: و می‌گوید: مردم دو گروه بودند: «اهل کتاب احکام کتاب خدا را دگرگون ساختند و به خدا کفر ورزیدند. و آنان با زبان خود به دروغ‌سازی پرداختند. و آن را با حق خداوند که به آنان نازل شده بود مخلوط ساختند. و گروهی به خدا کفر ورزیدند و چیزهایی را بدعت‌گذاری کردند که خداوند اجازه نداده بود. و با دست‌های خود سنگ و چوب و صورت‌هایی ساختند و آنها را ستایش‌انگیز شمردند، و نام‌هایی از خودشان ساختند، و آنها را خدایان خواندند و به آنها عبادت کردند. یا ماهی، چهارپا، ستاره، غار، و غیر این را پرستیدند».

سپس، شافعی یادآور می‌شود که خداوند مردم را به وسیلهٔ محمد (ص) از این گمراهی رهانید. و کتاب خودش را بر او نازل کرد و فرمود: «انه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید». پس، حضرت محمد آنان را از کفر و کوری به روشنی و هدایت رسانید.

شافعی از مقام قرآن در دین، و اشمال آن بر حلال، حرام، و هر امری که

خداوند مردم را به آن متعبد ساخته، ثواب طاعت، عقاب اهل معصیت، و وعظ مردم به وسیله اخبار گذشتگان، سخن گفته است.

شافعی نتیجه‌گیری کرده است که بنابراین، باید طلبه علم دین، نهایت تلاش خود را در تکامل بخشیدن به علم قرآن و اخلاص نیت برای خداوند به کار گیرد، به منظور دریافت علم قرآن، چه نص قرآن باشد یا از قرآن استنباط شود. چونکه هر کس علم احکام خدا را در کتاب خدا نصاً و استدلالاً دریابد، خداوند او را برای قول و عمل به آنچه می‌داند، موفق می‌سازد. و به فوز فضیلت در دین خود و دنیای خود نایل می‌شود. و شك و دودلی از او زایل می‌شود. و در قلب او حکمت تجلی می‌کند. و در دین مستوجب پایگاه پیشوایی می‌گردد.

آنگاه شافعی خطبه رساله را چنین به پایان می‌رساند: «هرچه که برای یکی از اهل دین خدا پیش بیاید، در کتاب خدا، دلیل آن، بر سبیل هدی، موجود است. خداوند فرموده: «کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید» و فرموده: «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم ولعلهم یتفکرون» و فرموده: «ونزلنا علیک الکتاب تبییناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین». و فرموده: «و کذالک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنتم تدری ما الکتاب ولا الایمان ولكن جعلناه نوراً نهدی به من نشأ من عبادنا و انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله...».

چون از این مقدمه به روشنی برمی‌آید که قرآن همانا تبیان همه شئون دین است. چنانکه خدا فرموده: هذا بیان للناس یعنی قرآن بیان است برای مردم. و قرآن دلیل بر سبیل هدایت است در هرچه که برای هر کس از اهل دین پیش آید. از این رو، شافعی بعد از این مقدمه بابی تحت عنوان «باب چگونگی بیان» آورده، و در آغاز آن به تعریف بیان پرداخته که آن اسم جامع و فراگیرنده معانی است که اصولش مجتمع و فروعش گسترده است. و کمترین چیزی که در این معانی مجتمع و گسترده است، این است که آن معانی، بیانی هستند برای کسانی که مخاطب آنها هستند، یعنی کسانی که قرآن به زبان آنان نازل شده است. و آن معانی برای اینان نامختلف است. هرچند که بعضی از لحاظ بیان مؤکدتر از بعضی دیگر است. و آن معانی برای کسانی که زبان عرب را نمی‌دانند مختلف است.

کسانی که پس از شافعی آمدند به تعریف معنی بیان بر وجه روشن تر دست زدند: غزالی در المستصفی گوید: «مسألة در حد بیان - باید دانست که بیان عبارت است از امری که مربوط به تعریف و اعلام است. و اعلام فقط با دلیل به دست می آید. و دلیل، علم به دست می دهد. پس، سه چیز داریم: اعلام، دلیلی که اعلام به وسیله آن است، و علمی که از دلیل به دست می آید. بعضی، بیان را همانا تعریف دانسته و در حد بیان گفته: بیان عبارت است از بیرون آوردن شیء از مقام اشکال به مقام تجلی. و بعضی آن را امری می داند که شناخت به وسیله آن به دست می آید در مورد چیزهایی که محتاج شناخت هستند، یعنی چیزهایی که ضروری و بدیهی نیستند. و آن امر - که شناخت به وسیله آن به دست می آید - همانا دلیل است. از این رو، در تعریف بیان گفته: بیان عبارت است از دلیلی که با نظر صحیح در آن، به شناخت چیزی برساند که آن دلیل همانا دلیل آن چیز است. و این را قاضی برگزیده است. بعضی بیان را همانا خود شناخت یعنی تبیین شیء قرار داده است که گوئیا از نظر او بیان و تبیین یکی اند. عیبی ندارد که نام بیان را به هر يك از این سه معنی اطلاق کنیم. ولیکن آنچه به لغت و به متداول بین اهل علم نزدیک است، همان است که قاضی برگزیده است. زیرا به کسی که دیگری را به چیزی دلالت کرده گفته می شود: او آن را برای او بیان کرده است، این بیان تو است، لیکن بیان تو نارسا است. و خداوند فرموده: «هذا بیان للناس» یعنی این قرآن برای مردم بیان است.

«بنابراین، بیان شیء، گاهی با عبارتی است که به حسب اصطلاح وضع شده است. در این صورت، بیانی است در حق کسانی که قبلاً چگونگی قرارداد و اصطلاح را شناخته باشند. و گاهی بیان به وسیله فعل، اشاره و رمز صورت می گیرد. زیرا همه اینها دلیل و بیانگر هستند. لیکن بیان در عرف متکلمان به دلالت با قول اختصاص پیدا کرد. و گفته می شود: فلان کس دارای بیان نیکو است. یعنی خوش بیان و کلامش به مقاصدش کاملاً رسایی و دلالت دارد. و باید دانست که از شرط بیان نیست که بیانگری آن برای هر کس فراهم باشد. بلکه باید به گونه ای باشد که هرگاه شنیده شود و مورد تأمل واقع شود و قرارداد و اصطلاح معلوم باشد، بتواند وسیله حصول علم باشد. و رواست که مردم در

برخورداری از بیانگری آن متفاوت باشند» (۲۰۳).

تقریباً مذهب قاضی باقلانی نزدیکترین مذاهب به رأی شافعی است.

آنگاه به نظر شافعی آنچه که خداوند در قرآن برای خلق خود بیان کرده، یعنی اموری که خداوند خلق خود را با بیان خود نسبت به آنها متعبد ساخته است، این بیان، از پنج وجه صورت گرفته است. و متأخران این پنج وجه را «مراتب بیان احکام» نامیده‌اند: اول آنها عبارت است از: آنچه که خداوند آن را در قرآن به نص صریح بیان کرده است و تأویل به آن راه ندارد. و با وجود تنزیل در آن به غیر تنزیل نیازی نیست. و متأخران آن را بیان التأكيد نامیده‌اند. دوم: آنچه که خداوند آن را با نصی بیان کرده که محتمل چند وجه است. و از دلالت در تعیین اینکه منظور کدام وجه از این وجوه محتمل است، استفاده می‌شود. چنانکه از کلام شافعی چنین به دست می‌آید. و شافعی این دومی را در مواضعی از «رساله» که در آنها جملگی وجوه بیان را ذکر کرده، انداخته است. مثلاً در فصلی که برای بیان چهارم آورده است.

شوکانی و سایر اصولیان معنی دیگری برای این بیان ذکر کرده‌اند. شوکانی گوید: «دوم: نصی است که فقط علما آن را درك می‌کنند. مانند «واو» و «الی» در آیه وضوء...».

ولی حمل کلام شافعی بر این، بعید است.

سوم: آنچه که قرآن در فرض آن، غایت بیان را آورده، و پیامبر(ص) بیان کرده که چگونه آن را فرض کرده و بر چه کسی فرض کرده، و فرض آن در چه زمانی زایل و یا ثابت است.

چهارم: آنچه که پیامبر(ص) بیان کرده و نص حکم آن در قرآن نیست. و خداوند در قرآن اطاعت پیامبر(ص) و گوش به فرمان او بودن را واجب و فرض کرده است. پس، کسی که از پیامبر حکمی را می‌پذیرد، به سبب فرض خداوند می‌پذیرد.

پنجم: آنچه که خداوند اجتهاد در طلب آن را، یعنی قیاس را، فرض کرده

است. «و قیاس آن است که جستجو شود دلایل دال بر موافقت بیانی از کتاب یا سنت». و متأخران این بیان پنجم را به نام «بیان‌الاشاره» نامیده‌اند. شوکانی گوید: «پنجم: بیان‌الاشاره است. یعنی قیاس استنباط شده از کتاب و سنت. مانند الفاظی که معانی از آنها استنباط شود، و غیر آنها به آنها قیاس شود. زیرا وقتی که از اصل يك معنایی استنباط شد، و غیر آن به آن الحاق شد، گفته نمی‌شود که نص شامل آن نیست بلکه شامل آن می‌شود. زیرا پیامبر(ص) با نوعی آگاهی دادن، به آن اشاره کرده است. مانند الحاق مطعومات، در باب ربویات، به چهار مورد منصوص. زیرا حقیقت قیاس، بیان مراد نص است. و خدا امر کرده که اهل تکلیف باید به ملاحظه و استنباط و اجتهاد پردازند».

بعد از آنکه شافعی مراتب پنجگانه بیان‌را به اجمال آورده، شروع به توضیح آنها و آوردن مثال‌هایی و شواهدی برای آنها در پنج باب کرده است. او پس از به پایان رساندن بیان پنجم، در باب چهارم، گفته است: «این‌گونه علم [یعنی اجتهاد] دلیل بر آن چیزی است که قبل از این توصیف کردم. علاوه بر اینکه احدی ابداً نمی‌تواند در چیزی حکم به حلیت یا حرمت بکند، مگر از جهت علم. و جهت علم همانا بیان قرآنی یا سنتی یا اجماع یا قیاس است». از این عبارت شافعی به دست می‌آید که او اجماع را از مراتب بیان در نظر می‌گیرد. هرچند که اجماع را مستقلاً ذکر نکرده است. شوکانی گوید: شافعی در اول رساله این مراتب پنجگانه بیان را ذکر کرده است. و گروهی به او اعتراض کرده‌اند که او دو قسم را نادیده گرفته: یکی اجماع و دیگری قول مجتهد آنگاه که عصر آن مجتهد پایان یابد و قول او منتشر گردد و احدی با او مخالفت نرزد. زرکشی در «البحر» می‌گوید: علت اینکه شافعی این دو را نادیده گرفته این است که به هر يك از این دو، فقط از راه یکی از آن اقسام پنجگانه‌ای که شافعی ذکر کرده می‌رسیم. زیرا اجماع فقط از دلیل سرچشمه می‌گیرد. اگر این دلیل، نص باشد، پس از قسم اول است و اگر استنباط باشد، پنجم است.

آنچه زرکشی در «البحر» درباره اجماع گفته است، از خود کلام شافعی در «رساله» در باب اجماع، آشکارا برمی‌آید.

شافعی در باب پنجم گفته است که قرآن همانا اصل همه اقسام بیان عربی

است و عرب را به زبان خودشان مخاطب ساخته است... شافعی وجود وجوه مختلف را در قرآن در باب‌های مرتب بدین نحو شرح می‌دهد: باب بیان آنچه از قرآن به صورت عام نازل شده و منظور عام است و خصوص داخل آن است. باب بیان آنچه از قرآن عام‌الظاهر است و جامع عام و خصوص است. باب بیان آنچه که از قرآن عام‌الظاهر نازل شده و منظور خاص است. باب نوعی که سیاقش معنایش را بیان می‌کند. باب نوعی که لفظش بر باطنش دلالت دارد نه ظاهرش. باب آنچه عام نازل شده و فقط سنت دلالت دارد که منظور از آن خاص است.

و چون در این باب آخر آمده بود که سنت قرآن را تخصیص می‌دهد، از این رو، شافعی به سنت و حجیت آن و منزلت آن در دین می‌پردازد. و ابواب آتی را برای آن ترتیب می‌دهد: باب بیان اینکه خدا در قرآن پیروی از سنت پیامبرش را واجب کرده است. باب بیان اینکه خداوند اطاعت از پیامبرش را واجب کرده است و آن را در ردیف اطاعت از خدا آورده و جدا ذکر شده است. باب آنچه که خداوند به اطاعت از پیامبرش دستور داده است. باب آنچه که خداوند برای خلق خود بیان کرده که پیروی پیامبر(ص) از آنچه به او وحی کرده و از آنچه به او امر کرده و از هدایت او، واجب است. و خداوند هادی کسی است که از او پیروی کند.

شافعی در این باب به کرات یادآور می‌شود که پیامبر(ص) همراه با کتاب خدا، سنت آورده، و چیزهایی را که در قرآن نصی درباره آنها نیست، بیان کرده است. شافعی برای اثبات این، به استدلال می‌پردازد و با مخالفان اینکه پیامبر(ص) در مواردی که نص قرآنی نیست، سنت‌گذاری می‌کند، به محاجه می‌پردازد. سپس می‌گوید: «به زودی بر این سنت همراه با کتاب خدا - که توصیف کردم - و سنت در مواردی که نص قرآنی نیست، برخی دلایل ذکر خواهم کرد - ان شاء الله. و نخستین امری که با آن شروع به ذکر سنت پیامبر(ص) همراه با قرآن می‌کنیم همانا ذکر استدلال به سنت پیامبر(ص) برای اثبات ناسخ و منسوخ قرآن است. سپس، فرائض منصوصه را که پیامبر(ص) سنت‌گذاری کرده، همراه با فرائض قرآن، ذکر می‌کند. بعد، او به ذکر فرائض کلی و اجمالی که

پیامبر(ص) کیفیت آنها و مواقیت آن را بیان کرده است، می‌پردازد. بعد، به ذکر عام از اوامر الهی که منظور عموم است، می‌پردازد. سپس، به ذکر عامی می‌پردازد که منظور خاص است. و بعد، به ذکر سنت پیامبر(ص) در مواردی که نص قرآنی نیست، می‌پردازد.

شافعی، پس از آن، فصلی تحت عنوان «ابتداء ناسخ و منسوخ» می‌آورد، و در آن به حکمت نسخ که همانا تخفیف و در وسع قرار دادن است، می‌پردازد. او یادآور می‌شود که قرآن فقط با قرآن نسخ می‌گردد. و سنت فقط با سنت منسوخ می‌گردد. سپس فصول زیر را می‌آورد: ناسخ و منسوخی که قرآن بر بعضی از آن و سنت بر بعضی از آن دلالت دارد. باب فرض نمازی که قرآن و سپس سنت دلالت دارد بر زوال آن از معذور و بطلان آن با معصیت. باب ناسخ و منسوخی که سنت و اجماع به آن دلالت دارند. باب فرائضی که خدا نصاً آن را نازل کرده است. باب فرائضی منصوص که پیامبر(ص) آنها را سنت‌گذاری کرده است همراه با فرائض قرآنی. باب آنچه که در فرض منصوصی که سنت به خاص بودن آن دلالت دارد نازل شده. یعنی فرائض کلی و مجمل که فرض آن را خدا محکم ساخته و کیفیت آن را به زبان پیامبر خود بیان کرده است. باب زکات. سپس، شافعی بابی تحت عنوان «باب علل در احادیث» آورده. و در آن به ذکر اختلاف بین احادیث به علت ناسخ بودن بعضی و منسوخ بودن بعضی دیگر، و اختلاف ناشی از غلط در احادیث و به ذکر برخی منشأهای غلط می‌پردازد. سپس، باب‌هایی برای ناسخ و منسوخ احادیث، و باب‌هایی برای اختلاف به علت غیر نسخ می‌آورد. و در بعضی از این ابواب درباره اختلاف قرائت‌ها در قرآن و سبب آن سخن می‌گوید.

بعد، ابوابی در نهی وارد در احادیث که یکدیگر را توضیح می‌دهند می‌آورد. و درباره نهی و اقسام آن سخن می‌گوید.

بعد، بابی درباره علم می‌آورد. و می‌گوید: علم دو قسم است: اول علم عامه است که هر عاقل بالغ باید آن را بداند. این قسم علم، نصاً در قرآن، و عموماً در نزد اهل اسلام موجود است. و توده مسلمین از مردمان مسلمان گذشته نقل می‌کنند، و از پیامبر حکایت می‌کنند که نه در حکایت آن نزاعی دارند و نه در

وجوب آن بر آنان. و این علم عام است که نه غلط در گزارش آن است و نه تأویل در آن امکان دارد. علم دوم علمی است که بندگان به دست می‌آورند در فروع فرائض و احکام خاص آنها و غیر آنها، در مواردی که نص قرآنی ندارند، و در اکثر موارد حتی نص سنت هم ندارند. و اگر در چیزی از آنها نصی باشد از طریق اخبار خاصه است نه اخبار عامه، و علم محتمل التأویل و از راه قیاس است. و واجب بودن علم دوم به معنی واجب کفایی است که اگر به قدر کافی افرادی به آن بپردازند متخلفین از گناه در امان می‌مانند. و اگر کسی بر آن قیام نکرد هر مسلمان توانای آن، گناهکار خواهد بود.

بعد، او دو باب یکی درباره خبر واحد و دیگری درباره حجت اثبات خبر واحد، می‌آورد. و از این دو باب اسلوب شافعی در جدل و روش او در ترجیح، تجلی می‌کند.

ابواب بعدی رساله بدین ترتیب هستند: باب اجماع، باب اثبات قیاس و اجتهاد، و موارد وجوب قیاس و عدم وجوب آن، و کسی که می‌تواند به قیاس مبادرت ورزد. باب اجتهاد، باب استحسان. او در این باب بیان می‌کند که اگر استحسان مخالف خبر باشد، قول به استحسان حرام است. و در این باب از قیاس نیز سخن گفته و انواع آن را بیان کرده و قول به استحسان را رد کرده است.

شافعی رساله را با بحث درباره اختلاف خاتمه می‌دهد. و بیان می‌کند که اختلاف دو گونه است: یکی حرام و دیگری حلال. اختلاف حرام در مورد امور منصوص در قرآن و سنت است که هر کس بر این امور اطلاع پیدا کند نمی‌تواند با آنها مخالفتی داشته باشد. دوم اختلاف در محتمل التأویل، و در نتیجه حاصل از قیاس، است. در این دومی متأول یا قانس معنی قابل احتمال در خبر یا در قیاس را برمی‌گزینند و دیگری آن را بر نمی‌گزینند.

شافعی بعد از باب اختلاف به باب مواریث می‌پردازد. و در آن به ذکر وجوه مختلف در مواریث می‌پردازد. سپس باب اختلاف در جد می‌آید. و کتاب تمام می‌شود. و در این باب آخری رأی خود را درباره اقوال صحابه در صورت اختلاف آن اقوال با یکدیگر، ذکر می‌کند. و صریحاً می‌گوید: او از قول یکی از

آنان پیروی می‌کند؛ به شرط آنکه نه کتاب باشد و نه سنت و نه اجماع و نه چیزی که در معنی اجماع باشد، یا با آن قیاس باشد.

شافعی، پس از آن، مراتب اصول را مرتب می‌سازد و جای هر کدام از آنها را مشخص می‌کند و چنین می‌گوید: «ما طبق کتاب، و سنتی که اجماعی باشد و اختلافی در آن نباشد حکم می‌کنیم. و در این صورت می‌گوییم: حکم ما در ظاهر و باطن به حق است. همچنین ما طبق سنتی که از طریق افرادی نقل شده که اجماعی نیست، حکم می‌کنیم. و در این صورت حکم می‌کنیم به حق در ظاهر. چه آنکه امکان دارد که ما در مورد راوی حدیث دچار غلط شده باشیم. همچنین ما طبق اجماع و سپس طبق قیاس حکم می‌کنیم که قیاس ضعیف‌تر از اجماع است. ولیکن قیاس مرحله ضرورت است. چه آنکه در صورت وجود خبر، قیاس حلال نیست».

مظاهر تفکر فلسفی در رساله:

رساله شافعی - چنانکه دیدیم - در تنظیم مباحث آن و ترتیب ابواب آن، روالی که در ذهن مؤلف آن بوده به خود گرفته است. گاهی یکنواختی آن به هم می‌خورد و وجه اینکه چرا مباحث، این ترتیب را یافته، پوشیده می‌ماند. و گاهی از این شاخ به آن شاخ پریدن پیش آمده است. و تکرار و غموض در آن به چشم می‌خورد. لیکن آن رساله، با همه اینها، شروع قوی برای تألیف علمی منظم در فنی است که شافعی برای اولین بار عناصر اولیه آن را گرد آورده است.

ما که در این رساله شافعی پیدایش تفکر فلسفی در اسلام را از لحاظ توجه به ضبط فروع و جزئیات به وسیله قواعد کلی، می‌بینیم، و در عین حال، جنبه فقه، یعنی استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی، فراموش نشده، علاوه بر این، ما در آن رساله مظاهر دیگری برای تفکر فلسفی می‌بینیم:

از آن جمله است، خط مشی منطقی در جهت وضع حدود و تعاریف، در درجه نخست. و در درجه دوم پرداختن به تقسیم، با تمثیل و استشهاد برای هر یک از اقسام. و گاهی شافعی تعاریف مختلف را ردیف می‌کند تا بین آنها مقایسه کند.

و موشکافی او در نهایت به انتخاب آنچه که از بین آنها مورد رضایت اوست می‌انجامد.

و از آن جمله است، اسلوب او در گفتگوی جدلی مشبع به صور و معانی منطقی، حتی به سبب دقت بحث، لطف فهم، حسن تصرف در استدلال و نقض، و مراعات نظام منطقی که در آن است، می‌پنداری که آن، يك گفتگوی فلسفی است، علی‌رغم تکیه آن بر نقل اولاً و بالذات، و ارتباط آن به امور شرعی خالص.

و از آن جمله است، اشاره به مباحثی از علم اصول که تقریباً این مباحث در قلمرو الهیات یا علم کلام است. مانند بحث از علم و از اینکه حقی هست که در ظاهر و باطن حق است، و حقی هست که در ظاهر حق است نه در باطن. و مجتهد مصیبت است یا مخفی معذور. و فرق بین قرآن و سنت. و علل احکام. و ترتیب اصول به حسب قوت و ضعف آنها. و شافعی بر حجیت سنت و اصولی که مادون سنت هستند استدلال می‌کند. و آنگاه اذهان را به حجیت خود قرآن جلب می‌کند. و این يك مسأله‌ای است که پیوند محکم با بحث‌های متکلمان دارد.

شارحان رساله اعم از متکلمان و فقها:

رساله شافعی اهتمام علما را برانگیخت، چه در زمینه روایت کردن آن و چه در زمینه شرح کردن و نقد کردن آن. از جمله شارحان رساله: محمدبن عبدالله ابوبکر صیرفی متوفای ۳۳۰ هـ (۹۴۲ م) است. در طبقات الشافعیه الکبری تألیف ابن سبکی در شرح حال همین صیرفی آمده: «امام جلیل اصولی یکی از چهره‌های درخشان و صاحب آثار و مقالات گرانقدر که گفته می‌شود او بعد از شافعی داناترین مردم به اصول بود. و از تصانیف او شرح رساله است. و ابن‌ندیم در الفهرست از کتاب‌هایی که به او نسبت می‌دهد دو کتاب در اصول است: یکی کتاب البیان فی دلائل الاعلام علی اصول الاحکام، و دیگری کتاب شرح رساله شافعی است. در کشف‌الظنون آمده: از جمله شرح‌های رساله شافعی، «دلائل الاعلام تألیف صیرفی است. پس در کشف‌الظنون، آن کتاب اول را شرح

رساله قرار داده است. ابن ندیم در الفهرست از جمله کتاب‌های صیرفی «کتاب نقض کتاب عبیدالله بن طالب کاتب رساله شافعی» است.

و از شارحان آن: حسان بن محمد قرشی اموی ابوالولید نیشابوری متوفای ۳۴۹ هـ (۹۶۰ م) است. در طبقات الشافعية الكبرى آمده: «از حاکم روایت است که گفت: او امام اهل حدیث در خراسان بود. و زاهدترین علما و عابدترین آنان بود. و از همه علما پارساتر و بیشتر از همه آنان نسبت به مدرسه و خانه خود احساس مسئولیت می‌کرد». اما در این طبقات به شرح رساله او اشاره‌ای نشده است. و در کشف الظنون نام او در بین شارحان رساله ذکر شده. و در البحر تألیف زرکشی، در بین کتب فنّ اصول، شرح او بر رساله شافعی ذکر شده است.

و از شارحان رساله: محمد بن علی بن اسماعیل قفال کبیر شاشی متوفای ۳۶۵ هـ (۹۷۶-۹۷۵ م) است. در طبقات الشافعية الكبرى آمده: «او امام تفسیر، حدیث، کلام، اصول، و فروع بود». ابو اسحاق شیرازی گوید: او امام و پیشوا بود و دارای تألیفات فراوان که نظیر نداشت. او نخستین فقیهی است که «جدل حسن» را تصنیف کرد. او کتابی در اصول فقه دارد، و شرح رساله نوشت. و فقه شافعی در ماوراءالنهر به سبب او انتشار یافت». در البحر المحيط زرکشی و در کشف الظنون ذکر او به میان آمده است. و در طبقات آمده که «حافظ ابوالقاسم بن عساکر گفت: «شنیدم که او از اعتدال به اعتزال گرایش داشت. و این در آغاز کار او بود. بعد از اعتزال به مذهب اشعری برگشت».

از شارحان رساله: حافظ ابوبکر جوزقی (۲۰۴)، و محمد بن عبدالله بن محمد نیشابوری شیبانی متوفای ۳۷۸ هـ (۹۹۹-۹۹۸ م) است. در طبقات الشافعية آمده: «ابوبکر یکی از پیشوایان مسلمین در علم و در دین بود. او محدث نیشابور بود». شرح رساله او را در طبقات ذکر نکرده است. لیکن زرکشی و مؤلف کشف الظنون آن را ذکر کرده‌اند. زرکشی در البحر المحيط در ضمن بحث در کتب فن اصول می‌گوید: «از کتاب‌های امام شافعی کتاب‌های زیر هستند: رساله،

۲۰۴. جوزق قریه‌ای است از قرای نیشابور. [جوزق و جوزقی، معرب «گوشک» هستند -

اختلاف الحدیث، احکام القرآن، و جاهای مختلف الأم، و شرح رساله توسط صیرفی، و قفال شاشی، و جوینی (۲۰۵)، و ابوالولید نیشابوری، و کتاب قیاس به روایت مُزنی».

اما در کشف الظنون آمده است: «رساله شافعی در فقه بر مذهب اوست. این رساله مشهور است. آن را جماعتی از شافعی روایت کرده اند. و در شرح آن به رقابت پرداخته اند. شارحان زیر آن را شرح کرده اند: ابوبکر محمد بن عبدالله شیبانی جوزقی نیشابوری متوفای ۳۸۸ هـ (۹۹۸ م)، امام محمد بن علی قفال کبیر شاشی، و ابوالولید حسان بن محمد نیشابوری قرشی اموی، و ابوبکر محمد بن عبدالله صیرفی، که شرح صیرفی به نام دلایل الاعلام است. این را در شرح الفیه ذکر کرده است. و ابوزید عبدالرحمن الجز ولی، و یوسف بن عمر، و جمال الدین... اقفهسی، و ابن الفاکهانی ابوالقاسم بن عیسی بن ناجی، رساله را شرح کرده اند» (۲۰۶).

شرح حال پنج شارح آخری را جایی نیافتیم.

در بین شارحانی که به شرح رساله شافعی پرداختند، هم متکلم دیده

۲۰۵. شیخ ابومحمد جوینی عبدالله بن یوسف، پدر امام الحرمین است. ملقب به رکن الاسلام بوده و به فقه، اصول، نحو، تفسیر، و ادب آگاهی کامل داشته و در ۴۳۸ هـ (۱۰۴۶ م) وفات یافته است.

۲۰۶. اینکه مکملان اصول فقه فقهای حنفی بودند تأیید نمی شود. زیرا شارحان رساله که نامشان را ذکر کردیم شافعی بودند و در اصول کتابها نوشتند. در کشف الظنون از علاء الدین حنفی در میزان الاصول چنین نقل شده: «باید دانست که اصول فقه فرع اصول دین است. و ضروری بود که تصنیف در آن بر اعتقاد مصنف کتاب صورت می گرفت. و اکثر تصانیف در علم اصول فقه متعلق به اهل اعتزال است که در اصول مخالف ما هستند. و متعلق به اهل حدیث است که در فروع مخالف ما هستند. و بر تصانیف آنان اعتمادی نیست. و تصانیف اصحاب ما بر دو قسم است: یک قسم در نهایت احکام و اتقان است و از جامعان اصول و فروع صادر شده، مانند مأخذ الشرع، و کتاب جدل تألیف ماتریدی [متوفای ۳۳۳ هـ (۹۴۴-۹۴۵ م)]. و یک قسم در نهایت تحقیق در معانی و حسن ترتیب است که از متصدیان استخراج فروع از ظواهر مسموع صادر شده. اما اینان چون در دقایق اصول قضایای عقول ماهر نبودند، در بعضی فصول رأی اینان به رأی مخالفین کشیده شد. سپس قسم اول مهجور گردید. یا به علت توحش الفاظ و معانی، و یا به علت قصور همتها و سستی. و قسم اخیر مشهور گردید».

می‌شود و هم فقیه. و هر کس طبق گرایش خود گام برداشته است. فقها به جنبه استنباط و تفریع، در رساله عنایت داشتند، و متکلمان به مسائلی که بوی مباحث کلامی می‌دادند.

و تألیف در علم اصول بدین خط‌مشی سوق داده شد. ابن‌خلدون در مقدمه، در باب «اصول فقه و آنچه مربوط به آن است از جدل و خلافیات» می‌گوید: «نخستین کسی که درباره اصول فقه به تدوین پرداخت، شافعی بود، که رساله معروف خود را درباره اصول فقه املا کرد. و در آن، درباره اوامر، نواهی، بیان، خبر، نسخ، و حکم قیاس مشتمل بر علت منصوصه، سخن گفت. سپس فقهای حنفیه در آن به تدوین پرداختند و این قواعد را مورد تحقیق و سخن گسترده قرار دادند. متکلمان نیز چنین کردند. اما نوشته‌های فقها در آن به فقه ارتباط بیشتر داشت و به فروع نزدیکتر بود. زیرا مثال‌هایی بیشتر از فقه می‌آوردند، و شاهد‌های فراوان از فروع، و مسائل را بیشتر بر نکته‌های فقهی تکیه می‌دادند. و متکلمان صور مسائل را از فقه تجرید می‌کردند، و تا جایی که ممکن بود به استدلال عقلی تمایل نشان می‌دادند. زیرا این غالب فنون آنان و مقتضای طریقت آنان است. و فقهای حنفیه در آن ید طولائی داشتند که در نکته‌های فقهی ژرف‌اندیشی می‌کردند، و تا حد امکان این قوانین را از مسائل فقه به دست می‌آوردند. و ابوزید دبوسی (۲۰۷) از پیشوایان آنان بود که در قیاس گسترده‌تر از همه آنان نوشت. و بحث‌ها و شروط را که در قیاس مورد نیاز است کامل ساخت. و صناعت اصول فقه با کامل شدن آن، کامل گردید. و مسائل آن مذهب و قواعد آن هموار گردید. و مردم به طریقه متکلمان عنایت ورزیدند. و از بهترین کتاب‌های این علم اصول فقه، کتاب البرهان تألیف امام الحرمین (۲۰۸) و المستصفی (۲۰۹) تألیف غزالی است

۲۰۷. ابوزید عبدالله بن عمر بن عیسی قاضی دبوسی حنفی متوفای ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹-۱۰۳۸ م)

نخستین کسی است که در علم خلاف به تدوین پرداخت.

۲۰۸. ابوالمعالی عبدالملک بن ابی‌عبدالله بن یوسف بن محمد جوینی شافعی، ملقب به

ضیاءالدین، معروف به امام الحرمین متوفای ۴۷۸ هـ (۱۰۸۵ م).

۲۰۹. ابوحامد محمد بن محمد غزالی ملقب به حجة الاسلام زین‌الدین طوسی شاگرد امام

الحرمین متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م).

که هر دو اشعری بودند. و کتاب العهد تألیف عبدالجبار (۲۱۰) و شرح آن به قلم ابوالحسین بصری (۲۱۱) است که هر دو از معتزله بودند. و این چهار کتاب پایه‌ها و ارکان این علم هستند».

زرکشی در البحرالمحیط می‌گوید: بعد از شافعی کسانی به بیان و توضیح و بسط و شرح اصول فقه پرداختند تا نوبت به دو قاضی یکی قاضی سنت ابوبکر بن طیب (۲۱۲) و دیگر قاضی معتزله عبدالجبار، رسید. این دو عبارات را باز کردند و اشارات را گشودند و اجمال را بیان کردند و اشکال را رفع کردند. و مردم از آنان پیروی کردند.

فشرده سخن آنکه متکلمان از قرن چهارم هجری دست روی علم اصول فقه گذاشتند و طریقت آنان بر طریقت فقها چیره گشت. و آثار فلسفه و منطق در آن نفوذ کرد و پیوند محکمی بین آنها برقرار گردید.

۲۱۰. قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، شیخ معتزله در عصر خود، متوفای ۴۱۵ هـ (۱۲۴۰ م).

۲۱۱. محمد بن علی بن طیب ابوالحسین متکلم بصری، پیشوا و عالم به علم کلام اوائل. «در تظاهر به آن از اهل زمان خود بیم داشت. و عقیده خود را در صورت عقیده متکلمان دین اسلام بروز داد... و همواره به افاده، تصنیف، املاء، تعلیم مذهب اعتزال، تحقیق اقوال منحصر به فرد خویش، پرداخت تا در ۴۳۶ هـ (۱۰۴۴ م) وفات یافت» - اخبارالحکما.

۲۱۲. قاضی ابوبکر محمد بن الطیب بن قاسم، معروف به باقلانی، بصری اشعری متوفای سال ۴۰۳ هـ (۱۰۱۳ م).

ضمیمہ

علم کلام و تاریخ آن

تعریف علم کلام:

عبارات علما در تعریف علم کلام مختلف است. و غالباً دال بر اختلاف در نقطه نظر و دیدگاه آنان است.

ابونصر فارابی متوفای ۳۳۹ هـ (۹۵۰ م) سخنی در تعریف کلام و فرق آن با فقه، دارد که تا جایی که من اطلاع دارم، بی‌مانند است. و آن از قدیم‌ترین تعاریف این علم است. فارابی سخن خود را چنین آورده است: «صناعت کلام - صناعت کلام، انسان را به نصرت آراء و افعال معینی که واضع دین به آنها تصریح کرده است، و به ابطال اقوایل مخالف آنها، توانا می‌سازد. و این نیز بر دو قسم است: قسمی در آراء است و قسمی دیگر در افعال.

«و این غیر از فقه است. زیرا فقه آراء و افعالی را که واضع دین به آنها تصریح کرده مسلم می‌گیرد و آنها را اصول قرار می‌دهد، و آنگاه چیزهایی را که از آنها لازم می‌آید، از آنها استنباط می‌کند.

«و متکلم، چیزهایی را که فقیه به عنوان اصول به کار می‌گیرد، نصرت و اثبات می‌کند و از آنها دفاع می‌کند، بدون آنکه از آنها چیزهای دیگر استنباط کند.

«هرگاه پیش بیاید که يك نفر بر هر دو کار قدرت داشته باشد، او هم فقیه است و هم متکلم، و نصرت او نسبت به آن اصول از این لحاظ است که متکلم است، و استنباط او از آنها از این لحاظ است که فقیه است.

«اما وجوه و آرای که شایستگی برای نصرت ادیان دارند:

«گروهی از متکلمان نصرت دین را در این می‌دانند که بگویند: آراء ادیان و همه وضع‌ها و تعالیمی که در ادیان هستند، راهشان این‌طور نیستند که با آراء و رویت و عقول آدمی امتحان شوند. زیرا آنها مقامی بالاتر از اینها دارند، به حسب اینکه آنها از وحی الهی مأخوذاند، و(۱) در آنها اسرار الهی است که عقول انسانی از درك آن اسرار ناتوان‌اند و به آنها نمی‌رسند.

«و نیز به سبب اینکه راه انسان در اثبات وحی این است که ادیان به وسیله وحی آنچه را که او با عقل خود نمی‌تواند درک کند، به او برسانند. وگرنه، چنانچه اگر وحی چیزهایی را به انسان برساند که خود انسان هم می‌تواند آنها را درک کند^۲ و با تأملی عقلی آنها را به دست آورد، در این صورت، وحی بی‌معنی و بی‌فایده می‌شود. و اگر چنین بود، انسانها به عقولشان واگذار می‌شدند، و نیازی به نبوت و وحی نداشتند. ولیکن چنین واگذاری در مورد انسانها صورت نگرفته است. پس، از این رو، باید علومی که ادیان افاده می‌کنند، علومی باشند که درک آنها در توان عقول ما نیست. به علاوه، این‌طور نیست که آنچه را که عقول ما نمی‌پسندند، و از نظر ما ناخوش آیند است، واقعاً کم‌فایده باشد^۳. چه آنکه اگر چیزی مورد پسند عقول ما نباشد و اوهام ما از آن خوششان نیاید، و فرشته آن را بیاورد، آن در حقیقت، ناخوش آیند نیست، بلکه در عقول الهی صحیح است.

«چه آنکه انسان، هرچند که در انسانیت به نهایت کمال برسد، مقام او در جنب صاحبان عقول الهیه، مقام کودک نوپا^۴ و ناآزموده، در جنب انسان کامل است. و همان‌گونه که بسیاری از کودکان و ناآزموده‌ها با عقل‌های خود بسیاری چیزها را نمی‌پسندند، در حالیکه آنها، در حقیقت، ناپسند نیستند، و آنها را ناممکن می‌پندارند، در حالیکه ناممکن نیستند، همچنین است انسانی که نهایت کمال عقل انسانی را دارد، در جنب عقول الهی.

«و همان‌گونه که انسان قبل از آنکه بیاموزد و تجربه به دست بیاورد، بسیاری چیزها را ناپسند می‌شمارد و از آنها خوشش نمی‌آید، و می‌پندارد که آنها محال هستند، اما پس از آموختن علوم و تجربه اندوختن، این گمان‌ها در مورد آنها، از او زایل می‌شوند. و اشیایی که آنها را محال می‌انگاشت، اکنون آنها را واجب می‌بیند. و چیزی که قبلاً از آن تعجب می‌کرد، اکنون از ضد آن تعجب می‌کند. همچنین انسانی که در انسانیت کامل است، این احتمال را می‌دهد^۵ که

۲. در متن احصاء: (عمل کند) آمده است.

۳. در متن «ان یکون اکثر فوائد» آمده که ظاهراً «ان لایکون» است.

۴. در متن «الصبی و الحدث» آمده که ظاهراً واو زاید است.

۵. در متن «لایمتنع من ان یکون» است که ظاهراً «من» زاید است.

چیزهایی را ناپسند بشمارد و ناممکن به حساب بیاورد، بدون آنکه در حقیقت چنین باشند.

«به حسب این چیزها است که این گروه بر این رأی‌اند که تصحیح ادیان محال است» (۶). زیرا کسی که از خدا وحی به ما رسانده، صادق است. و جایز نیست و امکان ندارد که دروغ بگوید. و این به یکی از این دو دلیل است: «یا به وسیله معجزاتی که می‌کند یا بر دست او ظاهر می‌شوند. «و یا به وسیله شهادت‌های صادقان گذشته که سخنانشان مقبول است، بر صدق او و قرب او به خداوند. «و یا به وسیله هر دو.

«وقتی صادق بودن او را با این وجوه به ثبوت رساندیم و بدین نتیجه رسیدیم که او دروغ نمی‌گوید، پس شایسته نیست که بعد از آن، در اشیایی که او گفته (۷)، مجالی برای عقول، تأمل، رؤیت، و نظر، باشد. «پس به نظر این گروه نصرت ادیان بدین طریق و نظایر آن صورت می‌گیرد.

«گروهی دیگر اعتقاد دارند که در درجه اول همه چیزهایی که واضع دین به آنها تصریح کرده با الفاظی که به وسیله آنها از آنها تعبیر کرده، همه را نصرت و یاری کنند. و در درجه دوم محسوسات، مشهورات، و معقولات را تتبع کنند، و هرچه از اینها و یا از لوازم و پی‌آمدهای اینها، هرچند که دور باشد، به عنوان شاهد، برای چیزی از آنهاست که در دین است، یافتند، به وسیله آن، این چیزها را که در دین است یاری کنند. و هرچه از آنها، مناقض با چیزی از آنهاست که در دین است، یافتند، و توانستند که لفظی را که واضع دین به وسیله آن تعبیر کرده، به گونه‌ای موافق با این مناقض، تأویل کنند، آن لفظ را بر آن مناقض تأویل کنند هرچند تأویل بعید باشد. و اگر نتوانستند که این تأویل را صورت دهند، و نتوانستند که این مناقض را ابطال کنند، یا (۸) آن را بر وجه موافق با آنچه در دین

۶. در متن «یحیل» است که ظاهراً «یحیلوا» است.

۷. در متن احصاء العلوم «هولها» آمده که ظاهراً «يقولها» است.

۸. در متن احصاء «و» آمده که ظاهراً «او» است.

است حمل کنند، چنان کنند. و اگر مشهورات و محسوسات در شهادت مذکور ناسازگار باشند. مثلاً محسوسات و یا لوازم محسوسات چیزی را ایجاب کنند، و مشهورات و یا لوازم مشهورات ضد آن را ایجاب کنند، به آنکه شهادتش نسبت به آنچه در دین است قوی‌تر است و گواه‌تر است، نظر می‌کنند و اخذ می‌کنند. و آن دیگری را به کنار می‌گذارند و باطلش می‌سازند.

«و اگر لفظ دینی قابل حمل به چیزی که موافق یکی از اینها است، نباشد، و هیچیک از اینها نیز قابل حمل به امور موافق دین نباشد، و امکان نداشته باشد که چیزی از اینها یعنی از این محسوسات و مشهورات و معقولات که مضاذ چیزی از آنها می‌هستند که در دین است، رد و ابطال شود، در این صورت، آن چیزی را که در دین است، یاری می‌کنند. بدین نحو که گفته می‌شود: آنچه در دین است حق است. زیرا آن را کسی گزارش کرده که امکان ندارد که دروغ بگوید یا اشتباه بکند. و این گروه، در این قسمت از تعالیم دینی همان را می‌گویند که گروه اول در همه تعالیم دین می‌گویند.

«پس، این گروه نصرت دینها را بدین وجه، میسر می‌بینند.

«و گروهی از متکلمان بر این رأی‌اند که امثال این اشیاء را یعنی اشیا را که پنداشته می‌شود که آنها ناخوش آیند هستند، بدین وجه نصرت کنند که سایر ادیان را تتبع کنند، و اشیاء ناخوش آیندی که در آنها است به دست بیاورند. و آنگاه اگر یکی از اهل آن ادیان چیزی از دین اینان را تقبیح کردند، اینان نیز چیزهای ناخوش آیند دین آنان را پیش بکشند و مقابله به مثل کنند و به دین وجه از دین خود دفاع کنند.

«گروهی دیگر از متکلمان، وقتی که دیدند سخنانی که در نصرت امثال این اشیاء [اشیا] که ناخوش آیند پنداشته می‌شود] می‌آورند در تصحیح کامل آن اشیاء کافی نیست، بدین نحو که سکوت خصم آنان ناشی از صحت آن اشیاء باشد، نه ناشی از ناتوانی خصم از مقاومت و مقابله آنان در سخن‌آوری، از این رو، ناگزیر شده‌اند که در برابر خصم اشیا را به کار گیرند که خصم را به سکوت در مقابل آراء خودشان وادار سازند، خواه این سکوت از شرم باشد، یا از اینکه در بن بست گیر کند، و یا از ترس اینکه مبادا آسیبی به او برسد.

«گروهی دیگر از متکلمان، چون دین آنان در نزد خود آنان صحیح است و شکی در صحت آن ندارند، بر آن شده‌اند که آن اشیاء را که ناخوشایند پنداشته می‌شوند، مورد نصرت و یاری قرار دهند، و آنها را نیکو جلوه دهند، و هر شبهه‌ای را درباره آنها دفع کنند، و دشمنان خود را به هر وسیله ممکن دفع کنند. و باکی به خود راه ندهند از اینکه در این دفاع از دروغ، مغالطه، تهمت، و زورگویی، سود جویند. زیرا آنان مخالفان دین خود را یکی از این دو نفر می‌بینند:

«یا دشمن است، و رواست که در دفع وی و در چیره شدن بر وی دروغ و مغالطه به کار گرفته شوند، چنانکه این کار در جنگ و جهاد صورت می‌گیرد.
«یا دشمن نیست، ولیکن به سبب ضعف عقل و تمیزش، نمی‌داند که سعادتش در این دین است. و جایز است که انسانی ولو با دروغ و مغالطه به خیر و صلاحش وادار شود. چنانکه در مورد زنان و کودکان چنین می‌کنند»^(۹).

«فارابی درباره فقه می‌گوید: «علم فقه - صناعت فقه آن است که انسان به وسیله آن می‌تواند چیزی را که واضح شریعت صریحاً آن را مشخص نکرده بر حسب اشیایی که صریحاً آنها را مشخص کرده، استنباط کند، و تصحیح آن را بر حسب غرض واضح شریعت دنبال کند از راه علتی که آن علت را در امتی که دارای شرع است تشریح کرده است.

«هر دینی آرای دارد و افعالی: آراء مانند آرای که درباره خداوند، و درباره صفات او، و درباره جهان، یا غیر اینها در تعالیم دینی آمده است. و افعال مانند افعالی که خداوند به وسیله آنها مورد تعظیم قرار می‌گیرد، و افعالی که معاملات در شهرها با آنها صورت می‌گیرند.

«از این رو فقه دو بخش است: بخشی درباره آراء، و بخشی درباره

افعال»^(۱۰).

۹. فارابی: احصاء العلوم، مطبعه السعادة، قاهره، ۱۳۵۰ هـ (۱۹۳۱ م) ص ۷۷-۷۱، با برخی

تصحیحات.

۱۰. همان مبع ص ۷۰-۶۹.

ما ندیده‌ایم که احدی از علمای اسلام، جز فارابی، این فرق را میان فقه و کلام بگذارد که کلام مربوط به نصرت عقاید و شرایعی است که واضع دین به آنها تصریح کرده است، در حالی که فقه مربوط به استنباط اموری است که واضع دین به آنها تصریح نکرده از اموری که به آنها تصریح کرده هم در عقاید و هم در شرایع. بلی، فقه در بعضی اطلاقات خود عام است و شامل جمیع مسائل دین است. در کشف اصطلاحات الفنون آمده: «گاهی فقه بر علم نفس به امری که برایش است (مالها) و امری که بر خویش است (ما علیها) اطلاق می‌شود»^(۱۱). و از این رو، همه علوم دینی را شامل می‌شود. از همین جهت است که ابوحنیفه کلام را «فقه اکبر» خوانده است».

در تاج العروس آمده: «فقه در درجه اول در مورد علم دین به کار می‌رود. زیرا این علم نسبت به سایر علوم شرف، سیادت، و فضیلت دارد. همان‌گونه که نجم در درجه اول در مورد ثریا به کار می‌رود، و عود در مورد مندل به کار می‌رود. ابن‌اثیر گوید: و اشتقاق آن از شق و فتح است. و عرب آن را خاص علم شریعت قرار داده و به علم فروع شریعت تخصیص داده است».

با این حال، علما تقریباً اتفاق دارند بر اینکه علم کلام خاص مسائل اعتقادی، و علم فقه مربوط به احکام عملی است.

و در کتاب «تعریفات» تألیف جرجانی متوفای ۸۱۶ هـ (۱۴۱۳ م) آمده است: فقه عبارت است از فهم غرض متکلم از کلامش، و در اصطلاح علم به احکام شرعی عملی مکتسب از ادله تفصیلی است. و گفته شده: فقه، ادراک و آگاهی نسبت به معنی خفی است که حکم مربوط به آن است. و آن علم استنباط‌شونده با رأی و اجتهاد است و نیازمند نظر و تأمل است. از این رو، جایز نیست که خداوند فقیه نامیده شود. زیرا حیزی بر خداوند پوشیده و خفی نیست».

«کلام علمی است که در آن از ذات و صفات الهی بحث می‌شود و احوال ممکنات را از مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام مورد بحث قرار می‌دهد. قید اخیر [بر طبق قانون اسلام] برای اخراج علم الهی فلاسفه است... کلام علمی است

۱۱. معانی محتمل «مالها و ما علیها» در این تعریف، در قسم دوم فصل سوم تحت عنوان «تطور

معنی کلمه فقه در دوره عباسی» در باورقی گذشت - مترجم.

که از اموری بحث می‌کند که معاد و هرچه مربوط به معاد است از قبیل بهشت، دوزخ، صراط، میزان، ثواب و عقاب از آن امور دانسته می‌شود. و گفته شده: کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی مکتسب از ادله است.»
و خود فلاسفه اسلام مخالف آن نیستند.

ابوحیان توحیدی متوفای ۴۰۰ هـ (۱۰۰۹ م) در رساله «ثمرات العلوم»^(۱۲) گوید: «فقه آن است که بین حلال و حرام، و بین ملاحظه علل در قضایا و احکام، و بین فرض و نافله، و بین حرام و مباح، و بین واجب و مستحب، و بین امری که به آن دعوت و ترغیب شده و امری که به آن ترغیبی صورت نگرفته... دور می‌زند»^(۱۳).

«اما علم کلام بابی از ملاحظه در اصول دین است که در آن فکر و نظر بر محور محض عقل در تحسین و تقبیح، احاله و تصحیح، ایجاب و تجویز و اقتدار، و تعدیل و تجویز»^(۱۴)، و توحید و تکفیر، دور می‌زند. و ملاحظه در آن، بر دو قسم است: ملاحظه دقیق که اختصاص به عقل دارد. و ملاحظه جلیل که در آن به کتاب خدا توسل می‌جویند. و تفاوت در اینجا، بین کسانی که آراسته به این علم کلام هستند به حسب میزان برخورداری آنان از بحث، موشکافی، فکر، دقت کار، جدل، مناظره، بیان، و مناظره است. و دستیابی به حق بین آنان گاهی میسر است و گاهی نامیسر. و زمینه برای آنان برای دستیابی به حق در قلمرو آنان امکان‌پذیر است. و باب کلام مجاور باب فقه است. و سخن در هر دو مشترك است. هرچند که بین آن دو، انفصال و تباین است. چه آنکه اشتراك بین آن دو، وجود دارد. و ادله در آن دو متشابه است. مگر نه این است که کسی که درباره قدم و حدوث عالم و امتداد و انقراض آن بحث می‌کند، با عقل مشورت می‌کند و در خدمت عقل است و از عقل روشنایی می‌گیرد و فهم می‌طلبد و پرسش می‌کند. همچنین کسی که در عبد جانی بحث می‌کند که آیا مشابه مال است یا مشابه حرّ،

۱۲. مطبوع در ذیل کتاب «الادب و الانشاء فی الصداقة و الصدیق» مطبعة شرقی، مصر، ۱۳۲۳

هـ.

۱۳. ص ۱۹۱.

۱۴. شاید «تجویر» باشد اظهاراً «تجویر» است. معمولاً «تعدیل و تجویر» به معتزله نسبت داده

عقل را چراغ راه قرار می‌دهد و از عقل می‌پرسد» (۱۵).

بلی، فارابی در «احصاء العلوم» در صدد بیان کلام اسلامی و فرق بین آن و بین فقه اسلامی نیست. بلکه منظور او کلام در علوم دینی به طور کلی است. و آن را دو دسته کرده: دسته‌ای از اموری بحث می‌کند که انسان را توانا می‌سازند بر استنباط از نصوص دین که این نصوص از روی تسلیم اخذ می‌شوند. و دسته‌ای از اموری بحث می‌کند که انسان را توانا می‌سازند بر نصرت عقاید و احکام دین و بر ابطال هرچه که مخالف آن عقاید و احکام است از راه براهین عقلی. خود این تقسیم با توجه به خودش، وجهی دارد. و نامگذاری يك قسم به نام فقه و نامگذاری دیگری به نام کلام نیز خالی از توجیهی نیست. ولیکن چگونگی تطبیق این رأی فارابی، بر مصطلح معروف مسلمین، چندان روشن نیست.

اما سخن ابوحیان توحیدی، مخالف اصطلاح معروف نیست، مگر آنجا که می‌گوید: فقه و کلام در استخدام عقل مشترك هستند و ادله هر دو در اینکه بر شالوده عقل استوار هستند مشترك می‌باشند. این دیدگاه فیلسوفی است که سلطان عقل را قوی می‌بیند و قلمرو آن را گسترده می‌شمارد، بدون آنکه مخالفت جدی با واقع داشته باشد. چه آنکه استنباط فقهی محتاج عقل است، خصوصاً آنگاه که به قیاس تکیه دارد.

اما متکلمان تعاریفی که برای کلام آورده‌اند از هر جهت همسان نیستند. غزالی می‌گوید: «سخن درباره مقصود و حاصل علم کلام - من به کسب علم کلام آغاز کردم و آن را به دست آوردم و تعقل کردم. و کتب محققان متکلمان را مطالعه کردم. و در آن باره آنچه را که می‌خواستم تصنیف کردم. دیدم که آن علمی است که برای مقصود خودش وافی است، اما برای مقصود من وافی نیست. هدف آن فقط حفظ عقیده اهل سنت و حفظ و حراست آن از تشویش اهل بدعت است. خداوند به زبان پیامبر خود عقیده حق را به بندگانش رسانیده است که صلاح دین و دنیای آنان در این حق است. چنانکه قرآن و اخبار به معرفت آن حق ناطق‌اند. بعد شیطان در وساوس بدعت‌گذاران، امور مخالف سنت را القا

کرد. و بندگان شیفته آن امور گشتند و نزدیک بود که عقیده حق را بر اهل حق مشوش سازند که خداوند طائفه متکلمان را پدید آورد. و انگیزه‌های آنان را برای نصرت دین، به وسیله کلام مرتب، برانگیخت تا از تلبیسات اهل بدعت که برخلاف سنت مآثور پدید آمده بودند، پرده بردارند. و علم کلام و اهل آن از اینجا برخاست. و گروهی از آنان به کاری که خداوند آنان را به آن برانگیخته قیام کردند. و به خوبی از سنت و عقیده مورد قبول از طریق نبوت، دفاع کردند. و به مقابله و اصلاح بدعت‌های پدید آمده، پرداختند. ولیکن آنان در این کار خود بر مقدماتی تکیه کردند که خصم‌های آنان پذیرفته‌اند. و چیزی که خصم‌های آنان را به پذیرفتن آن مقدمات مجبور و ناگزیر ساخته، یا تقلید است و یا اجماع امت و یا صرف قبول از قرآن و اخبار. و اکثر تلاش فکری متکلمان، در استخراج تناقض‌گویی‌های خصم‌های خود و دست‌آویز قرار دادن لوازم و پی‌آمدهای مقبولات خصم‌های خود، صرف شده است. و این تلاش فکری آنان برای کسی که جز ضروریات و بدیهیات، اصلاً چیزی را نمی‌پذیرد، کم‌فایده است. پس، کلام، در حق من، کافی نبود، و دردی را که از آن می‌نالم و شکوه می‌کنم درمان نمی‌کند. بلی، وقتی که صنعت کلام نشأت گرفت، و ژرف‌اندیشی‌هایی در آن صورت گرفت، و زمانی طولانی بر این کار گذشت، متکلمان پا را فراتر نهادند و از مرحله دفاع از سنت تجاوز کردند و به مرحله بحث از حقایق امور رسیدند. و در بحث از جواهر، اعراض، و احکام آنها، به تلاش فکری پرداختند. ولیکن چون این کار هدف علم آنان نبود، بحث آنان در این زمینه به کمال و به غایت قصوی نرسید. بنابراین، از این کلام چیزی که ظلمات حیرت را در اختلاف خلق، به کلی محو کند، فراهم نیامد. بعید نیست که برای غیر من چنین چیزی فراهم بیاید. و شك ندارم که برای گروهی چنین چیزی فراهم شده است. ولیکن فراهم شدنی که با تقلید در بعضی اموری که از اولیات نیست آمیخته شده است. غرض من الآن حکایت حال خویشان است، نه انکار ورد کسانی که با آن کلام درمان می‌شوند. چه آنکه داروهای شفا بخش، به حسب اختلاف دردها، مختلف‌اند. بسا دارویی که برای کسی نافع است و برای یکی دیگر زیانبار است» (۱۶).

تعریفی که ابن خلدون برای علم کلام آورده، کاملاً با سخن غزالی سازگار است. ابن خلدون می‌گوید: «علم کلام، علمی است دربرگیرنده دفاع از عقاید ایمانیه به وسیله ادله عقلیه و رد بر بدعت‌گذارانی که در اعتقادات، از مذاهب سلف و اهل سنت انحراف پیدا کرده‌اند» (۱۷).

ابن خلدون صریحاً همان را می‌گوید که غزالی صریحاً گفت، مبنی بر اینکه سلف عقاید ایمانی را از ادله تفصیلی آن عقاید، اخذ کردند. و علم کلام فقط برای این پدید آمد که از آن عقاید ایمانی دفاع کند و جلو بدعت‌ها و شبهه‌هایی که بدعت‌گذاران در پیرامون عقاید سلف به وجود آوردند، بگیرد.

عضدالدین ایجی متوفای ۷۵۶ هـ (۱۳۵۵ م) در کتاب «مواقف» در تعریف علم کلام می‌گوید: «کلام علمی است که با آن بر اثبات عقاید دینی از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها، اقتدار و توانایی پیدا می‌شود. و منظور از عقاید آنهایی است که خود اعتقاد در آنها مقصود باشد نه عمل. و منظور از دینی آن است که به دین محمد (ص) منسوب باشد. چه آنکه ما اگر مخالف خود را تخطئه می‌کنیم، با این حال او را از علمای کلام خارج نمی‌سازیم».

و در کشف اصطلاحات الفنون تألیف محمدبن علی نهانوی که در سال ۱۱۵۸ هـ (۱۷۴۵ م) از تألیف آن فراغت یافته، تعریف مذکور را شرح کرده (۱۸) که ما در حد مورد نظر خود از آن اقتباس می‌کنیم: «علم کلام، علمی است که با آن بر اثبات عقاید دینی، در برابر غیر، از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها، اقتدار و توانایی پیدا می‌شود... در این تعریف «اثبات عقاید» بر «تحصیل عقاید» ترجیح داده شده است، تا این نکته را برساند که ثمره کلام همانا اثبات عقاید برابر غیر است، و نیز این نکته را برساند که عقاید باید از شرع اخذ شود تا قابل اعتنا باشد (۱۹)، هرچند که عقل مستقلاً [بدون نیاز به هدایت شرع] آن را درک کند. و در

۱۷. ابن خلدون: مقدمه، طبع دوم بیروت، ص ۴۰۰.

۱۸. نهانوی در توضیح این تعریف از سید شریف جرجانی، در شرح مواقف، پیروی و اقتباس کرده است - مترجم.

۱۹. اگر از شرع اخذ نشود تعبد و امثال تحقق نمی‌یابد، بنابر نظر ارجح. و ثواب و عقاب بر امثال و تعبد استوار هستند - مترجم.

این تعریف روا نیست که اثبات را به معنی تحصیل و اکتساب بگیریم (۲۰). زیرا لازم خواهد آمد که علم به عقاید خارج از علم کلام باشد و ثمره آن باشد. در صورتی که در بطلان آن شکی نیست... پس، خلاصه این تعریف آن است که کلام، علم به اموری (۲۱) است که با علم به آن امور، قدرت تام بر اثبات عقاید دینی در برابر غیر و الزام آن عقاید بر آن غیر، از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها از آن عقاید، حاصل می‌شود به نحو حصول دائمی عادی (۲۲). بنابراین، آوردن حجت‌ها، اشاره به مقتضی است. و دفع شبهه‌ها، اشاره به منتفی بودن مانع است. و منظور از عقاید آنهایی است که مقصود از آنها خود اعتقاد باشد. مانند: خداوند عالم، قادر، سمیع، و بصیر است. نه آنهایی که مقصود از آنها عمل است. مانند: وتر واجب است. زیرا برای اعمال، علم فقه تدوین شده است. و منظور از دینی، آنهایی است که به دین محمد (ص) منسوب باشد، خواه صواب باشد یا خطا. از این رو، علم اهل بدعت که با آن بر اثبات عقاید باطل آنان اقتدار پیدا می‌شود، از علم کلام خارج نمی‌شود. و منظور از عقاید، جمیع عقاید است. زیرا عقاید منحصر و مصبوط است و قابل افزایش نیست. پس، احاطه به آنها و اقتدار بر آنها میسر است. و فقط وجوه استدلالات آنها و طرق دفع شبهات آنها، متکثر و پرشمار است. برخلاف اعمال که بی‌شمار و نامنحصر است، و احاطه به آنها نامیسر است. و عالم به آنها فقط می‌تواند آمادگی تام داشته باشد».

تعریف ایجی بنابر این تفسیر با عقیده غزالی اختلافی ندارد. به عقیده ایجی عقاید باید از شرع گرفته شود تا قابل اعتنا باشد. و ثمره کلام فقط اثبات عقاید در برابر غیر و رد شبهه‌ها است. لیکن تعریف ایجی از یک جهت با تعریف

۲۰. تفتازانی در شرح مقاصد، این را روا دانسته. و جرجانی در شرح مواقف آن را ناروا دانسته است به دلیل مذکور - مترجم.

۲۱. اگر علم را در تعریف مذکور به معنی ملکه حاصل از ممارست مسائل بدانیم، که تفتازانی در شرح مقاصد به آن اشاره کرده است، دیگر نیازی به آوردن امور نیست - مترجم.

۲۲. در مذهب اشاعره عادت مطرح است بدین معنی که خالق هر چیز خداوند است. اما عادت خداوند بر این جاری است که بعضی چیزها را در پی بعضی بیافریند. در اینجا تهانوی حصول قدرت از آن علم را طبق مذهب اشاعره عادی می‌داند - مترجم.

غزالی اختلاف دارد. و آن اینکه غزالی علم کلام را به وسیله عقاید سلف و دفاع از سنت قرار می‌دهد. اما ایجی علم کلام را وسیله دفاع هر معتقدی از عقیده خویش قرار می‌دهد که دفاع بدعت‌گذار، با براهین عقلی، از عقیده خویش نیز کلام است.

سعدالدین تفتازانی متوفای ۷۹۲ هـ (۱۳۸۹ م) در کتاب مقاصد، در تعریف کلام، می‌گوید: «کلام همانا علم به عقاید دینی از ادله یقینی است. و موضوع آن عبارت است از: معلوم از جهت آنکه اثبات عقاید دینی به آن معلوم بستگی پیدا می‌کند. و مسائل آن قضایای نظری شرعی اعتقادی است و هدف و غایت آن آراستن ایمان به ایقان است. و منفعت آن فوز به نظام معاش و نجات معاد است. پس، آن اشرف علوم است. متقدمان بر آن‌اند که موضوع آن موجود است از جهت آنکه موجود است. و وجه تمایز کلام و فلسفه الهی آن است که بحث در کلام بر طبق قانون اسلام است. یعنی بر طبق آنچه که از دین بودن آن قطعی است. مانند: صدور کثرت از واحد. و نزول فرشته از آسمان. و محفوف بودن عالم به عدم و فنا. و سایر چیزهایی که دین به آنها جزم دارد، نه فلسفه. و این قانون قطعی اسلام، شامل حق ادعایی نمی‌شود. زیرا فلسفه و کلام مخالف نیز در این حق ادعایی مشترك هستند... گفته شده: موضوع آن ذات خداوند است فقط، یا ذات او با ذات ممکنات از جهت استنادشان به خداوند است. چه آنکه کلام از او، بحث می‌کند. و از این رو، در تعریف کلام گفته می‌شود: علمی است که از احوال صانع یعنی صفات ثبوتی و سلبی و افعال او که به امر دنیا و آخرت مربوط است، بحث می‌کند. یا از احوال واجب و احوال ممکنات در مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند... و اعتراض شده که اثبات صانع از علی مطالب کلام است. و حال آنکه موضوع علم در خود آن علم بیان نمی‌شود. بلکه در مافوق آن بیان می‌شود. تا منتهی شود به موضوعی که بین‌الوجود است. مانند موجود از جهت اینکه موجود است».

پیدا است که تفتازانی برخلاف ایجی که کلام را شامل کلام مخالفین نیز می‌داند، به کلام مبتنی بر قانون اسلام یعنی آنچه که قطعاً از دین است اختصاص می‌دهد. و تفتازانی در این اختصاص دادن، موافق غزالی است. هرچند که

تفتازانی برخلاف غزالی علم کلام را تحصیل عقاید از راه دلیل عقلی و دفاع از آنها می‌داند.

ظاهراً، شیخ محمد عبده متوفای ۱۳۲۳ هـ (۱۹۰۵ م) در رساله توحید، راه تفتازانی را درپیش گرفته که می‌گوید: «توحید علمی است که از وجود خدا و صفاتی که باید برای خدا ثابت شود و صفاتی که جایز است که خداوند متصف به آنها باشد و صفاتی که باید از خداوند نفی شود، و از پیامبران به منظور اثبات رسالت آنان و آن‌گونه که باید باشند، و آنچه که جایز است به آنان نسبت داده شود، و آنچه که نباید داشته باشند، بحث می‌کند» (۱۳).

طاش کبری‌زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۱۴۵۷-۱۴۵۸ م) در «مفتاح السعاده و مصباح السیاده» به تعریف علم کلام و بیان موضوع آن با ذکر اختلاف در این موضوع و اختلاف مربوط به اینکه آیا کلام بدعت‌گذاران از علم کلام است یا نه، می‌پردازد و می‌گوید: «شعبه پنجم علوم شرعی، علم اصول دین یعنی علم کلام است که عبارت است از: علمی که با آن بر اثبات عقاید دینی از راه آوردن حجت‌ها و بر دفع شبهه‌ها از عقاید دینی اقتدار و توانایی پیدا می‌شود. و موضوع آن از دیدگاه متقدمان ذات خداوند و صفات اوست. و گفته شده که موضوع آن وجود است از جهت اینکه موجود است. و تمایز آن از علم الهی که از وجود مطلق بحث می‌کند، به اعتبار غایت و هدف است. زیرا بحث در کلام بر قواعد شرع استوار است و در فلسفه الهی بر مقتضای عقول است. و از دیدگاه متأخران، موضوع کلام عبارت است از: معلوم از جهت اینکه اثبات عقاید دینی منسوب به دین محمد(ص) به آن معلوم بستگی دارد. و این بدین نحو است که مدعی از آن دین پذیرفته می‌شود. و سپس برهان عقلی بر آن اقامه می‌شود. این پذیرفتن از دین، همان تدین است که مناسب حال مکلفین است. به طوری که اگر از دین اخذ نشود، نه کلام است و نه علم دینی؛ هرچند که در حقیقت، دین با آن وفق دهد. زیرا امر تدین منتفی می‌گردد. و از امور حکمی و فلسفی شمرده می‌شود. خلاصه، در کلام، شرط است که قصد و نیت در آن، تأیید و نصرت شرع،

از طریق عقل، باشد. و شرط است که عقیده در کتاب و سنت آمده باشد. و اگر یکی از این دو شرط نباشد، اصلاً کلام نیست. و چون لازمه قصد و نیت موافقت شرع، این نیست که در واقع موافق شرع باشد، از این رو، بعضی از متکلمان، کلام اهل اعتزال را کلام به حساب آورده‌اند، هرچند که موافق کتاب و سنت نباشد. پس، از این تفصیل روشن شد که کلام از علوم شرعی است. لیکن به شرط آنکه بر طریقت کتاب و سنت باشد. و روشن شد که کلامی نیز وجود دارد که با همه ظاهرفرینی و شباهت به کلام در واقع کلام نیست. مانند کلام اهل اعتزال و امثال آنها. پس، کلام به اعتبار دلائلش علم شرعی است» (۲۴).

فشرده سخن آنکه متکلمان اتفاق دارند در اینکه علم کلام بر نظر عقلی در امر عقاید دینی تکیه دارد. و آنان در این اختلاف دارند که آیا کلام همان‌گونه که از عقاید دینی دفاع می‌کند آنها را با براهین عقلی به ثبوت می‌رساند، یا نه، بلکه فقط از عقایدی که با کتاب و سنت به ثبوت رسیده‌اند، دفاع می‌کند؟ این اختلاف برمی‌گردد به اختلاف در اینکه آیا عقاید ایمانی به وسیله کتاب و سنت ثابت گشته‌اند و عقل آنها را از شرع می‌فهمد و بعد از فهمیدن و دریافتن از شرع به دنبال براهین نظری می‌رود یا آنها به وسیله عقل به ثبوت می‌رسند. بدین معنی که نصوص دینی عقاید دینی را به وسیله ادله عقلی آنها، مقرر و بیان داشته است.

فخرالدین رازی متوفای ۶۰۶ هـ (۱۲۰۹ م) ضمن تفسیر دو آیه ۲۰-۱۹ سوره بقره مدنی به این نکته اشاره کرده و گفته است: «آیاتی که در احکام شرعی وارد شده‌اند کمتر از ششصد آیه است. و باقی در بیان توحید، نبوت، رد بر بت‌پرستان، و ابطال انواع مشرکان است».

او پس از بیان دلایلی که در قرآن بر وجود صانع و بر صفات او و بر نبوت و معاد دلالت دارند، گفته است: «شما اگر علم کلام را واریسی کنید، فن علم کلام را جز مشخص کردن این دلایل و دفاع از آنها و دفع ایرادات و شبهات مربوط به آنها، نخواهید یافت».

او سپس می‌گوید: «و اما در اینکه حضرت محمد(ص) به دلایل توحید، نبوت و معاد پرداخت، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست و نیازی به تطویل نیست». فخر رازی در اینجا، رأی مخالفان را که می‌گویند: کلام بدعت است و مذموم، و دین آن را نهی کرده و سلف آن را ناپسند شمرده‌اند، ذکر کرده است. و ادله دو طرف را بسط داده است. و ما به زودی برای موازنه بین این دو رأی، به هنگام بحث از تاریخ بحث در عقاید دینی در بین مسلمین، فرصت به دست خواهیم آورد.

عناوین این علم و سبب نامگذاری آن به «علم کلام»:

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون، نام‌های این علم را جمع‌آوری کرده و گفته است: «علم کلام، که اصول دین نیز نامیده می‌شود، توسط ابوحنیفه «فقه اکبر» خوانده شده است. و در «مجمع السلوک» آمده: علم نظر و استدلال نیز نامیده می‌شود. و علم توحید و صفات نیز خوانده شده است. و در شرح عقاید تألیف تفتازانی آمده: علم مربوط به احکام فرعی یعنی عملی به نام علم شرایع و احکام خوانده می‌شود. و علم مربوط به احکام اصلی یعنی اعتقادی به نام علم توحید و صفات خوانده می‌شود».

مؤلفان قول‌های متباین در سبب نامگذاری این علم به نام کلام ذکر کرده‌اند. و قاضی عضدالدین ایجی این اقوال را در کتاب «مواقف» چنین جمع کرده است: «سبب نامگذاری این علم به نام کلام یا این است که آن در ازاء منطق فلاسفه است، یا ابواب آن در آغاز عنوان «الکلام فی کذا» داشته‌اند، یا مسأله «کلام» مشهورترین بخشهای آن بود که بر سر آن مسأله مشاجره‌ها و خون‌ریزی‌هایی رخ داد و عنوان این مسأله بر علم کلام شامل و غالب گردید، و یا آن علم موجب توانایی در سخن و کلام درباره شرعیات و در برابر خصم می‌شود». به نظر من چنین می‌رسد که بحث در امور عقاید، پیش از تدوین این علم به نام کلام خوانده می‌شد، و اهل این بحث را متکلم می‌خواندند. و چون نوشته‌ها و کتاب‌ها در این مسائل تدوین شدند، همان نامی که قبلاً لقب و عنوان این

بحث‌ها قبل از تدوین آنها و نام اهل آن بحث‌ها بود، به این علم مدون داده شد. و سبب اینکه بحث درباره شئون اعتقادی به نام کلام و اهل آن به نام متکلم نامیده شد یکی از دو وجه زیر است:

وجه اول آن است که از روایت جلال‌الدین سیوطی متوفای ۹۱۴ هـ (۱۵۰۵ م) در کتاب «صون‌المنطق و الکلام عن فن‌المنطق و الکلام» نسخه خطی دارالکتب الازهریه، برمی‌آید: «از مالک روایت شده که از بدعت‌ها حذر کنید. پرسیدند بدعت چیست؟ گفت: اهل بدعت‌ها کسانی هستند که درباره اسماء خدا و صفات و کلام و علم و قدرت او تکلم می‌کنند و از آنچه که صحابه و تابعین سکوت کرده‌اند ساکت نمی‌شوند».

و مؤید آن است روایتی که سیوطی در همان کتاب از کتاب «ذم‌الکلام و اهل» تألیف شیخ‌الاسلام ابو اسماعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی متوفای ۴۸۱ هـ نقل کرده: «از جابر بن عبدالله نقل است که پیامبر (ص) فرمود: هر کس در دین به رأی خود تکلم کند، در امر دین دچار وهم شده است».

«از ابو هریره روایت شده که پیامبر (ص) فرمود: قیامت بپا نمی‌شود تا آنکه علناً نسبت به خدا کفر ورزیده شود. و این زمانی است که درباره پروردگارشان به کلام پردازند و سخن بگویند».

«از محمد بن الحنفیه روایت است که گفت: این امت هلاک نمی‌شود تا آنکه درباره پروردگار خود تکلم کنند».

«از علی بن ابی طالب (ع) روایت است که فرمود: در آخرالزمان اقوامی می‌آیند که به کلامی تکلم می‌کنند که اهل اسلام آن را نمی‌فهمند. و مردم را به کلام خود دعوت می‌کنند. هر کس آنان را دید باید با آنان به مفاصله برخیزد که کشتن آنان نزد خداوند پاداش دارد».

«از ابن عمر روایت است که گفت: قدریه ضعف رأی خود را بر قدرت خداوند تحمیل کردند و گفتند چرا (لِمَ) در صورتی که نباید در برابر خداوند چرا گفته شود. زیرا خداوند از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود، و آنان می‌پرسند».

«از هشام بن عبدالملک نقل است که به فرزندانش گفت: از اصحاب کلام حذر کنید که امرشان به رشاد نمی‌انجامد».

«از جعفر بن محمد نقل است که گفت: وقتی کلام به خدا رسید بایستید و دیگر کلامی به زبان نیاورید».

«از همو نقل شده که در مادون عرش تکلم کنید و دربارهٔ مافوق عرش کلامی به زبان نیاورید که گروهی دربارهٔ خدا به کلام و سخن پرداختند و تباه گشتند».

«از شعبه نقل شده که سفیان ثوری اهل اهواء را مورد نفرت و بغض قرار می‌داد. و از مجالست آنان شدیداً نهی می‌کرد. و می‌گفت: بر شما باد اثر و سنت. و از کلام در ذات خداوند حذر کنید».

«از محمد بن حسن [شیبانی] یاور ابوحنیفه نقل است که ابوحنیفه گفت: خدا عمرو بن عبید را لعنت کند که راه کلام را برای مردم گشود که درباره چیزهایی به سخن و کلام پرداختند که ربطی به آنان نداشت که دربارهٔ آنها حرف بزنند. محمد گوید: ابوحنیفه ما را به فقه تشویق می‌کرد و از کلام نهی می‌کرد».

پس، کلام ضد سکوت است. و متکلمان در مواردی که بایستی ساکت بمانند، حرف می‌زدند. در صورتی که می‌بایست به پیروی از صحابه و تابعین که از مسائل اعتقادی سکوت ورزیدند و دم نزدند، متکلمان نیز دست از تکلم برمی‌داشتند و سکوت می‌ورزیدند.

در کتاب «الکلیات» تألیف ابوالبقا آمده: «محققان اهل سنت این را اختیار کرده‌اند که کلام در حقیقت، مفهومی است منافی گنگی و سکوت... و کلام در نزد اهل کلام چیزی است مضاد سکوت...» (۲۵).

وجه دوم آن است که از آنچه ابن عبدالبر متوفای ۴۶۳ هـ (۱۰۷۱-۱۰۷۰ م) در کتاب «مختصر جامع بیان العلم و فضله» نقل کرده، برمی‌آید: «از مصعب بن عبدالله زبیری نقل است که مالک بن انس می‌گفت: من از کلام دربارهٔ دین اکراه دارم. و اهل بلد ما همواره از آن اکراه داشته و از آن نهی کرده‌اند. مانند کلام دربارهٔ رأی جَهْم و قدر و نظایر اینها. و من دوست ندارم که دربارهٔ چیزی سخن بگویم مگر آنکه تحت آن عمل باشد. ابو عمر گوید: مالک بیان کرد که فقط

کلامی که در تحت آن عمل باشد از نظر او و اهل بلد او، یعنی علمای شهر او، مباح است. و خبر داد که کلام در دین مانند قول جهم و قدر. و گفته مالک، عقیده جماعتی از فقها و علما در قدیم و جدید از اهل حدیث و فتوی است. و فقط اهل بدعت‌ها، یعنی معتزله و سایر فرقه‌ها، مخالف با این هستند. و جماعت بر همان گفته مالک هستند. مگر آنکه کسی ناگزیر به پرداختن به کلام گردد، و در رد باطل و بازگرداندن اهل باطل از عقیده باطل، یا در هنگام ترس از خطر گمراهی عامه و امثال آن، مجبور شود که دست از سکوت بردارد» (۲۶).

دین را همانا شئون اعتقادات دانستن، نه شئون احکام عملی، در کتاب شرح ابومنصور ماتریدی متوفای ۳۳۲ هـ (۹۴۳-۹۴۴ م) یا ۳۳۳ هـ (۹۴۴-۹۴۵ م) بر کتاب «فقه اکبر» منسوب به ابوحنیفه، بدین نحو مورد تأیید قرار گرفته است: «ابوحنیفه گفت: «فقه در دین افضل از فقه در علم است». زیرا فقه در دین اصل است و فقه در علم فرع. و مزیت اصل بر فرع معلوم است. خداوند فرموده: ان‌الدین عندالله الاسلام. و بی‌شک اسلام است که در درجه اول برای بنده‌گان لازم است. زیرا خداوند فرموده: و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. یعنی جن و انس را فقط برای اینکه موحد باشند آفریدم. سپس علم را بر دین مبتنی می‌سازد. پس دین همانا توحید است. و علم دیانت یعنی شرایع است که بعد از توحید است. و دین، عقد بر صواب است، و دیانت، طریقت بر صواب است» (۲۷).

کلام، بنابراین، مقابل فعل است. چنانکه گفته می‌شود فلانی حرف می‌زند و عمل نمی‌کند. و متکلمان گروهی هستند که درباره اموری سخن می‌گویند که تحت آنها عمل نیست. پس کلام آنان نظری لفظی است و به عمل ارتباط ندارد. برخلاف فقها که درباره احکام شرعی عملی بحث می‌کنند.

و علم کلام، علمی است که در امور مربوط به عقاید بحث می‌کند که امور غیر عملی هستند.

به نظر من، ارجح آن است که نامیده شدن این علم را به نام کلام، به یکی

۲۶. ص ۱۵۵.

۲۷. طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۱، ص ۶.

از این دو وجه برگردانیم. زیرا این دو وجه با واقع، یعنی تقدم این نامگذاری بر تدوین این علم، مناسب است. اما سایر وجوه، این نامگذاری را لاحق بر ظهور علوم و تدوین آنها قرار می‌دهند.

* * *

تاریخ علم کلام:

از آنچه گذشت روشن گردید که عبارات مختلف در تعریف علم کلام، در این اتفاق دارند که این علم در آنچه مربوط به عقاید ایمانی است بر براهین عقلی تکیه دارد. و این معنی، یعنی بحث در عقاید اسلامی با تکیه بر عقل، مورد نظر ما در بحث از تاریخ علم کلام است.

بحث جامع و مستوفی در این باب، ایجاب می‌کند که عقاید روحی و ایمانی را در عهد پیامبر(ص) و در عهد خلفای راشدین، و در دوره‌های بعد تا دوره تدوین درباره علم کلام، اجمالاً بیان کنیم. سپس دوره‌هایی را که علم بعد از تدوین شدنش به خود دیده مرور کنیم.

الف - بیان عقاید دینی در عهد پیامبر(ص):

اسلام که آمد بیان کرد که دین حق یکی بیش نیست. و آن وحی خداوند به جمیع انبیای خویش است. و آن عبارت است از اصولی که با نسخ متبدل نمی‌شوند. و پیامبران در آنها اختلاف ندارند. و آنها هدایت ابدی‌اند. اما شرایع عملی، بین انبیا متفاوتند. و اینها هدایت‌اند مادام که نسخ نشده‌اند. و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود.

زمخشری متوفای ۵۳۸ هـ (۱۱۴۳-۱۱۴۴ م) در تفسیر آیه: «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده...» (۲۸) می‌گوید: «منظور از هدایت کسانی که خدا آنان را

هدایت کرده: طریقت آنان در ایمان به خدا و توحید او و اصول دین است، نه شرایع. زیرا شرایع مختلف‌اند، و هدایت‌اند مادامی که نسخ نشده‌اند. و هنگامی که نسخ شدند هدایتی نمی‌ماند. برخلاف اصول دین که هدایت ابدی هستند». ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) گوید: «خداوند همه رسولان را فرستاد، و همه کتاب‌ها را فرو فرستاد تا توحید، یعنی عبادت خدای یگانه بی‌شریک، تحقق یابد. چنانکه خداوند فرموده: و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون^(۳۱). و فرموده: و اسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يُعبدون^(۳۰). و فرموده: و لقد بعثنا فى كل امة رسولاً اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت. فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة^(۳۱). و فرموده: يا ايها الرسل كلوا من الطيبات و اعملوا صالحاً انى بما تعملون عليم و ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاتقون^(۳۲). و همه پیامبران مانند نوح، هود، صالح و غیر آنان گفته‌اند: خدا را بپرستید و تقوای او را در پیش بگیرید و از من پیروی کنید. پس همه پیامبران به عبادت خدای یگانه بی‌شریک و به پیروی از خودشان دعوت کرده‌اند. و ایمان به رسولان، اصل دوم از دو اصل اسلام است»^(۳۳).

حضرت محمد(ص) هم به دین و هم به شریعت مبعوث شده است. خداوند همه دین را به طور کامل و مستوفی در قرآن و وحی خود بیان کرده و چیزی از آن را به عقول مردم واگذار نکرده است، و اصول شریعت را به طور کامل و مستوفی بیان کرده است اما تفصیل شریعت را به نظر اجتهادی سپرده است.

در قرآن آمده: «اليوم اكلمت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام ديناً»^(۳۴). و نزول این آیه در روز عرفه سال حجة الوداع بوده که

۲۸. آیه ۹۰ سوره انعام.

۲۹. آیه ۲۵ سوره انبیا.

۳۰. آیه ۴۵ سوره رخرّف.

۳۱. آیه ۳۶ سوره نحل.

۳۲. آیه ۵۱ و ۵۲ سوره مؤمنون.

۳۳. مجموعه الرسائل و المسائل ج ۱ ص ۳۵، طبع المنار، ۱۳۴۱.

۳۴. آیه ۵ سوره مائده.

پیامبر(ص) فقط ۸۱ روز پس از نزول این آیه زندگی کرد. و پیامبر(ص) از دنیا نرفت مگر آنکه دین کامل شد.

طبری متوفای ۳۱۰ هـ (۹۲۲-۹۲۳ م) از ابن عباس در تفسیر این آیه روایت کرده: «الیوم اکملت لکم دینکم، یعنی امروز اسلام شما را کامل کردم. خداوند به پیامبر(ص) و به مؤمنان خبر داده که ایمان را برای آنان کامل کرده و اصلاً نیازی به زیادت ندارند. و خداوند آن را کامل کرده و هیچگاه آن را ناقص نمی‌سازد، و از آن راضی شده و هیچگاه نارضایتی نسبت به آن نخواهد داشت».

حضرت محمد(ص) به دین اسلام مبعوث گشته در حالی که به وحدت دین دعوت می‌کند و به اتحاد می‌خواند و از تفرقه نهی می‌کند. چنانکه در آیات بسیار قرآن، این امر صورت گرفته است. از جمله: «ان الذین فرقوا دینهم و كانوا شیعاً لست منهم فی شیءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا یفعلون» (۳۵).

بر قرآن بود که با مخالفانش، از اهل ادیان و ملل در عرب، مجادله کند، تا شبهاتی که آنان درباره عقاید دین جدید ایجاد می‌کردند رد کند. با این حال، به خاطر حرصی که نسبت به اتحاد داشت در جدل پافشاری نمی‌کرد و غالباً آیات جدل بدین گونه خاتمه می‌یابند: «فان جادلوك فقل الله اعلم بما تعلمون الله يحكم بینکم یوم القیامة فیما کنتم فیہ تختلفون» (۳۶).

قرآن (۳۷) برای نیاز و در حد نیاز به این جدل در عقاید مبادرت می‌ورزد، بی‌آنکه مسلمین را به آن تشویق کند. بلکه آنان را از آن متنفر می‌سازد. و مثلاً می‌گوید: «و من الذین قالوا انا نصاری اخذنا میثاقهم فانسوا حظاً مما ذکروا به فاغرینا بینهم العداوة و البغضاً الی یوم القیامة و سوف ینبئهم الله بما كانوا یصنعون» (۳۸). در کتاب «مختصر جامع البیان العلم» آمده: «از عوام بن حوشب از ابراهیم تیمی درباره «فاغرینا بینهم العداوة و البغضاء» روایت شده است که

۳۵. آیه ۱۵۹ سوره انعام.

۳۶. آیه ۶۸-۶۹ سوره حج.

۳۷. در بخش دوم، فصل اول تحت عنوان اسلام و جدل دینی بدین نکته اشاره شد.

۳۸. آیه ۱۵ سوره مائده.

منظور همانا خصومت‌های مربوط به مجادلات دینی است» و این با سخن بسیاری از مفسران، چونان زمخشری و بیضاوی موافق است. این معانی دینی که اسلام آنها را از آغاز ظهور خود مقرر داشت و بیان کرد، دارای اثری عظیم در جهت دادن به تفکر عقلی مسلمین در عهد اول آنان بود. لذا مسلمین از بحث و جدل در امور دین بیزار بودند، نه در امور احکام فقهی.

در کتاب تأویل مختلف‌الحديث تألیف ابن‌قتیبه دینوری متوفای ۲۷۶ هـ (۸۷۸-۸۷۹ م) در طعن و رد اختلاف‌کنندگان در اصول دین، می‌گوید: «ابومحمد گوید: اگر اختلاف آنان در فروع و سنن بود، عذرشان را می‌پذیرفتیم، همان‌گونه که عذر اهل فقه را می‌پذیریم. اما اختلاف‌کنندگان در اصول در ادعایی که برای خودشان دارند، عذری ندارند. اینان از فقها پیروی کردند. با این تفاوت که اختلاف اینان در اصول بود، یعنی در توحید و در صفات خداوند و در قدرت او و در نعیم اهل بهشت، و در عذاب اهل جهنم و عذاب برزخ، و در لوح و در سایر اموری که حتی پیامبران، جز از راه وحی، خبری از آنها ندارند» (۳۹).

پس، مسلمین در صدر اول، بر آن بودند که بیان عقاید جز از راه وحی راهی ندارد. و عقل از شرع و انظار شرع معزول است. چنانکه ابن‌خلدون در مقدمه [این را ابراز کرده است. و مسلمین مناظره و مجادله در اعتقاد را موجب انسلاخ از دین می‌دانستند. پس، عقاید قطعی، هم به طور کلی، و هم به طور تفصیل در قرآن بیان شده‌اند.

قرآن، به رد کسانی که در بعضی از عقاید قرآنی مجادله می‌کردند، با اسلوب‌های مناسب حالشان، پرداخته است: مانند «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون. الحق من ربك فلا تکونن من الممترین. فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابناؤنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علی الکاذبین. ان هذا لهو القصص الحق و ما من اله الا الله. و ان الله لهو العزیز الحکیم. فان

تولوا فان الله عليم بالمفسدين» (۴۰).

چنانکه اندکی قبل اشاره کردیم، از این اسلوب روشن می‌شود که میل ندارد که مجادله کشش پیدا کند.

این درست است که در قرآن به جدل پرداخته شده، و در حد نیاز، همراه با مدارا، به جدل دعوت شده، مثلاً در آیه «ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ان ربك هوا علم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين» (۴۱). با این حال، قرآن کتاب جدلی نیست، و دعوت قرآن به ایمان، بر اساس جدل نیست.

زمان پیامبر(ص) سپری شد. و مسلمین بر عقیده واحدی که در قرآن آمده بود یکپارچه بودند. و این - چنانکه طاش کبری زاده گفته - بدین سبب بود که آنان زمان وحی و شرف مصاحبت پیامبر(ص) را درک کرده بودند. و نور مصاحبت، ظلمت‌های شك و وهم را از آنان زایل ساخته بود (۴۲).

مقریزی در «خطط» گوید: «باید دانست که وقتی خداوند حضرت محمد(ص) را از بین عرب به عنوان پیامبر برای مردم مبعوث کرد، پیامبر(ص) خداوند را به همان‌گونه توصیف کرد که خداوند در قرآنی که روح‌الامین بر قلب او نازل کرده خود را بدان‌گونه توصیف کرده است. در واقع، پیامبر(ص) پروردگارش را مطابق آنچه به او از سوی پروردگارش وحی شده، توصیف کرد. و احدی از عرب، چه شهری و چه غیر شهری، از معنی چیزی از آن سؤال نکرد. در صورتی که از امر نماز، زکات، روزه، حج و سایر اوامر و نواهی الهی سؤال می‌کردند. و از احوال قیامت، بهشت و دوزخ سؤال می‌کردند. و اگر کسی از چیزی از صفات الهی سؤال کرده بود، حتماً نقل می‌شد. چنانکه احادیث وارده از پیامبر(ص) درباره احکام حلال و حرام و درباره ترغیب و برحذر داشتن و در احوال قیامت و جنگ‌ها و فتنه‌ها و امثال آنها که در کتب و معاجم و مسانید و جوامع حدیث مندرج گشته، نقل شده‌اند. هر کس در کتب حدیث نبوی، دقت کند

۴۰. آیات ۵۹-۶۳ سوره آل عمران.

۴۱. آیه ۱۲۵ سوره نحل.

۴۲. مفتاح السعادة ج ۲ ص ۳۲.

و در آثار سلفی کنجکاوی کند، خواهد دانست که هرگز از طریق صحیح یا سقیم از احدی از صحابه، با همه اختلاف طبقات آنان و کثرت عدد آنان، روایت نشده که از پیامبر(ص) از معنی چیزی از صفات الهی که در قرآن و سنت پیامبر(ص) آمده، سؤال کرده باشد. بلکه همه آنان معنی آن را می فهمیدند و از کلام و حرف زدن درباره آن صفات سکوت می کردند. حتی احدی از آنان میان صفت ذات بودن يك صفت یا صفت فعل بودن آن فرق نگذاشتند. و فقط صفاتی ازلی برای خداوند اعتقاد داشتند: مانند علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزّ، و عظمت، که در همه این صفات بر يك سیاق سخن گفته اند. همچنین همه آنچه را که خداوند به خود اطلاق کرده، از قبیل دست، وجه، و امثال اینها را اعتقاد داشته اند با نفی مماثلت با مخلوقات. پس، آنها را برای خداوند اثبات کرده اند، بدون تشبیه، و خدا را منزّه دانسته اند بدون تعطیل. و معذالك احدی از آنان به تأویل چیزی از این دست و وجه و امثال آن مبادرت نکرده اند. و همه آنان، صفات را به همان گونه که وارد شده اند جاری دانسته اند. احدی از آنان دلیلی برای اثبات توحید و نبوت محمد(ص) جز قرآن نداشته اند. و چیزی از طرق کلامی و مسائلی فلسفی از آنان دیده نشده است» (۴۳).

محمد بن ابراهیم، وزیر، متوفای ۸۴۰ هـ (۱۴۳۶-۱۴۳۷ م) مسلک خود را درباره طریقه ایمان مسلمین در عهد پیامبر(ص) در کتاب «برهان القاطع» چنین بیان کرده است: «هرگاه قرائنی به خبر واحد ضمیمه باشد، یقین آور است. و مؤید این ادعا آن است که خبر تواتر فقط بدین سبب یقین آور است که قرائن بسیار است. زیرا خبر هر يك از اهل تواتر، قرینه ای است که ظن ایجاد می کند. و وقتی که قرائن با یکدیگر دست به دست هم دادند و فراوان شدند، خداوند در این هنگام، به نحو عادت (۴۴)، علم و یقین می آفریند. همچنین وقتی که قرائن در شخص واحد زیاد شد، امکان دارد که خداوند با خبر او علم و یقین بیافریند. مؤید گفته ما آن است که پیامبر(ص) بلکه انبیا به کودکی که به حد بلوغ

۴۳. ج ۴ ص ۱۸۱-۱۸۰.

۴۴. یعنی آفریننده هر چیز و هر کار خداوند است و فقط عادت خداوند بر این جاری است که

مثلاً این علم و یقین در پی آن قرائن بیاید.

می‌رسید دستور نمی‌دادند که به ادله نظر کند. و به کافری که خداوند و جمیع شرایع را انکار می‌کند، نمی‌گفتند که قبل از تصدیق پیامبر(ص) در اثبات صانع و حکیم بودن آن صانع تفکر کن، تا بداند که وقتی خداوند حکیم و قادر است، معجزه را به دست دروغگو ظاهر نمی‌سازد و بداند اگر او پیامبر(ص) را تصدیق کند، پیش از آنکه در معرفت صانع، و در عالم بودن او به جمیع معلومات، و در قادر بودن او به جمیع مقدورات، و در حکیم بودن او و منزه بودن او از هر فعل قبیح، اعتقاد خود را استوار کرده باشد، تصدیق او نسبت به پیامبر(ص) بی‌اساس است. زیرا او محال نمی‌داند که خداوند معجزه را به دست دروغگو ظاهر سازد. اگر ایراد گرفته شود که شاید اینان نظر و تفکر کرده‌اند و پیامبر(ص) آن را می‌داند، یا ظاهراً از اینان برمی‌آید که نظر و تفکر کرده‌اند و پیامبر(ص) به حسب ظاهر حکم می‌کند. در جواب می‌گوییم: ظاهر آن است که آنان خداوند را با معجزه پیامبر(ص) یا با قرائن صدق پیامبر(ص) می‌شناختند. و جمیع عقاید خود را بر تصدیق پیامبر(ص) متفرع می‌ساختند، و این به سبب معجزه‌ای است که پیامبر(ص) از خود نشان داده است. یا اکثر آنان معرفت خدا را از انبیا می‌گرفتند» (۴۵). «اگر پرسیده شود که: پس چرا خداوند به تفکر در آفرینش آسمان‌ها و زمین و سایر مخلوقات دعوت کرده است. و چرا فقط به تفکر در معجزات انبیا و احوال انبیا اکتفا نشده است. در پاسخ می‌گوییم: ما منکر آن طریق واضح نیستیم. لیکن ما می‌گوییم که این نیز راهی دیگر است. و راه‌های معرفت خداوند بسیار است. و چه نیکو گفته شده که:

«و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد

«ما مدعی نیستیم که همه مکلفان منحصراً از راه تصدیق انبیا خدا را شناخته‌اند. بلکه ادعای ما این است که بسیاری از مکلفان خدا را فقط از طریق انبیا شناختند. و این به تواتر معنوی از بسیاری مردم به ما رسیده است. و همچنین به تواتر معنوی به ما رسیده که پیامبر(ص) تصدیق آنان نسبت به خودش را تأیید کرده است. و اگر صدق پیامبر(ص) از قرائن احوالش معلوم نبود، پس

پیامبر(ص) تصدیق آنان را تأیید کرده با شك آنان در صانع، در صورتی که این تأیید کفر است. و بر پیامبر(ص) چنین چیزی روا نیست. هر کس بخواهد این را نیک دریابد، باید به سیره نبوی و به تواریخ صحابه و به معرفت احوال آنان پردازد و مطالعه کند. چه آنکه دلالت بر این امر از راه برهان میسر و صحیح نیست» (۴۶).

«با این امور، درمی‌یابیم که انبیا عقاید خود را از نظر و تفکر به دست نیاورده‌اند. و به گونه‌ای نبود که تواطؤ بر کذب بر آنان جایز و امکان‌پذیر باشد. پس، این احتمال می‌ماند که انبیا عقاید خود را به علم ضروری می‌دانستند. و نباید بگوییم که چون در زمان پیامبر(ص) مشبهه نبود، از این رو، نظر را کنار گذاشتند. زیرا یهود مجاور آن حضرت بودند و اهل فلسفه بودند. و نصاری و ابن زبَعْری با آن حضرت مناظره کردند. و او چیزی که از نوع علم کلام باشد نیاورد. همچنین است وقتی که از او درباره روح سؤال کردند. نباید بگوییم که منظور از روح، جنسی از ملائکه است. زیرا آنچه از کلمه روح به ذهن تبادر می‌کند، خلاف آن است. پس آن، يك تاویل بی‌دلیل است. همچنانکه نباید بگوییم منظور از روح، جبریل بوده است. به همان دلیل عدم تبادر به ذهن. و افزون بر این، آن حضرت به هر يك از ما دستور داده که هرگاه سؤال مردم بسیار شد، بگوییم: امنت بالله و رسله. این در روایت صحیح از ابوهریره آمده است. و خبر واحد در مورد رفتار با مشبهین و گروه‌هایی که سؤال بسیار مطرح می‌کنند، کافی است، زیرا رفتار با آنان از مسایل اعتقاد نیست. و خداوند فرموده: «فان حَاجَّوكَ فَقُلْ اَسَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَ مَنْ اَتَّبَعَنِي» و این آیه مضمون حدیث ابوهریره است. پس آن روایت - بحمدالله - صحیح است. و عمل به آن واجب» (۴۷).

«منظور ما انکار صحت علم کلام نیست. چه آنکه در علم کلام چیزهایی هست که بالضروره صحیح‌اند. ما می‌گوییم که انبیا و معاصران آنان به ادله کلامی تکیه نداشته‌اند. و می‌گوییم که همان‌گونه که انبیا بوده‌اند برای مسلمان کافی

۴۶. همان ص ۴۹.

۴۷. همان ص ۵۴.

است. نباید بگوییم که آنان به طور کلی این را می‌دانسته‌اند. زیرا به دلیلی که گذشت این درست نیست» (۴۸).

غزالی سخنی مفصل درباره‌ی ایمان و مراتب آن و طرق آن دارد که در بیان عقاید دینی در صدر اسلام، نقطه‌نظر او را روشن می‌سازد. او در کتاب «الجام العوام عن علم الکلام» گوید: فصل - اگر کسی گوید: عامی وقتی از بحث و نظر منع شود، دلیل را نخواهد شناخت. و هر کس دلیل را نشناسد، به مدلول جاهل خواهد بود. و حال آنکه خداوند همه‌ی بندگان را به معرفت خود امر کرده است. یعنی اولاً به ایمان به او و تصدیق به وجود او، و ثانیاً به تقدیس او از علایم حادث‌ها و مشابهت غیر او، و ثالثاً به وحدانیت او، و رابعاً صفات او از علم، قدرت، نفوذ مشیت و غیر اینها امر کرده است. و اینها اموری هستند که ضروری و بدیهی نیستند. پس اینها مطلوب هستند. و هر علم مطلوبی، راهی به کسب و تحصیل آن نیست جز به وسیله‌ی شبکه‌ی ادله و نظر در ادله و دریافت وجه دلالت آنها بر مطلوب و کیفیت انتاج آنها. و این به دست نمی‌آید مگر با معرفت شروط براهین و چگونگی ترتیب مقدمات و استنتاج نتایج. و این کم‌کم به تمام علم بحث و استیفای علم کلام تا آخر نظر در معقولات، منجر می‌شود. همچنین بر عامی واجب است که پیامبر را در همه‌ی آنچه که آورده است تصدیق کند. و صدق او ضروری نیست. بلکه او همچون سایر خلق بشر است. پس، باید دلیلی باشد که او را از غیر او متمایز سازد و از کسانی که به دروغ ادعای نبوت می‌کنند تمیز دهد. و این امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله‌ی نظر در معجزه و معرفت حقیقت معجزه و شروط آن تا آخر نظر در نبوات. و این لب علم کلام است. در پاسخ گوییم: آنچه بر خلق واجب است، ایمان به این امور است. و ایمان عبارت است از تصدیق جزمی بدون شك و تردید و دارنده‌ی آن احتمال وقوع خطا در آن ندهد. و این تصدیق جزمی شش مرتبه دارد: اولین مرتبه که عالی‌ترین مرتبه است آن است که از راه برهان کامل و مستقصی به دست آید که همه‌ی شروط آن دلیل فراهم و استیفا شده باشد، و همه اصول و مقدمات آن درجه به‌درجه و مرحله

به مرحله و کلمه به کلمه محرر باشد تا جایی که مجال احتمال و امکان اشتباه باقی نماند. و این غایت قصوی است. و این برای يك یا دو نفر که به آن مرتبه رسیده باشند، در يك عصر، پیش می‌آید. و گاهی ممکن است يك عصر از آن خالی باشد. و اگر نجات محدود به این‌گونه معرفت بود، نجات اندک و نجات‌یافتگان اندک بودند. مرتبه دوم آن است که از راه ادله و همی کلامی به دست آید که این ادله مبتنی بر امور پذیرفته‌شده‌ای هستند که به سبب اشتها آن امور میان اکابر علما و قباحت انکار آنها و نفرت نفوس از اظهار شك و تردید در آنها، مورد تصدیق واقع شده‌اند. این نوع نیز در بعضی امور، و در حق بعضی مردم تصدیق جزمی می‌آورد به طوری که دارنده آن اصلاً امکان خلاف آن را احساس نمی‌کند. مرتبه سوم آن است که از راه ادله خطابی به دست آید. یعنی قدرتی که عادتاً در محاورات و مخاطبات عادی به کار برده می‌شود. و این در حق اکثر مردم موجب تصدیق می‌شود. و این به حسب بادی رأی و سابقه ذهنی است. به شرط آنکه باطن، مشحون از تعصب و پر از رسوخ اعتقاد برخلاف مقتضای آن ادله خطابی نباشد. و مستمع دل‌باخته اظهار جدل و شك و تردید، و در جستجوی گرم کردن بازار مجادله‌کنندگان در عقاید نباشد. و اکثر ادله قرآن از این نوع است. مثلاً از جمله دلیل روشن موجب تصدیق: این است که تدبیر منزل به وسیله دو مدبر سامان نمی‌گیرد. و «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا». پس، هر قلبی که بر فطرت باقی باشد و با جدل مجادلین مشوش نشده باشد، از این دلیل، تصدیق جزمی به وحدانیت خداوند پیدا می‌کند. لیکن اگر مجادله‌کننده‌ای او را مشوش سازد و بگوید که بعید نیست جهان بین دو خدا تقسیم شده باشد که آن دو در امر تدبیر سازگارند و اختلاف ندارند. گفتن همین اندازه در گوش او، تصدیق او را مشوش و پریشان می‌سازد، و گاهی پاسخ این سؤال و دفع آن، در حق بعضی افهام قاصر، دشوار است، و شك مستولی می‌شود و رفع آن نامیسر می‌گردد. و همچنین روشن است که هر کس بر آفریدن قادر باشد، بر اعاده قادرتر است. چنانکه در قرآن آمده «قل یحییها الذی انشأها اول مرة». این را هر يك از عوام، چه باهوش و چه کم‌هوش، به محض شنیدن تصدیق می‌کند و می‌گوید: بلی، اعاده از آفرینش ابتدایی دشوارتر نیست. بلکه آسانتر است. و ممکن است، سؤالی

شود که او به تشویش افتد و فهم جواب آن بر وی دشوار باشد. و دلیل مستوفی آن است که بعد از تمام شدن سؤال‌ها و پاسخ‌ها، تصدیق ایجاد کند، به طوری که برای سؤال جایی باقی نماند. و تصدیق قبل از آن حاصل می‌شود. مرتبه چهارم آن است که تصدیق به صرف شنیدن از کسی که به سبب کثرت ثنای خلق بر او، حسن اعتقاد در مورد او پیدا شده باشد به دست می‌آید. مثلاً کسی که به پدرش حسن اعتقاد دارد، یا به استادش، یا به یکنفر از افاضل مشهور، اگر یکی از اینان به او خبری دهد، مثلاً مرگ کسی، یا آمدن غایبی، یا غیر اینها را به او خبر دهد، او آن خبر را تصدیق و باور می‌کند، به طوری که جایی برای خلاف آن خبر در قلب او باقی نمی‌ماند. و مستند او همانا حسن اعتقادش در مورد خبردهنده است. پس، کسی که به صدق و تقوی و پارسایی مجرب باشد... بسیاری مردم او را به طور جزمی تصدیق می‌کنند و سخن او را به طور مطلق می‌پذیرند، در حالی که سخن او سند و دلیلی، جز حسن اعتقاد آنان در مورد او، ندارد. مثلاً او وقتی که به يك عامی اعتقادی تلقین می‌کند و به او می‌گوید: بدان که خالق عالم یگانه، عالم، و قادر است. و او محمد(ص) را به عنوان پیامبر مبعوث کرده است. او به تصدیق مبادرت می‌کند، و شك و شبهه‌ای در سخن او نمی‌کند. همچنین است اعتقاد کودکان در مورد پدران و معلمان خود، که ناگزیر اعتقادات را می‌شنوند و آنها را تصدیق می‌کنند و بر آنها پایداری می‌ورزند، بدون نیاز به دلیل و حجت. مرتبه پنجم آن است که تصدیق از راه گواهی دل به هنگام شنیدن چیزی همراه با قرائنی که در نزد محقق یقین‌آور نیست ولیکن در قلب عوام اعتقاد جزمی القا می‌کند، به دست آید. مثلاً به تواتر شنیده شود که رئیس شهر بیمار است. سپس صدای ناله و فریاد از خانه او بلند شود. سپس از یکی از غلامان او شنیده شود که او مرده است، عامی به طور جزم اعتقاد پیدا می‌کند که او مرده است. و بنای خود را بر مرگ او می‌گذارد. و به ذهنش خطور نمی‌کند که شاید غلام او دروغ گفته باشد، و آه و ناله شاید از بیهوشی و شدت مرض یا چیز دیگر باشد. لیکن اینها احتمالاتی است که به ذهن عوام خطور نمی‌کند. و اعتقادات جزمی در ذهن آنان رسوخ پیدا می‌کند. و چه بسیار اعرابی که به محض دیدن چهره پیامبر(ص) و حسن کلام و لطف شمائل و اخلاق او، به او ایمان آورد و او را به طور جزمی

تصدیق کرد و شکی برایش مطرح نبود، و معجزه و وجه دلالت معجزه‌ای را نپرسید. مرتبه ششم آن است که تصدیق، از راه شنیدن سخن مناسب طبع و اخلاق، به دست می‌آید. و آدمی صرفاً برای اینکه آن سخن موافق و باب‌طبعش است تصدیق می‌کند. نه به سبب حسن اعتقاد نسبت به گوینده آن، و نه به خاطر قرینه‌ای که گواه آن است. بلکه فقط به سبب مناسب و باب طبع بودن آن. کسی که به مرگ و قتل و عزل دشمن خود حریص است، همه اینها را با کوچکترین شایعه تصدیق می‌کند و بر اعتقاد خود جازم و باقی می‌ماند. و اگر چنین خبری در مورد دوست او یا در مورد چیزی که با احساسات و شهوت و هوای او مخالف است، بشنود، در صحت آن درنگ می‌کند یا به کلی آن را رد می‌کند. و این ضعیف‌ترین و پایین‌ترین تصدیقات است. زیرا مرتبه‌های قبلی به یک نوع دلیل استوار بود، هرچند که ضعیف بود. یعنی به قرینه یا حسن اعتقاد در مخبر یا نظایر اینها استوار بود که اینها اماره‌ها و علائمی هستند که عامی آنها را ادله به حساب می‌آورد و با آنها همان معامله و رفتاری را می‌کند که با ادله می‌کند. وقتی که مراتب تصدیق روشن شد، باید دانست که مستند و تکیه‌گاه ایمان عوام، این اسباب هستند. و اعلی درجات در حق عامی ادله قرآن است یا آنچه که جاری مجرای قرآن است و قلب را به تصدیق می‌کشاند. و نباید عامی را از ادله قرآن و جلیات و فطریاتی که جاری مجرای قرآن و تسکین‌دهنده دل‌ها هستند و دل‌ها را به طمأنینه و تصدیق می‌رسانند، به ماوراء ادله قرآن و جلیات کشانید. ماوراء اینها در حد طاقت او نیست. و اکثر مردم در کودکی ایمان آورده‌اند. و سبب تصدیق آنان فقط تقلید پدران و معلمان آنان بوده است. زیرا به پدران و معلمان حسن ظن داشته‌اند، و پدران و معلمان خود را ستوده‌اند و دیگران نیز آنان را ستوده‌اند، و در حضور کودکان بر مخالفان خودشان شدیداً حمله کرده‌اند، و انواع بدبختی‌ها را که بر پیروان سایر عقاید نازل شده حکایت کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند: فلان یهودی در قبرش مسخ شده و به صورت سگ درآمده، و فلانی که پیرو عقاید آنان نیست به شکل خوک درآمده است. و حکایت‌ها و رؤیاهایی از این قبیل آن قدر حکایت کرده‌اند که نفرت از آن در نفوس کودکان رسوخ یافته و ریشه دوانیده و نسبت به ضد آن تمایل یافته‌اند، به طوری که شك و تردید به کلی

از قلب آنان رخت بر بسته است که تعلم در کوچکی مثل نقش در سنگ است. سپس، آن کودکان بر آن عقیده رشد می‌یابند و روز به روز محکم‌تر می‌شود. و چون به حد بلوغ رسیدند، بر اعتقاد خود که جزمی و استوار و به دور از شك و تردید است، پایدار می‌مانند. از این رو، می‌بینی که فرزندان نصاری و روافض و مجوس و مسلمین وقتی به حد بلوغ می‌رسند بر اعتقاد پدران خود هستند. و اعتقادات آنان، چه باطل و چه حق، جزمی است. و اگر آنان را تکه‌تکه کنند از عقاید خود دست بر نمی‌دارند. در حالی که آنان هرگز هیچگونه دلیلی نشنیده‌اند نه دلیل حقیقی و نه رسمی. همچنین می‌بینی که بردگان مشرک، اسیر می‌شوند، و از اسلام چیزی نمی‌دانند. و وقتی در اسارت مسلمین درآمدند و مدتی با مسلمین مصاحبت کردند، و تمایل مسلمین را به اسلام دیدند، همراه با مسلمین به اسلام تمایل پیدا می‌کنند و به اعتقاد مسلمین می‌گروند و به اخلاق مسلمین متخلق می‌شوند. همه اینها، به صرف تقلید و تشبه به متبوعین، است. و طبایع به تشبیه سرشته شده‌اند. مخصوصاً کودکان و جوانان. و از اینجا معلوم می‌شود که تصدیق جازم بسته به بحث و تحریر ادله نیست.

«فصل - شاید بگویی: منکر حصول تصدیق جزمی در قلوب عوام به وسیله این اسباب، نیستیم، ولیکن اینها هیچ‌کدام معرفت نیستند. در صورتی که مردم به معرفت حقیقی مکلف هستند، نه اعتقادی که از جنس جهل است و در آن، حق از باطل مشخص و متمایز نیست. جواب آن است که این غلطی است از کسی که به آن گرویده است. بلکه سعادت خلق در آن است که به چیزی مطابق واقع اعتقاد جزمی پیدا کنند. تا در دل‌های آنان صورتی مطابق حقیقت حق نقش بندد. به طوری که وقتی مردند و پرده کنار رفت امور را مطابق عقایدشان بیابند و رسوا نشوند، و در آتش خواری و خجلت و ثانیاً در آتش جهنم نسوزند. و وقتی که صورت حق در دل او نقش بست، دیگر مهم نیست که علت به‌وجودآورنده آن چیست آیا دلیل حقیقی است یا دلیل مبتنی بر رسومات یا دلیل اقناعی یا پذیرش از روی خوشبینی نسبت به گوینده آن، و یا به حسب تقلید و بدون سبب. بنابراین، مطلوب دلیل نیست، بلکه نتیجه به دست آمده مطلوب است که آن هم حقیقت حق است و مطابق واقع. پس، کسی که حقیقت حق را در مورد خدا،

صفات او، کتب او، رسل او، و روز آخر، مطابق واقع، اعتقاد داشته باشد، او خوشبخت و سعادت‌مند است. هرچند که این در نتیجه دلیل محرر کلامی نباشد. و خداوند بندگان خود را جز به این مکلف نکرده است. و این معلوم قطعی است به حکم اخبار متواتر از پیامبر(ص) در خصوص نحوه ورود اعراب به آن حضرت و عرضه ایمان از سوی آن حضرت به آنان، و پذیرفتن آنان و بازگشت آنان به چراندن شتر و مواشی. بدون آنکه آن حضرت آنان را مکلف کند به تفکر در معجزه و وجه دلالت آن، و تفکر در حدوث عالم، و اثبات صانع، و در ادله وحدانیت و سایر صفات. بلکه اکثر مردمان ساده عرب اگر مکلف به این تفکر می‌شدند، در مدتی طولانی هم قادر به درک و فهم آن نمی‌شدند. بلکه یکی از آنان پیامبر را قسم می‌داد و می‌گفت: ترا به خدا آیا خدا تو را فرستاده؟ پیامبر(ص) می‌گفت: به خدا خدا مرا فرستاده. او با همین سوگند پیامبر(ص) را تصدیق می‌کرد و برمی‌گشت. و دیگری وقتی نزد پیامبر(ص) می‌آمد و نگاه می‌کرد، می‌گفت: به خدا این چهره، چهره کذاب نیست. و امثال اینها که قابل شمارش نیست. بلکه در غزوه واحد، در عصر او، و در عصر اصحاب او، هزاران نفر اسلام می‌آوردند که اکثر آنان چیزی از ادله کلام نمی‌فهمیدند. و کسی که می‌فهمید احتیاج داشت که کار و پیشه خود را رها کند و مدت مدیدی نزدیک معلم تلمذ و آمد و شد کند. و چنین چیزی اصلاً نقل نشده است. پس، به طور ضروری معلوم شد که خدا خلق را فقط به ایمان و تصدیق جزمی به گفته‌های خود، به هر نحو که این تصدیق حاصل شود، مکلف کرده است. بلی، بی‌شک عارف فراتر از مقلد است. اما مقلد در حق، مؤمن است، همچنانکه عارف، مؤمن است...» (۴۹).

به عقیده ابن تیمیه، قرآن اصول دین را بیان کرده و دلائل و براهین آنها را نیز بیان کرده است. و بدعت‌گذاران با آن اصول اعتقادی که در قرآن است و با ادله سمعی و عقلی که در قرآن است، مخالف هستند. او در کتاب «النبوات» گوید: «فصل - بارها یادآور شدیم که اصول دینی که خدا حضرت محمد را به آنها مبعوث کرد، به خوبی در قرآن بیان شده‌اند. و دلایل ربوبیت و وحدانیت و

دلایل اسماء رب و صفات او، و دلائل نبوت انبیاء او، و معاد، و قدرت او بر معاد، و وقوع آن، با دلایل سمعی و عقلی، بارها در قرآن بیان شده‌اند. پس، بیان خدا مشتمل بر اصول دین حق، یعنی دین خدا است. و اینها اصولی هستند ثابت، صحیح، و معلوم. پس، قرآن شامل بیان علم نافع و عمل صالح است که این خود متضمن هدایت و دین حق است. و اهل بدعت‌ها که اصول دینی مخالف آن، بدعت نهادند، نه هدایتی در آنها است، و نه دین حق. و این بدعت‌گذاران، چیزهایی بدعت نهادند که به‌زعم خود، ادله و براهین اثبات صانع و صدق پیامبر(ص) و امکان معاد یا وقوع آن است. اما در بدعت‌های آنان چیزهایی خلاف شرع است. و هرچه که خلاف شرع باشد مخالف عقل نیز می‌باشد. زیرا آنچه که خدا محمد(ص) و سایر انبیا را به آن مبعوث کرد، حق است و راست. و ادله عقلی بر آن دلالت دارند. پس، آن، هم با سمع ثابت است و هم با عقل. و کسانی که با پیامبران مخالفت کردند نه سمع با آنان است و نه عقل...» (۵۰).

در عهد پیامبر(ص) میان مسلمین اختلاف آشکار نبود. و در مدت بیماری پیامبر(ص) اختلافی در امور اجتهادی از آنان روایت شده که به مسائل اعتقاد ارتباط نداشت. مانند اختلاف آنان درباره این سخن که پیامبر(ص) در بیماری منجر به رحلت خود، فرمود: «کاغذی بیاورید که مکتوبی برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید». تا اینکه عمر گفت درد بر پیامبر(ص) غلبه کرده، کتاب خدا ما را بس است. و سرو صدا در این باره زیاد شد. تا آنکه پیامبر(ص) فرمود: از نزد من برخیزید که نزاع در نزد من روا نیست. و مانند اختلافشان در تخلف از سپاه اسامه. گروهی گفتند باید از سخن پیامبر(ص) پیروی کنیم که فرمود: خدا لعنت کند کسانی را که از سپاه اسامه تخلف می‌ورزند. و گروهی تخلف کردند و گفتند منتظر می‌مانیم تا ببینیم بیماری پیامبر(ص) به کجا می‌انجامد.

و اگر انواع جدل از آنان روایت شده، پیامبر(ص) آنان را از جدل منع

کرد.

در کتاب «صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام» تألیف سیوطی از

کتاب «ذم الکلام و اهله» تألیف شیخ الاسلام ابواسماعیل هروی متوفای ۴۸۱ هـ نقل است: «عمر بن شعیب از پدرش از جدش روایت کرده که پیامبر (ص) روزی به هنگامی که اصحابش، درباره قدر، بحث می‌کردند، بر آنان درآمد، و با حالت غضب، فرمود: ای قوم! امت‌های قبل از شما با همین سخنان، و به سبب اختلافشان درباره انبیای خودشان، و خلط بعضی از کتاب با بعضی دیگر [عدم تمیز بین محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید و مجمل و مبین] گمراه گشتند. و حال آنکه قرآن نازل نشده که بعضی از آن با بعضی دیگر خلط شود. بلکه قرآن نازل شده که بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق کند. و آنچه از قرآن شناختید به آن عمل کنید. و آنچه متشابه بود به آن ایمان آورید. و از ابو هریره نقل شده که گفت: پیامبر (ص) بر ما، درآمد، در حالی که ما، درباره قدر، منازعه داشتیم. آن حضرت خشمگین شد و چهره‌اش سرخ شد و فرمود: آیا شما به همین دستور داده شده‌اید یا برای همین من فرستاده شده‌ام به سوی شما؟ پیشینیان فقط بدین سبب هلاک شدند که در این امر به منازعه پرداختند. عزم من این است که منازعه نکنید. و از ابی‌درداء و ابی‌امامه و انس بن مالک و واثله بن اسام روایت کرده‌اند که پیامبر (ص) بر ما، درآمد، در حالی که ما، در چیزی از بین منازعه می‌کردیم. حضرت چنان خشمگین شد که هیچگاه آن‌گونه خشمگین نشده بود. بعد ما را مورد سرزنش قرار داد و فرمود: ای امت محمد (ص) بر خودتان عصبانی نشوید. سپس فرمود: آیا من به شما همین را دستور داده‌ام؟ مگر من شما را از آن نهی نکردم؟ مردمان پیش از شما به سبب همین منازعه با یکدیگر، هلاک شدند. سپس فرمود: جدال را کنار بگذارید که خیر آن اندک است. از جدال حذر کنید که سود آن اندک است و دشمنی بین برادران پدید می‌آورد. مردمان و جدال را ترک کنید که از فتنه آن در امان نخواهید بود. جدال را کنار بگذارید که جدال موجب شك و سقوط عمل می‌شود. جدال را ترک کنید که مؤمن بجمله نمی‌کند. جدال را کنار بگذارید که همین گناه شما را بس که همواره جدال کنید. از جدال بپرهیزید که من در قیامت مجادله‌کننده را شفاعت نمی‌کنم. جدال را ترک کنید که من به سه خانه، در بهشت، در وسط آن و در ریاض آن و در اعلاى آن، کسانی را که جدال را کنار بگذارند و صادق باشند، راهبر خواهم بود.

از جدال حذر کنید که اولین چیزی که خدا مرا از آن نهی کرد، بعد از بت پرستی، و شراب خمر، همانا جدال است. جدال را کنار بگذارید که شیطان از اینکه مورد پرستش واقع شود مأیوس است، اما از تحریش یعنی از جدال در دین راضی شد. جدال را کنار بگذارید که بنی اسرائیل ۷۱ فرقه شد و نصاری ۷۲ فرقه شد و امت من ۷۳ فرقه خواهد شد که همگی در گمراهی اند جز سواد اعظم. پرسیدند سواد اعظم چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که من و اصحاب مرا سرمشق قرار می دهند. سپس فرمود: اسلام غریب ظهور کرد و به زودی غریب خواهد شد. پس، خوشا به سعادت غربا! پرسیدند غربا کیستند؟ فرمود: کسانی که وقتی مردم فاسد شدند، به اصلاح دست می زنند، و در دین خدا جدال نمی کنند»

ب - عقاید ایمانی در عهد خلفای راشدین، از ۱۱ هـ (۶۳۲ م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م):

امر عقاید، در عهد خلفای راشدین بر آن گونه بود که در عهد پیامبر(ص) بود. لیکن پیامبر(ص) کلمه وحی را ابراز می داشت. از این رو، هیچ مؤمنی نمی توانست گریزی از آن داشته باشد. و هر اختلافی که بین مسلمین پیش می آمد با رجوع به پیامبر(ص) فیصله می یافت. در عهد خلفای راشدین اختلافی در امور اجتهادی پدید آمد که هرچند به احکام عملی مربوط می شدند، اما آن چنان اهمیت یافتند که پایه اختلافات مستمر بین مسلمین شدند، و اهمیت آنها به جایی رسید که به امور عقاید ارتباط یافتند. و بر پایه های آنها فرقه های اسلامی زیادی برخاستند.

در میان مسلمین، در پی رحلت حضرت پیامبر(ص) اختلاف در وفات آن حضرت بروز کرد. حتی گروهی از آنان گفتند: پیامبر(ص) نمرده بلکه بالا رفته همان گونه که عیسی بن مریم بالا رفت... و درباره امامت اختلاف پیدا شد. انصار می گفت: يك امام از ما و يك امام از شما باشد. و گفتگو بین آنان به درازا کشید. تا آنکه ابوبکر به منبر رفت و خطبه خواند و سپس این آیه را تلاوت کرد: «للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم و اموالهم یبتغون فضلاً من الله و

رضواناً و ينصرون الله و رسوله اولئك هم الصادقون» (۵۱). و گفت: قرآن ما مهاجران را صادقان نامیده است. و سپس قرآن دستور داده که مردم با صادقان باشند: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین» (۵۲). و روایت کرد که پیامبر (ص) فرمود: «امامان از قریش هستند».

مسأله خلافت اثر بزرگ در قیام فرقه‌های اسلام و پیدایش آنها داشته است. و آن بزرگترین مظاهر اختلاف است که از زمان وفات پیامبر (ص) تا پایان خلافت ابوبکر و ایام عمر، رخ داد. حتی ابوالحسن اشعری متوفای ۳۲۴ هـ (۹۳۶ م) در کتاب «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» می‌گوید: (اولین اختلافی که بین مسلمین پس از پیامبرشان، رخ داد، اختلافشان در امامت بود) (۵۳).

و می‌گوید: «اختلاف بعد از پیامبر (ص) در امامت بود. و اختلافی دیگر در زمان ابوبکر و عمر رخ نداد» (۵۴).

مسلمین در زمان ابوبکر، درباره جنگ با امتناع‌کنندگان از ادای زکات، اختلاف پیدا کردند. حتی عمر گفت: چگونه با آنان می‌جنگی در صورتی که پیامبر فرمود: مأمورم که با مردم بجنگم تا بگویند لا اله الا الله. و وقتی آن را گفتند خون و مال آنان در نزد من مصون است. ابوبکر گفت: آیا مگر نگفت: «الا بحقها». و از حق آن اقامه نماز و پرداختن زکات است. و اگر آنان، آن زکات شتر و گوسفند را که به پیامبر (ص) می‌دادند، به من ندهند، بر سر این موضوع با آنان به جنگ خواهم پرداخت.

به نظر من اختلاف درباره جنگ با مانعین زکات یا اهل رده - چنانکه مانعین زکات را رده نیز می‌خواندند - اصل و ریشه اختلافاتی است که بعداً درباره ایمان و اسلام و متضمن عمل بودن آن دو، یا متضمن عمل نبودن آن دو، رخ دادند.

۵۱. آیه ۹ سوره حشر.

۵۲. آیه ۲۱ سوره توبه.

۵۳. ج ۱ ص ۲.

۵۴. ج ۲ ص ۳.

مسلمین درباره انتصاب عمر از سوی ابوبکر به خلافت، و درباره تصمیم عمر مبنی بر اینکه امر خلافت به نظر شورا بین شش نفر از صحابه باشد، اختلاف پیدا کردند. و این از پی آمدهای مسأله خلافت بود که در زمان ابوبکر پیدا شد.

بعد در مورد عثمان اختلاف شد. و گروهی در آخر ایام خلافت عثمان کارهای او را مردود شمردند. و درباره قتل عثمان اختلاف رخ داد. عده‌ای گفتند: از روی ستم و خصومت کشته شد. و عده‌ای خلاف آن گفتند.

سپس با حضرت علی بن ابی طالب (ع) بیعت شد. و مردم در امر او اختلاف پیدا کردند. عده‌ای امت او را نپذیرفتند. و عده‌ای نسبت به آن حضرت بیعت‌شکنی کردند. و گروهی به امامت و خلافت او معتقد بودند. بعد درباره طلحه و زبیر و جنگ آن دو با آن حضرت، اختلاف رخ داد. یعنی در واقعه جمل. و نیز درباره جنگ آن حضرت با معاویه، یعنی جنگ صفین و درباره حکمین اختلاف پیدا شد. و پیدایش اختلاف خوارج، از واقعه حکمیت، بر تعداد اختلافات افزود. ابوالمظفر طاهربن محمد اسفراینی متوفای ۴۷۱ هـ (۱۰۷۸ م) در کتاب «التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن فرق الهالکین» می‌گوید: «در زمان حضرت علی (ع) اختلاف سبائیه یعنی کسانی که می‌گفتند آن حضرت معبود خلق است، پدید آمد. تا آنکه حضرت علی گروهی از آنان را سوزانید» (۵۵).

از آنچه گذشت روشن شد که پایه‌های اختلافات که شالوده برخی فرقه‌های اسلامی شدند، در عهد خلفای راشدین پدید آمدند. و اگر محاجه و مجادله بین این مذاهب غالباً بر نقل بود، احیاناً با نظر عقلی آمیخته بود.

ابن عبدالبر مناظره ابن عباس را با حروریه یعنی خوارج ذکر کرده است. و این مناظره بر اساس نقل است. و در عین حال خالی از نظر عقلی نیست. و ابن عبدالبر نقل کرده که وقتی حضرت علی در روز جمل بر بصره چیره شد، فقط سلاح مخالفان را برای اصحابش قرار داد، و جز سلاح چیز دیگر را در غنائم داخل نکرد. اصحابش به او گفتند: چگونه است که خونشان بر ما حلال است،

اما اموال و زنانشان بر ما حلال نیست؟ فرمود: تیرهای خود را بیاورید و در مورد عایشه مسابقه بگذارید، هر کس برنده شد عایشه را تصاحب کند. گفتند: استغفرالله! و حضرت آنان را قانع ساخت و فهمانید که وقتی که عایشه حلال نباشد فرزندان عایشه نیز حلال نیستند.

ج - عقاید دینی در روزگار امویان، از ۴۱ هـ (۶۶۱ م) تا ۱۳۲ هـ (۷۵۰ م):

روزگار صحابه در عصر امویان، یعنی بین سال نودم هجری تا سال صدم هجری، پایان یافت.

در کتاب «التبصیر فی الدین» آمده است: «در ایام متأخران صحابه، اختلاف قدریه بروز کرد. اینان در قدر و استطاعت بشر به ژرف اندیشی می پرداختند. مانند معبد جهنی^(۵۶)، غیلان دمشقی^(۵۷)، و جعدبن درهم^(۵۸). و باقی مانده صحابه بر ضد آنان بودند مانند ابن عباس^(۵۹)، جابر^(۶۰)، انس^(۶۱)، ابوهریره^(۶۲)، عقبه^(۶۳)، و امثال آنان که به اخلاف خود توصیه می کردند که به قدریه سلام نکنند و اگر بیمار شدند به عیادت آنان نروند و وقتی که مردند بر آنان نماز نگذارند»^(۶۴).

۵۶. در حدود سال ۸۰ یا بعد از آن توسط عبدالملک به دار آویخته شد. و گفته شده که حجاج پس از شکنجه های زیاد او را کشت.

۵۷. پسر مسلم قبطی شاگرد معبد که عمر بن عبدالعزیز او را به توبه خواند. و بعد هشام بن عبدالملک او را کشت. از بلغای کتاب بود - مترجم.

تد. استاد مروان بن محمد و پسر او بود. هشام بن عبدالملک پس از حبس طولانی او را کشت. [یا عبدالله فسری در روز عید اضحی او را ذبح کرد].

۵۹. عبدالله بن عباس در ۶۸ هـ، ۶۸۸-۶۸۷ م. وفات یافت.

۶۰. در ۵۰ هـ، ۶۷۰ م وفات یافت.

۶۱. در ۹۳ هـ، ۷۱۲ م وفات یافت.

۶۲. در سال ۵۷ هـ، ۶۷۷ م وفات یافت.

۶۳. عقبه بن عامر جهنی، امیر معاویه بر مصر، متوفای ۵۸ هـ، ۶۷۸ م.

۶۴. اسفرائینی: التبصیر، چاپ کوثری، ص ۲۸-۲۷.

در مفتاح السعاده آمده: مردی به ابن عمر [متوفای ۷۳ هـ، ۶۹۳-۶۹۲ م] گفت: در زمان ما آدم‌هایی پیدا شده‌اند که به زنا، سرقت شرب خمر و قتل نفس، که خدا حرام کرده، دست می‌زنند. و بعد استدلال می‌کنند که این کارها در علم خداوند بود. ابن عمر خشمگین گشت و گفت: سبحان الله، اینها در علم او بوده، اما علم او آنان را به معاصی و آداب نکرده... و عطاء بن یسار [متوفای ۹۴ هـ، ۷۱۳ م] و معبد جهنی نزد حسن بصری آمدند و گفتند: ای ابوسعید این ملوک خون مسلمین را می‌ریزند و اموالشان را می‌گیرند و می‌گویند: کارهای ما بر طبق قدر الهی صورت می‌گیرد» (۶۵).

بلکه روایت شده که پیامبر(ص) وقتی دید صحابه‌اش دربارهٔ مسألهٔ قدر سخن می‌گویند، آنان را از کار نهی کرد و فرمود: کسانی که قبل از شما بودند بدین سبب هلاک شدند که در این مسأله به بحث پرداختند. این دال بر آن است که مسأله قدر نخستین مسأله از مسائل اعتقادی بوده که مسلمین به بحث در آن پرداخته‌اند و در آن جدال کرده‌اند. علما گفته‌اند: اولین کسی که دربارهٔ قدر سخن گفت و به آن دعوت کرد، معبد جهنی بود. سپس ابومروان غیلان بن مسلم دمشقی بود. ابن قتیبه در کتاب «معارف» گوید: غیلان دمشقی قبطی بود و آیین او قدری بود. قبل از او احدی در قدر سخن نگفته بود، و به قدر دعوت نکرده بود، جز معبد جهنی. کنیهٔ او ابومروان بود. هشام بن عبدالملک [متوفای ۱۲۵ هـ، ۷۴۳ م] او را گرفت و در باب دمشق به دار آویخت» (۶۶).

در این دوره گروهی ظاهر شدند که مرتکب کبیره را تکفیر می‌کردند. و طایفه‌ای می‌گفتند: هیچ کبیره‌ای با داشتن ایمان ضرر نمی‌رساند. و معتزله به منزلت بین دو منزلت کفر و ایمان قائل شدند. و جدل در این مباحث انتشار یافت و به سمت کلام رفت.

طاش کبری زاده در مفتاح السعاده می‌گوید: «بدان که مبدأ شروع کلام به دست معتزله و قدریه در حدود سال صدم هجری است... زیرا ظهور اعتزال به

۶۵. ج ۲ ص ۳۲.

۶۶. ص ۱۶۶، و مفتاح السعاده ج ۲ ص ۳۵.

وسیله واصل بن عطا بود که در ۱۳۱ هـ (۷۴۸-۷۴۹ م) وفات یافت. ولادت واصل در ۸۰ هـ (۶۹۹ م) بوده است. پس، مدت تحصیل علم او و قدرت او بر اجتهاد در حدود سال صدم هجری، تقریباً، می‌شود» (۶۷).

فشرده سخن آنکه در این عصر، بین فرقه‌هایی که به منشأهای وجودشان در عهد خلفای راشدین اشاره کردیم، اختلاف ظاهر گشت و نزاع بین آنها شعله‌ور شد. در این نزاع از همه وسائل دفاع، مانند جدل مبتنی بر ادله نقلی و عقلی، استفاده شد. سپس، مسائل اعتقادی که مورد نزاع و جدال بود، پدید آمدند. و مسلمین در آنها فرقه‌فرقه شدند. و علم کلام در دست همین فرقه‌ها پدید آمد. مخصوصاً به وسیله معتزله. واصل که اولین اشاعه‌دهنده اعتزال بود، اعتزال را از امام ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه الهاشمی متوفای ۹۸ هـ (۷۱۶-۷۱۷ م) گرفت.

در مفتاح السعاده آمده: «گفته شد، اولین پدیدآورنده و اختراع‌کننده اعتزال امام ابوهاشم مذکور و برادرش امام حسن بن محمد بن الحنفیه متوفای ۱۰۱ هـ (۷۲۰-۷۱۹ م) یا ۹۵ هـ (۷۱۴-۷۱۳ م) بود.

برهان‌الدین حلبی در «شرح شفای قاضی عیاض» گوید: «حسن بن محمد بن حنفیه سرسلسله مرجئه بود. و درباره آن تصنیفی دارد» (۶۸).
بنابراین، تدوین درباره مسائل کلامی در عهد امویان شروع شد اما تدوین در آن دوره کلاً در مرحله آغاز و شروع کار بود. و از مؤلفات آن دوره چیزی به دست ما نرسیده است.

د - عقاید دینی از عهد عباسیان در سال ۱۳۱ هـ (۷۴۸-۷۴۹ م) یا علم کلام از زمان تدوین آن:

در آغاز عصر عباسیان تدوین علم کلام و تألیف کتاب‌ها درباره آن همچون سایر علوم اسلامی به منصفه ظهور رسید.

درباره علم کلام، اهل فرقه‌ها، مانند واصل بن عطا، دست به تألیف زدند. در خطط مقریزی کتاب‌های زیر به او نسبت داده شده‌اند: کتاب المنزلة بین المنزلتين، کتاب الفتيا، و کتاب التوحيد. و مانند عمرو بن عبید متکلم معتزلی متوفای ۱۴۲ هـ (۷۶۰-۷۵۹ م) تقریباً. و کتابی به او نسبت داده‌اند در رد بر قدریه. و مانند برخی متکلمان شیعه: مانند هشام بن حکم که پس از گرفتاری برمکیان وفات یافت، و گفته شده که در خلافت مأمون وفات یافت. او کتاب‌هایی درباره امامت در رد بر معتزله و غیر معتزله داشته که ابن ندیم در الفهرست آنها را ذکر کرده است. همچنین ابن ندیم، متکلمان مجبره و نام‌های تألیفات آنان، و خوارج و نام‌های کتاب‌های آنان را ذکر کرده است. در این زمان کتاب‌هایی در عقاید اهل سنت نوشته شد. مانند کتاب «الفقه الاکبر» منسوب به ابوحنیفه. و کتاب العالم و المتعلم تألیف ابوحنیفه. در این دو کتاب به اکثر مباحث علم کلام تصریح شده است. و مثل «الفقه الاکبر» منسوب به شافعی.

مذهب اعتزال به خاطر داشتن مظاهر بحث عقلی و اعتماد بر اسالیب منطق و جدل رواج یافت. طباع به آن متمایل شدند و هواداران آن زیاد شدند. و مذهب حاکم در بین مذاهب کلامی شد. در مفتاح السعاده آمده: «باید دانست که مبدأ شیوع کلام به دست معتزله و قدریه در حدود سال صدم هجری بود. در تواریخ صحیح ثبت شده که احیاء طریقه سنت و جماعت در حدود سال سیصد هجری بود. چه آنکه ظهور اعتزال به وسیله واصل بن عطا بود که در ۱۳۱ هـ وفات یافت. و تولد او در ۸۰ هـ بود. پس، زمان تحصیل علم او و قدرت او بر اجتهاد تقریباً در حدود سال صدم هجری بوده است. و مذهب اهل سنت و جماعت با سعی جمیل و اقدام مشهور ابوالحسن اشعری در حدود سیصد هجری بود. زیرا او در ۲۶۰ هـ متولد شد و چهل سال بر مذهب اعتزال بود. پس، علم کلام صد سال در دست معتزله بود، مابین سال صدم هجری و سال سیصد هجری (۶۹).

اشعری، به احتمال قوی، در ۳۲۴ هـ (۹۳۶ م) وفات کرد. او اولین کسی

بود که به نصرت عقاید اهل سنت با براهین عقلی برخاست. و در مجادله^{۷۰} مخالفانش، یعنی معتزله، با تکیه بر عقل و نقل، همت گماشت. و همان کاری که او کرد ماتریدی متوفای ۳۳۳ هـ (۹۴۴-۹۴۵ م) در زمان خود کرد. او کتابی در مقالات نوشت، همان گونه که اشعری کتابی در مقالات نوشت. و کتاب‌هایی در رد بر معتزله، قرامطه، و روافض دارد. و کتاب جدل و کتابی در توحید و شرح کتاب اشعری در علم کلام به نام «الابانة عن اصول الديانة» دارد. علاوه بر اینکه بین پیروان اشعری و پیروان ماتریدی، اختلافی رخ داد که مقریزی در «خطط» چنین ذکر کرده است: «بین اشاعره و ماتریدیه - پیروان ابومنصور محمد بن محمود ماتریدی، طائفه‌ای از فقهای حنفیه مقلدان ابوحنیفه نعمان بن ثابت و دو یاورش: ابویوسف یعقوب بن ابراهیم حضرمی، و محمد بن حسن شیبانی - اختلافات اعتقادی وجود دارند که در جای خود مشهورند. و این اختلافات بین اشاعره و ماتریدیه اگر بررسی شوند و به ده و اندی بالغ می‌شوند که به سبب آنها در آغاز بین اشاعره و ماتریدیه تباین و تناقض بود و هر يك عقیده دیگری را رد می‌کرد. اما اخیراً امر به چشم‌پوشی انجامیده است و لله الحمد» (۷۰).

اشعری با نوشتن کتاب‌هایی در رد معتزله و درباره طریقه خود در نصرت عقاید ایمانی مطابق مذهب سلف به وسیله ادله عقلی، عهد جدیدی آغاز کرد که در آن سلطه اعتزال متزلزل شد. در این باره، در مفتاح السعاده چنین آمده است: «کتاب‌هایی که اشعری بر طبق مذهب‌های اهل سنت نوشت، معتزله را - که قبل از او سرهای خود را بالا آورده بودند - در لانه‌های روباهی داخل کرد و آنها را از میدان به در کرد» (۷۱).

درست است که مذهب اشعری در جنگ با معتزله، به وسیله سلاح خود معتزله، یعنی به وسیله اسلوب‌های عقلی، مذهب اعتزال را ضعیف و خوار ساخت، اما سلطه سیاست تأثیر عظیم در شکوفایی اعتزال، در آغاز، و در سقوط آن، در آخر، داشت.

مورخان شکل‌هایی از جدل اشعری را نقل کرده‌اند که روح مذهب او را به

۷۰. ج ۴ ص ۱۸۶-۱۸۵.

۷۱. ج ۲ ص ۲۳.

تصویر می‌کشند: اشعری با ابوعلی جبائی، یکی از پیشوایان معتزله، متوفای ۳۰۳ هـ (۹۱۶-۹۱۵ م) مناظره کرده است. و این جبائی استاد اشعری قبل از ترك مذهب اعتزال، بوده است. طاش کبری زاده گوید: «روزی اشعری با جبائی به مناظره پرداخت و از او پرسید: سه برادر می‌میرند. بزرگترین آنها مؤمن پارسا و متقی است. و وسطی کافر فاسق شقی است. و کوچکتر در کودکی مرده و به حد بلوغ نرسیده است. سرنوشت این سه چگونه است؟ جبائی پاسخ داد: مؤمن پارسا که در درجات بهشت است. و کافر در درکات جهنم است. بنابراین که پاداش نیک برای مطیع، و مکافات برای گناهکار، از دیدگاه علمای معتزله بر خداوند واجب‌اند. و برادر کوچکتر از اهل سلامت است، نه پاداش دارد و نه مکافات. اشعری گفت: اگر کوچکتر طالب درجات برادر بزرگتر خود در بهشت باشد، چگونه خواهد بود؟ جبائی گفت: خداوند فرموده که درجات ثمره طاعات است. اشعری گفت: اگر کوچکتر بگوید: نقص و تقصیر از من نیست، اگر می‌گذاشتی تا بزرگ شوم مطیع می‌شدم و داخل بهشت می‌شدم. جبائی گفت: خداوند گوید: می‌دانستم که تو اگر می‌ماندی، گناه می‌کردی و داخل عذاب الیم در درکات جهنم می‌شدی. و به صلاح تو بود که در کودکی بمیری. اشعری گفت: آن گناهکاری که در عذاب الیم است اگر از بین درکات جهنم ندا کند: ای خدای عالمین یا ارحم الراحمین، چرا صلاح مرا مراعات نکردی و مصلحت برادرم را مراعات کردی، و تو می‌دانستی که صلاح من در این بود که در کودکی بمیرم و در دوزخ اسیر نشوم. آنگاه خداوند چه می‌گوید؟ جبائی مبهوت ماند و جدال پایان گرفت» (۷۲).

زمان اشعری پر از فرقه‌ها و مجادله آنها بر اساس‌های فلسفه بود. مذاهب فلسفه از زمان دستور مأمون به ترجمه کتاب‌های مذاهب فلسفه، در سال‌های دویست و ده و اندی، در میان مردم انتشار یافت. مقریزی گوید: «مذاهب فرقه‌ها از قبیل: قدریه، جهمیه، معتزله، کرامیه، خوارج، روافض، قرمطیان، و باطنیه شهرت یافتند و روی زمین از آوازه خود پر ساختند. و همه آنها بدون استثنا در فلسفه نظر کردند و در حد دسترسی، طرق فلسفه را بیامودند. شهری از شهرها و

ناحیه‌ای از نواحی نبود مگر گروه‌های زیادی از فرقه‌های مذکور در آن بودند. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری شاگرد ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی بود و سال‌ها ملازم او بود. سپس، تغییر عقیده داد و مذهب اعتزال را ترک کرد، و طریق ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن کلاب را پیمود، و در مورد صفات و قدر بر قوانین او تکیه کرد. و به فاعل مختار قائل شد. و قول به تحسین و تقبیح عقلی و آنچه در مسائل صلاح و اصلح گفته شده بود کنار گذاشت. و به ثبوت رسانید که عقل، قبل از شرع، معارف را ایجاب نمی‌کند. و علوم هرچند که با عقل به دست می‌آید، اما به سبب عقل وجوب نمی‌یابند. و بحث از آنها جز با سمع واجب نمی‌گردد. و به ثبوت رسانید که چیزی بر خدا واجب نیست، و نبوات از جایزات عقلی و واجبات سمعی است. و غیر اینها از مسائل او که موضوع اصول دین هستند» (۷۳).

ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن کلاب - مانند خُطاف لفظاً و معنأ، چنانکه در «طبقات الشافعیه» ابن سبکی آمده او عبدالله بن سعید است و گفته می‌شود: عبدالله بن محمد ابومحمد بن کلاب قطان - یکی از پیشوایان متکلمان است. ابن سبکی گفته است: وفات ابن کلاب، ظاهراً، اندکی بعد از دویست و چهل، رخ داد. و محمد بن اسحاق ندیم که او را از پیشوایان حشویه شمرده، از سوی ابن سبکی نفی و رد شده است، هرچند که ابن کلاب می‌گفت: کلام الله، همانا الله است.

در «طبقات الشافعیة الكبرى» تألیف سبکی متوفای ۷۵۶ هـ (۱۳۵۵ م) آمده: «باید دانست که ابوالحسن اشعری، رأیی ابداع نکرد و مذهب خاصی پدید نیاورد، او فقط بیانگر و تأییدکننده مذاهب سلف بود. و از آن چیزی دفاع کرد که صحابه پیامبر (ص) بر آن بودند. پس، انتساب مذهب یا طریقه به اشعری از این لحاظ است که او چارچوبی برای طریق سلف بست، و به آن تکیه کرد، و حجت‌ها و برهان‌ها برای آن اقامه کرد. و از این رو، در این طریق مقتدا شد، و هر کس راه او را درپیش گرفت و به استدلال برای مذهب سلف پرداخت، اشعری

نامیده شد... و شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام ذکر کرده که عقیده اشعری، شافعیه، مالکیه، حنفیه و فضلالی حنابله را در خود گرد آورد» (۷۳).

نیز ابن سبکی گوید: «از سخن ابن عساکر - حافظ این امت، ثقۀ مورد اطمینان - است که آیا جز این است که همه فقهای حنفیه، مالکیه، و شافعیه، موافق اشعری و منتسب به او و راضی به سعی ستایش‌انگیز او در دین خدا، و ثناگوی کثرت علم او، هستند. مگر عدۀ بسیار اندک که در باطن خود به تشبیه متمایل بودند، و هر موحد معتقد به تنزیه را دشمن می‌داشتند، یا همچون معتزله به ذم او مبادرت می‌ورزند، و به عدم اطلاع از مقام او و سعۀ دانش او مباحثات می‌کنند» (۷۵).

مقریزی در خطط، وضع مذهب اشعری را از آغاز پیدایش آن تا عهد خود چنین توضیح داده است: «حقیقت مذهب اشعری آن است که راهی بین نفی، که مذهب اعتزال است، و اثبات، که مذهب اهل تجسیم است، پیمود. و برای دفاع از این سخن خود به مناظره پرداخت، و برای اثبات آن به استدلال پرداخت. و جماعتی به او گرایش یافتند و به رأی او تکیه کردند. از این جمله‌اند: قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی مالکی، و ابوبکر محمد بن حسن بن فورک، و شیخ ابراهیم بن محمد بن مهران اسفراینی، و شیخ ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی، و ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی، و امام فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی، و غیر اینان که ذکرشان به طول می‌انجامد. اینان به یاری مذهب او شتافتند و برای دفاع از آن به مناظره و مجادله پرداختند. و در مصنفات بی‌شمار برای اثبات آن به استدلال پرداختند. و مذهب ابوالحسن اشعری در عراق، از حدود سال ۳۸۰ هـ انتشار یافت. و از آنجا به شام رسید...»

مقریزی بعد از آنکه انتشار این مذهب را، در مصر، به دست ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف بن ایوب، و ملوک ایوبی بعد از او، و انتشار آن در بلاد مغرب، به دست ابوعبدالله محمد بن تومرت، ذکر می‌کند، چنین می‌گوید: «اینها بودند اسباب انتشار و اشتها مذهب اشعری در شهرهای اسلام. به طوری که سایر

مذاهب به فراموشی سپرده شدند. حتی امروز مذهبی مخالف آن باقی نمانده، مگر مذهب حنابله، اتباع امام ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل، که بر مسلك سلف ماندند، و با تأویل صفات وارده، روی خوش نشان ندادند. تا آنکه هفتصد سال بعد از هجرت، در دمشق و توابع آن، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحمید بن عبدالسلام بن تیمیه حرانی، شهرت پیدا کرد. او برای یاری مذهب سلف همت گماشت. و در رد مذهب اشاعره سعی بلیغ کرد. و با آنان، و رافضه، و صوفیه، علم مخالفت برافراشت. و مردم درباره او دو فرقه شدند: فرقه‌ای از او پیروی کردند و گفته‌های او را گفتند و طبق رأی او عمل کردند. و گفتند که او شیخ اسلام و اجل حافظان اهل دین اسلام است. و فرقه‌ای او را بدعت‌گذار و گمراه دانستند و او را به سبب اثبات صفات سرزنش کردند، و مسائلی را بر او خرده گرفتند که بعضی از آن مسائل سابقه داشت و بعضی دیگر به‌زعم این فرقه خرق اجماع بوده و سابقه‌ای نداشته‌اند. او و این فرقه مخالف او، درگیری‌هایی داشته‌اند. و حساب او و حساب آنان با خدایی است که چیزی از او غایب و نهان نیست نه در زمین و نه در آسمان. ابن تیمیه تاکنون پیروانی در شام و اندک پیروانی در مصر دارد» (۷۶).

اشعری بعد از ترك اعتزال، در حالی شروع به طور دوم خویش کرد که هم در علم کلام مقتصد بود، و هم در مجادله خصم‌ها، راه میانه را برگزید. و ابن سبکی در «طبقات الشافعیه» حکایت‌هایی نقل کرده که دال بر آن هستند که او منحصرأ فقط زمانی به تکلم در علم کلام مبادرت می‌کرد که بر او به عنوان نصرت دین و دفع مبطلان واجب باشد. او دارای فراست بود که در انتخاب وجوه اسلوب مختلف در مناظره با مخالفان، یاریش می‌کرد.

قبل از اشعری، اهل سنت، در امور اعتقاد فقط بر نقل تکیه داشتند. در هنگامی که فلسفه توجه اهل فرقه‌ها را به تکیه بر عقل جلب کرده بود. و چون اشعری در مقابله با بدعت‌گذاران عقل را حفاظ سنت قرار داد، انصار او، بعد از او، عقاید خود را به وسیله عقل به ثبوت رسانیدند تا عقاید خود را استوار سازند و جلو شبهات مربوط به آنها را بگیرند. و مقدمات عقلی را وضع کردند که ادله و

انظار آنان بر آن مقدمات بستگی دارند. مانند اثبات جوهر فرد، خلأ، عدم قیام عرض به عرض، عدم بقای عرض در دو زمان، و امثال آنها که ادله آنان بر این مقدمات بستگی دارند. آنان اعتقاد به این قواعد و مقدمات را، به تبع عقاید، واجب شمردند. و بطلان دلیل را نشانه بطلان مدلول شمردند. و این طریقه به نام طریقه متقدمان خوانده شد. که در رأس این طریقه قاضی ابوبکر باقلانی متوفای ۴۰۳ هـ (۱۰۱۳ م) و امام الحرمین ابوالمعالی متوفای ۴۷۸ هـ (۱۰۸۵ م) بعد از او، قرار داشتند. و منطق در آن روز در جهان اسلام انتشار نیافته بود. زیرا جزئی از فلسفه به حساب می آمد و حکم فلسفه بر منطق جاری می شد، و همچون فلسفه از منطق دوری می شد.

سپس، اتباع مذهب اشعری به منطق روی آوردند. و بین منطق و بین علوم فلسفی فرق گذاشتند. و در استدلال‌های خود و مناظرات خود، قواعد منطق را مراعات کردند. و بطلان دلیل را نشانه بطلان مدلول به حساب نیاوردند. مدلولی که با دلیلی دیگر قابل اثبات است. و این طریقه با طریقه اول متفاوت شد. و به نام طریقه متأخران نام گرفت.

نخستین کسی که در این راستا، به نوشتن کتاب‌هایی درباره علم کلام پرداخت غزالی بود. و فخر رازی از او تبعیت کرد.

بعد از آن متکلمان در فلسفه و کتب فلسفه گام نهادند. و موضوع این دو علم متشابه گردید و آن دو را یکی پنداشتند. و مسائل کلام با مسائل فلسفه چنان درآمیختند که تمیز یکی از این دو فن از دیگری میسر نیست. چنانکه بیضاوی متوفای ۶۹۱ هـ (۱۲۸۶ م) در «الطوالع» و عضدالدین ایجی متوفای ۷۵۰ هـ (۱۳۵۵ م) در «المواقف» این کار را کردند.

این را ابن خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۵ م) در «مقدمه» مطرح کرده است.

ولی ابن خلدون متعرض این رویداد در علم کلام نشده که گرایش پیدا شد در مقابل کسانی که در خلط فلسفه به کلام مبالغه می کردند. و این گرایش در اثر قیام ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) و شاگردش ابن قیم جوزیه متوفای ۷۵۱ هـ (۱۳۵۰ م) برای احیای مذهب سلف بر طبق طریقه حنابله و برای مقاومت در

برابر مذهب اشعری بود که قبلاً به آن اشاره کردیم. مقریزی در «خطط» گوید: مذهب حنابله که ابن تیمیه آن را احیا کرد، هوادارانی در مصر داشته است.

بعدها، همت‌ها، از بررسی‌های قوی، در مورد علم کلام بازماندند. «و بین ناظران در کتب سابقان جز تحاور و بگومگو درباره الفاظ و تناظر و جدال در اسلوب‌ها، چیزی دیگر باقی نمانده است. افزون بر آنکه، همین کار هم که در اندکی از کتاب‌ها صورت می‌گیرد، ضعف و قصور بر آنها سایه افکنده است». چنانکه شیخ محمد عبده در «رسالة توحید» می‌گوید: «نهضت جدید علم کلام بر نوعی رقابت میان مذهب اشعریه، و مذهب ابن تیمیه، قائم است».

ما شاهد مسابقه‌ای هستیم در نشر کتب اشعری و کتب ابن تیمیه و شاگردش ابن‌القیم. و هواداران این مذهب اخیر، خود را «سلفیه» می‌خوانند. و شاید هنوز، در بلاد اسلام، اکثریت با مذهب اشاعره است.

فهرست اعلام

۱. فهرست نام اشخاص
۲. فهرست منابع

۱. نام اشخاص

- آدم: ۱۷۶
 آلوسی ← سید محمد شکری
 آمدی ← سیف‌الدین
 ابراهیم، خلیل: ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۷۶
 ابراهیم تیمی: ۱۳۰، ۳۰۱
 ابراهیم بن محمد بن مهران اسفراینی: ۳۲۵
 ابراهیم بن یزید ← نخعی
 ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم: ۴۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰
 ابن ابی حمزه، مختصرکننده طبقات الحکماء
 قفطی: ۱۰۶
 ابن ابی لیلی، عبدالرحمن: ۲۳۶
 ابن ابی ملیکه، عبدالله: ۲۰۲
 ابن اثیر، مؤلف «النهاية فی غریب‌الحدث»:
 هفت، ۱۵۵، ۲۸۶
 ابن برهان، یکی از مؤلفان اصول فقه: ۱۷۵
 ابن بکیر: ۱۹۳
 ابن تیمیه: ۸۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۳۷، ۱۸۲، ۱۹۰، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۹۳
 ابن جبائی، معتزلی: ۱۰۰
 ابن جریج، از نخستین مصنفان اسلامی: ۲۲۲، ۲۴۱
 ابن جلجل ← سلیمان
 ابن جنی، عثمان: ۲۰۸
 ابن الجوزی، الوعظ: ۱۰۸
 ابن حجر، حافظ عسقلانی: ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶
 ابن حزم، ظاهری: ده، ۸۵، ۱۰۸، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۷
 ۲۱۴، ۲۲۱
 ابن حزم ← ابوبکر حزمی
 ابن الحنفیه، محمد بن علی: ۲۲۵
 ابن خلدون: هفت، ۱۶، ۳۵ تا ۴۱، ۸۰ تا ۸۲، ۱۰۸، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۹۰، ۳۰۲، ۳۲۷
 ابن دهقان: ۸۰
 ابن رشد، فیلسوف: ۲۳، ۴۲، ۸۵، ۸۶
 ابن الرُّبَعْرِي: ۳۰۶
 ابن سبعین، فیلسوف: ۴۲، ۴۳
 ابن سُرَيْح: ۲۳۳
 ابن سعد، مؤلف طبقات: ۲۱۶، ۲۱۷
 ابن سماعه: ۲۵۰
 ابن سمعانی، مؤلف قواطع: ۱۷۷
 ابن سیرین، محمد: ۲۱۸، ۲۳۱
 ابن سینا، رئیس، فیلسوف: شش، هفت، ۱۷، ۲۵، ۴۲ تا ۴۶، ۶۰ تا ۷۴، ۸۷، ۸۸، ۹۳
 ۲۵۸
 ابن الصلاح، ابو عمرو: مؤلف مقدمه در علم
 حدیث: ۹۳، ۹۴
 ابن عابدین، مؤلف ردالمختار الی الدرالمختار:
 ۲۳۷، ۲۶۳
 ابن عباس، عبدالله، حبرالامه: ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷
 ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۶۱، ۳۰۱، ۳۱۸
 ابن عبدالبر، مؤلف جامع بیان‌العلم: ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۰، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۰
 ۲۹۷، ۳۱۷
 ابن عبدالرزاق: ۲۲۰

- ابن عربی: ۸۸
 ابن عساکر ← ابوالقاسم
 ابن علیہ: ۱۸۲
 ابن عینہ: ۲۴۱
 ابن عمر، عبدالله: ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۳۹، ۲۹۶، ۳۱۹
 ابن الفاکھانی: ۲۷۶
 ابن فہر: ۲۳۸
 ابن قتیبہ دینوری: ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۱۹، ۳۰۲
 ابن قشیری: ۱۷۵
 ابن قیم الجوزیہ: ہفت، ۹۹، ۱۰۸، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۱۵، ۳۲۷
 ابن مبارک ← عبدالله بن مبارک
 ابن مسعود، عبدالله: ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۹
 ابن مقفع: ۲۴۰
 ابن نباتہ مصری، شاعر: ۴۹، ۵۱
 ابن ندیم، مؤلف فہرست: ۳۹، ۴۷، ۱۰۸، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۴، ۳۲۴
 ابن ہشام، مؤلف سیرہ: ۱۱۶، ۱۱۷
 ابن وہب، عبدالله، از نخستین مصنفان: ۲۲۰، ۲۲۲
 ابو اسحاق ابراہیم فیروزآبادی شیرازی، مؤلف طبقات الفقہا: ۱۷۲، ۲۷۵
 ابو اسماعیل عبدالله بن محمد انصاری ہروی: ۲۹۶، ۳۱۴
 ابوالبقاء، مؤلف کلیات: ۲۹۷
 ابوبکر بن ابی شیبہ، بی‌مانند در جودت تصنیف: ۲۲۲
 ابوبکر بن ثابت بن قرہ حرانی: ۱۷
 ابوبکر جوزقی، حافظ: ۲۷۵، ۲۷۶
 ابوبکر حزمی، ابن حزم: ۲۱۹، ۲۲۰
 ابوبکر: ۱۷۳، ۲۱۵، ۳۱۶
 ابوبکر صیرفی: ۲۵۳
 ابوبکر محمد بن حسن بن فورک: ۱۰۷، ۳۲۵
 ابوبکر محمد بن طیب بن قاسم، باقلانی: ۱۰۰، ۲۷۸، ۳۲۷، ۳۲۵
 ابوبکر محمد بن عبداللہ: ۲۳۶
 ابوبکر محمد بن موسی بن یعقوب بن مأمون: ۱۷۳
 ابوبکر محمد بن عبداللہ بن عربی: ۱۳۴، ۲۳۶
 ابوبکرہ، نُفیع بن حارث، صحابی: ۱۷۳
 ابوبکرہ (ہمان کہ عمر او را تازیانہ زد): ۱۸۱
 ابو تمام یوسف بن محمد نیشابوری: ۱۷
 ابو ثور، ابراہیم بن خالد: ۱۵۱
 ابو جعفر منصور، عباسی: ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۴۸
 ابو جعفر بن بویہ، سلطان سیستان: ۱۰۶
 ابوجہل بن ہشام: ۱۱۸
 ابو حاتم رازی: ۲۳۸
 ابو حامد احمد بن محمد اسفزاری: ۱۷
 ابوالحسن اشعری: ۱۰۸، ۳۱۶، ۳۲۱ تا ۳۲۷
 ابوالحسن بن فہر: ۲۳۸
 ابوالحسن القاصری (العامری): ۱۷
 ابوالحسین بصری، محمد بن علی بن طیب، مؤلف شرح العہد: ۲۷۸
 ابو حمزہ محمد بن ابراہیم بغدادی صوفی: ۴
 ابوحنیفہ: ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰ تا ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۸۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۲۱
 ابو حیان توحیدی: ہفت، ۴۳، ۸۹، ۲۸۶، ۲۸۸
 ابو خراش، شاعر مخضرم، تابعی: ۲۰۴
 ابو درداء: ۱۷۳، ۱۸۲
 ابوذر غفاری: ۴
 ابوریثہ، عبدالہادی: شش
 ابو زکریا یحییٰ بن صیمری: ۱۷
 ابو زید احمد بن سهل بلخی: ۱۷
 ابو زید دبوسی (نخستین مدون علم خلاف): ۲۷۷
 ابو زید عبدالرحمن جزولی: ۲۷۶
 ابو سعید ابوالخیر: ۳
 ابو سعید احمد بن عیسیٰ خراز: ۳
 ابو سعید خراز بغدادی: ۴
 ابو سعید خدری، صحابی: ۱۷۳

ابو سعید سیرافی، نحوی: ۱۰۰
 ابو سفیان حرب بن امیه: ۱۱۸
 ابو سلمه، تابعی: ۱۸۲
 ابو سلیمان احمد بن محمد خطابی: ۲۳۱
 ابو سلیمان شحری، (سجزی): ۱۷
 ابو سلیمان محمد بن معشر مقدسی: ۱۷
 ابو سماک اسدی: ۱۲۳
 ابو طالب، عموی پیامبر(ص): ۱۲۴
 ابو طالب مکی: ۲۴۱
 ابوالطفیل عامر بن وائله: ۲۰۱
 ابوالعباس مروزی: ۴
 ابو عبدالرحمن احمد بن یحیی، شافعی: ۲۵۲
 ابو عبدالله صاغانی: ۲۴۷
 ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کتانی اصفهانی: ۲۳۸
 ابو عبدالله محمد بن احمد، کاتب خوارزمی،
 مؤلف مفاتیح العلوم: ۷۴
 ابو عبدالله محمد بن تومرت: ۳۲۵
 ابو عبیده: ۱۱۸، ۱۷۲
 ابوعلی بن سینا ← ابن سینا
 ابو عمر: ۱۳۵، ۲۹۷
 ابو عمران جونی: ۱۷۰
 ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن، تقی الدین
 شهرزوری ← ابن الصلاح
 ابوالفتح شهرستانی ← شهرستانی
 ابوالفتح مطرزی: ۱۵۵
 ابوالفرج اصفهانی: ۱۲۳
 ابوالفرج، مفسر: ۱۷
 ابوالفضل زجاج: ۲۵۱
 ابوالقاسم، محشی مطول: ۵۳
 ابوالقاسم انصاری: ۱۰۰
 ابوالقاسم صاعد بن احمد قرطبی، قاضی: ۱۰۶
 ابوالقاسم بن عساکر، حافظ: ۲۷۵، ۳۲۵
 ابو قاسم عیسی بن ناجی: ۲۷۶
 ابو قتاده: ۱۶۳
 ابو کامل فضیل بن حسین بن جحدری: ۱۷۰
 ابو مجلز لاحق بن حمید، تابعی: ۲۰۳

ابو محارب حسن بن سهل قمی: ۱۷
 ابو محمد حسن همدانی: ۳۲
 ابو محمد رامهرمزی: ۲۲۲
 ابو محمد عبدالله بن محمد بن سعید بن کلاب:
 ۳۲۴
 ابو مسعود انصاری: ۱۸۲
 ابو مصعب: ۲۳۹
 ابوالمظفر طاهر بن محمد اسفراینی: ۱۳۷،
 ۳۱۷
 ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد
 بغدادی: ۱۰۸
 ابو منصور محمد ماتریدی: ۲۷۶، ۳۲۲
 ابو موسی اشعری: ۱۷۳، ۱۹۱، ۲۱۵
 ابو نصر سعید بن ابی عروبہ (از نخستین
 مصنفان): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
 ابو نعیم، مؤلف تاریخ اصبهان: ۲۱۹، ۲۲۰،
 ۲۲۱
 ابو هاشم بن محمد حنیفه: ۲۲۵، ۳۲۰
 ابو هاشم صوفی: ۴
 ابو هریره: ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۹۶، ۳۱۸
 ابوالولید طبالسی: ۱۷۰
 ابو یوسف قاضی (یاور ابو حنیفه): ۲۲۸، ۲۳۴،
 ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۶۳، ۳۲۲
 ابی بن کعب: ۱۷۳، ۲۱۵
 احمد امین بک: هفت، ۳۳، ۲۰۰، ۲۲۷، ۲۴۰
 احمد بن حنبل: ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۲۲،
 ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۲۶
 احمد الزین: ۱۷۰
 احمد بن عبدالرازق مقدسی: ۹۰
 احمد بن علی: ۱۷۰
 احمد بن عمر بن انس: ۱۶۵
 احمد بن عون الله: ۱۷۰
 احمد بن فتح: ۱۷۰
 احمد بن المؤدب ابو عبدالله الهروی: ۲۵۵
 احمد بن محمد: ۱۷۰
 احمد بن محمد ظلمنکی: ۱۶۵
 احمد بن علی بن مقرئ فیومی: ۱۵۵

- احنف بن قیس، رئیس بنی تمیم: ۲۳۰
 اخوان الصفا: ۵۸، ۵۹، ۶۶
 ارسطو، ارسطالیس، ارسطاطالیس: ۳، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۲۶۰
 ارنست رنان: ۶، ۸، ۹، ۲۰، ۱۰۵
 ازرق بن قیس: ۱۵۵
 اسامه بن زید: ۱۸۶، ۱۸۷
 اسپینوزا: ۱۱
 اسحاق: ۱۳۱
 اسماعیل: ۱۳۱
 اسنوی، مؤلف تمهید: ۲۵۲، ۲۶۲
 اعمش، سلیمان: ۲۴۳
 افلاطون، حکیم: ۴۳، ۵۴، ۹۳، ۹۷، ۹۸
 اقرع بن حابس: ۱۱۸، ۱۲۴
 اکثم بن صیفی: ۱۱۸
 ام سلمه: ۱۷۳
 امام الحرمین، جوینی: ۱۰۰، ۱۷۷، ۱۵۴، ۱۶۱، ۲۷۷، ۳۲۷
 امرؤ القیس، شاعر جاهلی: ۱۵۷
 امیة بن عبد شمس: ۱۱۸
 امیر محمد، مشهور به سنائی: ۱۰۶
 انس بن عبدالاعلی: ۲۴۵
 انس بن مالک، خادم پیامبر(ص) و آخرین صحابی بصره: ۱۷۳، ۲۰۱، ۳۱۸
 انس بن مدرک: ۱۱۸
 انصاری، شیخ مرتضی: ده
 اوزاعی، عبدالرحمن بن عمرو: ۱۵۲، ۲۴۱
 باقلانی ← ابوبکر: ۲۶۸
 بحیرا، راهب: ۱۱۷
 بخاری، مؤلف صحیح: ۱۷۰، ۲۲۰
 بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی: ۲۶۱
 بدوی، عبدالرحمن: پنج
 بروکلیمان: ۱۱۹
 برهان الدین حلبی: ۲۸۷
 بروکر: ۲
 بریه: ۱، ۱۴، ۲۱، ۲۰۵
- بریسون (ارونس = رونس) نوفیثاغوری: ۵، ۶۴
 یزاز کردری: ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۳
 بزدوی، فخرالاسلام، مؤلف اصول فقه: هفت، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۳
 بزرگمهر اسلام ← سهل بن هارون
 بشرین سری: ۱۳۵
 بطلیوسی، ابو عبدالله محمد بن سید: ۲۰۲
 بغوی، مؤلف مصابیح السنة: ۲۰۰
 بکر: ۲۵۵
 بنی حنیفه: ۱۷۹
 بنی قریظه: ۱۶۳
 بویطی، یوسف بن یحیی ابو یعقوب: ۲۵۲، ۲۵۳
 بیضاوی، مؤلف التفسیر: ۳۰۲، ۳۲۷
 بیهقی، مؤلف سنن الکبری: ۲۵۵
 بواسون: ۲۸
 بیکاویه: ۲۴
 تاج الدین بن تقی الدین سبکی، مؤلف طبقات الشافعیه: هفت، ۱۷، ۲۷۴، ۳۲۴ تا ۳۲۶
 تفتازانی ← سعدالدین
 تقی الدین احمد بن علی مقریزی: ۳۷، ۳۸، ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۳۰۳، ۳۲۱ تا ۳۲۸
 یتیمان: ۲، ۵، ۱۰۵
 تهانوی، محمد بن علی: ۵۳، ۲۹۰، ۲۹۵
 توحیدی ← ابو حیان
 تیمور پاشا، احمد: ۱۵۳
 ثوری ← سفیان بن سعید
 جابر بن عبدالله، صحابی: ۱۷۳، ۲۹۶، ۳۱۸
 جاحظ: هفت، ۳۴، ۴۸، ۹۰، ۹۱، ۱۲۰، ۲۲۵، ۲۲۷
 جارود بن معاویه: ۲۵۳
 جالینوس: ۹۸
 جیائی، معتزلی: ۱۰۰، ۳۲۳، ۳۲۴
 جیبیر بن مطعم: ۱۹۵
 جرجانی ← سید شریف

- جریر: ۱۲۰
جریر بجلی: ۱۱۸
جریر بن عبدالحمید، از نخستین مصنفان: ۲۴۱، ۲۲۲
جعبدین درهم: ۳۱۸
جعفر بن ربیع: ۲۱۸
جعفر بن محمد (ع): ۲۲۵، ۲۹۷
جمال الدین اقفهسی: ۲۷۶
جمعه، دختر حایس ایادی: ۱۲۵
جمیل صلیبا: ۱۵
جَهْم: ۲۹۸، ۲۹۷، ۱۳۵
جوینی، ابو محمد عبدالله، رکن الاسلام (پدر امام الحرمین): ۲۷۶
حاجب بن زراره: ۱۲۴
حاجی خلیفه: ۱۰۸، ۷۲
حارث بن عبّاد ربیع: ۱۲۴
حاکم، مؤلف مستدرک: ۲۵۱، ۲۷۵
حام بن نوح: ۶
حُبیش بن اکثم: ۱۲۱
حجاج بن ارطاة نَخَعی، فقیه کوفی: ۲۰۳
حجاج بن یوسف ثقفی: ۳۱۸
حذام، دختر ریان: ۱۲۵
حُدَیفة بن یمان: ۱۷۳
حربن قیس بن حصن بن حذیفه: ۱۸۹
حرمله: ۲۵۲، ۲۵۵
حسان بن محمد قرشی اموی ابوالولید نیشابوری: ۲۷۵
حسن بصری: ۱۵۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۳۱۹، ۲۳۱
حسن بن زیاد لؤلؤی: ۲۳۴
حسن بن صالح بن حی ابو عبدالله: ۲۲۴
حسن صدیق خان: ۴۰
حسن بن محمد بن حنفیه: ۳۲۰
حسین بن محمد بن حسن دیار بکری، مؤلف تاریخ الخمیس: ۱۹۵
حسینی بک، احمد: ۱۲۹
حِطّان بن معلی، از شعرای حماسه: ۲۰۶
حطیثه، شاعر: ۱۹۶
- حفص بن غیاث: ۲۳۷
حکم بن واقد: ۲۳۸
حکیم، محمد تقی: ده
حلمی، مصطفی: پنج، شش
حماد بن ابی سلیمان: ۲۳۰، ۲۳۱
حماد بن اسحاق: ۱۲۳
حماد بن زید: ۱۷۰
حماد بن سلمه (نخستین جمع کننده حدیث در بصره): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
حنین بن اسحاق: ۱۷، ۱۰۷
خالد بن ارطاة کلیبی: ۱۱۸
خالد بن مالک: ۱۱۸
خالد بن ولید: ۱۵۹
خالد بن یزید بن معاویه: ۴۷، ۴۸
خُصَیله، دختر عامر: ۱۲۳
خضری، محمد: ۱۸۲، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۸
خضری، محمود: پنج، ۵۲
خطیب بغدادی: ۲۲۱، ۲۵۱، ۲۵۲
خفاجی، مؤلف اسرار الفصاحه: ۱۲
خلیل بن احمد: ۲۶۰
خمینی، امام، روح الله الموسوی: هشت، نه
خوارزمی، ابو عبدالله محمد، مؤلف مفاتیح العلوم: ۷۴
خوارزمی، جمال الدین، مؤلف مفید العلوم: هفت، ۹۷، ۹۸
دارمی، مؤلف سنن: ۱۶۸
داروردی، عبدالعزیز بن محمد: ۱۸۲، ۲۲۳
دانیال دو فوا: ۲۷
داود اشتروس: ۱۲
داود بن علی اصفهانی: ۱۵۲
دهلوی، مؤلف حجة الله البالغه: ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۲۸
دوگا: ۱۰، ۱۱، ۱۲
دوبور: ۱۴
دیتریسی: ۵۵، ۵۷
دینوری: نه
ذکوان: ۲۴۷
ذهبی: مؤلف تاریخ الاسلام: ۲۵۵

- ذوالنون مصری: ۴
 رازی، فخرالدین: ۹۷، ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۲۵، ۳۲۷
 راغب اصفهانی: ۹۱، ۱۱۶، ۱۶۳.
 رباب السبئی: ۱۱۷
 ربیع، از اصحاب شافعی: ۲۴۵، ۲۵۳
 ربیع بن صبیح، از اولین مصنفان در مصر: ۲۲۲، ۲۴۱
 ربیع، قبیله: ۱۲۴
 ربیعة بن ابی عبدالرحمن، ربیعة رأی: ۱۵۵، ۲۳۰، ۲۳۱
 ربیعة بن حُذار اسدی: ۱۲۰
 ربیعة بن سوار قاضی: ۲۳۱
 ربیعة بن مُخاشن: ۱۲۴
 رجاء بن ابی سلمه: ۱۸۲
 رقبه بن مصقله: ۲۳۷
 روح بن عباده: ۲۲۲
 رونس ← بریسون
 زبیر بن عوام: ۱۷۳
 زرکشی، مؤلف بحرالمحیط: ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۸
 زعفرانی: ۲۵۲
 زفر بن هذیل: ۲۳۴
 زمخشری، مؤلف کشف: ۱۲۷، ۲۹۹، ۳۰۲
 زهری، محمد بن شهاب، از نخستین جمع‌کنندگان حدیث: ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۹
 زید بن ثابت: ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۶
 زید بن علی: ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵
 زید بن عمرو بن نفیل: ۱۱۶
 زینب، پزشک قبیله بنی اُود: ۱۲۳
 ژوستینین: ۱۴۲
 سام بن نوح: ۶
 سانتلانا: ۱۴۴
 سیکی ← تاج‌الدین
 ساوی: ۵۴
 سُخَّیل، دختر عامر بن ظرب: ۱۲۳
- سرکیس، مؤلف معجم‌المطبوعات العربیه: ۸۹
 سری سقطی: ۴
 سعید بن ابراهیم: ۲۱۹
 سعید بن ابی وقاص، صحابی: نه، ۱۷۳، ۱۸۱، ۱۸۲
 سعدالدین تفتازانی: ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵
 سعید بن ابراهیم: ۱۸۲
 سعید بن ابی عروبه ← ابوالنصر
 سعید بن مسیب: ۲۰۲، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
 سعید بن منصور: ۱۶۵
 سعید بن هارون، کاتب: ۴۸
 سفیان بن سبحان: ۲۵۰
 سفیان بن سعید ثوری: ۴، ۱۵۲، ۲۲۲، ۲۲۴
 ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲
 سفیان بن عینه: ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۴۵
 سفیان مجاشع: ۱۲۲
 سقراط: ۹۸۵
 سکتواری، بوسنوی، علاء‌الدین، مؤلف محاضرة‌الاولائل و مسامرة‌الاولاخر: ۴، ۲۲۴
 سَلم، رئیس بیت‌الحکمه: ۴۸
 سلمان فارسی: ۱۷۳
 سلمی بن نوفل: ۱۲۴
 سلیطین کعب بن یربوع: ۱۲۰
 سلیم بن عزّ (نخستین قاضی ثبت‌کننده قضاوت‌ها): ۲۲۴
 سلیمان بن حسان، ابن جلجل: ۱۰۷
 سلیمان بن حسن، طیب اندلسی: ۱۰۶
 سَمْرَة: ۱۸۱
 سندوبی، ادیب: ۴۸
 سهل بن سعد ساعدی، آخرین صحابی مدینه: ۲۰۱
 سهل بن هارون، رئیس بیت‌الحکمه: ۴۸، ۴۹
 سید شریف علی بن محمد جرجانی: ۷۱، ۱۸۶، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱
 سید محمد، شکر آوسی: ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵
 سید مصطفی عروسسی، محشی شرح رساله

- قشیریه: ۳
سیف‌الدین آمدی: هفت، ده، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۶
سیوطی، جلال‌الدین: ۴، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۱۳
شارلمان، معاصر هارون الرشید: ۲
شاطبی، مؤلف اعتصام: ۱۲۷، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۸
شافعی، محمد بن ادريس: ده، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹ تا ۲۷۷
شداد بن اسود بن عبدشمس (مرثیه‌گوی قریش روز بدر): ۱۲۵
شعبه بن حجاج بن ورد: ۱۷۰، ۱۸۲، ۲۹۷
شعبی، عامر بن شرحبیل: ۱۵۸، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۴
شمس‌الدین سرخسی، مؤلف مبسوط: ۱۳۳
شمویلدرز: ۱۰
شهرستانی، مؤلف ملل و نحل: شش، هفت، ۱۷، ۳۲ تا ۴۱، ۸۶، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۸، ۳۲۵
شوکانی، محمد بن علی بن محمد، مؤلف نیل الاوطار: ده، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۶۸، ۲۶۹
شیانی، سلیمان بن ابی سلیمان: ۱۸۱
صاعد بن احمد، ابوالقاسم، مؤلف طبقات الامم: ۳۱ تا ۳۶، ۴۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۷
صالح بن حی: ۲۲۴
صَبِیع بن عَسِیل تمیمی: ۱۸۲، ۱۹۶
صُحْر، دختر لقمان یا خواهر او: ۱۲۵
صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، مؤلف اسفار الاربعه: ۶۲، ۸۸
صَفْدْرِي، قاضی شمس‌الدین: ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۲
صفوان بن امیه: ۱۲۴
صلاح‌الدین یوسف بن ایوب: ۳۲۵
ضَمْرَة بن ضَمْرَة: ۱۲۴
طاش کبری زاده: هفت، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۹۶، ۱۰۸، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۹، ۳۲۳
- طاوس بن کیسان (از اولین فقیهان یمن): ۲۰۲، ۲۱۸
طبری، محمد بن جریر: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۲۱۵، ۳۰۱
طلحه بن زبیر: ۱۷۳
طلحه بن عبیدالله، صحابی: ۳۱۷
طلحه بن محمد بن جعفر: ۲۶۳
طلحه نسفی: ۱۷
طوسی، علی بن مسلم: ۲۴۹
طوسی ← نصیرالدین
ظہیرالدین ابوالحسن بیهقی، مؤلف تاریخ حکماء الاسلام: ۱۸، ۱۰۷
عایشه: ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۱۲، ۳۱۸
عاص بن وائل: ۱۲۴
عاصم: ۲۵۵
عامر بن طفیل: ۱۱۸
عامر بن ظرب عدوانی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴
عباده بن صامت: ۱۷۳
عباس بن عبدالمطلب: ۱۵۹
عباس بن ولید: ۲۴۷
عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدابادی، قاضی: ۱۰۰، ۱۰۷، ۲۷۸
عبدالرزاق، مصطفی، مؤلف کتاب حاضر: پنج
عبدالرحمن بن ابی زناد: ۲۲۳
عبدالرحمن بن زبید اسلم: ۲۰۲
عبدالرحمن شافعی: ۲۵۰
عبدالرحمن بن عبدالله: ۱۷۰
عبدالرحمن بن عوف: ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۸۴
عبدالرحمن بن مهدی: ۲۶۰
عبدالرزاق (از نخستین مصنفان یمن): ۲۲۲
عبدالرزاق بن زرق الله خلف رَسَعْنی: ۱۰۸
عبدالعزیز بن عبدالله بن ابی سلمه ماجشون (از نخستین موطأ نویسندگان): ۲۳۹
عبدالعزیز بخاری، مؤلف کشف الاسرار: ۲۳۵، ۲۴۳
عبدالله بن ابی اوفی، آخرین صحابی کوفه: ۲۰۱

- عقيل بن ابى طالب: ١٩٥
 علاء بن حارثه قرشى: ١٢٤
 علاء الدين حنفى: ٢٧٦
 علاء الدين محمد بن على حصكفى، مؤلف
 الدرالمختار: ٩٩
 علان الشعوبى: ٤٨
 علقمة: ١١٨
 علقمة بن قيس نخعى كوفى: ٢٣٠
 على بن ابيطالب(ع): ١٤٥، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٣
 تا ١٩٢، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٩٦، ٣١٧
 على بن احمد خلنجى: ٢٣٨
 على بن حسين(ع): ٢٢٥
 على بن حسين رازى: ٢٥٠
 على بن يوسف قفطى: ١٠٦
 عمار بن ياسر: نه، ١٧٣، ١٩٠، ١٩٧
 عمر بن اسحاق: ١٦٧
 عمر بن خطاب: ١٥٥، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٩ تا
 ١٩٦، ٣١٧، ٣١٤، ٣١٦
 عمر بن شعيب: ٣١٤
 عمر بن عبدالعزيز: ٢١٨ تا ٢٢٠، ٢٢٦، ٣١٨
 عمران بن حصين: ١٧٣
 عمرو بن يربوع: ١١٦
 عمرو بن حمعة الدوسى: ١٢٤
 عمرو بن عاص: ١٢٤
 عمرو بن عبّيد: ٢٩٧، ٣٢١
 عوام بن حوشب: ٣٠١
 عون بن سليمان حضرمى: ٢١٨
 عياض بن موسى يحصى، قاضى: ١٠٧
 عيسى بن مريم: ٤، ٢٣٧، ٣١٥
 عيسى بن ابان: ٢٥٠
 عيسى بن زيد: ٢٢٤
 عيسى الوسطى: ١٦٥
 عيبنه بن حصن: ١٨٩
 غزالى: ٤، ٤٤، ٩٢، ٩٧، ١٠٨، ٢٢٢، ٢٥٨
 ٢٦٧، ٢٧٧ تا ٢٩٢ ج ٣٠٧، ٣٢٥، ٣٢٧
 غيلان دمشقى: ١٣٧، ٣١٨، ٣١٩
 غيلان بن سلمة: ١٢٤
 عبدالله بن ابى جعفر: ٢١٨
 عبدالله بن ادريس: ١٨٢
 عبدالله بن اسعد يافعى يمنى، مؤلف
 مرآة الجنان: ١٦١
 عبدالله بن بسر، آخرين صحابى شام: ١٧٨
 عبدالله بن دينار: ٢١٩
 عبدالله بن رباح: ١٧٠
 عبدالله بن ربيع: ١٨٨
 عبدالله بن زبير: ١٧٣، ٢٠٢
 عبدالله بن سلام: ١٧٥
 عبدالله بن عبدالرحمن: ١٦٥
 عبدالله بن سعد، مختصر كنده طبقات الحكماء:
 ١٠٦
 عبدالله بن عمرو بن عاص: ١٦٥، ١٧٣، ٢٠٢
 عبدالله بن مبارك (از اولين مصنفان خراسان و
 مرو): ٢٤١، ٢٤٤
 عبدالله بن يوسف: ١٧٠، ٢٧٦
 عبدالمطلب بن هاشم: ١٢٢
 عبدالملك بن عبدالعزيز جريح بصرى (از
 نخستين مصنفان): ٢٢١
 عبدالملك بن مروان: ٣١٨
 عبدالملك بن ميسرة: ١٧٠
 عبده، محمد: ٥٤، ٩٣، ١١٦، ٢٩٣، ٣٢٨
 عبدالوهاب بن عيسى: ١٧٠
 عبيدة السلمانى: ١٨٣
 عثمان بن حويرث: ١١٦
 عثمان بن عفان: ١٧٣، ١٨٣ تا ١٨٥، ٢٠٤،
 ٣١٧
 عدنان: ١٦
 عدى بن كعب: ١٨٥
 عروة بن زبير: ٢١٧
 عزالدين عبدالسلام: ٣٢٥
 عضالدين ايجى: ٢٩٠ تا ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٢٧
 عطاء خراسانى: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٨
 عطاء بن رباح: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٨، ٢٢٢
 عطاء بن يسار: ٣١٩
 عقبه بن عامر: ٣١٨

- غیلان الشعوبی ← علان
 فارابی: هفت، ۱۷، ۲۵، ۴۲ تا ۴۴، ۵۲ تا ۵۸،
 ۷۱، ۸۶، ۹۳، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸
 فاطمه (ع): ۲۲۴
 فرانز شمیدت: ۱۴۴
 فرج زکی کردی: ۱۵۶
 فرقد: ۲۵۰
 فضل بن سهل: ۴۹
 فضل بن محمد بن حرب مدنی: ۲۳۹
 فهری: ۱۷۰
 فیلوپنوس، یوحنا: ۳، ۱۷
 قاسم بن محمد بن ابی بکر: ۱۶۷
 قاصح حنبلی: ۱۶۱
 قاضی ابوالطیب: ۱۷۷
 قاضی عبدالجبار ← عبدالجبار
 قاضی عیاض: ۳۲۰
 قتاده بن دعامه: ۱۲۷، ۲۱۶
 قتیلہ، دختر نضر بن حارث: ۱۶۱
 قحطان: ۱۶
 قرطبی: ۱۷۵
 قس بن ساعده ایادی: ۱۱۷، ۱۲۰
 قصی بن کلاب: ۱۲۰
 قعقاع بن زرارہ: ۱۱۸
 قفطی: ۳۹، ۱۰۶، ۱۲۰
 قلمس کنانی: ۱۲۴
 قیصر روم: ۱۱۶
 کارادو وو، بارون: ۱۴، ۱۴۱، ۱۴۳
 کریستین سن: ۶، ۲۰
 کریمر، وون: ۱۴۵
 کعب الاحبار: ۱۷۵
 کندی، یعقوب بن اسحاق: ۱۷، ۲۵، ۳۱، ۳۱،
 ۵۱، ۵۲
 کوزان: ۲، ۶
 کیاہراسی: ۱۷۷
 گریفینی: ۲۲۳
 گلدزبهر: ۱۴۴ تا ۱۴۷، ۲۲۳ تا ۲۲۶، ۲۳۱،
 ۲۶۲
- گوینو: ۲۷
 گوتیه: ۱۴، ۱۹، ۲۱
 لاپی: ۲۰
 لؤی بن غالب: ۱۲۰
 لیبیدن ربیعہ: ۱۲۰
 لطفی سید پاشا: ۱۴
 لقمان بن عاد: ۱۲۰، ۱۲۲
 لقیم بن لقمان: ۱۲۰
 لیث، لغت شناس: ۱۶۰
 ماسینیون: ۲۵، ۴۲
 مالک بن انس: ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۱۷،
 ۲۱۹ تا ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰،
 ۲۴۵ تا ۲۹۷
 مالک بن جبیر: ۱۲۴
 مالک بن نویرہ: ۱۲۲
 مأمون: ۴۲، ۴۸
 مبشرین فاتک: ۱۰۷
 مجاشع بن دارم: ۱۲۰
 مجاهد، از موالی ابن عباس: ۱۲۷، ۲۲۲
 محب اللہ بہاری، مؤلف سلم العلوم: ۵۳
 محفوظ بن ابی توبہ: ۲۵۱
 محمد (ص): ۲، ۴، ۹۷، ۱۲۵ تا ۲۵۳،
 ۲۵۴ تا ۲۶۶، ۳۰۰
 محمد بن ابراہیم وزیر، مؤلف برہان قاطع: ۳۰۴
 محمد بن اسحاق، پیشرو در تدوین مغازی:
 ۱۱۶، ۲۴۷، ۲۴۸
 محمد بن حسن، راوی موطأ از مالک: ۲۱۹،
 ۲۲۱
 محمد بن حسن بن زبالہ: ۲۱۹
 محمد بن حسن شیبانی، از یاوران ابوحنیفہ:
 ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۴۹ تا ۲۵۳،
 ۲۶۴، ۲۹۷، ۳۲۲
 محمد بن حکم: ۲۴۹
 محمد بن حنفیہ: ۲۹۶
 محمد خضری ← خضری
 محمد بن خلف مرزبان: ۱۲۳
 محمد بن سعید: ۱۷۰

- محمد شفیع: ۱۸
 محمد بن صالح ابهری: ۱۹۳
 محمد بن عبدالله بن محمد شیبانی: ۲۷۵
 محمد بن عبدالله ابوبکر صیرفی: ۲۷۴، ۲۷۶
 محمد بن علی بن اسماعیل قفال کبیر شاشی: ۲۷۵، ۲۷۶
 محمد بن علی بن حسین بن علی (ع): ۲۲۵
 محمد بن علی، ابن دهان، مؤلف تقویم النظر: ۲۶۵
 محمد بن علی بجلی قیروانی: ۲۴۵
 محمد بن علی خطیبی زوزنی: ۷، ۱۰۶
 محمد بن عمر: ۱۸۲
 محمد بن فضیل بن عزوان (از نخستین مؤلفان در کوفه): ۲۲۲
 محمد کرد علی: ۱۹۵، ۱۹۸
 محمد مبین، مؤلف مرآة الشروح: ۵۳
 محمد بن مسلمه: ۱۸۱، ۲۱۴
 محمد بن نوح (از نخستین تدوین کنندگان حدیث): ۲۲۱
 محمد بن یعقوب، سنائی نیشابوری، اصم: ۲۵۶
 محمود خضیری ← خضیری
 مخرمه بن نوفل: ۱۹۵
 مرزبانی، مؤلف اخبار المتکلمین: ۱۰۷
 مرغینانی: ۲۳۵
 مروان طاهری: ۲۴۷
 مروان بن محمد: ۳۱۸
 مرنئی (یاور شافعی): ۱۴۵، ۱۶۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۷۶
 مسعودی، مؤلف مروج الذهب: ۱۰۷، ۱۱۷
 مسلم بن حجاج، مؤلف صحیح: ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۱۱
 مسلم قبطی: ۳۱۸
 مسیب بن رافع: ۱۹۹
 مسیلمه کذاب: ۱۲
 مصعب بن عبدالله زبیری: ۱۳۴، ۲۴۵، ۲۹۷
 معاذ بن جبل، صحابی: ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۱۵
 معاویه: ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۲۴، ۳۱۷
 معبد جهنی: ۱۳۷، ۳۱۸، ۳۱۹
 معتصم: ۲
 معمر بن راشد صنعانی (از نخستین جمع کنندگان حدیث): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
 معن بن عیسی: ۱۸۲
 مغیره بن شعبه: ۱۹۱
 مقاتل (مفسر): ۲۳۱
 مقدسی (فیلسوف): ۹۰
 مقریزی (فیلسوف): ۹۰
 مقریزی ← تقی الدین
 مکحول (فقیه اهل شام): ۲۰۲، ۲۱۸
 منصور: ۲
 منک: ۱۱
 مهدی عباسی: ۲، ۲۲۴، ۲۴۸
 مهلب، از استادان بن حزم: ۱۶۵
 موسی: ۹۷
 موفق بن احمد مکی حنفی: ۲۳۲، ۲۶۳
 میدانی، مؤلف مجمع الامثال: ۱۲۱
 میمون بن مهران: ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۱۸
 نابغه ذیبانی، شاعر: ۲۰۷
 ناجی، البینو: ۵۲
 نافع: ۲۱۸
 نخعی، ابراهیم بن یزید (فقیه کوفه): ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۴
 نزال بن سبره: ۱۷۰
 نشار، علی سامی: پنج، شش
 نصر بن حجاج: ۱۸۲
 نصیرالدین طوسی: ۹۷
 نعمان بن حارث غسانی: ۲۰۷
 نلینو، کارلو: ۱۵، ۳۱
 نووی، محیی الدین ابوذکریا یحیی: ۹۸، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶
 هارون الرشید: ۲، ۴۸
 هراکلیوس (هرقل): ۱۴۲
 هاشم بن عبد مناف: ۱۱۸، ۱۲۴
 هذیل: ۲۴۵

- وُلف، موريس: ۱۴، ۲۴، ۱۰۵
 يافت بن نوح: ۶
 ياقوت، مؤلف معجم الادباء: ۳۸
 يحيى بن اكرم: ۲۴۷
 يحيى بن خالد: ۲۶۳
 يحيى بن سعيد: ۲۱۹
 يحيى بن كثير (فقيه اهل يمامه): ۲۰۲
 يحيى نحوى: ۱۷
 يحيى بن يحيى: ۱۷۱
 يزيد بن ابى حبيب: ۲۱۸
 يزيد: ۱۱۸
 يعقوب بن اسحاق الكندى ← كندى
 يعقوبى: ۱۹۷
 يعمر بن عوف شداخ كنانى: ۱۲۴
 يوسف بن عمر: ۲۷۶
 يوسف بن يعقوب بن ماجشون: ۱۹۹
- هرم بن قطبة بن سنان: ۱۱۸، ۱۲۰
 هشام بن حكم: ۳۲۱
 هشام بن عبد الملك: ۲۱۸، ۲۹۶، ۳۱۸، ۳۱۹
 هشام بن عروه (از نخستين مؤلفان): ۲۲۳
 هشيم بن بشير سلمى (اولين مصنف در واسط
 ۲۲۲، ۲۴۱
 هلال الراى بن يحيى مصرى: ۱۵۵
 هند، دختر خُسّ اباديه: ۱۲۵
 هورتن: ۱۴، ۲۱، ۲۲
 هشتم بن جميل: ۲۴۲
 واثله بن اسقم: ۲۰۱
 واصل بن عطاء: ۳۲۰، ۳۲۱
 واقدى، مؤلف مغازى: ۲۰۱
 ورقه بن نوفل: ۱۱۶
 وكيع بن جراح: ۱۳۵
 وليدين مسلم (از نخستين مصنفان شام): ۲۲۲

فهرست منابع

(کتابنامه)

- آریایی‌ها، از یواسون: ۲۸
 الإبانة عن اصول الديانة، از اشعری: ۳۲۲
 ابجدالعلوم، از صدیق‌خان: هفت، ۴، ۴۱، ۸۱، ۸۲، ۲۲۷
 ابطال الاحسان، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱
 ابن رشد و مکتب او، از رنان: ۸، ۹، ۱۰۵
 اتمام الدرایه لقراء النقایه، از سیوطی: ۲۵۹
 اجازة، از شافعی: ۲۵۶
 احصاء العلوم، از فارابی: هفت، ۲۸۱ تا ۲۸۸، ۲۵۹
 احکام القرآن، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۷۶
 احکام، از آمدی: هشت، ده، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۳ تا ۱۷۶، ۱۸۵
 احکام، از ابن حزم: ده، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۲۱
 احياء علوم الدين، از غزالی: ۲۲۲
 اخبار الحكماء: شش، هفت، ۱۸، ۲۷۸
 أخبار المتكلمين، از مرزبانی: ۱۰۷
 اخبار الطوال، از دینوری: نه
 إخبار العلماء بأخبار الحكماء، از قفطی: ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۱۰۶، ۱۲۰
 اختلاف الحديث، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۷۶
 اختلاف الشافعی مع محمد بن حسن، از شافعی: ۲۵۵
 اختلاف العراقيين، از شافعی: ۲۵۵
 الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية و المشبهة، از ابن قتیبه: ۱۳۵
 اختلاف مالك و الشافعی، از شافعی: ۲۵۴، ۲۵۵
- اخلاق نیکوماخوس، از ارسطو ترجمه لطفی
 سید: ۱۴
 ادارة الاسلامیة فی عز العرب، از کرد علی با
 ۱۹۵، ۱۹۸
 الادب والانشاء، از توحیدی: ۲۸۷
 ادب القاضي، از محمد بن حسن: ۲۳۷
 ارشاد الفحول، از شوکانی: ده، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۷۵ تا ۱۷۷، ۲۲۸
 اسرار الفصاحة، از خفاجی: ۱۲
 اسفار الاربعة، از صدرالدین شیرازی: ۶۲، ۸۸
 اسماء الحكماء و تراجمهم: ۱۰۶
 اصول الفقه، از بزودی: هفت، ۱۳۲، ۱۳۷، ۲۳۷، ۲۴۳
 اصول الفقه، از محمد بن حسن شیبانی: ۲۶۳
 الاعتصام، از شاطبی: ۱۲۸، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۸
 اعلام الموقعین، از ابن قیم جوزیه: ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۴ تا ۲۱۶، ۲۲۱
 آغانی، از ابوالفرج اصفهانی: ۱۲۳
 أجام العوام عن علم الکلام، از غزالی: ۳۰۷، ۳۱۲
 الأم، از شافعی: ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۷
 الإمتاع و الموانسته، از توحیدی: هفت، ۹۰
 الإنتقاء، از ابن عبدالبر: ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۲
 الإنصاف (درباره علل اختلاف آراء مسلمین)
 از بَطْلِيُوسِي: ۲۰۲، ۲۰۵
 اوائل، از سیوطی: ۴، ۲۲۴

- بحث فی الفلسفة الالهیه لابن سینا، از دکتر صلیبا: ۱۵
- بحرالمحیط فی اصول الفقه، از زرکشی: ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۸
- برهان القاطع، از محمد بن ابراهیم وزیر: ۳۰۴
- بصائرالتصویه، از ساوی: ۵۴
- بلوغ العرب، از آلوسی: ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴
- بیان الغرض، از شافعی: ۲۵۵
- البيان والتبيين، از جاحظ: هفت، ۳۴، ۳۸، ۱۲۰
- البيان، از ابوبکر صیرفی: ۲۷۴
- تاج العروس، از زبیدی: ۲۸۶
- تاریخ اصبهان، از ابو نعیم: ۲۲۰، ۲۲۱
- تاریخ بغداد، از خطیب بغدادی: ۲۵۱
- تاریخ التشریع الاسلامی، محمد خضری: ۹
- ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۹
- تاریخ حکماء، از شهرستانی: ۱۰۵
- تاریخ حکماء، از قفطی (تلخیص زوزنی): ۹۰، ۱۰۶
- تاریخ حکماء الاسلام، از بیهقی (تنمة صوان الحکمه): شش، هفت، ۱۸، ۱۰۷
- تاریخ حکماء، از صاعد (صوان الحکمة): ۱۰۶
- تاریخ الخمیس، از حسین دیار بکری: ۱۹۵
- تاریخ الذهبی الکبیر، از ذهبی: ۲۵۵
- تاریخ زبان های سامی، از رنان: ۷، ۸
- تاریخ صوان الحکمة ← صوان الحکمة: ۱۰۶
- تاریخ فلاسفة و متکلمین اسلامی، از دوگا: ۱۰
- تاریخ فلسفه، از بریه: ۱، ۱۴، ۲۱
- تاریخ فلسفه در اسلام، از دوبور: ۱۴، ۱۰۵
- تاریخ فلسفه قرون وسطی، از وُلف: ۱۴
- تاریخ نجوم اسلام، از نلینو، ترجمه احمد آرام: ۱۷
- تأویل مختلف الحدیث، از ابن قتیبہ: ۱۳۵، ۳۰۲
- تبصیر فی الدین، از اسفراینی: ۱۳۷، ۳۱۷، ۳۱۸
- تبیض الصحیفه: ۲۴۰
- تنمة صوان الحکمه ← تاریخ حکماء الاسلام: ۱۸، ۱۰۶
- تحصیل السعاده، از فارابی: هفت، ۵۵، ۵۶، ۸۶
- تدبیر منزل، از بریسون (رونس): ۶۴
- تذکره الحکماء: ۱۰۶
- ترتیب المدارک فی طبقات المتکلمین، از قاضی عیاض: ۱۰۷
- تسم رسائل، از ابن سینا: ۶۱، ۶۶
- التعرف لمذهب اهل التصوف فیمن نشر علوم الاشارة کتبا و رسائل: ۳
- تعريفات، از جرجانی: ۷۱، ۲۱۰، ۲۸۶
- تعلیق الکیا، از کیا هراسی: ۱۷۷
- تعلیق مجدد برموطاء: ۲۱۷
- تعلیقات، از فارابی: هفت، ۵۸
- تفسیر زمخشری: ۲۹۹
- تفسیر طبری: ۳۰۱
- تفسیر فخر رازی: ۲۹۴
- تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، از راغب اصفهان: ۹۱
- تقویم النظر، از محمد بن علی معروف به ابن دهان: ۲۵۵
- تلمود: ۱۴۲
- التمهید، از استنوی: ۲۶۲
- التنبیه علی سبیل السعاده، از فارابی: ۵۶، ۵۷
- التنبیهاة والاشرات، از ابن سینا: ۴۳
- التنقیح فی علم القیافة، از شافعی، ۲۴۶
- تنویر الحوالک علی موطاء مالک، از سیوطی: ۲۱۷
- تهافت الفلاسفه، از غزالی: ۴۴، ۹۲
- تهذیب التهذیب، از ابن حجر عسقلانی: ۲۱۹
- توالی التأسیس فی معانی ابن ادریس، از حافظ بن حجر: ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵
- ثمرات العلوم، از توحیدی: هفت، ۲۸۷
- ثمرة المرضیة، از فارابی: ۵۵
- جامع، از سفیان ثوری: ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۲
- جامع الصغیر، از محمد بن حسن: ۲۶۴
- جامع الکبیر، از محمد بن حسن: ۲۶۴

- الجامع و التفسیر، از ابن عیینہ: ۲۴۱، ۲۴۲
جدل: ۲۷۶
- جدل حسن: ۲۷۵
- جزیه، از شافعی: ۲۶۲
- جماع العلم، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱
- الجمع بین رأیی الحکیمین، از فارابی: ۵۲، ۷۱
الجنائز: ۲۵۶
- الجوامع، از ابو یوسف: ۲۶۳
- حاشیة زرقانی ← شرح زرقانی
- حاشیة سید مصطفی عروسی بر شرح رسالہ
قشیرہ: ۳
- حاشیة مطول، از ابوالقاسم: ۵۳
- الحجّة (کتاب البغدادی) از شافعی: ۲۵۲
- حجة الله ابیالغّة، از دهلوی: ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴،
۱۹۱، ۲۰۱، ۲۲۸
- الحدود، از شافعی: ۲۵۶
- الحماسه، از ابو تمام: ۲۰۶
- حواشی عبده بر بصائر: ۵۴
- حی بن یقطان، از ابن سینا: ۴۳
- خطط، از مقریزی: ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۲، ۳۰۳،
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۸
- خلاصة الخلاصه، درباره مصطلحات حدیث
۲۲۰
- دائرة المعارف اسلامی: ۱۴، ۲۱، ۱۱۹، ۲۲۳،
۲۶۲
- دائرة المعارف بریتانیا: ۲۰
- دارالمختار شرح تنویر الابصار، از علاءالد
حصکفی: ۹۹
- دستور العلماء: ۷۱، ۱۳۰
- دلائل الاعلام، از صیرفی: ۲۷۶
- دیوان انشاء (نخستین دیوان و نظام اداري
۱۹۶
- ذریعة الی مکارم الشریعه، از راغب اصفهانی:
۹۱
- ذم الکلام، از ابو اسماعیل هروی: ۲۹۶، ۳۱۴
- الردّ علی القدریه، از ابو حنیفه: ۲۳۱
- ردالمختار الی الدرالمختار، از ابن عابدین:
- ۲۳۷
- رسائل ابن سینا: ۶۱، ۶۳، ۶۶
- رسائل اخوان الصفا: ۵۸، ۵۹
- رسائل اخوان الصفا: ۵۸، ۵۹
- رسائل جاحظ: ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۷
- رساله شافعی: ده، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۹۲،
۲۲۵، ۲۶۰، ۲۶۱
- رساله الجدیده، از شافعی: ۲۵۵
- رساله القدیمة، از شافعی: ۲۵۵
- رساله الی البستی، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۲۳۲
- رساله الی الرشید، از مالک: ۲۴۲
- رساله التوحید، از محمد عبده: ۹۳، ۲۹۳، ۳۲۸
- رساله تیمور پاشا درباره پیدایش مذاهب اربعه:
۱۵۳
- رساله الصّحابه، از ابن مقفع: ۲۴۰
- رساله طبیعیات، از ابن سینا: ۶۰، ۸۶
- رساله فی اقسام العلوم العقلیه، از ابن سینا:
هفت، ۶۲، ۶۶
- روبنسون کروزو از دانیال دو فوا: ۲۷
- رهن الصغیر، از شافعی: ۲۵۶
- زیادات، از محمد بن حسن: ۲۶۴
- سرح العیون، از ابن نباته: ۴۹، ۵۲
- سَلْم العلوم، از محب الله بهاری: ۵۳
- سیر، از شافعی: ۲۵۲
- سیرة الصغیر، از محمد بن حسن: ۲۶۴
- سیرة ابن هشام: ۱۱۶، ۱۱۷
- شرح ابو منصور ماتریدی بر کتاب إبانة
اشعری: ۳۲۲
- شرح ابو منصور ماتریدی بر فقه اکبر منسوب
به ابو حنیفه: ۲۹۸
- شرح اختلاف الشافعی و مالک: ۲۵۳
- شرح الفیه: ۲۷۶
- شرح تنویر الابصار: ۱۳۳، ۱۳۷
- شرح رساله الشافعی، از ابن فاکهانی: ۲۷۶
- شرح رساله الشافعی، از ابوبکر صیرفی: ۲۷۴،
۲۷۶
- شرح رساله الشافعی، از ابو زید جزولی: ۲۷۶

- طبقات الحکما (صوان الحکمه) از صاعد: ۱۰۶
 طبقات الحکماء و اصحاب النجوم و الاطباء، از
 قفطی: ۱۰۶
 طبقات الشافعیه، الکبری، از سبکی: ۲۴۶،
 ۲۷۴، ۳۲۴، ۳۲۶
 طبقات الشافعیه، از صفدی: ۲۴۶
 طبقات الشافعیه، از نووی: ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵،
 ۲۵۶
 طبقات الفقهاء، از فیروزآبادی شیرازی: ۱۷۲
 طبقات الفقهاء، از صفدی: ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۲
 طبقات المشایخ: ۴
 طبقات المعتزله از عبدالجبار اسدآبادی: ۱۰۷
 طرحی برای تاریخ مقایسه‌ای، از بیکاوینه: ۲۴،
 ۱۶۲
 طُرُق الحِکْمِیَّة فی السیاسة الشرعیة، از ابن قیم
 جوزیه: ۱۸۲
 الطوالع، از بیضاوی: ۳۲۷
 العالم والمتعلم، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۳۲۱
 العُباب، کتاب لغت: ۲۱۰
 عقیده و شرع اسلام، از گلدزیهر: ۱۴۵، ۲۲۶
 علم الظاهر، از ابن عابدین: ۲۶۳
 علم الفلك، از تلینو: ۱۸
 العواصم من القواصم، از ابن العربی: ۱۳۴
 العهد، از عبدالجبار اسدآبادی: ۲۷۸
 عهد جدید: ۱۴۶
 عهد قدیم: ۱۴۶
 عیون الابیاء فی طبقات الادیباء، از ابن ابی
 اصیبه: ۴۰، ۱۰۶، ۱۲۰
 عیون الحکمه، از ابن سینا: ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۸۷
 فتاوی ابن الصلاح: هفت، ۹۳، ۹۵
 فتح الباری، از ابن حجر عسقلانی: ۲۱۹، ۲۴۱
 فجر الاسلام، از احمد امین: هفت، ۳۳، ۲۰۰
 الفرق بین الفرق، از ابومنصور بغدادی: ۱۰۸
 فصل المقال، از ابن رشد: ۸۵، ۸۶
 الفِصَل فی الملل و النحل، از ابن حزم: ۸۵،
 ۱۰۸
 فضائل قریش، از شافعی: ۲۵۵
 شرح رساله الشافعی، از ابو قاسم عیسی: ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از جمال‌الدین اقفهسی:
 ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از جوینی: ۲۶۱، ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از حافظ ابوبکر جوزقی:
 ۲۷۵، ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از حسان ابوالولید
 نیشابوری: ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از محمد بن عبدالله
 نیشابوری: ۲۷۵
 شرح رساله الشافعی، از قفال کبیر: ۲۷۵، ۲۷۶
 شرح رساله الشافعی، از یوسف بن عمر: ۲۷۶
 شرح رساله قشیری: ۳
 شرح زرقانی بر موطاء: ۲۲۰، ۲۳۸، ۲۴۱
 شرح شفا، از قاضی عیاض: ۳۲۰
 شرح عبدالعزیز بخاری بر اصول بزودی:
 ۲۴۳، ۲۴۴
 شرح العهد، از ابوالحسین بصری: ۲۷۸
 شرح العقائد، از تفتازانی: ۲۹۵
 شرح مسلم، از نووی: ۱۹۰
 شرح المقاصد، از تفتازانی: ۲۹۱
 شرح المواقف، از سید شریف جرجانی: ۱۸۶،
 ۲۹۰، ۲۹۱
 شفا، از ابن سینا: شش، ۱۷، ۴۲، ۷۱، ۲۵۸
 صحیح بخاری: ۲۲۰
 صحیح مسلم: ۲۱۱
 صفة الامر والنهی، از شافعی: ۲۵۵
 صون الحکمه از امیر محمد سنانی: ۱۰۶
 صوان الحکمه (تاریخ الحکماء)، از صاعد: ۱۰۶
 صون المنطق و الکلام، از سیوطی: ۲۹۶، ۳۱۳
 الصیام، از شافعی: ۲۵۶
 ضحی الاسلام، از احمد امین: ۲۲۷، ۲۴۰
 طبقات ابن سعد: ۲۱۶
 طبقات ابوبکر محمد بن فورك: ۱۰۷
 طبقات الاطباء، از ابن ججل: ۱۰۷
 طبقات الامم، از صاعد: ۳۱، ۳۴، ۴۰، ۱۰۸،
 ۱۱۷

- کتاب الفتیا، از واصل بن عطاء: ۳۲۱
 کتاب فی التوحید، از ماتریدی: ۳۲۲
 کتاب فی الجواهر الخمس، از کُندی: ۵۲
 کتاب القیاس، از شافعی: ۲۶۱
 کتاب القیاس، از مُزنی: ۲۷۶
 کتاب المبسوط، از شافعی: ۲۵۵
 کتاب المنزلة بین المنزلتین، از واصل: ۳۲۱
 کتاب نقض کتاب عبیدالله، از صیرفی: ۲۷۵
 کشاف، از زمخشری: ۱۲۷، ۲۹۹
 کشاف اصطلاحات الفنون، از تهانوی: ۵۳،
 ۷۶، ۹۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۳،
 ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۵
 کشف الاسرار، از عبدالعزیز بخاری: ۱۱۹،
 ۲۳۵
 کشف بزودی: ۱۱۹، ۱۵۱
 کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون:
 هفت، ۴، ۷۲، ۷۶، ۹۸، ۱۰۵ تا ۱۰۸،
 ۲۲۱، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۷۶
 کلیات، از ابوالبقاء: ۲۹۷
 کنزالوصول، از بزودی: ۱۱۹
 لسان العرب، از ابن منظور: هفت، ۳۸، ۹۸،
 ۱۱۹
 لطائف، از احمد مقدسی: ۹۰
 ماینبغی ان یُقَدِّمَ قبل تعلم الفیلسفة ارسطو، از
 فارابی: ۵۷
 مآخذ الشرع، از ابو منصور ماتریدی: ۲۷۶
 مبسوط، از مُزنی: ۲۵۵
 مبسوط، از سرخسی: ۱۳۳
 مبسوط، از محمد بن حسن: ۲۳۴، ۲۶۴
 مبهمات، از استنوی: ۲۵۲
 متفکران اسلام: ۱۴۱
 مجاز، از ابو عبیده: ۱۷۲
 مجله تاریخ فلسفه، دسامبر ۱۹۲۸: ۲۴
 مجله ساین تیفیک امریکن: ۲۶
 مجله ماه فرانسوی، اکتبر ۱۹۳۴: ۲۸
 مجله دانشکده ادبیات قاهره سال ۱۹۳۳: ۳۱
 مجله المقتطف، ژوئیه ۱۹۳۴: ۲۶
- فضل بنی هاشم علی عبد شمس، از جاحظ:
 ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۷
 فقه الاکبر، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۲۱
 فهرست، از ابن ندیم: ۳۹، ۴۷، ۱۰۸، ۲۲۴،
 ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۲۱
 قاموس المحيط، از فیروزآبادی: ۹۸
 قرآن کریم: ۶، ۷، ۱۸۳، ۲۶۱
 القتال، از شافعی: ۲۶۲
 القسامه، از شافعی: ۲۶۲
 القواطع، از ابن سمعانی: ۱۷۷
 قوت القلوب، از ابو طالب مکی: ۲۴۱
 القیاس، از شافعی: ۲۶۱، ۲۷۶
 کتاب ابن جریج فی الآثار و الحروف: ۲۲۲
 کتاب ابن جلجل: ۱۰۷
 کتاب ارسطو، درباره اخلاق: ۶۴
 کتاب ارسطو، درباره سیاست: ۶۴
 کتاب ارسطو، درباره قوانین: ۶۴
 کتاب ارونس (بریسون) درباره تدبیر منزل: ۶۴
 کتاب اصول الفقه، از محمد بن حسن: ۲۶۳
 کتاب افلاطون، درباره سیاست: ۶۴
 کتاب افلاطون، درباره قوانین: ۶۴
 کتاب البرهان، از امام الحرمین: ۲۷۷
 کتاب التوحید، از واصل بن عطاء: ۳۲۱
 کتاب الحجة، از شافعی: ۲۵۲
 کتاب الجدل، از ابو منصور ماتریدی: ۲۷۶،
 ۳۲۲
 کتاب ذم الکلام، از هروی: ۲۹۶، ۳۱۴
 کتاب رد القدریة، از عمرو بن عبید: ۳۲۱
 کتاب الربیع (الأم) از شافعی: ۲۵۵
 کتاب الزکات، از ابو یوسف: ۲۶۴
 کتاب الزکات، از محمد بن حسن: ۲۶۵
 کتاب السنن، از شافعی: ۲۲۹
 کتاب السیر، از شافعی: ۲۵۲
 کتاب الصلاة، از ابو یوسف: ۲۶۴
 کتاب الصلاة، از محمد بن حسن شیبانی: ۲۶۵
 کتاب علی و عبدالله، از شافعی: ۲۵۵
 کتاب العهد، از عبدالجبار: ۲۷۸

- مجمع الامثال، از میدانی: ۱۲۰، ۱۲۲
 مجمع بحار الانوار، درباره مشکلات و غرایب
 حدیث: ۱۶۰
 مجمع البحرین، از طریحی: هفت، ۱۳۳
 مجمع السلوک: ۲۹۵
 المجموع، شرح مهذب، از نووی: ۹۸
 مجموعة الرسائل والمسائل، از ابن تیمیه: ۳۰۰
 مجموعة رسائل ابن سینا: ۶۱، ۶۳، ۶۶
 مجموعة رسائل ابن عابدین: ۲۶۴
 مجموعة زیدبن علی (ع) (از نخستین تألیفات
 مسلمین): ۲۲۳
 مجموعة نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ
 تصوف مسلمین، از ماسینیون: ۳، ۲۵، ۴۲
 محاضرة الاوائل، از سکتواری: ۴، ۲۲۴
 محاضرات فی تاریخ الفلسفه، از ویکتور کوزان:
 ۶
 مختارالحکم و محاسن الکلم، از ابوالوفا
 مبشر بن فاتک: ۱۰۷
 مختصر الکبیر و المنثورات، از شافعی: ۲۵۵
 مختصر المشهور، از شافعی: ۲۵۵
 مختصر جامع بیان العلم، از ابن عبدالبر: ۱۳۴،
 ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۹
 ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۹۷، ۳۰۱
 مختصری در تاریخ فلسفه، از تیمان: ۲
 مختصر کتاب الفرق بین الفرق، از عبدالرزاق
 رسغنی: ۱۰۸
 مدخل بررسی فلسفه اسلامی، از گوتیه: ۱۹،
 ۲۰
 مدنیات تونس، از لاپی: ۲۰
 مرآة الجنان، از شافعی: ۱۶۱
 مرآة الشروح، از محمد مبین: ۵۳
 مروج الذهب، از مسعودی: ۱۰۸، ۱۱۷
 مسائل متفرقه سُئلَ عنها الحکیم ابو
 نصر الفارابی: هفت، ۵۵
 مستصفی، از غزالی: ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۷
 مسند شافعی: ۲۵۶
 مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر، از فیومی:
- ۱۰۶، ۱۵۵، ۲۱۰
 معارف، از ابن قتیبه: ۲۰۱، ۲۲۴، ۳۱۹
 معالم الامم، از ابن ابی اصیبه: ۱۰۷
 المعتمد (شرح کتاب العهد) از ابوالحسین
 بصری: ۲۷۸
 معجم الادباء، از یاقوت: ۲۴۵
 معجم المطبوعات العربیه، از سرکیس: ۸۹
 المغرب فی ترتیب المغرب، از ابوالفتح طرزی:
 ۱۵۵
 مغیث الخلق، از امام الحرمین جوینی: ۲۵۴،
 ۲۵۵، ۲۶۱
 مفاتیح العلوم، از خوارزمی: ۷۴
 مفتاح دارالسعادة، از ابن قیم الجوزیه: ۷، ۹۹،
 ۱۰۱
 مفتاح السعادة، از طاش کبری زاده: هفت، ۸۰،
 ۸۳، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۸، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۹۳
 ۳۰۳، ۳۱۹ تا ۳۲۲
 مفتاح العلوم، از سکاکی: ۲۵۹
 مفردات راغب: ۱۱۶، ۱۶۳
 مفید العلوم، از خوارزمی: هفت، ۹۷
 المقایسات، از ابو حیان توحیدی: ۴۳، ۸۹
 مقاصد: ۲۹۲
 مقالات الاسلامیین، از اشعری: ۱۰۸، ۳۱۶،
 ۳۲۲
 مقالات کندی: ۵۲
 مقالات ماتریدی: ۳۲۲
 مقدمه، از ابن خلدون: هفت، ۱۶، ۳۵ تا ۴۱،
 ۸۰ تا ۸۲، ۱۰۸، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۲۶۲
 ۲۷۷، ۳۰۲
 ملل و نحل، از شهرستانی: شش، هفت، ۱۷،
 ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۸۶، ۱۰۸
 مناقب الکبری، از کردری: ۲۳۷
 مناقب الامام، از یزاز: ۲۱۸
 مناقب الامام، از موفق بن احمد مکی: ۲۳۲،
 ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۶۳
 مناقب الامام، از فخرالدین رازی: ۱۶۶، ۲۳۴،
 ۲۴۴

- مُوطَاء، روایت محمد بن حسن: ۲۱۹، ۲۲۱
 میزان الاصول، از علاء الدین حنفی: ۲۷۶
 نُبُوت، از ابن تیمیه: ۱۳۷، ۳۱۲
 نِجَاة، از ابن سینا: شش، ۱۷
 نُزْهَةُ الْاُرُوَاح، از شهرزوری: شش، ۱۸، ۱۰۶
 نَشْأَةُ الْفِکْرِ الْفَلَسْفِی فِی الْاِسْلَام، از سَامِی نَشَار:
 پنج
 النِّصَّ وَ الْاِجْتِهَاد: ده
 النِّهَیة فِی غَرِیْبِ الْحَدِیْثِ وَالْاَثَرِ، از ابن اثیر:
 ۱۵۵
 نَوَادِرِ الْفَلَسْفَةِ وَ الْحِکْمَا، از حنین بن اسحاق:
 ۱۰۷
 نوامیس، از افلاطون: ۴۳
 نیل الاوطار، از شوکانی: ۱۹۰
 یواقیت، از ابن العربی: ۸۸
- مناهیج البحث عند مفکری الاسلام، از نشار:
 پنج
 منتخبات زوزنی از اخبار العلماء باخبار
 الحکماء قفطی: ۹۰
 منتقى الاخبار، از ابن تیمیه: ۱۹۰
 منطق شفاء، از ابن سینا: ۲۵۸
 منطق المشرقیین، از ابن سینا: هفت، ۴۵، ۶۸،
 ۷۰
 المنقذ من الضلان، از غزالی: ۹۲، ۲۸۹
 منهاج السنة، از ابن تیمیه: ۸۹
 موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول، از ابن
 تیمیه: ۸۸، ۸۹
 مواقف، از عضد الدین ایجی: ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۲۷
 مُوطَاء، از مالک: ۲۱۷، ۲۱۹ تا ۲۲۳، ۲۳۸ تا
 ۲۴۰

