مشاهير فلاسفة المسلمين

دراسة شاملة عن مشاهير علماء الفلسفة الإسلامية
وأفكارهم وآثارهم

تأليف
رؤوف سبهاني

مؤسسة البلاغ

مركز الدراسات الفلسفية
المملكة المتحدة - لندن

الإهداء

إلى من حمل ضياء العلم ونور الإيمان في عقله.

ومشاعر المودة والمحبة في قلبه.

وحلاوة الكلمة المفعمة بالأمل على لسانه.

وحمل راية الثقة والإخلاص لشعبه.

إلى الأخ العزيز فضيلة الدكتور السيد أحمد الموسوي.

لك مني خالص المحبة والتقدير والوفاء.

المؤلف

رؤوف سبهاني

مکتبة نرجس PDF
www.narjes-library.blogspot.com

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

ليست هي المحاولة الأولى التي تعنى بالفلسفة الاسلامية من حيث العرض للفلاسفة المسلمين في شخصيتهم الفكرية وظروفهم ونتاجهم العلمي والفلسفي بل سبقتها محاولات عدة رائدة في هذا المجال، عنت بالتاريخ الفكري والعلمي لجملة من فلاسفة المسلمين. ولذا فإن هذه المحاولة هي اقرب ما تكون إلى التاريخ الفلسفي في اطار الفلسفة الاسلامية وفلاسفة المسلمين. لكن مما يميز هذه المحاولة ويجعل منها محاولة جادة ومبررة انها لم تعتمد التصنيف التقليدي المتبع في جملة من المصنفات المشابهة لقائمة الفلاسفة المسلمين بل كان لمؤلفه ـ حسبما يبدو ـ ومعياره الذي سمح له باختيار مجموعة من الفلاسفة والعلماء وادراجهم ضمن مصنفه هذا ما يوفر فرصة مهمة للقارىء للاطلاع على جملة من الشخصيات العلمية والفكرية التي اهملتها او لم تأت على ذكرها مجموعة من المصنفات التي عنت بالتاريخ الفلسفي والفكري.

ان اسماء من قبيل العلامة الحلي وابو اسحاق النوبختي والشريف المرتضى وابو سهل النوبختي والنراقي والحسن بن موسى النوبختي.. هي

اسماء لا تجدها في العديد من تلك المصنفات ذات الصلة، وهذا ما قد يطرح السؤال جدياً حول محنة للتراث عاشها تراثنا الفكري والفلسفي والعلمي والذي ما زالت العديد من تداعياته وآثاره ماثلة ـ وللاسف ـ في عصرنا الحالي. فهل من الصحيح ان يبقى الاكتشاف بالتراث الرسمي في حين يعمد إلى هجر بعض من التراث او التعتيم عليه؟ واي تكن الدوافع والمبررات التي قد يلجأ إليها باحث او آخر، فإن من غير المقبول الاعراض عن مساحة من التراث الفكري للاسلام لأسباب واهية واعذار لا تقبل ممن ينشد المعرفة ويسعى الى اغناء الفكر وابراز الرأي وتنوير العقل دون الحجر على هذا التراث او ذاك.

لقد استطاع المؤلف هنا أن يتميز، ولعل سر هذا التميز وقوفه على تلك المساحة من التراث التي كانت عرضة لمحنة الهجر وادراكه لأهمية ابرازها واحيائها وبيان ما خفي على العديد من المصنفين والكتاب والباحثين.

لقد عرفت المؤلف في حبه للمعرفة وعنايته بالفكر وقد سبق مؤلفه هذا بمؤلفات اخرى وهذا ان دل على شيء فإنما يدل على شغف بالبحث وسعي الى المعرفة وهي من اهم الصفات التي يجب ان تتوفر في كل من يرغب في مراودة مختلف مجالات المعرفة الانسانية بما فيها المعرفة الفلسفية. ان تسجيل هذه المحاولة الجادة من قبل صديقنا الاستاذ الدكتور رؤوف سبهاني لهو أمر يستدعي منا كل تقدير واحترام راجين من الله تعالى ان يتقبل عمله بأحسن قبول وان يكون في هذا العمل فائدة للعباد وذخيرة له ليوم المعاد.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الدكتور الشيخ محمد شقير

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأعظم التسليم على أشرف الخلق خلقاً وخُلقاً محمد المصطفى وعلى آله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

إن تاريخ الفلسفة في الواقع هو تاريخ العقل الإنساني في أشرف محاولاته وأكرم اندفاعاته، ففائدة دراسة تاريخ الفلسفة لا تنحصر في كونها لذة عقلية كفائدة دراسة الأدب أو فن من الفنون الجميلة الأخرى ولكنها تتعدى هذه الدائرة فتبلغ حد الحاجة الفكرية. فدراسة تاريخ الفلسفة هو من الضروريات العقلية التي يجب أن يكون لها مكان جدير بها في برامج التعليم في المعاهد العلمية كما هو حالها في البلاد الغربية.

هو تاريخ أولئك المفكرين الذين نبغوا في العالم وأحسنوا إلى الإنسانية بأبحاثهم الفلسفية وبيان العقائد والنظم التي قرروها وليس الفيلسوف رئيساً دينياً يرعى شعباً ولا عالماً يكرس وقته لنوع خاص من العلوم البشرية كالطبيب والمهندس والأستاذ، بل هو إنسان يفكر بحرية في القضايا والمسائل العامة التي

تقع تحت حسه وإدراكه.

ولهذا التاريخ فوائد عظيمة فهو الذي يطلعنا على تاريخ حياة أعاظم الرجال الذين كشفوا لنا متاهات هذا الوجود بقوة التأمل الفكري وطرق استدلالهم ومع أن آراءهم اختلفت في المسائل التي تناولوها بأبحاثهم تبعاً لآرائهم الخاصة والظروف البيئية التي وجدوا فيها، إلا أنهم بقوا مدفوعين بعامل واحد هو معرفة الحقيقة وبالرغم من عدم اكتشافهم لها فإنهم مهدوا السبيل لمن يأتي بعدهم ليجمع بعض تلك الحقائق المتفرقة ويوقف بينها وينظم منها حقيقة واحدة متكاملة.

فلأولئك المفكرين ذوي الشخصية الفذة الفضل الأكبر فيما وصلنا إليه من الرقي المنطقي والخلقي.

إلا أن ما نلحظه اليوم والمؤسف جداً هو أن لا يعرف شبابنا عن فقهائنا وعلمائنا وفلاسفتنا الأبرار الأفذاذ على ما هم عليه من البطولة والعملقة في ميادين الحياة كافة.

فمن حق العلماء على الناس أن يحيوا آثارهم وأفضل وسيلة لهذا الإحياء هي تدوين فضائلهم وقصصهم.

إن دراسة العلماء السابقين والعناية بأفكارهم وآرائهم وتاريخهم له صلة وثيقة بالكثير من الآراء والنظريات في هذا العصر. فما بالك بعمالقة الفكر والفلسفة والعلم الذين انطمست معالمهم وآثارهم بمرور الزمن والأحداث فهناك مؤلفات عديدة أهملت قروناً أو فقدت نتيجة ظروف سياسية قاهرة والتي كان من نتائجها ضياع آثار المفكرين عامة.

من هنا تولد لديَّ دافع شديد ألا وهو إعادة إحياء آثارهم ومناهجهم من

خلال تقديم كتاب تحت عنوان «مشاهير فلاسفة المسلمين» وفيه نسلط الضوء على حياة هؤلاء الفلاسفة من خلال التعريف بشخصياتهم وبظروفهم إضافة إلى عرض بعض آرائهم البارزة ومناهجهم العلمية والمواضيع التي تناولوها بالبحث والتفكير لتكون في متناول من يُريد دراسة الفلسفة الإسلامية بكافة جوانبها بصورة واضحة ومبسطة خالية من أية انحرافات أو التواءات.

فأرجو أن يكون هذا الجهد أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح. فالعبرة والعظة من قصص العلماء والأخبار هي خير مدرسة للأجيال، وخير نبراسٍ ينير العقول العطشى لبحور المعرفة ومضامين الفلسفة.

المؤلف
رؤوف سبهاني

ما هي الفلسفة

عندما نفتح الباب إلى التاريخ اليوناني يتبادر فوراً إلى أذهاننا مصطلح الفلسفة كومضة تلمع سريعة في العقل فتلفت الانتباه وتجذب الألباب لكُنْهِ معرفتها .

وكثيراً ما يعيدون تعبير فلسفة إلى مصدر جعلي عربي نابع من كلمة فيلوسفيا المركّبة من كلمتين (فيلو) و (سوفيا) .

فإذا عرفنا معنى هاتين الكلمتين عرفنا أسرار كلمة الفلسفة ومغزاها فكلمة فيلو هي بمعنى الحب، وكلمة سوفيا بمعنى العلم (Philosophic) نستنتج من ذلك أنّ كلمة فيلوسوفيا هي بمعنى حبّ العلم وقد عرّف أفلاطون[1] سقراط بـ (الفيلسوف) أي محبّ العلم. وبناءً على هذا فإن كلمة فلسفة التي هي مصدر جعلي عربي بمعنى التفلسف. وقد ظهرت قبل سقراط جماعة أسمت نفسها (سوفيست) أي العالم .

وهذه الجماعة كانت تعتبر إدراك الإنسان مقياس الحقيقة والواقعية وكانت تستعمل المغالطة في استدلالاتها حتى أصبحت المغالطة مطابقة للفظة (سوفسيت) التي فقدت تدريجياً مفهومها الأصلي وكذلك أصبحت السفسطة مرادفة للمغالطة .

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج: ٢، ص :٢٣١.

وكلمة سفسطة في اللغة العربية هي مصدر صناعي لـ سوفيست الذي ما زال في أوساطنا بمعنى المغالطة .

«من هنا نستنتج أن السفسطة سقطت مرتبتها فتحول السفسطائي من عالم الى مغالط لذلك امتنع سقراط أن يقال له سوفسطائي أو عالم للاحتراز عن أن يصبح قريباً للسفسطائيين فضلاً عن تواضعه الذي كان يتحلى به»[1] .

فارتأى أن يسمّي نفسه فيلسوفاً بعكس كلمة السفسطة التي سقطت من مفهوم المحب للعلم الى مفهوم العالم وصارت أيضاً كلمة الفلسفة مرادفة للعلم. بناء على هذا نجد أنّ تعبير فيلسوف لم يطلق على أي شخص قبل سقراط بعنوان كونه تعبيراً اصطلاحياً ولم يطلق على أي شخص بعد سقراط بلا فاصل .

وعلى الرغم من أن اصطلاح الفلسفة وتعبير الفيلسوف قد راجا حتى وقتنا الحاضر وانتشر انتشاراً واسعاً عبر العصور إلا أنّ هذا التعبير ليس لديه الى الآن مفهوماً محدداً وواضحاً ودقيقاً. ويقال أيضاً إن أرسطو لم يستعمل هذا التعبير وبعد ذلك راج اصطلاح الفلسفة والفيلسوف .

سؤال يطرح نفسه هنا، كيف استفاد المسلمون من فلسفة اليونان وكيف اكتسبوها وحصلوا عليها؟

يكون الجواب إن المسلمين أخذوا هذا التعبير من اليونان وصنعوا منه الصيغة العربية وأعطوه الصبغة الشرقية واستعملوه بمعنى مطلق العلم العقلي .

فالفلسفة في الاصطلاح الشائع للمسلمين ليست اسماً لفن خاص وعلم خاص فهي لا تنحصر بعلم من العلوم، أو ضرب محدّد من ضروب المعرفة

---

(١) د. هوفن ، الفلسفة ، ج١ ،ص: ١٦٩.

بل هي تشمل كل العلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية من قبيل التعبير النحو، التصوف، المعاني، البديع، العروض، التفسير، الحديث، الفقه، الأصول. فكل هذه العلوم كانت تشكّل الفلسفة .

من هنا أصبح يطلق لقب الفيلسوف لزاماً على الشخص الذي يجمع كل العلوم العقلية المؤاتية لزمانه أعمّ من أن تكون الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسيات والأخلاقيات والمنزليات .

ولهذا الاعتبار كانوا يقولون كل شخص يكون فيلسوفاً يصبح لديه العالم علم مشابه للعالم العيني، فالمسلمون عندما أرادوا أن يبيّنوا التقسيم الأرسطي للعلوم، استعملوا كلمة الفلسفة أو كلمة الحكمة .

وكانوا يقولون إن الفلسفة (أي العلم العقلي) قسمان: نظري وعملي .

١ ـ الفلسفة النظرية هي التي تبحث في الأشياء كما هي موجودة .

٢ ـ والفلسفة العملية[١] هي التي تبحث في أفعال الإنسان كما يجب ويفترض أن تكون. والفلسفة النظرية ثلاثة أقسام:

١ ـ الإلهيات أو الفلسفة العليا .

٢ ـ الرياضيات أو الفلسفة الوسطى .

٣ ـ الطبيعيات أو الفلسفة السفلى .

الفلسفة العليا تشتمل على فئتين: الأمور العامّة والإلهيات بالمعنى الأخص .

---

(١) كل فلسفة ، تعتبر المعرفة أداة لتحقيق نتائج عملية هي فلسفة عملية ، ومعيارها الصدق في الفلسفة العملية وهو صحتها وفائدتها العملية ولا يهم إن كانت هذه الفلسفة تعكس الواقع أم لا؟ .

وعلم الرياضيات ينقسم إلى أربعة أقسام وكل قسم منها يعتبر علماً مستقلاً بذاته: الحساب، الهندسة، الهيئة، الموسيقى. وكذلك الطبيعيات يتفرع منها أقسام كثيرة. والفلسفة العملية أيضاً تقسم إلى علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم سياسة المدن .

نستنتج من كل ذلك أن الفيلسوف الكامل هو الجامع لكل العلوم المذكورة .

علم المنطق

هو أحد أهم العلوم الإسلامية، لا بل وأبرزها، فالبعض اعتبره القاعدة الأساس التي تقوم عليها الفلسفة الإسلامية. فهو علم ليس محصوراً فقط في المسائل الدينية والفقهية، بل يتعداها إلى أكثر من ذلك، فيمكن الاستناد والرجوع اليه في المعاملات الاجتماعية والإدارية وغيرها .

ولكن ماذا يعني بالتحديد علم المنطق؟

عرفه الباحثون بأنه قانون تصحيح الفكر، كونه يتضمن قواعد وقوانين منطقية هي بمثابة مقياس ومعيار، وآلة وزن. هذا القانون يمكن الرجوع إليه في حال أردنا تقييم أو دراسة بعض الموضوعات سواء كانت علمية، أو أدبية، أو اجتماعية باعتباره الأسلوب الأمثل الذي يبعدنا عن الخطأ ويقربنا من الصواب محققاً بذلك النتيجة المرجوة وهي منع الذهن من الخطأ في الفكر .

أما بالنسبة للعالم أو الفيلسوف فهو عبارة عن المفتاح الذي يستفاد منه مثل الشاقول (خيط البناء) أو الزئبق (الآلة الزئبقية) التي تستخدم في القياس وفي عملية بناء الأبنية وبعد تعريفنا لعلم المنطق، يجدر بنا التوقف عند مصطلح الفكر الذي ورد ذكره آنفاً، وذلك بغية تعريفه وعرض السبل الكفيلة بمنع الفكر عن الخطأ .

فالفكر هو عبارة عن ترابط بعض المعلومات بغيرها، وذلك بهدف الحصول على معلومات جديدة، أو بعبارة أوضح، تبديل مجهول ما إلى

معلوم، هذا من ناحية المبدأ .

أما من حيث الواقع، فالفكر عبارة عن سير وحركة الذهن من مطلوب مجهول إلى سلسلة من المقدمات المعلومة .

وإضافة إلى ذلك هناك أقاويل متعددة وردت حول تعريف الفكر على أنه:

أولاً: ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول .

ثانياً: ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول .

ثالثاً: حركة إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المراد .

يتضح لنا إذاً أن أساس عمل الفكر هو تنظيم المعلومات وترتيبها، وإبرازها شكلاً ونظماً وصورة، وذلك لكشف أمر جديد، وهذا يعني حتماً أن خلاصة عمل المنطق هو الدلالة على قوانين تصحيح حركة الذهن الخاضعة لسيطرته .

علم الفقه

لقد نبغ الكثير من الفقهاء في كل مذهب، ولكن وبرغم التحول الذي طرأ على الفقه والتي تجلت مظاهره عبر إقفال باب الأجتهاد، إلا أن هذا الباب ظلت فيه بقايا ينتفع بها بعض الفقهاء. فيروى مثلاً عن بعض الفقهاء أنه كانت لهم أحكام في بعض مسائل اجتهدوا فيها حسب الكتاب والسنة وخرجوا فيها عن المذاهب الأربعة وما زال يضيق شيئاً فشيئاً بتوالي الزمان حتى سُدَّ الباب سداً محكماً، ولم يبق إلا أن يقلد كل الكبار من مشايخ مذهبه .

فابن تيمية مثلاً قال بعدم جواز التوسل بالميت ولو نبياً وإن الطلاق الثلاث في لفظ واحد يقع طلقة واحدة على غير ما يقول أتباع المذاهب .

هذا وقد ضعف الاجتهاد بعض الشيء، وأصبح المجتهدون مجتهدي فتوى ومن المعلوم، وخاصة من المنظور الإسلامي أنَّ حياة الإنسان العلمية فيما يتعلق بتعامله وعلاقاته مع الآخرين، وكيفية تطبيقه للعبادات (صوم ـ صلاة ـ زكاة) يجب أن تكون كلها خاضعة لأمر الله ونهيه وهذه الأمور يتعرف إليها الإنسان ويتمعن فيها انطلاقاً من علم الفقه .

إن هذا العلم هو من أكثر العلوم شيوعاً وانتشاراً في الدول الإسلامية كما أنَّ تدريسه غير محصور بزمن أو عصر معين، بل يتم التخصص به في كل الأزمنة والعصور. ومن خلال هذا التخصص سيبرز طبعاً إلى الواجهة نخبة جليلة من العلماء والفقهاء لا يمكن إحصاءهم، بل إن البعض منهم سيطلق عليه

لقب النابغة في هذا المجال. وهؤلاء الفقهاء بدورهم سيؤلفون كتباً، يبحثون ويناقشون فيها الكثير من المسائل الفقهية والدينية المتعددة، البعض منها سيندرج تحت إطار الحقوق بكافة أنواعها ومجالاتها، كالحقوق الجزائية والمدنية، والإدارية، والسياسية، والبعض الآخر سيدخل ضمن نطاق العبادات من كافة نواحيها، وكما هو معلوم اليوم فإن الفقه يُدرَّس في إطار فروع، وحسب الفرع يتم التخصص .

تاريخ الفقه:

لقد ورد ذكر الفقه والتفقه في كثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[1]. وقال الرسول الأكرم ﷺ: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً» .

وقد أطلقت هذه التسمية على سبعة أشخاص سُمُّوا بالفقهاء، وهم جماعة أدركوا الصحابة من أبرزهم:

سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وقد توفوا جميعاً سنة ٩٤هـ فسميت هذه السنة «سنة الفقهاء». وفي تلك الفترة كان الأئمة الأطهار يحثون أصحابهم وتلاميذهم على التفقه في أمور الدين ويدعونهم بالفقهاء .

ولكن ماذا تعني كلمة الفقه في اصطلاح الفقهاء؟

من وجهة نظرهم هي علم خاص بالشرائع الإسلامية، ولكنه متمحور حول فقه الأحكام، وسيتجسد لنا هذا الأمر عند طرح أو عرض أقسام التعاليم

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

الإسلامية الثلاثة التي حددها علماء الإسلام وهي على الشكل التالي:

١- **الأحكام والمسائل العلمية**: تتمثل عبر مجموعة قوانين ومقررات معينة تفسح المجال أمام أي إنسان لإنجاز عمل خاص به في الخارج أو بالأحرى تمهِّد له السبل الكفيلة لإنجاز هذا العمل بصورة مريحة .

٢- **المعارف والاعتقادات**: وقد حصرت بالأمور الهادفة إلى المعرفة والوصول إلى الإيمان، والاعتقاد بمبدأ المعاد والنبوة والوحي والإمامة .

٣- **الأخلاقيات والأمور التربوية** : وهي خاصة بالخصال التي يجب أن يتمتع بها

٤- الإنسان، إضافة إلى الصفات الروحية مثل الصبر والشجاعة والتقوى، والعدالة والاستقامة .

العرفان والتصوف

إنه علم ترعرع بين أحضان الثقافة الإسلامية، ونما بين طياتها ونهل الكثير منها. هذا العلم تفوق ونال مرتبة سامية ميزته عن غيره من العلوم من حيث احتوائه، فهو يشمل علم التفسير والحديث والفقه إضافة إلى الأدباء والفقهاء والشعراء والفلاسفة .

هذه الفئة من الفئات الثقافية قدمت للإسلام علماء تميزوا بتنوع ثقافاتهم وميزاتهم العلمية الواسعة، بعكس الحكماء والفقهاء السابقين الذين بقوا في إطار الثقافة التقليدية. أما فيما يتعلق بالتصوف «فهو نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزلياً وصوفياً، أو شيعياً وصوفياً أو سنياً وصوفياً بل قد يكون نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً وهو متصوف»[1] .

فالتصوف يعتمد عادة على الذوق أكثر مما يعتمد على المنطق، فالعقل في نظر المتصوفة أداة غير صالحة، إن استطاع إدراك ظاهر الأشياء فهو لا يصلح مطلقاً في استكناه الحقيقة لأن العقل لا يعرف إلا ما يقع عليه الحس، أي لا يعرف الأشياء إلا في ظواهرها .

---

(١) أحمد أمين، «ظهر الإسلام» ج٤ ، ص:١٤٩.

ولكن ما الذي يفرق أو يميز العرفان عن التصوف ؟

للإجابة على هذا السؤال يجب البحث والتدقيق من ناحيتين:

ناحية اجتماعية وأخرى فكرية وثقافية، فمن الناحية الفكرية يطلق على أهل العرفان اسم العرفاء، أما من الناحية الاجتماعية فيطلق عليهم اسم المتصوفة .

- مقارنة عامة بين التصوف والعرفان:

من المعلوم أن التصوف يعني العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة .

أما العرفان فهو «مذهب فكري وفلسفي عميق يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم، وليس هذا طريقة منهج الفلاسفة، بل هو طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود»[1] .

هذا ولا يمكن اعتبار العرفان والمتصوفة فرقة مستقلة قائمة بذاتها ولها منهج خاص، بل على العكس هم حاضرون في كافة المذاهب والفرق الإسلامية، فالمعروف عنهم ترابطهم اجتماعياً وفكرياً من حيث أفكارهم ومعتقداتهم، وحتى فيما يتعلق بآدابهم الخاصة وعاداتهم وتقاليدهم، كل ذلك ساهم في تمييزهم عن غيرهم من المذاهب الأخرى .

ولكن هذه المظاهر ليست كافية للتعبير عن العرفاء، فالعرفاء الحقيقيون هم من أهل السير والسلوك العرفاني، وليس أولئك الذين ابتدعوا عادات من تلقاء أنفسهم وساروا وراءها .

---

(١) سجادي ، سيد ضياء الدين «المحجة» ص: ٧.

فكل ما يهمنا في هذه الدراسة هو التركيز على الجانب الفكري للعرفان كعلم أو كفرع من فروع الثقافة الإسلامية، وليس كمنهج أو طريق .

أما فيما يخص الناحية الاجتماعية فلن نتطرق إليها، لأن ذلك يستوجب منا دراسة مفصلة عن سبب نشوء هذه الفرقة وعن تأثيرها وتأثرها على غيرها من المذاهب، وعن دورها في المجتمع الإسلامي سواء كان سلبياً أو إيجابياً.

أما الجانب العلمي والثقافي للعرفان فنجده ينقسم إلى قسمين:

١- القسم العلمي .

٢- القسم النظري .

١- **القسم العلمي**: هو عبارة عن العلاقات والواجبات المفروضة على الإنسان تجاه نفسه، وتجاه ربّه سبحانه وتعالى، وتجاه غيره وهو شبيه بعلم الأخلاق، كما ويسمى هذا القسم من العرفان بالسير والسلوك كونه يمهد أمام السالك الخطوات الواجب عليه اتباعها، بمعنى أنه من أين يبدأ في سيره، وأي الطرق يسلكها للوصول إلى القمة الإنسانية المنيعة، كما وتشرح له التغييرات والتحولات التي قد تطرأ عليه أثناء الطريق .

ولكي يجتاز السالك هذه المراحل بنجاح يجب عليه أن يكون تحت إشراف ومراقبة إنسان كامل وناضج، سبق له أن خاض هذه التجربة وعرف معالمها، وكشف مخاطرها، لأن هذا الإنسان هو الذي سيوصله إلى الطريق السليم ومن غيره لن يصل إلى مبتغاه .

أما التوحيد الذي يطمح العارف إليه وهو آخر مقاصد السير والسلوك، فيختلف عن التوحيد المتعارف عليه بين عامة الناس، بل وحتى يختلف عن

توحيد الفيلسوف نفسه الذي يعتبر أن واجب الوجود واحد .

أما توحيد العارف فمحصور بالله سبحانه وتعالى، باعتباره السبب الحقيقي للوجود، ومن غير الله لا وجود لسواه ومن جراء ذلك واجه العرفاء معارضات كثيرة وصل بعضها إلى درجة وصفهم بالملحدين، وبرغم ذلك ظلّوا متمسكين باعتقادهم بأن التوحيد الحقيقي هو هذا، وأن سائر مراتب التوحيد لا تخلو من الشرك. فالتوحيد بنظرهم يتم عن طريق المجاهدة والسير والسلوك وتصفية النفس وتهذيبها .

الفرق بين العرفان والأخلاق:

أولاً : يبحث العرفان في علاقات الإنسان مع نفسه ومع غيره من ناحية تعاطيه مع الناس، ومن ناحية عبادته أي تقربه من الله سبحانه وتعالى .

ثانياً : يعتبر السير والسلوك العرفاني متحركاً، وهو بعكس الأخلاق الذي يتميز بالسكون والجمود. فالعرفان يحدد نقاطاً معينة على السالك اتباعها للوصول إلى هدفه .

فعند العارف هناك (صراط) يجب على الإنسان اجتيازه مرحلة بعد مرحلة، بمعنى أن الوصول إلى المنزل اللاحق لن يتم بدون عبور المنزل السابق. فإن روح الإنسان بنظر العارف مثل الطفل، لن يكتمل ويكبر إلا بالنمو .

أما الأخلاق فهي عبارة عن سلسلة من الفضائل تشمل الصدق والعدالة، والإنصاف والإحسان تتزين بها الروح .

وهكذا نرى أنَّ الأخلاق شبّه روح الإنسان بالمنزل المزين

جدرانه بالزينة والنقوش والصور من غير تنظيم ولا تراتبية بالعمل .

ثالثاً: العناصر الروحية العرفانية واسعة وعميقة بعكس العناصر الروحية الأخلاقية المحصورة بمفاهيم معينة .

٢- **القسم النظري**: مرتبط بتفسير الوجود يعني معرفة الله والعالم والإنسان. فالعرفان مثل الفلسفة يسعى لتفسير الوجود من كافة نواحيه .

وهذا طبعاً مخالف للأخلاق الذي يسعى بدوره إلى تغيير الإنسان .

الكنـدي

(١٨٩هـ ـ ٨٠٣م)

نسبه وميلاده:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المنتسب إلى الأشعث بن قيس الكندي الذي كان ملكاً على كندة عند ظهور الإسلام. وقد ولد عام ١٨٩هـ، ٨٠٣م في الكوفة وتوفي عام ٢٦٠هـ ـ ٨٧٣م. وكان أبوه أميراً عليها حتى عهد الرشيد[١] .

وإذا رجعنا إلى كتب التراجم التي تكتب في الشخصيات، وجدنا أنَّ ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء يضع اسم الكندي شاملاً ومفصّلاً ومتدرّجاً إلى أن ينتهي في نسبه إلى (قحطان) وهو أصل العرب جميعاً، وفي هذا يقول ابن أبي أصيبعة: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل ابن محمد بن الأشعث بن قيس (إلى هنا ينتهي النسب الإسلامي للكندي إذ إن إسلام قبيلة كندة، بدأ بالأشعث بن قيس الذي عاش في الجاهلية ثم قَدِم على الرسول مع وفد كندة وأسلم على يديه)، وابتداء من أبي الأشعث هذا يبدأ النسب الجاهلي العربي الأصيل للكندي حيث يذكر ابن أبي أصيبعة أن: الأشعث بن قيس بن معد يكرب بن معاوية بن جبلة بن عدي بن ربيعة بن معاوية بن ثور بن

---

(١) انظر: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، للدكتور عبده فراج .

مرقع بن كندة بن عفير بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب، بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن قحطان[1] .

ومما يلاحظ على نسب الكندي بالإضافة إلى كونه عربياً مسلماً هو أنه كان أحد أبناء ملوك العرب، ولذلك ارتبط هذا الوصف باسمه في كثير من كتب التراجم فهذا هو ابن أبي أصيبعة أيضاً يقول: (يعقوب بن إسحاق الكندي، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، كما أن اليعقوبي يؤكد هذا الوصف حين يقول في كتاب (التاريخ) إن الروايات قد ذكرت عمّن يدّعي العلم بالأخبار وأحوال الأمم من القبائل أن أول من ملك من ولد قحطان هو (سبأ بن يعرب بن قحطان) وكان سبأ هذا يسمى بـ (عبد الشمس) لأنه أول من ملك من ملوك العرب، وسار على الأرض) .

كما يذكر اليعقوبي أن أبناء يعرب بن قحطان كانوا ملوكاً على اليمن وكان هؤلاء الملوك يدينون بعبادة الأصنام في أول الأمر، ثم اعتنقوا اليهودية لما جاءهم أحبار من اليهود وأقرؤوهم التوراة .

ويذكر أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني) أن أهل كندة وهي قبيلة الكندي لا يعدّون من أهل البيوتات فقط وإنما كانوا ملوكاً. وأن الأشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر وكان يردّد دائماً أنه وارث لملك كندة[2]. وعلى كل حال فإن كتب السير والتواريخ والتراجم تذكر حكايات كثيرة ومختلفة عن قبيلة كندة ولكن كل ما يهمنا من شأنها هو انتساب الكندي إليها، وبالتالي وصفه بأنه أحد ملوك العرب الأوائل وسنلاحظ أن لهذه النسبة تأثيراً كبيراً على جوانب فلسفته من جهة، ومن جهة أخرى جلبت عليه حقد الحاقدين ومكر الماكرين[3] .

---

(١) د. سامي نصر لطف، «فلسفة الإسلاميين» .

(٢) الأصفهاني، «الأغاني» .

(٣) د. سامي نصر لطف، «فلسفة الإسلاميين»، ص٢٦ .

ولقد اختلفت كتب الدراسات الفلسفية حول مولد ووفاة الكندي، ولكن أقرب الدراسات اتفقت منها اثنتان حول هاتين الناحيتين، إذ اتفق الشيخ مصطفى عبد الرازق مع (دي بور) الذي ذهب إلى أن الكندي ولد: (في أوائل القرن التاسع الميلادي أو أواخر القرن الثاني الهجري على الأرجح في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها)[1] .

ولم يكن اتفاق الشيخ مصطفى مع دي بور بغير تحديد لسنة الميلاد كما فعل هذا الأخير بل ذهب إلى أن: (تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلاّ ظناً، وقد أشرنا إلى أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي زمن، الرشيد سنة ١٩٣ هـ ـ ٨٠٨م، فالغالب أن الكندي ولد في مطلع القرن التاسع الميلادي أي حوالي سنة ١٨٥ هـ ـ ٨٠١م كما رجحه دي بور. ولمّا كان الكندي قد توفي أواخر القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجموا له أشار إلى كونه من المعمرين، فمن المرجّح أنه ولد في وقت مرض أبيه وأن أباه تركه طفلاً فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤود ومن الغنى وفي حضن اليُتم وظلّ الجاه الزائد[2] .

ذكرنا أن الاختلاف والغموض أحاط بمولد الكندي ووفاته وقد بينّا مولده فعلينا الآن أن نبّين وفاته، متى؟ وكيف اختلفت الآراء حولها؟ .

وكما استعنّا برأي الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق في المولد، نستعين به هنا أيضاً. إذ إنه يعرض لروايات كثيرة حول وفاة الكندي نلخصها هنا، وننتهي إلى الآراء التالية:

١- إن ماسينيون حدّد سنة الوفاة بأنها سنة ٢٤٦هـ ـ ٨٦٠م .

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١١٥ .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، «فيلسوف العرب والمعلم الثاني» .

٢- إن نللينو جعل هذه السنة سنة ٢٦٠هـ - ٨٧٣م .

٣- إن دي بور ذهب إلى نهاية سنة ٢٥٧هـ - ٨٧٠م .

٤- ينتهي مصطفى عبد الرازق إلى ترجيح سنة الوفاة بأنها في أواخر سنة ٢٥٢هـ - ٨٦٤م معللاً ذلك بأن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ قد ذكر الكندي في كتابيه (البخلاء والحيوان) بصيغة الماضي، كما أنَّ رسالة الكندي (في ملك العرب وكميته) تدل على أنه شهد عهد الخليفة المستعين، والفتنة التي قتل فيها سنة ٢٥٢هـ .

وهكذا يمكن أن ننتهي إلى أن الكندي ولد سنة ١٨٥هـ وتوفي سنة ٢٥٣هـ، وذلك لتأكدنا من مشاهدته لفتنة مقتل الخليفة المستعين بالله من جهة، ولحديث الجاحظ عنه في كتابيه السابقين، فإذا افترضنا أن الجاحظ ألف كتابيه هذين في أواخر عمره أي عام ٢٥٤هـ هي سنة الوفاة للكندي لكونها وسطاً بين تاريخ تأليف الكتابين من جهة، وبين وقوع فتنة مقتل الخليفة المستعين من جهة أخرى، فإذا كان كلّ ما قلناه هنا قائماً على الافتراض والتخمين إلاّ أن ذلك لا يقدح في كونه صحيحاً أو قريباً من الصحيح .

مؤلفات الكندي:

لاحظنا في المقدمة المتصلة بعصر الكندي وبيئته أنه كان مترجماً وناقلاً، كما كان يستخدم النقلة والمترجمين لمساعدته في نقل وترجمة بعض الكتب .

كما لاحظنا أيضاً أنه كان يضيف إلى هذه التراجم والنقول فيما سمّيناها التلخيصات أو الشروح والتعليقات، ويمكننا أن نضيف هنا أن الكندي لم يكن مقلداً ومكّرراً للفكر اليوناني فحسب، بل كان صاحب آراء طريفة كثيرة، وله مبتكرات في شتى نواحي العلوم والفنون وإن كانت مؤلفاته لم تصل إلينا حتى

نستطيع أن نؤيد هذا الرأي بالحجج القاطعة وحتى نستطيع أن نميزّ بين المنقول والمترجم من هذه المؤلّفات .

وستتخّير من هذه الكتب أقدمها وأقربها إلى ما بعد عصر الكندي وهو كتاب (الفهرست لابن النديم) سنة ٣٨٥هـ الذي أورد فيه قائمة مطوّلة بمؤلفات الكندي التي حصرها في ٢٤١ مؤلفاً على حين حصرها القفطي المتوفى سنة ٦٤١هـ هو وابن أبي أصيبعة سنة ٦٦٨هـ في عدد آخر وهو ٢٨١ مؤلفاً .

ومن الناحية المنهجية يهمنا هنا أن نقدّم القوائم من خلال أقدم الكتب، خاصة وأن المؤرخين الآخرين قد اعتمدوا على ما يبدو في إيراد قائمة كتب الكندي على قائمة ابن النديم، وها هي القائمة:

أولاً: الكتب الفلسفية، ومنها:

أ ـ الفلسفة الأولى .

ب ـ الفلسفة الداخلية والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعة .

ج ـ كتاب في أنه لا تنال الفلسفة إلاّ بعلم الرياضيات

د ـ الحثّ على تعلّم الفلسفة

ويستمر ابن النديم في قائمة الكندي الفلسفية حتى تشتمل على ٢٢ كتاباً .

وكذلك فإنه مما يلاحظ على تصنيف الفارابي أنه قد جعل علوم اللغة وهي فنون القسم الأول مقدمة لابدّ منها لطالب كل علم، في حين أن المتأخرين كابن خلدون جعلوا علوم اللغة العربية وما يتصل بها من فنون ضمن العلوم الشرعية، وقال عنها إنها علوم رواية، بينما العلوم الفلسفية علوم دراية .

لابن خلدون كلام في تصنيفه: (اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي

للإنسان يهتدي إليه تفكيره، وصنف نقلي يأخذ عمّن وضعه، والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية .... والثاني هو العلوم النقلية .

اما ابن سينا في تصنيفه فقد اختلف مع تصنيف الفارابي من جهة، واتفق معه من جهة أخرى، فلقد قسّم العلوم والمعارف إلى قسمين:

أ - قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط .

ب - قسم من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر .

والعلوم التي تنطق أحكامها وتجري أبد الدهر أولى العلوم عند ابن سينا باسم (الحكمة) وهي تنقسم إلى أصول وفروع:

أما الفروع فهي الطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم. وأما الأصول فإنها تنقسم عنده إلى قسمين:

أ - قسم هو آلة للعلوم الفلسفية وهو المنطق، وهو علم ينتفع به لما يراد تحصيله من الأمور الموجودة في العالم وقبله .

ب - وقسم ليس بآلة ينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

ويقسم ابن سينا القسم الثاني من الأصول إلى فرعين:

١- العلم النظري ويسمو إلى معرفة الحق، وغايته تزكية النفس بالمعرفة، وله أربعة أقسام هي:

الكتب النجومية، هي:

أ - في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب .

ب - جواب مسائل طبيعية في كيفيات نجومية .

وهذه المجموعة هي من المجموعات الكبيرة في العدد إذ إنها تبدأ في رقم ٥٨ وتنتهي برقم ٧٦ .

الكتب الهندسية، ومنها:

أ - في أغراض إقليدس .

ب - في اختلاف المناظر .

ت - في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة .

وتشتمل هذه المجموعة على ٢٣ رسالة متنوعة إذ تبدأ برقم ٩٩ وهو عن رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها .

الكتب الفلكية، ومن أهمها:

أ - في امتناع وجود مساحة للفلك الأقصى المدير للأفلاك .

ب - رسالته في ظاهريات الفلك .

وتمتدّ هذه المجموعة من رقم ١٠٠ إلى رقم ١٥٥ وهو عن رسالته في (البرهان) على الجسم السائر ومائية الأضواء والظلام .

الكتب الطبية، ومن أهمها:

أ - رسالته في الطب البقراطي .

ب - رسالته في الغذاء والدواء والمهلك .

وهذه المجموعة تتضمن الكتب من رقم ١١٦ إلى رقم ١٣٧ وهو عن رسالته في (تغّير الأطعمة).

كتب الإحكاميات:

ويبدو أن هذه المجموعة خاصة في أحكام النجوم وتأثيرها فيما دونها من الموجودات الأرضية، وأهم كتب هذه المجموعة:

أ - رسالته في تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل .

ب - رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان .

وهذه المجموعة من الكتب تتضمن الرسائل من رقم ١٤٧ وهي رسالته في (الاستدلال بالكسوفات على الحوادث) .

كتب الجدليات:

وهذا النوع من الكتب أقرب إلى طبيعة علم الكلام إذ إن الكندي كان معاصراً لمتكلّمي المعتزلة وغيرهم وكان في فترة ازدهار علم الكلام فكان عليه أن يشترك في هذا المجال خاصة فيما يتصل بالدفاع عن الدين ضد الخصوم. وأهم كتب هذه المجموعة الجدلية هي:

أ - رسالته في الردّ على المنانية .

ب - رسالته في الردّ على الثنوية .

ت - رسالته في تثبيت الرّسل عليهم السلام .

وتتضمن هذه المجموعة الرسائل من رقم ١٤٧ إلى الرسالة رقم ١٦٤ وهي بعنوان رسالة في البرهان .

الكتب النفسية، وأهمها:

أ - رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير مؤثر في الأجسام .

ب - رسالته في ماهية الإنسان والعضو الرئيس منه .

وهذه المجموعة علّة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس .

الكتب السياسية وتتضمن:

أ - رسالته الكبرى في السياسة .

ب - رسالته في دفع الأحزان .

وهذه المجموعة تتضمن الرسائل من رقم ١٧٠ إلى الرقم ١٨١ وهي رسالته في (خبر العقل) .

كتب الاحداثيات:

وهذه المجموعة تتشابه مع المجموعة العاشرة التي هي عن الاحكاميات، من حيث إن كليهما يتناول العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي، وأهم كتب هذه المجموعة هي:

أ - رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

ب - رسالة في علة اختلاف أنواع السنة .

وتمتد هذه المجموعة لتشتمل على المؤلفات من رقم ١٨٢ إلى رقم ١٩٥ وهي في الرصد لما حدث سنة ٢٢٢هـ .

كتب الأبعاديات:

ويبدو أن هذه المجموعة تتشابه إلى حدٍّ كبير في أيامنا هذه بالطوبوغرافيا أي علم القياس من بعد، أو المساحة، وأهم رسائل هذه المجموعة التي تبدأ من رقم ١٩٦ وتنتهي برقم ٢٠٣ هي:

أ - رسالته في أبعاد مسافات الأقاليم .

ب - رسالته في المساكن .

ت - رسالته في استخراج بُعد مركز القمر من الأرض .

ث - وآخرها رسالته في معرفة أبعاد قلل الجبال .

كتب التقدميات، ومن أهمها:

أ - رسالته في تقدمة المعرفة .

ب - رسالته في تقدمة المعرفة بالأحداث .

وآخر هذه المجموعة المبتدئة برقم ٢٠٤ والمنتهية برقم ٢٠٨ هو رسالته في تقدّمة المعرفة في بالاستدلال بالأشخاص المساوية .

كتب الأنواعيات، ومن أهمها:

أ - رسالته في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها .

ب - رسالته في أنواع الحجارة .

ت - رسالته في المدّ والجزر .

ث - رسالته في علّة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر .

وهذه المجموعة هي آخر المجموعات وأكبرها في عدد الكتب إذ تتضمن الرسائل من رقم ٢٠٩ إلى رقم ٢٤١ وهي رسالة عنوانها مطوّل هو: في الإبانة أن الاختلاف الذي في الأشخاص العالية ليس علّة الكيفيات الأولى كما هي علّة ذلك في التي تحت الكون والفساد .

ولعل هذه المجموعة أراد بها ابن النديم وضع المصنفات التي تدخل تحت علم الطبيعة المعنى الحديث وجعلها متنوعة لأنها تتضمن بعض الرسائل التي يمكن أن تُعدّ دخيلة على الصنف وهو الطبيعيات. مثل الرسالة رقم ٢٣٧ والتي تسمى: رسالة في قصة المتفلسف بالسكوت .

كما أنه أدخل فيها ما يتصل بالكيمياء الحديثة مثل رسالته رقم ٢٢٠ وهي في العطر وأنواعه، ورسالته رقم ٢٢١ وهي في كيمياء العطر، وغير هذين الكتابين مما يدخل تحت الكيمياء أيضاً .

كما أنه يدخل تحت هذه المجموعة بعض الرسائل التي تدخل في علم الحيوان أو علم الحشرات الحديث وذلك مثل رسائله في الطائر الإنسي، ورسالته في أنواع النحل وكرائمه وغير هاتين الرسالتين. ويعلّق المرحوم الأهواني على هذه القائمة قائلاً إنها توضح لنا تنوّع مؤلّفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة .

ويرجح أن يكون هذا الفهرست من إعداد ابن النديم نفسه فقد كان صاحب مكتبة كبيرة حيث ألفّ الفهرست وصنّف فيه أسماء المؤلفين في كل فن مع ذكر مصنفات كل واحد منهم مما كان يبيعه بالفعل ويوجد في مكتبته التي احتوت سائر ما كان متداولاً في زمانه[١]، وهذا التعليل وإن كان ضعيفاً وغير واضح الأسانيد والبراهين إلاّ أنه لاينعكس على كون الكندي كان صاحب مؤلفات ربما تزيد على ما أحصاها ابن النديم. إذ إننا إذا ـ بحثنا عن تلخيصات الكندي وشروحه على كتب أرسطو لم نجدها ضمن تلك القائمة. مع أن ابن النديم نفسه أشار إلى وجود تفسيرات وتلخيصات للكندي على هذه الكتب حين تكلم عن كتب أرسطو، فذكر الكندي في عرض شروح وتفسير كتب المقاولات ص٢٣٩، وأيضاً التحليلات الثانية ص٢٣٩، وذكر ص٣٥٠ أن للكندي مختصراً على كتاب الشعر[٢] .

ولعلّ البحث المتواصل عن المخطوطات غير الموجودة والتحقيق

---

(١) الأهواني، «الكندي»، ص٩٦، ٩٧ .

(٢) ابن النديم، «الفهرست» ص٢٥٥، ٢٦١، فيما يتصل بإثبات ابن النديم لمؤلفات الكندي .

العلمي للمخطوطات الموجودة خاصة تلك التي وجدت بلا عنوان ولا مؤلف يمكن أن نصل من خلالهما الى المؤلفات الحقيقية للكندي ولغيره من فلاسفة ومتكلمي ومتصوفي الإسلام، حتى يمكن أن نلقي ضوءاً كثيراً على هذا الفكر، وحتى نقف على مدى أصالته وطرافته، لأنه من سوء الطالع أن كثيراً من الكتب التي ظهرت حتى الآن لا تعطي صورة حقيقية للفكر الإسلامي. خاصة مسائل الطريقة المبتكرة، وكأنها مؤامرة على الفكر والمفكرين إذ لم يصل إلى أيدينا إلاّ ما يثبت تأثرهم بالأفكار والثقافات الأجنبية باستثناء بعض الرسائل والكتيبات التي تذكر بعض اللمحات الطريفة عن الفكر الاسلامي، وإن كان لايمكن الحصول عليه إلا من خلال تراث المتكلمين، أو من خلال أفكار الفلاسفة بعد جهد شاقّ وطويل في البحث والدرس والتحصيل .

تصنيف العلوم عند الكندي:

إذا نظرنا في مؤلّفات الكندي وبحثنا عن إحصاء للعلوم وتقسيمه وتصنيفه لها، وجدنا أن ذلك متمثل في رسالة صغيرة له هي (في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة). وقد يبدو لأول وهلة أن الكندي وقف عند حدّ إيراد أسماء كتب أرسطو وترتيبها كما يقول ابن النديم، بل إنه إلى جانب إيراد إثبات باسماء كتب وبيان ترتيبها وضع مجموعة من النقاط وبالإضافات، منها:

أ - إنه أشار إلى ضرورة تعلم هذه الكتب الأرسطية لطالب الفلسفة .

ب - بيّن غرض وهدف أرسطو من كل فرع وعلم منها .

ج - بيّن أهمية العلوم الرياضية بالمعنى الأفلاطوني المشتمل على الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وجعل الأولويات للرياضيات على المنطق والطبيعة.

د - ولا ننسى أنه أضاف إلى جانب تصنيف أرسطو للعلوم وهو تصنيف قائم على المشاهد الحسيّة، ثم على البرهان العقلي تصنيفاً آخر لعلوم المسلمين الخاصة بهم وهي علوم قائمة على القرآن المنزل بالوحي على النبي صلى الله عليه وسلم .

كما يلاحظ أن تصنيف الكندي لم يكن طريفاً في مجموعة، ولم يكن من ابتداعه هو، بل جمع في تصنيفه بين روح أرسطو وهو أستاذه في كثير من النواحي والآراء وبين الروح الأفلاطوني، ثم أضاف إليهما الاتجاه الروحي الديني، فكان بحق رائد التأسيس لهذا النوع من فروع الفلسفة في البيئة العربية، وكان له فضل السبق على سائر مفكري الإسلام في هذا المجال. وكل التصانيف التي أتت بعده كان بمؤلفاته تهتدي وتقتدي وبأفكاره تستعين مهما بدت مختلفة عنه في بعض التفاصيل كما عند الفارابي وأبن سينا وغيرهما من مفكري الإسلام .

ولقد قسم الكندي العلوم إلى قسمين رئيسين:

أ - قسم فلسفي .

ب - قسم ديني .

وواضح أن القسم الأول خاص بالعلوم العقلية البرهانية. بينما القسم الثاني خاص بالعلوم النقلية الشرعية .

والعلوم الفلسفية عند الكندي هي:

أ ـ الرياضيات .

ب ـ المنطق .

جـ ـ الطبيعيات .

د ـ الميتافيزيقيا .

هـ ـ الأخلاق .

و ـ السياسة .

وواضح أنها كلها علوم دنيوية محضة، ولايوجد للجانب الروحي الديني فيها، الذي يتوافر في القسم التالي .

أما العلوم الدينية فهي عنده تبحث في أصول الدين والعقائد والتوحيد والردّ على المبتدعة والمخالفين .

ومع أن للكندي كتباً في الطب والكيمياء إلاّ أنه لم يحدّد مكانة هذين العلمين في تصنيفه، ولم يبين إلى أي القسمين الرئيسين ينتسبان .

ولكي نضع تصنيف الكندي في مكانه الصحيح علينا أن نقارنه هنا ببعض التقسيمات والتصنيفات، ومهما بَدَت ظاهرة الاختلاف فيما بينها جميعاً إلا أنها استقت من مَعين واحد، أو على الأقل اقتدت بالكندي في تصنيفه، أو كان الكندي له الفضل في لفت أنظار من بعده إلى ما يمكن أن يسمى بتصنيف العلوم، فإليه يرجع فضل السبق والتوجيه والتنبيه[1] .

فالخوارزمي سنة ٣٨٧ هـ في كتابه (مفاتيح العلوم) نجده يقسم العلوم إلى قسمين: شرعية وفلسفية .

وجعل العلوم الشرعية تبحث الفقه والكلام والنحو والكتابة والشعر والأخبار .

---

(١) لقد حاولنا أن نورد هنا بعض تصنيفات العلوم الفلسفية عند الفارابي وابن سينا غيرهما لمقارنة تصنيف الكندي بهما، ولكن لنا عودة إلى هذا الموضوع أثناء عرضنا لمذهب كل فيلسوف على حدة، لأهمية هذا البحث وصلته بتاريخ العلوم عند العرب .

ورأى أن علوم اليونان الفلسفية تشتمل على الفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسة والفلك والموسيقى والحيل والكيمياء، وواضح أن الخوارزمي لم يغفل أن يضع الطب والكيمياء في تصنيفه كما هو الحال عند الكندي .

أما الفارابي سنة ٣٣٩ هـ فقد قسّم العلوم إلى خمسة أقسام:

أ - علوم اللّسان وفروعه وهي اللغة والنحو الصرف والشعر والقراءة وأخضع جميع هذه العلوم لقواعد وأصول جعلها قوانين لها على اعتبار أن العلوم لاتسمّى كذلك إلاّ إذا خضعت لقوانين:

ب - علوم المنطق وتشتمل على ثمانية فروع هي المقاولات والعبارة والبرهان والقياس والخطابة والشعر والأغاليط أو السفسطة والمواضيع الجدلية .

ح - علوم الرياضيات أو التعاليم وهي سبعة فنون: العدد والهندسة والمناظر وعلوم النجوم والموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل .

خ- القسم الرابع ويتضمن العلم الطبيعي والإلهي .

د- القسم الخامس والأخير من تقسيم الفارابي يشتمل على العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام .

ومما يلاحظ على تقسيم الفارابي أنه جعل المنطق وعلومه أسبق من الرياضيات وفروعها باعتبار أن المنطق عنده هو أداة التفكير السليم، كما هو الحال عند أرسطو. بينما الكندي يجعل الأسبقية للعلوم الرياضية وهو في ذلك متأثر إلى حد كبير بأفلاطون في جعله الرياضيات، خاصة الهندسة منها أساساً ومدخلاً ومقدمة ضرورية لكل من أراد أن يتعلم الفلسفة، وجعل شعار الأكاديمية عبارة هي (من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا) .

ثانياً: الكتب المنطقية، ومنها:

أ - المجخل المنطقي .

ب - المقولات العشر .

ت - في البرهان المنطقي .

ويورد ابن النديم قائمة الكتب المنطقية ابتداء من مسلسل رقم ٢٣ إلى رقم ٣٠ وهو رسالة في (سمع الكيان) ولعل وضع هذه الرسالة ضمن الكتب المنطقية يُعد خطأ فنياً لأن (سمع الكيان) وهو السماع الطبيعي عند أرسطو يدخل ضمن علوم الطبيعيات لا المنطقيات. وهذا الخطأ وأخطاء أخرى غيره سنلاحظها في قائمة ابن النديم، ولكن كل ما يهمنا هو إحصاء المؤلفات الكندية. أما تقسيمها وتصنيفها فلا شأن لنا به الآن أو ههنا على الأقل .

ثالثاً: الكتب الحسابية، ومنها:

أ - في استعمال الحساب الهندي .

ب - في عمل آلة مخرجة للجوامع .

ت - في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة .

وهذه المجموعة ابتداء من مسلسل رقم ٣١ الى مسلسل رقم ٤٢ وهو بعنوان رسالة في (الحيل العددية وعلم إضمارها) .

أ - رسالته في أن العالم وكلّ ما فيه كروي الشكل .

ب - في أن مسطح ماء البحر كروي .

وهذه المجموعة تبدأ برقم ٤٣ وتنتهي برقم ٥٠ .

رابعاً: كتب الموسيقيات، ومنها:

أ - رسالته الكبرى في التأليف .

ب - رسالته في الإيقاع .

ت - رسالته في خبر صناعة التأليف .

وتبدأ هذه المجموعة من رقم ٥١ وتنتهي برقم ٥٧ .

أ - العلم الطبيعي .

ب - العلم الرياضي .

ت - العلم الإلهي .

ث - العلم الكلي .

علم عملي ويسعى إلى تدبير الخير وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام أيضاً هي:

أ - علم الأخلاق .

ب - علم تدبير المنزل .

ت - علم تدبير المدينة .

ث - علم النبوة .

ويمكن الرجوع إلى رسالة ابن سينا (في قسم العلوم العقلية) لكي نجد تصنيفه للعلوم وترتيبها وترابطها وأهمية هذه العلوم لطالب المعرفة وأي علم منها يجب أن يقدّم على ما سواه في ابتداء المعرفة .

وعلينا أن نتذكر هنا أن ابن سينا حين قسم الفلسفة إلى أربعة أقسام في

كتاب الشفاء فإنما قد رتبها على النحو التالي: المنطق وهو آلة العلوم عنده كما عند الفارابي وأرسطو من قبلهما والطبيعيات والإلهيات .

وواضح أن ثمة اختلافاً بين ترتيب العلوم الفلسفية عند كل من الكندي وابن سينا وهو شبيه بالاختلاف الذي وجدناه بين الكندي والفارابي خاصة فيما يتصل بموضوع علم الرياضيات وأهميته لطالبي الفلسفة عندهم جميعاً. على أن المرحوم الأهواني قد ذهب إلى أن الكندي لم يعمل إلى وضع تصنيف خاص بالعلوم كما صنع مفكّرو الإسلام من بعده كالخوارزمي والفارابي وابن سينا .

وابن خلدون إنما استهدف فقط في رسالته التي ذكرناها في أول هذا البحث أن يرتّب كتاب أرسطو لا غير. ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصّة النابعة من صميم نفسه المصورة لحقيقة تفكيره، فإذا شئنا أن نضع كندياً للعلوم فلا مناص لنا من افتراض هذا التصنيف الذي يبدأ بالرياضيات، ثم يكتب أرسطو في المنطق والطبيعة والأخلاق والسياسة (الكندي للأهواني ص١٠٤) .

ولكن لنا تعليقاً بسيطاً على هذا الرأي نلخّصه في بضع نقاط أهمها:

أ - إن مسألة القصر والعمد إلى التصنيف من الصعب الوقوف عليها لأنها خاصة بحالة نفسية داخلية للكتاب لايمكن فهمها ولذلك فلا محل لإلزام الكندي بها .

ب - يبدو أن الدكتور الأهواني تمسك بحرفية عناوين الكتب إذ أراد أن يُلزم الكندي بتسمية كتاب في تصنيف العلوم أو تقسيمها أو إحصائها على نمط كتب الفارابي وابن سينا، ولكن كم من كتاب لايدل العنوان على المعنون، والعبرة يجب أن تكون بالمحتوى والمضمون وليست بالاسم والعنوان .

ت - إنه بالنظر في إحصاء العلوم عند الكندي نجده وضع علوم اللغة وعلوم الشريعة ونظن أن هذا الخروج على كتب أرسطو يؤكد أنه حدث عن عمد وقصد وليس عفوياً أو بالمناسبة كما قيل .

ث - اختلاف الكندي في وضع وترتيب العلوم الأرسطية وتقديمه لبعضها على الآخر. وجعله الرياضيات على رأس العلوم التي يجب على طالب الفلسفة أن يتعلمها يدلّ دلالة قاطعة على أن الكندي قصد التصنيف والتقسيم .

والكندي في هذا يقول: «ينبغي لمن أراد تعلم الفلسفة أن يقدّم كتب الرياضيات على مراتبها التي حدّدناها والمنطقيات على مراتبها التي حدّدناها والرياضيات التي أعني هي العدد الهندسة والفلك والموسيقى»[1] .

وعلى كل حال وكما قلنا من قبل فإن محاولة الكندي برغم بساطتها واختصارها إلاّ أنها وجهت الأنظار إلى هذا المبحث الذي يعد من المقدمات العامة للفلسفة أو من المداخل إليها. وها هو صاحب الرأي الذي نقدناه يعود فيقول في موضع آخر قولاً يعارض رأيه السابق، يقول: «لقد وضع فيلسوف العرب أساس التصنيف الذي جرى عليه العمل فيما بعد إلى علوم شرعية وأخرى فلسفية»[2]، وكفى بالكلام في الموضعين شاهداً على حكم صاحبه وقائله .

الفلسفة والتفلسف عند الكندي:

وضع الكندي للفلسفة تعريفات وللفيلسوف مواصفات وسنلاحظ إلى أيّ

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ص٣٧٨ .

(٢) انظر: كتابه عن الكندي، ص١١٦ .

حد يمكن أن نأخذ من هذه المواصفات والشروط وتلك التعريفات السمة العامة للتفلسف والأقسام الرئيسية للفلسفة .

ومن المعروف أن الكندي قد ضمن هذه المسائل والقضايا في رسالتين: الأولى تسمى (رسالة الحدود) وهي التي ذكرناها من قبل وأخذنا منها بعض مصطلحات الكندي الفلسفية، والرسالة الثانية هي (رسالة الكندي في الفلسفة الأولى). ولعلّ من المسلّم به الآن أن الفلسفة الأولى لا تُقال في مقال ما يسمى بفلسفة ثانية أو ثالثة. وهكذا بل هي تعبر عن اصطلاح الإسلاميين على فرع من فروع الفلسفة جعلوه أولى وأحقّ بالدراسة من غيره من الفروع باعتباره يتضمن المسائل الهامة في الفلسفة الدينية وهو كلّ ما يتصل بالألوهية والوجود والموجودات .

وننبّه إلى أنه أينما تعرّضنا لمصطلح من المصطلحات الآتية: الفلسفة الأولى الميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة الإلهيات فإن هذه جميعها إنما هي مرادفات تعبّر عن مدلول ومعنى واحد هو جميع القضايا المتصلة بالإله والألوهية الذات والصفات وعلاقة الله بالعلم الى غير ذلك من موضوعات البحث الميتافيزيقي وهي موضوعات مجردة عقلية كالجوهر والعلل ... إلى آخره .

على كل حال فإننا إذا نظرنا أولاً في الفلسفة ومعانيها عند الكندي باعتباره محور اهتمامنا الآن لوجدناه يبدأ أولاً بإيراد تعريفات من قبله من فلاسفة اليونان فيذكر أن منهم من ذهب إلى اعتبارها:

١- إما من اشتقاق اسمها وهو حبّ الحكمة لأن الفيلسوف هو مركّب من (فلا) وهي محبّ ومن (سوفا) وهي الحكمة .

٢- وحدّدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

٣- وقالوا عنها أيضاً: هي العناية بالموت والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة. ولذلك قال كثير من أجلة القدماء اللّذة هي شر والتشاغل باللذات الحسية يعني إهمال للعقل .

٤- الفلسفة هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

٥- الفلسفة هي معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور، مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً لا أجسام وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض .

وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض وكانت النفس جواهر لا جسماً فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لاجسم فإذن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل. ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر. (وسترى إلى أي حد يتناول الكندي هذا التعريف ويستخرج منه دليلاً طريفاً على وجود الله) .

٦- إن التعريف الوحيد للفلسفة هو الذي أورده الكندي وهو: «إن الفلسفة هي علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان»[١] .

ومن الواضح أن هذه التعريفات الستة للفلسفة تكاد تتناول كل جوانب الفلسفة من حيث الغاية وهي تهذيب الأخلاق والسعي إلى الفضائل بإماتة الشهوات واللذات ومن حيث إصابة الحق والغير أيضاً باعتبارهما يمثلان

---

(١) انظر: رسالة الحدود والرسوم، ص١٧٢، ١٧٣، ضمن مجموعة رسائل الكندي .

الفلسفتين النظرية والعملية، وهما أيضاً من أهداف التفلسف، ثم الخوض في أعماق النفس واستبطان ما فيها وإصلاحها عملياً بأن تتناول المعلومات النظرية الجيدة لأن النفس تتأثر بمعقولاتها ومعلوماتها فإن كانت المعقولات شريفة شرّفت النفس بها والعكس صحيح أيضاً .

وإذا كنا نلاحظ أن هذه التعريفات تعطي تقريباً جوانب الفلسفة مع اختلافاتها كما ذكرنا وتتضمن أيضاً كثيراً من آراء القدماء اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو وتعريفاتهم للفلسفة، إلاّ أنها أغفلت أيضاً بعض التعريفات الأخرى والتي تشتمل على بعض جوانب أخرى من الفلسفة، وذلك مثل تعريف أرسطو للفلسفة الأولى أي ما بعد الطبيعة بأنها العلم بالموجود بما هو موجود ومثل تعريف الرواقيين لها بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية. ذلك التعريف الذي تناوله الفارابي في رسالته، وجعله محور الكثير من موضوعات وقضايا مذهبه في الأخلاق والسياسة والإلهيات كما سنرى ذلك عند عرضنا له فيما بعد .

وإذا ما عدنا إلى الكندي وموقفه من الفلسفة والتفلسف ومن خلال أكبر مؤلفاته الفلسفية وهو: (كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الأولى)، نجده يبدأ بتحديد منزلة الفلسفة وقيمتها وسط العلوم الأخرى ودرجة الفيلسوف الذي يمارسها ويدرسها فيقول: إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدّدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق لايغفل سرمداً ولسنا نجد مطلوبنا من الحق من غير علّة. وعلة وجود كل شيء وثباته الحق لأن ما له آنية له حقيقة، فالحق اضطرار وجود إذاً الإثبات موجود وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامّ الإشراف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول لنا إنما نعلم كل واحدة من

المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته[1] .

ولعله قد بات واضحاً أن تعريف الكندي للفلسفة هنا يتطابق تماماً مع التعريف السادس الذي أورده لها في رسالة الحدود والذي رجحنا أن يكون تعريفه هو، ومن هنا يكون اصطلاحنا لبعض كلمات هذه الرسالة صحيحاً .

ورأينا هنا كيف أن الكندي يربط بين مظاهر الأشياء وحقيقتها، أي بين أعراضها الخارجية وجواهرها الباطنة، أي بين الوجود الحسّي المتعيّن للأشياء والوجود العقلي الحقيقي لنفس هذه الأشياء .

وهو إن بدا في بعض الأحيان مستخدماً للجدل الصاعد بالمعنى الأفلاطوني أي ـ الاستدلال بالمحسوس على المعقول كما سنرى في أدلته على إثبات وجود الله وتناهي جرم العالم ـ نقول إنه هنا قد استخدم الجدل الهابط أي إنه استدلّ بوجود المعقول على وجود المحسوس، ذلك أنه ربط بين وجود الحق والحقيقة في الأشياء واعتبر ذلك بديهة ومسلمة واستنتج من ذلك وجود التعينات الخارجية المحسوسة لتلك الأشياء وهي ما سمّاها بالأنيات، والأنية هي باصطلاح الجرجاني في تعريفاته (تدلّ على الوجود العيني يعني المتحقق أمام الحسّ وذلك خصوصاً في مقابل الماهية أي ما يعقل من الشيء) .

وكذلك فإن (الأنية) عند أبي البقاء مشتقّة من لفظ (أن) التي تفيد في اللغة التأكيد وتقوية الوجود وكأن الأنية إذاً هي كون الشيء موجوداً يستمدّ قوّته من أنه محسوس مشاهد[2] .

وإذا كنّا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظة الأنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله.

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى للكندي، ص٩٧، ١٠١ .

(٢) أبو البقاء، «الكليات»، ص٧٦ .

وما يهمّنا من ذلك كله هو ربط الكندي بين التحقيق الواقعي للأشياء، وبين حقيقتها العقلية. وأن الكنـدي يؤكد على إمكـان توافر ذلك عن طريق الفلسفة الأولى بنوع خاص، ومن خلال الفيلسوف الذي هو أقدر الناس على العلم بكل الأشياء وأسبابها. وبمدى معلوليتها وافتقارها لغيرها في الوجود والتحقّق وهو علّته الأولى وسببه الأول الذي عنه كان ولولاه لم يكن وهو الله تعالى .

ولكن هل كل صاحب نظر وفكر وعقل يسمى فيلسوفاً؟ وهل كلّ من ينظر في العلوم الفلسفية أو يتأمل قضاياها ومسائلها يمكن أن يعدّ فيلسوفاً؟

من المعلوم أنه ليس كل مفكّر فيلسوفاً وليس كل ناظر حكيماً أو محباً للحكمة، بل إن هذا الاسم أشرف من أن يطلق إلا على من يؤثر الحق والحقيقة ويجعل جلّ اهتمامه وهو السعي إلى طلبها بما ينطوي عليه هذا الطلب من مشقّة للبحث والجدّ والاجتهاد متبعاً في ذلك منهجاً خاصّاً وأسلوباً خاصّاً وأن يتسلح بالصبر وتحمّل المعاناة .

ولقد وضع الكندي كما سيضع الفارابي وابن سينا وكثير من فلاسفة الإسلام ومفكّريه شروطاً ومواصفات لطالب العلم، والعلم الذي يعنونه هنا هو العلم الشامل لكل العلوم قديماً، وهو العلم الأمّ والأصل، وهو الفلسفة في ذلك الأوان، وفي هذا يقول الكندي: يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفاً فإن نقصت لم يتم:

أ - ذهن بارع .

ب - عشق لازم .

ت - صبر جميل .

ث - روع خالٍ .

ج - فاتح مفهم .

ح - مدة طويلة .

والكندي بعد أن يضع شروطاً لمَن يسمى باسم الفيلسوف وخواصّه المطلوبة أو المنشودة يقسم الفلسفة التي هي عنده علم كل شيء إلى علم (فلسفة نظرية) وعلم (فلسفة علمية) وذلك لأن الفلسفة في نظره ليست شيئاً سوى نظم النفس. ولمّا كانت النفس عنده قسمين: الفكر أو العقل، والحسّ يكون العلم هو القسم الفكري والعمل هو القسم الحسّي. وكذلك لمّا كانت الموجودات إمّا مادية محسوسة كالجواهر الجسمانية ومُلابسة للمادة وليست مادية وهي الجواهر الروحية ومنها النفس والعقل أو ليست متعلقة أصلاً بالمادة كالإلَهيات والموجودات العالية التي هي جواهر عقلية روحانية صرفة وعلى ذلك فإن الكندي يقسم النفس المفكّرة العاقلة وبالتالي العلم النظري إلى قسمين رئيسيين هما: علم الأمور الإلهية، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة .

ونحن في غنى عن أن نؤكّد هنا المنزع الديني الواضح عند الكندي والذي يتميز به عن أساتذته من أرباب الفكر اليوناني فكان ذلك القسم من العلوم الإلهية هو الطريف في أقسام الفلسفة وأصناف العلوم عند الكندي كما ذكرنا في مبحث مستقل من قبل وهو يتناول الموجودات أنواعها وتدرّجها فيما بينها ودلالتها على بعضها البعض، ثم على الموجودات الواحد الأحد وهو الله فيقول: إن الله عز شأنه قد قدّر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتّبها ووصفها بين الكثيف والغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بتّة، وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بتّة، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجّةً من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية لأنه لولا ذلك لما عرف اللّطيف من اعتبار الكثيف .

مرة أخرى نجد أنفسنا بصدد دليل من أدلّة وجود الله يعتمد على الجدل الصاعد إذ يبدأ إلى إثبات الموجودات الخفية العقلية، وعلى رأسها جميعاً اللطيف الخبير وهو الله تعالى. ولنا عودة إلى هذه الأدلة مجملة تحت مبحث واحد في موضع لاحق، ولكننا آثرنا أن نؤكد أولاً بأول على فكرة تقابلنا ونفهمها في ضوء سياقها وما قد يرتبط بها من قضايا أخرى أياً كانت .

وثمة رأي للمرحوم الدكتور الأهواني يذهب فيه متدرّجاً مع تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى الإسلاميين والكندي من بينهم إلى أن أجدر الناس بطلب الفلسفة هم الملوك والأئمة والحكّام، لأنهم أعلى الناس منزلة وأرفعهم قدراً. كان ذلك رأي أفلاطون الذي سعى إلى تعليم ملك صقلية الفلسفة ليصبح الحاكم الصالح .

وافتتح الأكاديمية لتخريج حكّام من الفلاسفة. وقال في الجمهورية: إن إصلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذي يصبح فيلسوفاً، أو الفيلسوف الذي يسمى حاكماً، واتبع أرسطو سنته فكان معلّم الإسكندر تلك النظرية اليونانية في الحكم، فلا غرابة أن يصطنعها الكندي الفيلسوف فيتوجّه بكتابه المذكور إلى الخليفة المعتصم بالله حاكم المسلمين. ولم يكن الكندي وحده المتطلّع إلى هداية الخليفة بنور الفلسفة إذ سبقه إلى البلاط طائفة من المعتزلة منذ عهد المأمون. وفرضوا آراءهم الكلامية على سياسة الدولة تلك الآراء التي نشأت عنها محنة ابن حنبل حين رفض القول بخلق القرآن[1] .

وعلى كل حال فإن موضوع الفلسفة والتفلسف هو محور أساسي لكل مذهب الكندي لأن مذهبه الفلسفي سواء في الطبيعيات أو الإلهيات لايخلو من عبارات تتصل بمفهوم الفلسفة، أو بقضية تؤكد قيمة التفلسف أو رأي في درجة الفيلسوف بحيث إننا لا نستطيع هنا في هذا المبحث الصغير أن نلّم بكل الجوانب فلنكتفِ بما أوردناه. ولعلّ المباحث التالية تلقي من الأضواء على هذا

---

(١) وهذا الذي ذهب إليه الأهواني يجب أن نأخذه بحذر وتحفّظ لأن هدف أفلاطون من تعليم الفلسفة للحكام كان لتمكين الفلاسفة من حكم مدينته الفاضلة، أما هدف الكندي وغيره من المعتزلة حين كانوا يهدون كتبهم إلى أولي الأمر فكان مختلفاً تماماً لايتعدّى طلب الرضا والحماية وربما المنفعة المادية في بعض الأحيان. راجع كتاب: نماذج من الفلسفة اليونانية لتقف على حقيقة هدف أفلاطون من تفلسفه وتعليم الفلسفة للحكام .

المبحث ما يجعل هذا الذي سجلناه هنا فيه الكفاية مؤقتاً .

مناهج البحث عند الكندي:

حاول الكندي أن يضع البذور الأولى لما نسميه اليوم بعلم مناهج البحث أي سبل وطرق معرفة موضوعاتها ومشتملاتها من المدركات، وإن كانت الصورة التي وضعها الكندي لمناهج البحث أو المصادر المعروفة ومنابعها صورة بسيطة وساذجة، إلا أنها محاولة تحسب له لا عليه، وتضاف إلى أفضاله في مجال الفلسفة الإسلامية يوم أن كانت تخطو خطواتها الأولى على طريق البحث الفلسفي. فما هي إذاً مناهج البحث عند الكندي كما تنصّ عليها آراؤه هو وبأسلوبه العربي الأصيل؟ .

يقول الكندي: فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة أعني التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية ... فإنه بهاتين الوسيلتين كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً لأن من طلب تمثّل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل عمي عنه كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس ولهذه العلة تحيّر كثير من المناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة، إذ استعملوا في البحث عنها في النفس على قدر عاداتهم للحسّ مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سبلاً في المعتادات ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر والقصص. أي ما كان حديثاً لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له لأن الهيولى موضوعة للانتقال فهي متحركة والطبيعة علّة أولية لكل متحرك ساكن. فإذاً كل طبيعي فذو هيولى .

فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي إذ

هو خاصّة ما لا هيولى له فإذاً هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي فمّن استعملها في البحث عن الطبيعيات حارّ وعدم الحق[1] .

ونظن أنه من السهل على من يدقق ويطيل التأمل في عبارة الكندي أن يدرك أن مقصود الكندي من كلامه هنا هو الوصول إلى وضع مبحث لمناهج البحث في العلوم المختلفة ولقد قرر أن المنهج يختلف من علم لآخر تبعاً لاختلاف موضوع كل علم منها .

ولقد تركزت عبارة الكندي هنا حول علمين هما الطبيعة وما بعد الطبيعة. الأول يقوم بدراسة الظواهر المشاهدة مباشرة أو التي تستنتج من الظواهر المشاهدة كالأجسام والحركة والمكان والزمان والمادة ... إلخ هذه العناصر التي تكون علم الطبيعة. وواضح أن منهج البحث هنا حسي تجريبي يعتمد على المشاهدة أو الملاحظة ثم المقارنة بين الوقائع واستنتاج الأحكام والقواعد من بينها .

أما علم ما بعد الطبيعة وموضوعه ليس مادياً أو محسوساً كالخلاء والجواهر والمعاني الكلية وما يتصل بالألوهية، فإن هذه الموضوعات ونظائرها لا تحتاج إلى منهج بحث حسّي تجريبي بل يكون المنهج الصحيح للبحث فيها هو المنهج العقلي الرياضي. ولعلنا ندرك أن المنهج الرياضي أو التعليمي على حدّ عبارة الكندي هو المنهج القائم على النظر الاستنباطي والقياسي والاستدلالي في معظم الأحيان. وواضح ان محور هذه الصور كلها هو العقل والعقل وحده .

وهكذا نجد أمامنا منهجين للبحث في العلوم: منهج حسي تجريبي، ومنهج عقلي رياضي. ولكن يمكننا أن نجد منهجاً ثالثاً عند الكندي يصلح

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ج١- في الفلسفة الأولى، ص١١٠، ١١١ .

للبحث في العلوم الإنسانية ويعتمد على المتواترات والأخبار والأحاديث وهو قريب من طبع الناس وعاداتهم ويمكن أن نسميه بالمنهج التاريخي .

وهذه المناهج الثلاثة للبحث الحسي التجريبي والعقلي الرياضي والتاريخي التي وجدناها عند الكندي هي بعينها التي نجدها في علم مناهج البحث الحديث والمعاصر أو في علم فلسفة العلوم بصورة لاتكاد تختلف إلاّ في الاسلوب وفي بعض التفصيلات فقط ولكن الإطار العامّ واحد منذ الكندي في القرن الثالث الهجري إلى جون استيوارت مل وبور موي في العصور الحديثة والمعاصرة .

ويجب أن ننتبه إلى فكرة دقيقة وطريفة أشار إليها الكندي وصى فيها الباحث في مناهج العلوم وهي الوقوف أولاً على علة وسبب الموضوعات التي سيبحثها. فإذا ما أمكن له تحديد العلة أمكن له أيضاً أن يحدد منهج البحث اللازم لمعرفتها وإدراكها إدراكاً سليماً وشاملاً، ولذا فإنه للحق تكون معرفته الأشياء بواسطة عللها وأسبابها آكد وأصدق من معرفتها الظاهرية السطحية .

وفي هذا يقول الكندي: يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم فإنا إن بحثنا ما علة الطباع الذي هو علة الأشياء الطبيعية فإذاً ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس من الممكن أن يكون الشيء علّة كون ذلّة فإذاً ليس علّة الحركة ولا علة التحرك متحركاً، فإذاً ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك فإذاً قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك[1] .

وإذا كان مفهوم فلسفة العلوم في أبسط صوره هو البحث عن علل الأشياء وأسبابها سواء كانت علة وجودها أو علة معرفتها وإدراكها أي فلسفة

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، الكندي، ص١١١ .

البحث عن وجود موضوعات العلوم وتعلّمها. من هنا كان الترابط بين مناهج البحث كجزء تحت كل ما هو فلسفة العلوم، وبين المنطق كعلم يقول عنه البعض إنه أداة وآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. كذلك فإن علم مناهج البحث هو علم يتصدّى للبحث عن وسائل وطرق وأساليب باستخدامها يمكن للإنسان أن يفهم العلوم فهماً جيداً ويتعرّف عليها تعرّفاً صحيحاً وهذه الصلة بين المنطق ومناهج البحث تؤكد لنا تعرّفاً صحيحاً، وهي بدورها تؤكد لنا الجانب المنطقي لمشكلة المعرفة الذي يتمثّل في مصادرها حسية أم عقلية أم عُرفية (المتواترات والأخبار) .

وعن تخصيص مصادر المعرفة وتحديد طرق البحث في العلوم يقول الكندي: «قد ينبغي أن لايطلب في إدراك كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان والدليل لأنه ليس لكل شيء ندركه برهان» .

إذ إن البرهان في بعض الأشياء ليس له برهان لأن هذا يكون بلا نهاية فإن كان هناك برهان فلا يكون لشيء وجود البتة لأن ما لاينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم فلا يكون علماً البتة لأنا إن علمنا ما الإنسان الذي هو الحيّ الناطق الميت ولم نعلم ما الحيّ وما الناطق وما الميت لم نعلم ما الإنسان. إذاً وكذلك ينبغي أن لا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان. فأما إذا استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية. وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر، ولذلك ضلّ أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات، وإما للعشق للتكثير من سبيل الحق فينبغي أن نقصد بكل مطلوب مايجب ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع

الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً[1] .

ولعل نص كلام الكندي هنا أيضاً قد أكد ما سبق أن قلناه عن مناهج البحث عنده، كما أنه أثبت بما لايدع مجالاً للشك أن اختلاف أساليب البحث يكون باختلاف موضوعات العلوم التي نبحثها وكانتا هنا بإزاء تطبيق آخر لقاعدة الفلسفة اليونانية التي تنصّ على أن الشبيه يدرك الشبيه، أو أن الشبيه يعرف بالشبيه .

وكذلك فإننا نستطيع أن نعثر على مصادر العلم والمعرفة غير المألوفة عند الكندي أي العقل والحسّ إذ إننا نجد عنده مصادر أخرى مثل: الإقناع والتمثيل أي الأمثال والجوامع الفكرية التي قد تعني الأقيسة والاستدلالات والبرهان وشهادات الأخبار أي المتواترات المكتوبة والمنقولة شفاهاً. ولايخفى على أي واحد أن كل مصدر من هذه المصادر يرتبط بمستوى ودرجة معينة على قدر من اليقين فيزداد يقينه كلما قرب من درجة البرهان العقلي، بينما يقلّ كلما اقترب من المشهورات والأقاويل الخطابية التي هي أقرب إلى الظن منها إلى اليقين .

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص١١١، ١١٢ .

ابن سينا

(٣٧٠هـ ـ ٤٢٨هـ)

إذا أردنا السوح في سماء الحكمة دون كلل، نلمح نجماً يسطع لامعاً ينبعث منه إشراقاً ينذر بعالم من العلم، وينطبع في هويته اسماً ذاع في أرجاء المعمورة، فلا ضير في أن نتعرف إلى الشيخ الرئيس «أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا بكسر السين المهملة واشباع الياء والنون الممالة إلى الألف المقصورة ـ كما ضبطه ابن خلكان ـ وأصله من أفشنة بخارا»[١]. «إذاً نحن أمام شخصية فارسية فذّة لقبت «بابن سينا» حيث نقل اسمه إلى اللاتينية فكان Avicenna»[٢].

أما في ما يتعلّق بنسبه وأصله فيمكننا أن نستعين بما نقله أبوعبيد الجوزجاني عن ابن سينا، فقد ورد في «تلخيص الآثار» أنه قال:

«حدثني أستاذي أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا أن أباه كان من بلخ، انتقل إلى بخارا في زمن نوح بن نصر الساماني، وتصرف في الأعمال وتزوّج بأفشنة فولد بها»[٣].

---

(١) الشيخ محمد رضا الحكيمي، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، مؤسسة الأعلمي بيروت سنة ١٩٨٣ ص ٢١٨.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مجموعة من المؤلفين «دار العلم» بيروت ص١٦.

(٣) تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، ص٢١٨.

مذهبه:

بعد أن تعرّفنا إلى هوية ابن سينا، يمكننا أن نخوض في أمر كان بمثابة إشكالية تناولها الكثيرون، ألا وهو مذهب ابن سينا، فقد تعدّدت الآراء في هذا المجال إمّا بسبب توضيح كلّ طرفٍ الأمر من زاويته أو لعدم وضوح الإسنادات. ولكن يمكننا في هذا الصدّد اللجوء إلى دلائل عديدة تثبت رأينا في تشيّع ابن سينا، وهي على التوالي:

١- ابن سينا هو، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي. إذا تطلّعنا إلى هذه اللائحة من الأسماء في شجرة النسب نشعر بتواتر أسماء «لايتفق عادة أن يتسمّى بها أسرة واحده إلاّ أن يكون لهم اتجاه شيعي، وميل إلى أهل البيت عليهم السلام»[١].

٢- المعروف عن الإنسان أنه ابن بيئته يتأثر بها ويؤثّر فيها، وطبيعي أنه سيواكب ثوابت وتغيرات عصره، وينطبع بطبائع أهل المكان الذي ينشأ فيه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سينا الذي ترعرع وقضى ريعان شبابه في بيئة اتسمّت بطابع التشيع تنبثق منه ثقافة وتعاليم الشيعة التي كانت رائجة إلى درجة أنّ الحكّام وأهل العلم آنذاك كانوا من الشيعة، فكيف لا يؤخذ ابن سينا بملامح التشيّع في عصره ولايتأثر بهذا كلّه أو بعضه في بيئته.

٣- هناك مؤشّر إلى وجود صلة مذهبية بين ابن سينا وبين الحكام الشيعيين الذين عاشوا في بلادهم «كالسامانيين وبني مأمون والبويهيين وشمس المعالي قابوس بن (وشمكير) وغيرهم»[٢].

---

(١) تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، ص٢١٨.

(٢) المرجع نفسه ص٢١٩، مقتبس عن كتاب فلاسفة الشيعة «للشيخ عبدالله نعمة» طبرستان معروف عنها بأن أكثر أهلها كانوا من الشيعة.

٤- عندما تعرضّ ابن سينا للاتهام بالتشيّع لجأ إلى منطقة معروفة بالتشيّع أي إلى طبرستان وبعض نواحي خراسان وهناك فرّ إلى أمير شيعي وهو شمس المعالي «قابوس بن وشمكير». وقد وردت هذه القصّة في العديد من المصادر منها الروضات ص٢٤٣ - أبو علي ابن سينا ص ١٦ - ٥٥- وأعيان الشيعة ج(ص٣٧٢) .

٥- يقول ابن سينا ويصرّح بما يلي: « ... وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني إليه ... »[١]. و من خلال هذا التصريح نلمح ميلاً كبيراً عند ابن سينا إلى عقيدة مذهب التشيّع .

٦ - هناك دراسات عديدة تشير إلى أهمية الكتابات والمصنّفات التي تنسب إلى عالم معيّن أو حتى إلى شخص عادي لمعرفة توجّهاته الفكرية والدينية وحتى العقائد والثقافات التي يؤمن بها. لذلك إذا أردنا التعرّف إلى النزعة الدينية والمذهبية عند ابن سينا حريّ بنا أن نغوص في التعابير التي يستخدمها والأساليب التي يعبّر بها عن أفكاره، من هنا نلاحظ أنه «يتفق مع كثير من أفكار الشيعة وتعابيرهم ويستخدم ألفاظاً وعبارات تشبه كثيراً ألفاظاً وعبارات شيعية»[٢] .

ومن ضمن الأفكار التي يتفق فيها مع الشيعة تفضيله لصفة العصمة عند

---

(١) ابن أبي أصيبعة الخزرجي، «عيون الأنباء».

(٢) تاريخ العلماء، ص ٢١٩ .

الخليفة وإيثاره وجوب النص على الخليفة. ومن الأمثلة التي تشير إلى اعتبار أن مهمّة الخلافة جدير بها علي بن أبي طالب بامتياز على غيره من الصحابة وأن منزلته منهم منزلة المعقول من المحسوس، ما يلي (معرّباً):

«أشرف الناس وأعزّ الأنبياء، وخاتم الرسل ﷺ قال لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البّر، تقرّب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم». ومثل هذا الخطاب لا يليق ولا يصّح إلاّ ان تكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد مثله، وفي الحديث «يا علي إذا عني الناس أنفسهم في تكثير العبادات فعن نفسك في إدراك المعقول حتى تسبقهم كلهم» فلا جرم لما صار علي عليه السلام ببصر البصيرة العقلية مدركاً للأسرار كلها ولذلك قال عليه السلام: لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً[1]. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: قدر الإنسان وشرفه لا يكون إلا بالعلم»[2].

ولا نكتفي بهذا المثال فقط، بل يمكن أن نورد أمثلة أخرى عديدة كقوله:

«إنّ هذا الشخص الذي هو النبي ليس ممّا يتكرر وجود مثله في كل وقت. فإنّ المادّة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة فيجب ـ لا محالة ـ أن يكون النبي ﷺ قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً»[3].

من هنا نستدلّ على إصرار ابن سينا على أن النبي لم يغفل يوماً عن

---

(١) رسالة المعراجية المطبوعة على هامش إلهيات «الشفاء»، إيران ١٣٠٣هـ، ج٢ ص٦٥٤.

(٢) توفيق التطبيق، ص٢٠٦-٢٠٧، علي بن فضل الله الجيلاني.

(٣) عن الشفاء، ج٢، الفن الثالث عشر في الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الثالث ص٦٤٨.

قضية من يقوم مقامه لاستمرار الرسالة وامتداد انتشارها وتوضيحها وتطبيقها على يد الخليفة الذي سيحلّ مكان النبي .

وقال ابن سينا أيضاً فيما يتعلّق بفكرة يركّز عليها الشيعة ويعتبرونها من الأسس التي يلتزمون بها وهي أنهم انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[1]، لا يجوزون أن يكون ما يسنّه النبي باجتهاده ومن عند نفسه على خلاف غيرهم الذين يجوّزون ذلك .

أما فيما يرتبط بوجوب النص عند الشيعة يقول موافقاً ومؤثراً ذلك:

«والاستخلاف بالنص أصوب، فإن ذلك لايؤدّي إلى الشغب والتشاغب والاختلاف»[2] .

ويشير مشدّداً على وجوب وجود العصمة والأفضلية عند خليفة الله في الأرض منسجماً مع الشيعة: « .... و رؤوس هذه الفضائل عفةٌ وحكمةٌ وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية، ومن أجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن حاز مع ذلك بالخواص النبوّية، كاد أن يصير رباً إنسانياً وكان يحلّ عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه ... »[3] .

بعد هذا العرض لكل هذه المؤشّرات التي تجعل ابن سينا أمراً مسلّماً به لا داعي للنقاش أو الريب فيه. فمن خلال ما عرضنا من آرائه وكتاباته نستبعد كلياً أنه سنياً ونلمح تجذر عقيدته على أفكار الشيعة كما نستبعد ميله إلى الأفكار الإسماعيلية، بل هو يرفضها بتصريح منه. كما أننا لا نعثر على رأي من

---

(١) سورة النجم الآيتان ٣-٤ .

(٢) عن آخر فصل من إلهيات الشفاء، انظر توفيق التطبيق ص ٦٧ .

(٣) المصدر نفسه .

آرائه يتفق وينسجم مع الفكرة الباطنية والروح الإسماعيلية، ويمكن تدعيم هذا الاستنتاج أكثر بأن «الطهراني ذكر ابن سينا في مؤلفي الشيعة وذكر مؤلفاته في كتابه المذكور»[1] .

وليس فقط الطهراني الذي أثبت في كتابه أن ابن سينا كان شيعياً بل أيضاً «صدر الدين علي بن فضل الله الجيلاني»[2]، الذي وضع كتاباً أسماه (توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية) .

وقد أخرجه وعلّق عليه وطبعه الدكتور محمد مصطفى حلمي سنة ١٩٥٤م .

وقد أورد في كتابه هذا أدلّة على تأكيد تشيّع ابن سينا لا يتسع المجال لذكرها .

ومنهم من لمس النزعة الشيعية عند ابن سينا من خلال بعض الأشعار التي كتبها في مديح أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وكان أبرزهم صاحب الروضات. ومن هذه الأشعار:

بر صفحة جهرها خط لم يزلي معكوس نوشته است نام دو علي
يك لام و دوعين بادوياي معكوس از جاجب وعين وأنف بأخطّ جلي

ومن الرباعيات له أيضاً:

تابادة عشق درقدح ريخته اند واندربي عشق عاشق انكيخته اند
درجان دروان بو علي مهر علي جون شير وشكر بهم در آميخته اند

---

(١) محمد رضا الحكيمي تاريخ العلماء ص ٢٢٢ .

(٢) هو الطبيب المعاصر للأمير القاسم الفندرسكي الفيلسوف المعروف .

حياة ابن سينا:

تعدّدت الآراء حول المكان الذي حفل بولادة ابن سينا فمنهم من يقول «بأنه ولد في قرية بخارى التي يقال لها «أفشنة»، وقيل: ولد في «خرمشين» أو «خرمتين» وتكتب «خرم تين» من قرى بخارى وذلك سنة ٧٣٠ هـ أي ٩٧٩م على الأرجح. وتوفي «بهمذان» سنة ٤٢٨هـ ١٠٣٧م»[١].

كان والد ابن سينا يدعى «عبدالله»، وقد نبعت أصول شخصه من مدينة «بلخ» التي تتفرع من منطقة خراسان «وتعدّ من أمهات المدن الكبيرة وكان يربو عدد سكانها على ٧٠٠ ألف نسمة»[٢].

ولكنه لم يصمد طويلاً في بلخ، بل شاءت الظروف أن يهاجر إلى بخارى عاصمة الحكومة السامانية واستقر في قرية خرمتين التي كانت تخضع لحكم «نوح بن منصور الساماني» وهناك تسلّم مهمّة جباية أموال الدولة في القرية نفسها وعندما مكث فيها أصابت سهام عيونه امرأةٌ تدعى «ستارة» الذي يعني بالفارسية «النجم» فكانت نجمةٌ سطعت في بال عبدالله لترتقي سدّة حياته الزوجية، فتزوج منها ليثمر زواجهما عن إطلالة «فيلسوفنا الحسين (ابن سينا) إلى الحياة وأخويه علياً وهو الأكبر ومحموداً وهو الأصغر الذي ولد بعد «ابن سينا» بخمس سنوات»[٣].

وعندما بلغت شموع سنيه خمسة مضاءة انتقل مع والديه وأخيه إلى بخارى وهنا تفتحت براعم مواهبه ليبدأ مرحلة جديدة من حياته حيث بذر والده البذور الأولى بأن عهد به إلى معلم القرآن والنحو والأدب لتظهر فيها ملامح

---

(١) الشيخ عبدالله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، دار الفكر اللبناني بيروت ١٩٨٧م ص٢٩٠ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه، ص٢٩١ .

نبوغه وفلاحه .

فعندما بدأ يخضع لدروس القرآن والنحو والأدب أخذ ينضج عقله وجسمه نضجاً سريعاً، وبدأت مكنونات نفسه من الذكاء المفرط والذاكرة النادرة تجتاح كيانه لتظهر جلية. ومن مظاهر ذلك أنه «قبل أن يكمل الثانية عشرة من عمره درس الفقه فاستحال يفتي الناس في بخارى على مذهب أبي حنيفة»[١] .

ولم يكتفِ بذلك بل كانت عجلات الزمن تسير به مسرعة نحو العلى فدرس الفلسفة والطب في بخارى وهو في ريعان هذه السن المبكرة ووصل به المطاف إلى أن «يؤلف كتابه «القانون» الشهير في الطب وعمره ست عشرة سنة»[٢] .

وفي السابعة عشرة من عمره انفتحت له أبواب التألّق وبروز مواهبه وعبقريته بعد أن تمكّن من شفاء الأمير نوح بن منصور الساماني من مرض عضال ومنذ ذلك الحين أخذ يعتمد على نفسه ويتولى دراسة الكتب بنفسه بعد أن أذن له الأمير الساماني بالدخول إلى دار كتبه، فحلّ صعبها وهناك ألحّت في نفسه رغبة جامحة في علم الطب «فانفتح عليه الشيء الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة وكان ذلك كله من غير أن يستعين بمعلم»[٣] .

وكان سجل حياته عارماً بالتقلّبات وحافلاً بأمواج من الأحداث التي كانت لصالحه تارةً ترفعة معها ويرتقي هو بدوره وتارةً أخرى تكون معاكسة لرغباته وآماله فتخفضه لتدفع به إلى المكوث فترة لا بأس بها في السجون من

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص٢٩١ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه .

جهة وإلى الهرب من طغيان الحاكمين أو في سجونهم من جهة أخرى .

ومن جملة التقلبات التي عاشها أنه تقلّد وزارة شمس الدولة في همذان وجعل ينتقل مع النسيمات التي عصفت في حياته من قصرٍ إلى آخر .

«ليشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً وبالتعليم والتصنيف حيناً آخر وهو في كل ذلك تأبى عليه نفسه الخضوع لمن يتصل بهم من الأمراء أو أن يطأطئ رأسه لأحد حتى لأساتذته الذين أخذ ثقافته عنهم»[1] .

وأخيراً وبعد هذه الجولة السريعة حول أطياف سيرة ابن سينا نصل إلى اللحظة الأخيرة والحاسمة التي تنتهي بوفاة ابن سينا التي تتوج بخلوده وشهرته في أقاصي البلاد من جراء الآثار التي تركها وخلّدت وجوده على الرغم من غيابه مادياً وجسدياً. «فقد توفي في همذان عام «٤٢٨هـ - ١٠٣٧م» وهو في السابعة والخمسين من عمره»[2] .

وكأن ابن سينا كان يعي جيداً أنه بعد وفاته سيهتمّ الكثيرون بالكتابة عنه فكان من المفكرين الإسلاميين القليلين الذين كتبوا سيرة حياتهم. وقد تمّ ذلك عن طريق «إملائها على تلميذه «الجوزجاني» حيث دوّن فيها كثيراً من مراحل حياته وقد أوردها كل من القفطي وابن أبي أصيبعة وغيرهما مع تغيير طفيف»[3] .

كما أن «الجوزجاني» أكمل سيرة حياة الرئيس بما عرفه من شؤونه وأحواله وبما لم يمله عليه ويؤلف مجموع ذلك سيرة كاملة بحياة «ابن سينا» ومن المفيد أن نورد شيئاً من هذه السيرة .

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص٢٩١ .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه. ص ٢٩٢ .

بدأ الشيخ الرئيس سيرته بقوله:

«كان والدي رجلاً من أهل «بلخ»، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور واشتغل بالتصرف. وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع «بخارى» يقال لها «خرمتين» وهي من أمهات القرى بتلك الناحية وبقربها قرية يقال لها «أفشنة». فتزوج أبي منها والدتي وقطن وسكن بها، وولدت أنا فيها ثم ولد أخي. ثم انتقلنا إلى بخارى وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الأدب وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضى مني العجب» .

«وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكذلك ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند» .

«وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل (يسمى محمود المساح) ويقوم بحساب الهند والجبر والمقابلة حتى تعلمت منه وكنت أشتغل بالفقه وأتردّد فيه إلى إسماعيل الزاهد .. فلما بلغت اثنتي عشرة سنة كنت أفتي في بخارى على مذهب أبي حنيفة ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الناتلي وكان يدعى المتفلسف وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه فبدأت أقرأ عليه بكتاب (إيساغوجي) ولما ذكر لي حد الجنس أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، أخذت في تحقيق هذا الحدّ بما لم يسمع بمثله وتعجب مني كل العجب وحذر والدي من شغلي بغير العلم وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه وأما دقائقه فلم يكن عنده فيها خبرة» .

«ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم

المنطق وكذلك كتاب أقليدس ... ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تولّ قراءتها وحلّها بنفسك، ثم اعرضها عليَّ لأبين لك صوابها من خطئها، وما كان الرجل يقوم بالكتاب. وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرفته عليه وأفهمته إياه ثم فارقني الناتلي» .

... واشتغلت بقراءة الكتب من المتون والشروح من الطبيعي والإلهي وصارت أبواب العلم تنفتح عليَّ .

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، علم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقرب مدة، حتى بدأ فضلاء علم الطب يقرؤونه عليَّ، وتعهدت المرضى، فانفتح عليَّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ... وصنفت القانون وأنا ابن ست عشرة سنة .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت النهار بغيره ... حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي، ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وحفظته، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وفي بعض الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلّد ينادي عليه، فعرض عليّ فردُدته ردّ متبرّم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي: اشتر مني هذا فإنه رخيص، أبيعك إياه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أعراض كتابه ما بعد الطبيعة، ورجعت إلى بيتي وأسرعت إلى قراءته فانفتح عليَّ في الوقت أغراض

ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر القلب وفرحت بذلك، وتصدقت بشيء على الفقراء شكراً لله تعالى .

«وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض تحيّر الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري فحضرت وشاركتهم في مداواته، وصرت برسم خدمته .. فسألته الإذن في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتبٍ منضدة على بعضها البعض في بيت منها كتب من العربية والشعر، وفي آخر الفقه وكذلك في كل بيت كتب من علم مفرد، فطالعت فهرس كتاب الأوائل، وطلبتُ ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد» .

فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه .

فلما بلغت ثمانية عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلاّ فالعلم واحد، لم يتجدد لي بعده شيء .

ومن المحرج أنها هي المكتبة التي ألقيت أصابع الاتهام بإحراقها إلى (أبي علي) بحجّة نواياه أن لا يطّلع أحد من الناس على محتواها أنه أخذ منها معلوماته ودراساته لكي يبني نظرياته وآرائه ليتفّرد بها .

وقد نستغرب ما قيل عنه في مقابل كل الجهد والعمل الذي كان يطغى على صفحات أيامه أنّه كان غارقاً بالملذات والشهوات بشكل مفرط. ومع ذلك، إن ما يجدر ذكره عن هذه الشخصية الفذة، «أنه كان مثلاً للعالم المتدرب على أشياء كثيرة، والآخذ من العلوم بأطراف شتّى، ويحسن اللغتين العربية والفارسية ويكتب بهما، وقد ترك كثيراً من مؤلفاته التي كتبها بالفارسية ومنها الرسالة

(المعراجية»[1]. (سنخصص فصلاً خاصاً لمؤلفاته في الصفحات الآتية) .

أساتذة ابن سينا وتلاميذه:

عرفنا أيضاً أن القسم الأكبر من العلم الذي اخترناه ومن اللحظات التي مرّت في حياته سعياً وراء تكوين النظريات والآراء الفلسفية والطبية وغيرها من المجالات، كانت من دون أساتذة، لذلك كان أساتذته قليلون، عرفنا منهم:

١- (محمود المساح) أستاذه بحساب الهند والجبر والمقابلة .

٢- (إسماعيل الزاهد) معلمه في الفقه .

٣- (أبو عبدالله الناتلي) درس عليه منطق ايساغوجي وغيره .

٤- (أبو منصور الحسن بن نوح القمري)[2] .

٥- (أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني)[3] وهو أستاذه في الطب .

ومن الطبيعي أن يتخرج على يد ابن سينا عدداً من عمالقة العلم والفلسفة، فلا شك أن يثمر جهده والكنز الذي يحتويه عقله رجالات كانوا قمة الفكر والفلسفة في عصرهم، نذكر منهم:

١- (أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان) الفيلسوف المشهور، له رسائل فلسفية وآراء خاصة، يخالف فيها بعض نظريات أستاذه ابن سينا ومن آرائه: إنَّ الله علة وجود العالم، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة «فلاسفة الشيعة» ص٢٩٥ .

(٢) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء»، ج٢، ص ٣٧٠ -٣٧١ .

(٣) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء»، ج٢، ص٣٧٠-٣٧١ .

في زمان واحد، وإلا كانت العلّة غير تامّة لعروض التغير لها، ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً. وحاله حال سائر العلل الموجبة مع معلوماتها التي توجد في ظرف وجودها وهي سابقة عليها بالذات لا بالزمان .

٢- (الحكيم أبو عبد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجاني) المتوفى بهمذان عام ٤٣٨ هـ وهو الذي سجّل شيئاً كثيراً من سيرة أستاذه ابن سينا .

٣- (الفيلسوف أبو عبد الله المعصومي) الذي قال ابن سينا في حقه: أبو عبد الله مني بمنزلة أرسطا طاليس من أفلاطون، وهو الذي كتب ابن سينا (رسالة العشق) باسمه .

٤- (أبو الحسن بن طاهر بن زيلة) المتوفى عام ٤٤٠هـ[١] .

٥- أبو القاسم عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن أبي صادق النيسابوري:

عاش أواسط القرن الخامس الهجري، ووصف بأنه طبيب فاضل بارع في العلوم الحكمية من تلاميذ ابن سينا ووجد بخطه كتب وفرغ من بعضها سنة (٤٦٠)هـ[٢] .

٦- السيد أبو عبد الله محمد بن يوسف شرف الدين الايلاقي: وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه فاضل في نفسه خبير بصناعة الطب والعلوم الحكمية، وهو من جملة تلاميذ الشيخ الرئيس والآخذين عنه وله مؤلفات منها اختصار كتاب (القانون) لأستاذه الرئيس[٣] .

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة «فلاسفة الشيعة»، ص٢٩٦ .

(٢) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء» ج٣، ص٣٢-٣٣ .

(٣) ابن أبي أصيبعة الخزرجي، عيون الأنباء ج٣، ص ٢٩ .

ابن سينا والناقدون:

إنّ أبرز من أبدى رأيه في الشيخ الرئيس، الشيخ أبو القاسم ابن الشيخ أبي حامد ابن الشيخ أبي نصر الحكيم الشيرازي الكازروني فقد أورد في كتاب (سلّم السماوات) مديحاً كبيراً في حقه تناول علمه وفلسفته وشخصيته. وقد قال فيه:

«كان تلميذاً لتصانيف الفارابي، وأستاذاً للحكماء الإسلاميين، ولم ينتفع أهل الحكمة النظرية والأطباء بعد أرسطا طاليس وأفلاطون الإلهي من أحد مثل ما انتفعوا من آثاره وتعليقاته، ولذا لقّبوه بالشيخ الرئيس وقد خالف الفارابي في بعض المطالب الحكمية مثل مفهوم القضية الذهبية وجالينوس في بعض المسائل الطبية مثل قوله بأن جراحة السلّ لا تقبل الالتئام لأنها في عضو متحرك وهي الرئة، والالتئام المتحرك لا يتيسّر إلاّ بالسكون، فنقضيه بسلّ الغنم فإن التئامه أمر محسوس»[1].

وعلى الرغم من كل هذا الإطراء والمديح الذي ارتأى فريق من الناس أنه جدير به لما تحويه شخصيته من سمات ومزايا تجعله يستحق الإجلال والإكبار، ولكنه ككل نموذج من النبوغ والعبقرية في كل عصر تعرّض لأصابع من الاتهام تطال الأمور التي تعّد أكثر حساسية بالنسبة للشخص العادي فكيف بشخص كابن سينا: «فاتّهم بالكفر والزندقة في هالةٍ مشبوهة لم تنقشع حتى عصرٍ متأخر»[2].

وتتجسّد هذه الاتّهامات بأقاويل سنرى فيما بعد أنها ليست إلاّ اتهامات باطلة صدرت إمّا عن الفهم الخاطئ لاتجاهات ابن سينا الفكرية، أو ترجمة

---

(١) تاريخ العلماء، ص٢٢٣ .

(٢) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣٠١ .

لنوايا لم تسلم من الحسد والغيرة لتكون نوعاً من الغبطة الإيجابية. ومن هذه الأقاويل، «أنه يذهب إلى القول بقدم العالم، وإلى نفي المعاد الجسماني، وإثبات المعاد النفساني، وإلى أن الذّات الأخروية للأرواح لا للأجسام، وإلى استحلال شرب المنكر، وإلى أنّ الله تعالى لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل بعلم كلّي»[1] .

ونلاحظ أن هذه الاتهامات لا تلتقي في شيء مع العقيدة الإسلامية الحقّة مما جعله عرضة لأن «يحمل عليه علماء كثيرون من شيعيين وسنيين وكفروه ولعنوه»[2] .

أما، وبعد أن انجلت الغمامة السوداء وانكشف الغطاء لتسطع الحقيقة، أصبح بإمكان ابن سينا أن يردّ على هذه الأباطيل من خلال كتبه وآثاره، فإن كتابه الإشارات وهو آخر مؤلفاته يفصح عن بطلان نسبة الرأي القائل بقدم العالم، ويصّرح بحدوث العالم، ويردّ فيه على من زعم بأنّ هذا الشيء المحسوس واجب لذاته، فقال: «لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً»[3]. ونجده في الإشارات يحاول رفض من يدعي أن اللذات القوية منحصرة في اللذات الحّسية مثبتاً أن اللذة العقلية والباطنية الروحية هي أسمى من اللذة الحسية الجسدية وأقوى، وأن الناس تتفاوت لذاتهم وتتنوع بحسب قواهم .

أما بالنسبة إلى قضية المعاد الجسماني «فلم نجده يصرّح في الإشارات بنفي المعاد الجسماني لأنه قد يكون يريد أن يثبت الثواب في الآخرة قد يكون

---

(١) السيد محســن الأمين العاملي، «أعيان الشيعة»، ص٣٠٢ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الإشارات وشرحها. ج١، ص٢٣٧، طبعة الخشاب، المطبعة الخيرية، القاهرة .

نفسياً وعقلياً وقد يكون حسياً بحسب مراتب الناس وسعاداتهم»[١] .

ويصرّح ابن سينا نفسه في المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء بالحشر الجسماني قائلاً:

« ... يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى تعلّم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمدﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة»[٢]. (ويصرّح أيضاً بالبعث الجسماني في الرسالة التاسعة في أقسام العلوم) .

«وفي ظلّ هذا الوابل من الهجمات الموجّهة ضد ابن سينا يقف الخونساري ليدافع عنه في الروضات وليصّد هذه الاتهامات»[٣] .

ومن بين هؤلاء الحاملين على ابن سينا، الفيلسوف اليهودي ابن سبعين المتوفى عام (٦٦٩هـ-١٢٧٠م) الذي نعته بالتمويه والخلط قائلاً عنه:

«أما ابن سينا فنحوه مبسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التآليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريحها عليه . وهو في العين الحمئة، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح وكلامه لا يعوّل عليه»[٤] .

---

(١) الإشارات، ج٢، ص ٨٦ من الطبعة المذكورة .

(٢) توفيق التطبيق، ص ٥٨ .

(٣) راجع الروضات، ترجمة ابن سينا .

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرزاق، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ص٤١ .

مؤلفات ابن سينـا:

من الطبيعي أنه عندما يختزن شخص ما كل هذا العلم الغزير والفكر الواسع أن يصدر عنه كتابات ومصنّفات ثمينة وعديدة عدد سنين جهده وجهاده في تجسيد ما يحويه من الثروة الخالدة والعلم الوافر، لنشره في أوساط طالبي العلم والدارسين لمختلف العلوم التي اكتنزها ابن سينا في كل جوارحه .

«لذلك كتب الشيخ مؤلفات ورسائل كثيرة، قد تجاوزت جهود الفرد الواحد تمثل اضطلاعه بجوانب المعرفة الشاملة ومن بينها مؤلفات مشهورة قيمة لا تزال معيناً للعلماء إلى اليوم. وقد أنهاها السيد الأمين في كتابه أعيان الشيعة إلى ١٨٠ مؤلفاً»[١] .

وإذا تأمّلنا في هذا العدد الوفير من تآليف الشيخ الرئيس قد نتعجب ونتساءل مندهشين أمام هذا التنوع في الموضوعات والمعارف المتعددة ولكن يطالعنا الجواب من بين صفحات أيامه بعد ما عرفناه من سيرة حياته من عدم استقراره وتفرغه للعلم «فهو إمّا على سفر في طريق، أو محبوس في سجن، أو متوارٍ هارب، أو وزير يصرف الشؤون وبخاصة أنه لم يعش طويلاً»[٢] .

ولكن مع كل ذلك كان الشيخ مسَلّحاً بالذكاء المفرط والذاكرة العجيبة ليتجاوز كل هذه الأحداث والعوائق ويستمر في مسيرة التأليف وقد تكون القضية الآتية أحد الشواهد على ذلك فقد قال تلميذه الجوزجاني: «إنه طلب من الشيخ إتمام كتاب «الشفاء» فطلب الكاغد والمحبرة، فكتب أولاً رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه بل من حفظه وظهر قلبه .... وكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب في كل يوم خمسين

---

(١) السيد محسن الأمين العاملي، «أعيان الشيعة»، ص ٣١٨- ٣٢٨ .

(٢) العلامة الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣١٣ .

ورقة. وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات»[1] .

والجدير بالذكر أن ابن سينا وضع بعض مؤلفاته وهو سجين وكثير من مصنفاته أنهاها في سنّ مبكرة وقبل تجاوزه العشرين من العمر فكتاب (القانون) مثلاً ألّفه وهو في السادسة عشرة من العمر. أمّا كتبه الفلسفية فنذكر منها:

الشفاء ويقع في ثمانية وعشرين مجلداً، وهو مقسّم إلى فصول في المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة أو الإلهيات والرياضة. ترجمه إلى اللاتينية حنا الأسباني و(كنديالينس) وطبع في إيران سنة (١٣٠٣)هـ، كما بدأت لجنة ابن سينا في مصر بطبعه حديثاً طبعة علمية، وقد صدر منها أجزاء .

(النجاة) وهو مختصر من الشفاء، من اختصار ابن سينا نفسه يحتوي على المنطق والطبيعيات والإلهيات، وتشمل بعض النسخ المخطوطة منه الرياضيات أيضاً، وهي من اختصار (الجوزجاني) تلميذ ابن سينا. وقد طبع هذا الكتاب بروما سنة ١٥٩٣م وكانت الطبعة الأولى في القاهره سنة ١٣٣١هـ والطبعة الثانية سنة ١٣٥٧هـ -١٩٣٨م. وقام بنقل هذا الكتاب إلى اللاتينية (كارام)[2] .

ويعد هذا الكتاب وكتاب الشفاء من الكتب الأكثر شهرة من مصنفات ابن سينا لأنه يتخللهما نفحة تجديدية في آراء ابن سينا في مختلف فروع المعرفة والعلوم كما «اكتنفها إخراج آراء (أرسطو) بنظام وتسلسل الحكم»[3] .

«وإذا تفحّصنا كتاب «الإشارات» نجده يشتمل على المنطق والطبيعيات والإلهيات فقط، وقد جمع ابن سينا في هذا الكتاب جملة آرائه الفلسفية

---

(١) ابن أبي أصيبعة الخزرجي، «عيون الأنباء»، ج٣، ص٩ .

(٢) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص٣١٤ .

(٣) الاستاذ قدري حافظ طوقان، «تراث العرب العلمي»، ٣٩٥ .

ونظرياته وآرائه النهائية والناضجة، فهو كان آخر مؤلفاته وأجودها. وإذا تأملنا هذا الكتاب نلمس صورة صادقة وواضحة عن اتجاهات ابن سينا الفكرية ونزعاته الفلسفية. ممّا جعله عرضة لعناية العلماء واهتمامهم فقاموا بشرحه والتعليق عليه أمثال نصير الدين الطوسي[1] والأمام فخر الدين الرازي[2]. وقد طبع هذان الشرحان مع الأصل في مصر بالقاهرة سنة ١٩٤٧ و١٩٤٨و١٩٤٩م في ثلاثة أجزاء بمطبعة عيسى الحلبي، كما صدرت أخيراً طبعة جديدة له عن (دار المعارف المصرية). وطبع أيضاً في (لندن) سنة ١٨٩٢م نشرها (فورجيه) كما طبع في (إيران) أيضاً. وقد ترجم إلى الفرنسية مع شروح أغلبها عن الطوسي والرازي. وهذه الكتب الثلاثة هي أهم مؤلفاته الرئيسية الفلسفية وله عدا ذلك في الفلسفة: (رسائل في الحكمة والطبيعيات) وهي تسع رسائل، طبعت (بمطبعة الجوائب) في القسطنطينية سنة ١٢٩٨هـ وفي الهند سنة ١٢٧٨هـ وفي القاهرة سنة ١٣٢٦هـ. وهي تشتمل على: عيون الحكمة - الأجرام العلوية - قوى النفس - الحدود - أقسام العلوم العقلية - النبوة - النيروزية - العهد - الأخلاق. (كتاب الحاصل والمحصول) وهو عشرون مجلداً في الفلسفة، ألّفه للفقيه (أبي بكر البرقي) في أول عمره»[3].

(الحكمة العرشية) في الإلهيات، وهي مطبوعة في الهند (حيدر آباد) سنة ١٩٥٣هـ ضمن سبع رسائل لابن سينا وهي:

الفعل والانفعال - العرشية - السعادة والحجج العشرة - الموسيقى -

---

(١) نصير الدين الطوسي: فيلسوف ومتكلم وناقد لابن سينا ولد بجهرورد قرب طوس وتوفي في بغداد سنة ٦٧٢هـ وكان له من العمر خمس وسبعون سنة.

(٢) فخر الدين الرازي: ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ وكان مفكراً وفيلسوفاً ومتكلماً يصارع الغزالي في سعة اطلاعه على الفلسفة وهو واحد من أواخر المؤلفين الموسوعيين في الإسلام.

(٣) مقتبس عن فلاسفة الشيعة. ص ٣١٥.

الحث على الذكر - سر القدر - أسباب الرعد .

(الحكمة المشرقية) ويحتوي كسائر كتبه على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات .

(المعراجية) أو رسالة المعراج، وهي رسالة فارسية توجد منها نسخات مخطوطة متعددة في مكتبات عدة من بلدان مختلفة أشار اليها الأب (جورج شحاته قنواتي) في كتاب عن «مصنفات ابن سينا» رقم ١٧٥، ص ٣٢١-٣٢٢ وقد ذكرها في كشف الظنون ج٣ ص٤٤٣ .

(رسالة الطير) مرموزة من طراز رسالة حي بن يقظان، يشبه فيها النفوس الإنسانية بسرب من الطير يستغويها الصيادون فتقع في أشراكهم،فتنضم عليها، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها، وتبقى أرجلها، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو إليه حالها. فيريها من لطفه وينفذ اليها من يخلصها من أغلالها وهو الموت. وقد طبعت هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية التي نشرها مهران في لندن .

والمباحثات منه نسخة مخطوطة كتبت سنة ٧١٨ هـ توجد في مكتبة الإمام علي عليه السلام في النجف[١]. «وقد كتب الغزالي رسالة في نفس المعنى بوجه عام، أسماها رسالة الطير»[٢] .

ومن كتبه الطبية:

«القانون» الذي كان بداية خطواته في الكتابة حيث ألّفه وهو في السادسة

---

(١) مقتبس عن فلاسفة الشيعة، ص ٣١٥-٣١٦ .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام،آدم متز، تعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة. ص٢٦٧ .

عشرة من العمر وهو أشهر كتاب طبي عرفته جامعات الشرق والغرب، يقع في أربعة عشرة مجلداً .

ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً للأطباء في كل ما يحتاجون إليه في العصور الوسطى كما أنه يتميز بحلاوة الأسلوب ومتانة السبك والتنظيم لذلك كان كتاباً مشهوراً يدرس به في مدارس الشرق والغرب ترجمه «جيرار الكريموني» في «طليطة»، حيث تم كثير من الترجمات من العربية إلى اللاتينية، ولم تكن الطبعة اللاتينية تظهر حتى لقي الكتاب شهرة عظيمة، فنقل كذلك إلى اللهجات المحلية كالقطلونية والفرنسية، وحُلّي الكتاب بالصور والرسوم التوضيحية وحظي باهتمام علماء أوروبا وعنايتهم حتى طبع في أوروبا خمس عشرة مرة باللاتينية ما بين سنة «١٤٧٣هـ -١٥٠٠م» وبقي المعول عليه في مختلف الكليات الأوروبية حتى أواسط القرن السابع عشر للميلاد. كما ظلّ هذا الكتاب قروناً عديدة، الكتاب المفضّل عند الأطباء العرب والفرس واللاتين .

وطبع القانون في روما مع كتاب النجاة عام «١٥٩٣م» وهو ثاني كتاب يطبع في «روما» باللغة العربية .

«القانون» موسوعة طبية، أودع فيه «الشيخ» كل ما يتعلق بالطب وهو يتألف من خمسة كتب، الأول في الأمور الكلية من علم الطب تكلم فيه عن المبادئ النظرية، من علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء أو كما يقول هو: في ماهية العضو وأقسامه والعظام والعضلات والأعصاب والشرايين والأوردة، وفي تصنيف الأمراض والأسباب والأعراض، وفي قوانين المعالجات .

وبسط في الكتاب الثاني القوانين، التي يجب أن تعرف من أمر الطب وقوى الأدوية المقررة الجزئية .

أمّا الكتب الثلاثة الباقية، فقد ذكر فيها «الجزء العملي الحافظ للصحة

والعملي المفيد للصحة»، بادئاً في أمراض الرأس ومنتهياً بأمراض أطراف الأعضاء .

ويختص الكتاب الخامس بالأدوية المركبة المعروفة «بالأقرباذين» «الأدوية القلبية» مجلد صنفه «بهمذان» للشريف «أبي الحسين علي بن الحسين الحسيني» .

وهناك أيضاً أرجوزة في تدبير الصحة في الفصول الأربعة قيل هي التي شرحها «ابن رشد» أولها:

الطب حفظ صحة برء مرض من سبب في بدن المرء عرض

- كتاب القولنج صنفه وهو محبوس في قلعة فردجان .
- مقالة في النبض: فارسية .

ومن كتبه العلمية في الرياضيات والفلك وما إليها:

- كتاب المختصر للمجسطي .
- رسالة الآلة الرصدية وهذه الآلة صنفها في «أجهان» عند رصده «العلاء الدولة» .
- كتاب الأجرام السماوية .
- كتاب مختصر إقليدس في الهندسة .
- كتاب في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له .
- كتاب الأرتماطيقي والموسيقى .
- كتاب كيفية الرصد ومطابقته للعلم الطبيعي .
- المدخل إلى صناعة الموسيقى .

- كتاب المجسطي .
- مختصر في أن الزاوية التي من المحيط والمماس لا كمية لها .
- مقالة في خواص خط الاستواء .
- مقالة في هيئة الأرض من السماء وكونها في الوسط : ألّفه لأبي أحمد ابن محمد السهيلي .
- كتاب في النهاية واللانهاية .
- كتاب إبطال النجوم .
- رسالة في علة قيام الأرض في حيز .
- رسالة في الكيمياء ألفها لأبي الحسن السهيلي ولعلها رسالته المسمّاة «حقائق الأشهاد في صحة علم الكيمياء»

وله عدا ذلك في مواضيع شتّى:

- رسالة حي بن يقظان ألفها وهو محبوس بقلعة «فردجان» رمز فيها إلى العقل الفعّال .
- رسالة في العشق ألّفها للفقيه أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أحمد المعصومي، وأودعها رأيه القائل بأن العشق سارٍ في جميع الموجودات حتى الأعداد .
- رسالة في القوى الطبيعية .
- تفسير السماع الطبيعي لأرسطو .
- رسالة في الزاوية ألفها لأبي سهل المسيحي بجرجان .
- أرجوزته المسماة كفاية المرتاض في علمي الأبوال والأمراض منها

نسخة في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت .

- لسان العرب في اللغة عشر مجلدات .

- الهداية في الحكمة صنفها لأخيه «علي» وهو سجين بقلعة فردجان .

«وله رسائل كثيرة في التفسير والمنطق والمحاورات بينه وبين علماء عصره وتعليقات على كتب من تقدّمه وأراجيز في الحكمة والطب وسواهما، كما له قصائد فلسفية، منها قصيدته العينية المشهورة في النفس وغير ذلك مما يطول المقام بذكرها»[1] .

«وقد ترجمت بعض هذه المؤلفات إلى اللاتينية وسائر اللغات الأوروبية من الإنكليزية، والفرنسية والألمانية والروسية، وبقي المرجع الرئيسي الأول للجامعات والكليات في الغرب وإلى من يرغب في درس الفلسفة والطب»[2] .

علومه و فلسفته:

الشيخ الرئيس: لقب استحقه ابن سينا بكل جدارة، لما جمع من العلوم المختلفة، ولما تركه من آثار شكلت كنوزاً ثمينة بالنسبة للكثيرين من تلامذته وحتى الفلاسفة والعلماء الآخرين في عصره، وليس هذا فقط، بل إنّ ثمار جذور علمه قد اجتازت حدود عصره ومكانه لتصل إلى مختلف الأرجاء .

وقد نندهش عندما نعرف أنه على الرغم من أن شهرة الرئيس في الأكثر كانت تقوم على الفلسفة والطب ولكنه أيضاً كان واسع الآفاق غزير العلم إلى

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة «فلاسفة الشيعة»، ص٣١٩ .

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٠ .

درجة أنه «اشتغل بالمنطق والرياضيات والفلك والموسيقى والطبيعيات وسواها من جوانب المعرفة»[١]. ولم يكتفِ فقط باكتساب هذه العلوم بل ترك فيها مؤلفات كثيرة امتدّ أثرها إلى الشرق والغرب وأصبحت مراجع. أساسية في المدارس الفلسفية والطبيعة .

ولا عجب أن يقال فيه «بأنه أكثر فلاسفة عصره أصالة»[٢] .

لما انتهجه من مذهب فريد في الفلسفة الذي ابتغى من ورائه ربط مبادئ الإسلام بتعاليم أفلاطون وأرسطو من هنا «أصبح فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقي في تآليفه جميع المذاهب»[٣] ولكن مع ذلك لم تسلبه فلسفة أفلاطون وأرسطو كما فعلت بالفارابي وإنما كان يقول ابن سينا «حسبنا ما كتب من شروح المذاهب القدماء وآن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا»[٤] .

وإذا تعمّقنا في دراسة فلسفة ابن سينا، نلحظ فيها «نسقاً فلسفياً يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق نابع من رغبة فارسية عارمة للسعي الدائب نحو الحقيقة»[٥] .

فهو انطلاقاً من هذا الدافع لم يتبنى اتجاهاً محدداً من الاتجاهات الفلسفية ولم يستغرق في روح مذهب خاص بل كان يتلقف ما يلائم ميوله من مختلف الاتجاهات ويضعها في قالب فلسفي فريد ملؤه السعي نحو الاستقلالية والتفرد. فكان يؤثر الشروح السطحية التي وضعها لنا ميطيوس لمذهب أرسطو

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٢٨٩ .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مجموعة من المؤلفين، دار العلم، بيروت، ص ١٦ .

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣٠٤ .

(٤) تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص١٥٠- ١٥١ .

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٧ .

ويوائمها مع ميوله .

وعلى الرغم من أن الفارابي استغرق في قراءة شرح مذهب أرسطو إلاّ أن مدرسته لم تستمر طويلاً لأنه كان على خلاف ابن سينا ـ منسلخاً عن الحياة العامة ممّا جعل أفكار هذه المدرسة تتلاشى في وقت قصير .

بينما نجد أن آراء ابن سينا الفلسفية سيطرت على المفكرين والفلاسفة في الشرق والغرب «وكان له أثراً كبيراً على الأوروبيين إذ كان كثير من فلاسفتهم ومفكريهم يتحرك تفكيرهم في خط فلسفة ابن سينا من أمثال «إسكندر الهاني الانكليزي الذي توفي سنة ١٢٤٥م- وتوماس اليوركي الانكليزي أيضاً وتوفي سنة ١٢٦٠م وروجر بايكون والبرت الكبير نحو ١٢٠٧- ١٢٨٠م والقديس توما الأكويني ١٢٢٦- ١٢٧٤م والكردينال حتى الاكواسبارطي الذي توفي ١٣٠٢م وديترش الفرايبورغي»[١] .

وعلى الرغم من أن ابن سينا يعّد نفسه تلميذاً للفارابي وإنما ظلت فلسفته هي البارزة حتى عصر قريب في الوقت الذي كادت تختفي آراء الفارابي ولكن على المقلب الآخر «يقول المفكرون إنه لم يبلغ مبلغ الفارابي في الفلسفة ويزيد بعضهم أن كتاب «الشفاء» أخذه ابن سينا من كتاب «التعليم الثاني للفارابي»[٢] .

«ويذكر البعض الآخر أنه كان قد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما وراء الطبيعة مع قراءته له أربعين مرة حتى يئس من فهمه، إلى أن أتيح له الاطلاع على كتاب الفارابي في أغراض أرسطو في هذا الكتاب فانفتح

---

(١) د. عمر فروخ، «عبقرية العرب»، ص ٩٩ .

(٢) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣٠٥ .

له ما استغلق ففرح بذلك وتصدّق بشيءٍ كثير على الفقراء»[1] .

إذاً نلاحظ أن الفارابي يدين لإبن سينا بالكثير ولكن ذكاء ابن سينا وحنكته اللاذعة، جعلت أفكاره وآراءه خالدة وأكثر فعالية وانتشاراً من مدرسة الفارابي ويعود ذلك إلى أسباب عديدة نذكر منها:

١- كان ابن سينا واضح التعبير، جميل الأسلوب، حسن التنظيم، ممّا ساعده على نشر آرائه ومؤلفاته بين الناس وعند المفكرين والأدباء، ممّا لم يظفر الفارابي بمثله، حيث كان يضيع أسلوبه لفئة فكرية واحدة فكان بخيلاً بالعبارات الواضحة ويترك للقارئ الذكي أن يوضحها .

٢- اتخذ ابن سينا منهجاً مستقلاً لم يجعله يأخذ بفلسفة أرسطو ويتأثر بالأفكار اليونانية، بل اتبع طريقاً علمياً منطقياً سعى من ورائه للتفرد في بعض الأفكار الفلسفية، فكان يختار من الأفكار اليونانية ما يتلاءم مع ميوله ويجمعها في بوتقة فلسفية خاصة على خلاف الفارابي الذي انحصرت مهمته بشرح وتفسير الكتب الأجنبية فبعد أن انتهى الفارابي من تأدية دوره وهو إصدار الشروح والتعاليق والتفاسير لكتب أرسطو وغيره جاء ابن سينا وأخذ ما يريده منها حتى قال عنه ابن رشد: «إن في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا من أرسطو ولكن انفرد بها ابن سينا دون سائر الفلاسفة وخالف فيها أصولهم»[2] .

٣- الفارابي كان فيلسوفاً بالمعنى وضع فلسفة خالصة اتجه فيها إلى الاستغراق والتفكير وهجر في سبيل ذلك جميع ما عداه. بينما ابن

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٤٨ .

(٢) الفاربيان، ص٣٨ .

سينا كانت فلسفته جماهيرية حيث كان يأخذ من كل شيء بطرف وينهل من كل ثقافة يجدها أمامه .

ومما جعلها أكثر قرباً إلى روح الجمهور في فلسفة الفارابي من أنه كان يدخل آراءه الفلسفية نفساً طبياً «فهو إلى كونه فيلسوفاً منهجياً كان طبيباً نابغاً مكتشفاً لجوانب كثيرة من العلوم الطبية»[1] وهذا ما ساهم في اشتهار فلسفته بشكل كبير .

٤- إن الكثير من كتب الفارابي كان مصيره الضياع وأما الكتب التي بقيت من أثره فيكتنفها الغموض ولا تفصح عمّا يجمع الفارابي من أفكار وآراء وهذا على خلاف ابن سينا الذي لا تزال حتى الآن بعض كتبه الأساسية موجودة كالشفاء والنجاة والإشارات وسواها وفيها آراؤه تامة كاملة .

٥- كان ابن سينا إلى جانب كونه فيلسوفاً وطبيباً يعيش الحياة بمختلف جوانبها فدخل ميدان السياسة «فتولى الوزارة في عهد السامانيين وسواهم حتى لقب بالرئيس وهو لقب سياسي»[2]، وهذا ما ساعده على اشتهاره أكثر من الفارابي الذي عاش فقيراً معتزلاً .

«وكان ابن سينا على خلاف ابن رشد أيضاً الذي ينحصر جهده الفلسفي الأصيل في شروحه إلى حدّ كبير، قد استطاع أن يصوغ «مجموعة فلسفية» بناء على دراسته لأرسطو دراسةً ناقدة مستعيناً في ذلك بمن يشايع الأفلاطونية الجديدة من الشراع وبالرواتيين»[3] .

ولابدّ من ذكر آراء ابن سينا في «النفس»: حيث يقول: «إنها جوهر قائم

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٢٨٩ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٩ .

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٧ .

بذاته مستقلّ عن البدن، مغاير له وخالف في ذلك أرسطو الذي لا يقول باستقلالية النفس بل لا تفارق الجسم وأنها صورة للجسم على معنى أنها توجد بوجوده وتفنى بفنائه، وأن النفس هي مبدأ وظائفه الحيوية كالتغذية والنمو والتوليد والحس والتخيل والتذكر والإدراك .

ويستعين ابن سينا بالأدلة لدعم رأيه بالنفس فيثبت أن الذات والنفس المخصوصة لكل إنسان قد تكون معلومة في حين لا يكون شيء من أعضائه معلوماً مما يدل على أن نفسه مغايرة لجميع أعضائه»[1] .

ومن هذه الأدلّة: «أنه لو توهم إنسان قد خلق دفعة واحدة كاملاً في جميع قواه العقلية والجسمية من غير أن تتلامس أعضاؤه بل كانت منفرجة ومعلقة في هواء طلق وهو يهوي فيه من دون أن يصدمه أي شيء من الخارج، فإنه في هذه الحال يغفل عن كل شيء إلاّ عن ثبوت ذاته ونفسه»[2] .

ونجد في رأي ابن سينا في النفس شبهاً قريباً بما يذهب إليه هشام بن الحكم في حقيقة الإنسان، «حين قال: إن الإنسان اسم لمعنيين البدن والروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الدراكة الحساسة وهي نور من الأنوار»[3] .

ويعني ابن سينا من النفس «الأنا» وفي ذلك يقول: «المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا» .

ويقيم لذلك براهين ثلاثة وهي براهين على أن النفس مغايرة للبدن أيضاً الأول برهان الاستمرار الذي أشار إليه بقوله:

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص٣٠٨ .

(٢) ابن سينا الإشارات، النمط الثالث، ص ١٢١ .

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣٠٨ .

البرهان الأول: تأمّل أيها العاقل في أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في الانتقاض .

الثاني برهان الإنتباه، وهو الذي أشار إليه بقوله: **البرهان الثاني**: هو أن الإنسان إذا كان مهتماً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول: إني فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه. والمعلوم بالفعل غير ما هو معقول عنه فذات الإنسان مغايرة للبدن .

البرهان الثالث: الشخصية الجامعة لأفعال البدن المختلفة وقد أشار إلى ذلك بقوله البرهان الثالث هو أن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته أو غضبت منه وكذا يقول: أخذت بيدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت بأذني وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته»[1] .

«فنحن نعلم بالضرورة أنّ في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال. ونعلم بالضرورة أيضاً أنه ليس شيءٌ من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفاعيل الإلهية. فإذاً الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ «أنا» مُغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيءٌ وراء البدن»[2] .

«وقد سبق ابن سينا في فكرة «الأنا» التي سادت في الفلسفة الحديثة كل الذين أخذوا بها أمثال «ديكارت» و«برجسون» و«فرويد» صاحب التحليل النفساني وغيرهم»[3] .

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٩- ٣١٠ .

(٢) رسالة في معرفة النفس وأحوالها ص ١٨٣-١٨٤ نقلاً عن (ابن سينا)، والأهواني ص١٠٤ .

(٣) ابن سينا، د. الأهواني، ص٥٥-٥٦ .

وقد نالت فكرة ابن سينا عن الله الذي اعتبر أنه يتوحد في ذاته الوجود والماسية اهتماماً كبيراً في الغرب وخاصةً على يدي موسى بن ميمون اليهودي والفيلسوف المسيحي توماس الأكويني. «ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العلم وخاصةً فكرة المادة فقد اصطدم بالمسلّمة الدينية، مسلمة «الخلق من العدم». يضاف إلى ذلك أنّ الخليقة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والإرادة والقدرة بما هي. والله هو العلة الأولى التي لا علة لها ومن هنا كان هو الخالق بالضروري الا أنّ موسى ابن ميمون والاكويني يعارضان الفكرة السيئة ويقرران موقف الكتاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من عدم حدوثه في الزمان نتيجة لإرادة الله الحرة»[1] .

وفي هذا الصدد يقول ابن سينا في مسألة الصدور:

«قد عرفت أنه واجب الوجود وأنه واحد وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة بل الفعل آثار كمال ذاته وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين لأن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل والذي فعل بذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد وإن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً أما في ميدان المنطق فقد كان ابن سينا متفقاً بشكل كبير مع أرسطو في فكرة العلّة والمعلول ومختلفاً مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقية اصطدمت بجبريتهم الدينية» .

وفي ميدان علم النفس قام ابن سينا بإغناء فكرته عن خلود النفس العاقلة التي هي جوهر من حيث هي صورة عن طريق المزج بين أرسطو وأفلوطين لذا كانت فكرته موضع قبول على نطاق واسع .

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٧ .

«وفي ميدان الميتافيزيقيا، استعان بأفلوطين وفورفوريوس الذي حاول أن يوفّق بين أفلاطون وأرسطو بتوجيه فكر أفلاطون وجهة تقربه من الواحدية الدينية وقد مكّن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتنقات التقليدية والفكرة اليونانية»[1] .

«وفي ميدان الطب، ذكر البيقهي في تاريخه أنّ الشيخ أصلح كثيراً من الأهوية المختلفة والأمكنة المتباعدة في جراحة السّل وعالجه بالورد المقند واللبن والحليب .

وقد خالف ابن سينا جالينوس في بعض المسائل الطبية مثل قوله بأن جراحة السّل لا تقبل الالتئام لأنها في عضو متحرك وهي الرئة والتئام المتحرك لا يتيسّر إلا بالسكون فنقضه بسّل الغنم فإن التئامه أمر محسوس»[2] .

«ولابن سينا اتجاه كبير للرياضيات ونعرف ذلك من خلال المؤلفات الكثيرة التي ألّفها في هذا الموضوع»[3] .

لقد بينا استحالة ذلك، فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسماً لأن كل جسم مركب من الهيولى والصورة، وهما محتاجان إلى علّتين وإلى علّة ذات إعتبارين وإذا كان كذلك استحال صدورها من الله تعالى، لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلاً. فإذن الصادر الأول منه غير جسم فهو إذن جوهر مجرّد وهو العقل الأول .

فإذا قيل: من أين جاءت هذه الكثرة؟ فنقول: إن الأول تعالى واجب وعليم ذاته فبعلمه الأول وجب عنه العقل وذلك العقل علم الأول والعلم ذاته،

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٧ .

(٢) الشيخ محمد رضا الحكيمي، «تاريخ العلماء»، ص٢٢٣ .

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص٣١٢ .

فبعلمه الأول وجب عنه العقل وبعلم ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلس يعني الفلك الأقصى والفلك الأول هو العرش .

ثم ذلك العقل علم الأول وما دون الأول، فبعلمه الأول وجب عنه العقل، وبعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك المكوكب الذي هو الكرسي. ثم ذلك العقل علم الأول وعلم ما دون الأول فبعلمه الأول وجب عنه العقل و بعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس فلك زحل»[1] .

.... ثم يمضي فيقول: «ثم ذلك العقل علم الأول وعلم ما دون الأول، فبعلمه الأول وجب عنه العقل، وبعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس فلك القمر. فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور»[2] .

ولابن سينا رأي في الحركة، ويعتبرها محققة للزمان وأنه لا يمكن تصوره إلا مقروناً بها فإذا لم يكن هناك حركةٌ فلا يمكن تصور وجود الزمان أيضاً .

«ويذهب إلى أن كمّيات الأجسام ومقادير المسافات لا يمكن فهمها إلا بالنسبة الحركية كما أنه لا يمكن فهم البدء والنهاية والجهات الست والتبدل الحاصل في الجسم من الحالة الصلبة إلى السائلة وإلى الغازية إلا بملاحظة الحركة. وهذا يعني فرض بُعدٍ رابع للجسم هو الحركة ويلتقي بالنظرية النسبية القائلة بفرض بُعْدٍ رابع هو الزمان بعد افتراض أن الزمان عنده من توابع الحركة»[3] .

---

(١) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص ٣١١ .

(٢) ابن سينا، الأهواني، ص ١١٨-١١٩. تم نقله عن (رسالة العروس) لابن سينا وعن الرسالة العرشية ورسالة في النفس الناطقة .

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، «فلاسفة الشيعة»، ص٣١٢ .

الغـزالـي

(٤٥٠هـ ـ ١٠٥٩م)

حياته:

هو الإمام الجليل محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام ومحجة الدين، الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه، أحد أعظم أعلام الفكر في التاريخ الإسلامي وأشدهم تأثيراً حتى يومنا هذا في ميادين علوم الدنيا والدين[١].

ولد بطوس إحدى مدن خراسان سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٩م)، وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً يعيش من غزل الصوف، وكان محباً للعلم يجالس الفقهاء والوعاظ والمتصوفين ويتمنى على الله أن يرزقه بنين كهؤلاء. فلما مرض بالمرض الذي مات فيه، أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفي صالح قائلاً: (إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين) ورعى ذلك الصوفي صداقة الوالد، فأشرف على الولدين وأدبهما وعلّمهما إلى أن فني ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما، وتعذر

---

(١) وردت ترجمته في إتحاف السادة المتقين للزبيدي ج١ ص٩ وما بعدها (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج٤ ص١٠١ ـ ١٨٢، طبعة مصر ١٣٢٤هـ، والوافي بالوفيات للصفدي ج١ ص٢٧٤، طبع اسطنبول ١٩٣١، وشذرات الذهب للحنبلي ج٤، ص١٠ ـ ١٣، مصر ١٩٤٨.

على الصوفي الفقير القيام بقوتهما فقال لهما: اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأن رجلاً من أهل التجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما. ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلوّ درجتهما. وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله .

ولا نعلم في أي عمر ترك الغزالي وأخوه وصيّهما المتصوف، ولا كم أقاما في مدرستهما تلك، ولكننا نعلم أنه قرأ في صباه طرفاً من الفقه ببلده على الإمام أحمد بن محمد الراذكاني، ثم سافر إلى جرجان وهو دون العشرين وأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، ثم عاد إلى طوس، وكان الغزالي يحس منذ صباه بفضول علمي شديد وخيال واسع يدفعانه إلى الخروج من آفاق الفقه الضيقة والانطلاق إلى مجالات عقلية أوسع، وهذا ما قاده إلى نيسابور للالتحاق بإمام الحرمين الجويني. فبعد أن مكث الغزالي في طوس ثلاث سنين حفظ فيها جميع ما تعلمه عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي في جرجان، بحيث صار كما يقول: (بحيث لو قطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي) قدم نيسابور سنة ٤٧٣هـ، ولازم إمام الحرمين ضياء الدين الجويني، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق، وقرأ الحكمة و الفلسفة، وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدّى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم[1]، وصنّف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها. وقد تفوّق الغزالي في جميع هذه العلوم حتى دفعه ذلك إلى العجب بالنفس، فكان إمام الحرمين يمتعض من ذلك، ولكنه لم يتجاهل نبوغ

(١) الزبيدي، «إتحاف السادة المتقين»، ١/ ٩ .

تلميذه أو يظهر الغيرة منه، فكان يصف تلامذته فيقول: الغزالي بحر مغرق، والكياء أسد مخرق، والخوافي نار تحرق[1] .

ولعل نشأة شكوك الغزالي في العلم كانت في رحاب إمام الحرمين، فإن هذه الفترة من تتلمذ الغزالي على الجويني كانت من أخصب فترات حياته، ومما لا شك فيه أن تأثير الأستاذ على تلميذه وعلى تطوره الفكري والروحي كان كبيراً، فقد كان ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك الجويني المعروف بإمام الحرمين (إمام الأئمة في زمانه، وأعجوبة عصره)[2] وكان نظاراً أصولياً جريئاً في نقده كل طريق البحث والنظر والتحقيق، بحيث أربى على كثير من المتقدمين، وأنسى تصرفات الأولين[3] ومن قاس طريقته بطريقة المتقدمين في الفروع وأنصف، وأقر بعلوّ منصبه ووفور تعبه ونَصَبه في الدين[4] .

لما مات إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥م) خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، وزير السلطان ملك الشاه السلجوقي، وكان هذا الوزير غيوراً على العلم وأهله، وكان قد أسس في بغداد المدرسة النظامية، وهي تعد أول جامعة للعلوم بالمعنى الحديث، فعيّن الغزالي أستاذاً فيها سنة ٤٨٤هـ (١٠٩١م) وكان حينئذ قد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره. ونال هناك شهرة عظيمة، وتلقاه الناس بالقبول والاحترام، ونفذت كلمته حتى غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء، وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف، حتى ضربت به الأمثال وشدت إليه الرحال[5] .

---

(١) الزبيدي، «إتحاف السادة المتقين»، ١/ ١٠ .

(٢) هداية الله الحسيني، «طبقات الشافعية»، ص١٧٥ ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٢ .

(٣) السبكي، «طبقات الشافعية» ج٥ ص١٦٩ ـ مصر ١٣٢٤ هـ .

(٤) السبكي، «طبقات الشافعية» ج٥ ص١٧٨ ـ مصر ١٣٢٤هـ .

(٥) الزبيدي، «إتحاف السادة المتقين»، ١/ ١٠ .

في هذه الفترة من حياته في المدرسة النظامية في بغداد، انصرف الغزالي إلى دراسة الفلسفة دراسة معمّقة، فبحث واستقصى، وطالع كتب الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا، فهضم هذه الكتب واستوعبها ووضع على أثر ذلك كتابه مقاصد الفلاسفة الذي يدل على سعة اطلاعه ومعرفته الدقيقة بالفلسفة، وقد امتاز هذا الكتاب ببحثه العلمي الجاد والتزامه الحياد التام تجاه الفلسفة والفلاسفة ولكن هذا الحياد لم يدم طويلاً، فسرعان ما وضع الغزالي كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) الذي بيّن فيه ضلال الفلاسفة، وأبدى شكوكه في قيم الفلسفة وبراهينها المنطقية .

وقد علّم الغزالي في نظامية بغداد مدة أربع سنوات (٤٨٤ ـ ٤٨٨هـ) مرّ خلالها بأزمات نفسية عنيفة وصفها في معتقدات الغزالي المسبقة، والصراع العنيف الذي دار في قرارة نفسه بين (شهوات الدنيا) و (دواعي الآخرة)، أدى ذلك الى تخليه النهائي عن التدريس ومغادرته بغداد سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥م)، يقول في وصف حاله: ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة[1]، فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها درب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقف الله عليّ لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرّس يوماً واحداً تطبيباً لقلوب المختلفين إلي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلية في لساني حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٥٩، ضمن رسائل الإمام الغزالي ٧ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨ .

ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروح السر عن الهم الملمّ. ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهّل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام[1] .

خرج الغزالي من بغداد في ذي القعدة من سنة ٤٨٨ هـ قاصداً الحج إلى بيت الله الحرام واستناب أخاه في التدريس. ودخل دمشق في مطلع سنة ٤٨٩هـ، فلبث بها أياماً يسيرة لم يجد فيها ما يقيم به أوده من قلة ذات اليد. ثم توجه الى بيت المقدس فجاور ربه مدة، عاد بعدها الى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع. وقد أقام الغزالي بالشام نحواً من عشر سنين على ما ذكر الحافظ ابن عساكر[2]. ونقل الذهبي أنه صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية فوجد المدرّس يقول قال الغزالي، فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد فدخل منها إلى مصر وتوجه منها إلى الإسكندرية فأقام بها مدة[3]. وقد قيل إن الغزالي عمّم على التوجه الى سلطان المغرب يوسف بن تاشفين لما بلغه من استقامته وعدله، فبلغه موته، فاستمر يجول في البلاد، ويتردد الى المشاهد، ويطوف على الترب والمساجد، ويأوي إلى القفاز، ويروض نفسه ويجاهدها جهاد الأبرار، ويكلفها مشاق العبادات،

---

(١) المصدر السابق: ٦٠، ٦١ .

(٢) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين ج١، ص١٠ .

(٣) المرجع السابق: ج١، ص١٠ .

ويبلوها بأنواع القرب والطاعات (إلى أن صار قطب الوجود والبركة العامة لكل موجود، والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن والسبيل المنصوب إلى مركز الإيمان[1]. ثم سار إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وزيارة الرسول صلى الله عليه وسلّم .

رجع الغزالي الى بغداد، ولكنّه استمر في اعتزاله التدريس إلى أن استدعاه الوزير فخر الملك سنة ٤٩٩ هـ للتدريس في نظامية نيسابور. ولكنه لم يلبث هناك طويلاً، فبعد نحو من سنة قتل الوزير فخر الملك، فغادر الغزالي نيسابور إلى طوس حيث لازم بيته وانقطع إلى الوعظ والعبادة والتدريس، واستمر على ذلك إلى أن مات في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ (١١١١م) عن سن بلغت به الخامسة والخمسين. قال أحمد أخو الغزالي: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي وصلى وقال: عليَّ بالكفن! فأخذه وقبّله ووضعه على عينيه واستقبل، فانتقل إلى رضوان الله تعالى قبل الإسفار طيب الثناء أعلى منزلة من نجم السماء، لا يكرهه إلاّ حاسد أو زنديق، ولا يسومه السوء إلا من كان في قلبه ريب أو حاد عن سواء الطريق. وقال فخر الدين ابن عساكر: مضى إلى رحمة الله يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة، ودفن بظاهر قصبة طبران، والله يخصه بأنواع الكرامة في أخراه كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنه، ولم يعقب إلا البنات. وكان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده، فما كان يباسط أحداً في الأمور الدنيوية، وقد عرضت عليه فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه ولا يحتاج معه إلى التعرّض للسؤال والمنال من غيره[2] .

---

(١) المرجع السابق: ج١، ص١٠ .

(٢) المرجع السابق: ١/ ١٠ .

ابن باجة

(٥٣٣هـ ـ ١١٣٩م)

لا يغيب عن بالنا أنّ الحضارة الإسلامية مرّت بمراحل عديدة واجتازت كل حدود المكان حتى وصلت إلى أقاصي السند والهند وما زالت مستمرة حتى اليوم في كل أرجاء المعمورة وستبقى خالدة إلى يوم الدين .

ولكن ما يهمّنا من هذا التقديم، أن نعرف أنّ العالم الإسلامي في الغرب قديماً كان يتكوّن من شمال أفريقيا ومن اسبانيا وصقلية وكانت هذه الأخيرة بمثابة المنبع الذي فجرّ انطلاقة الفكر الفلسفي الإسلامي؛ ممّا يدفعنا للخوض في الحضارة الأندلسية التي أشار فيها المستشرق دي بور في تاريخ الفلسفة الإسلامية في تلك المرحلة قائلاً: (إن حضارة المشرق كانت تنتقل إلى الأندلس كأنها مسرحية تمثّل للمرّة الثانية)[١] .

نستشفّ من هذا القول تلميحاً إلى ازدهار الفكر الأندلسي وارتقائه وتصريحاً بنشوء أعلام كبار من بواكير الفكر الأندلسي كان أوّلهم، أبو بكر محمد بن كوربان بالقول: (يستوجب هذا الفيلسوف منا انتباهاً خاصاً لما كان له من عميق التفكير وبعيد التأثير على ابن رشد وعلى البر الأكبر رغم الشدائد التي اعترضت حياته القصيرة)[٢] .

---

(١) د. طراد حمادة، أعلام الفكر في الإسلام، دار الهادي ـ بيروت ـ ط١، ٢٠٠٣م، ص٤٦٠ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦٣ .

عند قراءتنا لهذا القول نلتمس خلف الحروف مدحاً وثناءً بشخصية ابن باجة، فضلاً عن ذكر سمة مهمّة اتسمت بها مراحل كثيرة من حياته وهي المعاناة والشدائد. كل ذلك يجعلنا متشوقين لنعرف الكثير الكثير عن ابن باجة، ويدفعنا إلى الشعور أننا أمام شخصية فلسفية إسلامية مميّزة يتوجب علينا إعطاءها حقها في كتاباتنا ودراساتنا. فمن هو ابن باجة؟ وما هي مناحي ثقافته وتوجهاته؟

حياته:

الظاهر أن لقب (ابن باجة) كان مستمداً من طبيعة الحياة التي عاشها حيث إن كلمة باجة تعني: (الفضة باللهجة الأندلسية في ذلك العصر)[1] من هنا نقول بأن أبا بكر محمد بن يحيى الصائغ، قد ولد في كنف عائلة بسيطة تستمدّ قوت عيشها من العمل في الصياغة .

وقد شاء الله أن يولد ابن باجة في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس هـ إبّان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ ـ ٥٠٣هـ) وهو آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولاردة وتطيلة[2] .

وفي عام ٥٠٣هـ، أي بعد وفاة المستعين الثاني، وانتهاء فترة حكمه، تعرضت سرقسطة إلى غزو المرابطين، فسقطت، وفي هذه الفترة كان يعيش ابن باجة عصراً ذهبياً حيث سطع نجم ابن باجة واستقرت شهرته لما جمع من العلوم المختلفة. فوصل به الأمر أن صار من المقربين إلى حاكم سرقسطة الذي ولاّه المرابطون أنفسهم أي ابن تفلويت الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل

---

(١) د. طراد حمادة، أعلام الفكر في الإسلام ص:٤٦٣ .

(٢) المرجع نفسه، ص٤٦٢ .

علي بن يوسف بن تاشفين[1] .

وفي عام ١١١٨م انتقل ابن باجة إلى اشبيلية ثم إلى غرناطة، وبعدها إلى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين[2] ووصل به الحال أن أصبح وزيراً لابن تفلويت وذلك بفعل ذكائه وعقله الناضج وبعدها في فاس نال رضا أبي بكر يحيى بن يونس بن تاشفين وصار وزيراً له أيضاً .

وكما ذكرنا آنفاً أنه تعرّض في حياته لمصاعب كبيرة تجسّدت بوجود أعداء كثيرين له يناصبونه العداء، ويسعون بجهودهم لإخفائه من الوجود. من هنا لن نستغرب طريقة وفاته حيث مات مسموماً نتيجة تحريض خصمه أبو العلاء ابن زهر الطبيب الشهير ليوضع له السمّ في الباذنجان، ممّا أدّى إلى وفاته في فاس سنة ٥٣٢هـ وكلّ ذنبه أنه كان عالماً ويشغل مناصب مرموقة ويتمتع بشأن رفيع ممّا جعله يحاط بالحاسدين والناقمين وتلفّ دروبه الأشواك والمصائد حتى انتهى ضحية لها .

مؤلفاته:

لقد كان ابن باجة بمثابة الشريان الحيوي الذي أعاد مجد الثقافة الإسلامية فقد كان لشروعه بالأبحاث الفلسفية الجدية تحوّل هام في تاريخ الثقافة الإسلامية في الجزيرة الإيبرية فمن خلال دراسته لفلسفة أرسطو التي اجتاز بواسطتها قدرات الفارابي قد مَهّد السبيل لأوسع عرض إسلامي لفلسفة أرسطو وأجرأ دفاع عن هذه الفلسفة الذي اضطلع به ابن رشد الذي اعترف هو نفسه بدور ابن باجة وأشار إلى أنه وضع طريقة لتدبير المتوحد لكنه من العسير

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٦٤ .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٤ .

فهم مقاصده[1] .

ولكي نعرف مدى أهمية وضخامة مؤلفات ابن باجة فإن أجدر من نلجأ إليه هو تلميذه المخلص الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز ابن الإمام الذي كان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم الذي صحب ابن باجة واشتغل عليه وأورد لنا ثبتاً ببعض مؤلفات ابن باجة يشتمل على ١٠٥ كتاب أو رسالة، ذكر ابن أبي أصيبعة منها ٢٧ عنواناً. وقد وصلتنا أربع مجموعات من رسائله:

أ - مجموعة من مكتبة بورلي باسفورد تحت رقم ٢٠٦ بركوك. وتشتمل على ٢٩ رسالة .

ب - مجموعة الأسكوريال برقم ٦١٢ وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هجري وتشتمل على ثلاث رسائل .

ج - مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على ثلاث رسائل .

د - مجموعة برلين رقم ٥٠٦٠ (فهرست ألفرت ج٤، ص٣٩٦ ـ ٣٩٩) وتشتمل على ٢٢ رسالة. وقيل إن هذا المخطوط فقد إبان الحرب العالمية الأخيرة، لكن صوراً فوتوغرافية منه لابد أنها موجودة عند بعض الباحثين[2] .

وحول رسائله المنشورة يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أنه قد نشر منها آسبن بالتيوس أربع رسائل هي:

١ - في النبات .

٢ - رسالة الاتصال .

---

(١) د. طراد حمادة، أعلام الفكر الإسلامي، ص٤٦٥ .

(٢) نفس المصدر. ص٤٦٦ .

٣ - رسالة الوداع .

٤ - تدبير المتوحّد .

وأعاد د. فخري نشر الرسائل الثلاث الأخيرة ونشر عن مخطوط اكسفورد الرسائل التالية :

٥ ـ في الغاية الإنسانية .

٦ - قوله له يتلو رسالة الوداع .

٧ - في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال .

ونشر عبد الرحمن بدوي رسائل مجموعة طشقند :

٨ - رسالة في المتحرك .

٩ - رسالة في الوحدة والواحد .

١٠ - مقالة في الفحص عن القوة النزوعية .

فلسفته:

أما عن فلسفته الخاصة فيمكن القول بأنه وإن استمد بعض عناصرها من فلسفة أرسطو وأفلاطون والفارابي فإنها تبدو مبتكرة إلى حد كبير. وقد اعترف ابن باجة بأمانة أنه وإن اعتمد على السابقين فقد انفرد بشيء تبين له وحده فقط، كذلك أشار إلى أنه وجد في كتاب الأخلاق لأرسطو شيئاً يشبه أن يكون قريباً مما اهتدى هو إليه، لكنه شيء مجمل جداً. وأقرب الفلاسفة إليه هو سبينوزا الذي وفق مثله بين الجانبين الميتافيزيقي والأخلاقي في مذهبه .

والفكرة المحورية في تفكير ابن باجة هي أن السعادة الحقة لا تكون إلا بإدراك العقل لذاته، وذلك بعد سلسلة عديدة لحلقات من الإدراكات المتدرجة وعندئذ يصبح العقل والمعقول شيئاً واحداً، أي عندما يدرك العقل أنه نشاط

فعّال، وفي هذه الحال يدرك الفيلسوف ذاته خارج نطاق الزمن أي من وجهة نظر الأزل .

فيعلم أنه يتكون من جزأين أحدهما ينشأ في الزمن ويندثر في الزمن. وهو الجسم، والثاني شيء خالد وأزلي وهو العقل الذي يدرك نفسه بنفسه وينخرط عندئذ في سلك الأزل. وفكرة التطّور والتدرّج تسري في مذهب ابن باجة، وهي تنتهي عنده على نوع من التصّوف العقلي الذي يوجد ما يماثله عند سبينوزا. وابن باجة ينقد بوضوح النزعة الصوفية الدينية عند الغزالي ويرى أن المشاهدة الصوفية التي تحدّث عنها الغزالي وغيره من الصوفية ليست إلا ضرباً من الخيال والوهم الخاطئ .

إن الصوفية يتحدثون عما يسمونه (عين الجمع) ويرون أن ذلك هو الغاية القصوى (وذلك كله، وفعل ما ظنوا خارج عن الطبع، ولو صدّق ما يعتقده هؤلاء المتصوفة لما أمكن أن ينشأ مجتمع إنساني، ولظل العقل الإنساني معطلاً، ولأدى ذلك إلى القضاء على العلم وعلم الفلسفة). وقد عرض ابن باجة بالغزالي في رسالة الوداع، ووصف ما قاله عن المشاهدة الصوفية هي الغاية القصوى للإنسان. ثم قال إن الغزالي إنما أراد أن يبرر صحة ما كان يعتقده، بدلاً من أن يبحث عن الغاية السامية للوجود الإنساني وهي الانخراط في سلك الأزل، كما يتصورها ابن باجة .

الإنسان:

ويفرق هذا الفيلسوف الأندلسي بين عدة مستويات للإنسان الذي يعيش بحسب طبيعته في مجتمع إنساني. فهناك الإنسان البهيمي أي يقوده هواه وتسيطر عليه انفعالاته، ثم الإنسان الذي يفكر تفكيراً نظرياً، وأخيراً يوجد الإنسان الذي يتحقق لديه العقل في أكمل صورة فيدرك الأشياء عن طريق الحدس أي من الداخل ـ وهذه هي درجات المعرفة الثلاث التي لها ما يماثلها

عند سبينوزا. وإذا كان ابن باجة يشبّه العقل الإنساني في معرفة الدرجة الثالثة بالعقول السماوية التي تشرف على الأفلاك عند الفارابي أو عند ابن سينا، فيجب ألا يحجب هذا التشبيه فكرته التي تبينت له وحده على حد قوله، وهي اعتقاده أن الكائنات في الطبيعة. بتحرره من الطبيعة والأهواء، وعندئذ يتاح له أن يرى الأشياء من منظور الأزل، وكأن النفس أو العقل الإنساني يصنع نفسه بنفسه في نظر هذا الفيلسوف .

وهذا الإنسان الكامل له غايات متعددة ومتدرجة. فله جسم يجب أن يعنى به، لأنه أداة يستخدمها في تحقيق غايات أخرى. كذلك توجد لديه إدراكات نفسية من حس وخيال وتذّكر. وهو يشارك فيها غيره من أقرانه في جميع المجتمع الإنساني بل يشارك فيها الحيوان أيضاً .

غير أن الإنسان يتميز عن الحيوان بتكوينه للمعاني العقلية العامة التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة في معرفة الدرجة الثانية أي في مرتبة الاستدلال العقلي. أما المحرك الحقيقي للإنسان الكامل فهو الرأي الصائب أو الفكرة التي تكفي نفسها بنفسها دون أن تكون في حاجة إلى مطابقة موضوع طبيعي تستند إليه. إذ إن الموضوعات الطبيعية تخضع للكون والفساد .

والإنسان في أدنى مراتبه لايمكن أن يكون في مستوى البهيمة وإلا لما أمكن أن ينشأ أي مجتمع إنساني .

فالناحية الفكرية هي التي تميز الإنسان عن البهيمة، وكمال الناحية الفكرية يتمثل في صواب الرأي وصدق الظن .

وأثر مثل هذه الصفات واضح في كثير من المهن والقوى الإنسانية كقيادة الجيوش والطب والتجارة والملاحة وتدبير المنزل هي مهن وقوى بها قوام المجتمع الإنساني مهما انحطت مرتبته. الغاية القصوى للقوة الفكرية هي الحكمة أي الفلسفة والإنسان الذي يصل إلى هذه الغاية لا يزهد في الحياة، بل

يشارك الآخرين في حياتهم، وإن بدا بينهم مثل النبات القوي الذي ينشأ تلقائياً وسط الأعشاب الهزيلة. فمن واجبه أن يعنى بجسمه وأن الفضائل ترتفع به، لكن الفضائل أيضاً ليست غاية في ذاتها، بل هي الأخرى وسيلة، فهو بالفضائل النفسية أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل، فذو الحكمة ضرورة فاضل، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة، وإذا بلغ الغاية القصوى ... (صدق عليه أنه إلهي فقط) ومعنى أنه إلهي أنه يدرك المعاني الكافية، أي الصادقة في ذاتها ولذاتها فقط بصرف النظر عن الموضوعات الحسية العابرة التي تجسد فيها .

وإدراك المعاني في هذا المستوى الخارج عن نطاق الزمن هو الغاية القصوى للعقل الإنساني .

المعرفة:

ويبدو أن إدراك المعاني الأزلية في هذا المستوى هو ما يعنيه ابن باجة بفكرة اتصال العقل الإنساني. ذلك أن الإنسان صاحب الرأي الصائب تنزع نفسه إلى إدراك الدوام، والدوام من صفات الشيء الأبدي (والرأي الصواب في ذاته يشتاق إلى الدائم نفسه) ..... ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلى الحكماء، وبعد الوقوف على كمال الإنسان وذلك يعني أن نتبع الرأي الصواب في سلوكنا العملي بمعنى أن من يتبع أهواء النفس وما تنزع إليه من أمور خاصة بالجسم فقط لا يختلف عن الحيوان، ذلك أن الإنسان عندما يقوم بهذا العمل فإنه لا يقوم به من حيث هو إنسان، بل من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية وفي هذه الحال لايدرك من الأبدية إلا بذلك القدر اليسير الذي يتاح للحيوان في حياته العابرة، عن طريق استخدام نشاطه النزوعي ... أما إذا أراد الإنسان أن يكون عمله إنسانياً بمعنى الكلمة فعليه أن يتبع دائماً الرأي أو الفكر الصائب. وذلك لأن هذا الرأي الصائب هو الذي يحركه إلى ما هو دائم بذاته .

وهنا تختلف مراتب الناس، فبعضهم خلق ليكون إسكافياً وبعضهم أعد ليكون إنساناً كاملاً، وهذا الإنسان الكامل هو من يعد جميع قواه حتى يجيد استعمالها مع النحو الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وهو أدى به ذلك في بعض الأحيان إلى التضحية بنفسه من أجل ما يراه حقاً .

فمراتب المعرفة إذن ثلاث: أولاها أقرب إلى الانفعال، وهي المعرفة التي تخضع للأهواء المتقلبة، والمرتبة الثانية هي مرتبة الحدس العقلي الذي يرى ابن باجة أن يستعيض بها عن المشاهدة الصوفية وفيها يتخلص المرء من مجتمع العبيد ليعيش في مجتمع الأحرار الذي يسميهم (النوابت) وهم الذين يعيشون في مجتمعاتهم كأنهم غرباء لكنهم يكوّنون المجتمع الحر وسط مجتمع العبيد، فالمتوحد إذاً هو الإنسان الكامل الذي ينبت تلقائياً في بعض المدن، والذي يجب عليه أن يمد يده إلى أمثاله في مدينته أو في المدن الأخرى ليكون معهم مجتمعاً كاملاً لا تحصره حدود الزمان والمكان وإنما هو من نحا نحو العلوم النظرية فيدرك بها جزءاً من غايته التي يسعى إليها .

وللعلم في نظر هذا الفيلسوف لذّتان. أولها لذة اليقين عندما يصل المرء إلى إدراك المعاني الصائبة أو الحقائق. وهذه اللذة العقلية تشبه اللذة الحسية على نحو ما فكما أن اللذة الحسية كمال للجسم. كذلك اللذة العقلية كمال للنفس. لكن اللذة الحسية قد تعود على الجسم بالضرر في حين أن اللذة العقلية لا يمكن أن تورث ضرراً .

أما اللذة الثانية للعلم فهي تلك التي يشعر بها كل من علم شيئاً جديداً، وهذه لا اسم لها وهذه دائماً ملازمة للعالم. وهي لذة لا يسبقها ألم ومع ذلك فإنها ليست الغاية الأسمى، فإن الباحث عرضاً (فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه) ويشهد بذلك أن نبلاء الناس يعترفون بأن العلم الحق هو النبل والشرف سواء كان نافعاً أو ضاراً. إن

سعادة الإنسان هي أن يصل إلى ذلك الأمر العظيم الذي لا نعلم ما هو على التحصيل، غير أن عظمه لا يجد موقعه من النفس، ولا تقدر العبارة على إبدائه لعظمه وجلاله ورونقه حتى أن بعض الناس يعتقد أنه يصير نوراً وأنه يصعد إلى السماء .

إن ابن باجة يمجد من العلم أسمى مراتبه وهي مرتبة رؤية الأشياء من منظوره الأزل ـ والعلم النظري الذي قد يعرض عنه أكثر الناس هو الذي يحقق السعادة الكبرى وهي السكينة والفرح والبهجة التي يشعر بها الإنسان الكامل الذي أدرك جوهره الحقيقي وأنه جزء من الوجود العقلي الذي لايخضع لعوامل التغير في خلال الزمن .

فهذا الإنسان يعيش غريباً ومتوحداً، لأنه يشبه أن يكون قد صنع نفسه عن طريق العلم والآراء الصائبة فلا يفزعه شيء، ويعلو على فكرة المادة والزمان، أي لكي ينظر إلى الأشياء جميعاً من منظور آخر، وهو منظور الأزل .

وقد عبر ابن باجة عن هذه الفكرة تعبيراً واضحاً في آخر رسالته المسماة الغاية الإنسانية، فقال: (فهو «أي الإنسان الكامل» يشارك المتعبد المرائي فإن كليهما يرفع ويخفض ويتلو، ولكن فعل المتعبد صلاة وفعل المرائي ليس صلاة أصلاً، بل يحاكي .... فإذا حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها، وصار كما يقول أرسطو سكينة في فرح وسرور دائمين فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم، وأما الدائم فهو الذي لا يشمله زمان وهو دائم بنفسه، لا بأن زمانه دائم). ومن هذه الزاوية يفسر ابن باجة كيف يتصل العقل بالإنسان، وكيف يكون إدراك العقل ذاته على أنه جزء من العالم هو الذي يحقق له الدوام، ويصله بجميع العقول الإنسانية التي أدركت هذه الحقيقة أو ستدركها في المستقبل .

ذلك أن المعاني الكافية أو الآراء الصائبة في ذاتها لا تخضع لعوامل

الكون والفساد لأنها يقينية، وهي لاتزول في حد ذاتها بل، قد تزول بصفة عرضية كموت صاحبها أو بنسيانه. أما هي في ذاتها فإنها تخضع لحساب الزمن والعلم بها يقيني. فلا يمكن أن يستحيل بعناد، وإنما يعدم إما بزوال الموضوع وهو الإنسان، وبتعريه عنها وهو النسيان .. ولكن تبين أن العلم الأقصى الذي هو تصور العقل لايمكن فيه النسيان .... لكن كيف يتحقق هذا العلم الأقصى؟ إنه يتحقق في آخر مراتب تدرج المعرفة الإنسانية، إذ إن الطبيعة، على حد تعبير مكرر عند ابن باجة لا تعمل إلا على النحو من التدرج. وهذه المرتبة الأخيرة توجد عند الإنسان الكامل. أما في مراتبه الأولى فهو عاجز عن تحقيقها. وليست هذه المرتبة القصوى متاحة لجميع أفراد الإنسان، لأنهم متفاوتون من حيث الفطرة. فبعضهم يظن أن كمال الصحة وتمامها هو الغاية القصوى. (مع أنها لا توجب شرفاً لصاحبها ولا ذماً) بل هي أدوات تخدم غايات أخرى. وبعضهم يظن أن الثراء هو الغاية القصوى مع أنه ليس إلا وسيلة تمهد لغايات أسمى. وبالجملة فإن هؤلاء الذين لا يستطيعون التحرر من الآراء الخاطئة التي تعتمد على الوهم والخيال وتدور حول الأهواء هم رعايا في مجتمع العبيد. أما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مجتمع العبيد. وأما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مجتمع السعداء والحكماء فهو الذي يرى أن العلم النظري وسيلة يكمل بها الإنسان. وأن جميع القوى النفسية التي تظهر تباعاً عند الإنسان ليست إلا وسائل فعالة ومحركة، ولكنها ليست غايات قصوى في ذاتها، لأن الفاعل ينقص عن الغاية القصوى بهذه المرتبة وهي أنه من أجلها كان، لأنها (الغاية القصوى) ولو كانت غير موجودة لكان وجوده عيناً، ومتى لم يلحقها كان فعله عناء .

فهي تعطيه الشرف والكمال، وفقدها يفيده الخسة والنقص فليس الفاعل شريفاً بذاته ما لم يكن غاية قصوى حتى يكون فعله جوهرة، كما قيل. وفي كل ذلك ما لم يكمل فوجوده إنما هو ليكون خادماً؟

النفس:

ومعنى ذلك أن النفس تبدأ بأن تكون عقلاً هيولانياً، أي لوحة ملساء، ثم تنتهي بأن تدرك أنها في حقيقة جوهرها نشاط فعال. وهذا هو ما يعبر عنه ابن باجة بلغته الخاصة الغامضة فيقول إن الإنسان ما لم يكن فهو ناقص فهو إنما يتدرج من مرحلة إلى مرحلة أسمى منها لأنه يسعى في تحقيق نفسه فالعقل الإنساني هو الذي يدرك المبادئ وهو منبع هذه المبادئ في حقيقة الأمر. ولذلك فعمله نحوه، حتى كأنه أعد لذاته فليس فيه شيء من أصناف ذلك النقص، بل هو التمام على أكمل ما يكون. إن هذا النص الذي يبدو في غاية الغموض والتعقيد ربما أمكن توضيحه من وجهة نظر ابن باجة، وبمصطلح أرسطو، بأن نقول إن النفس الإنسانية تنطوي على استعداد للمعرفة فتسمى عقلاً بالقوة أو لوحة ملساء، ثم تتتابع قواها من حس وخيال وتذكر ونظر، أي استدلال عقلي، ثم تصل إلى مرحلة الحدس فتدرك ذاتها من الداخل أي تعلم أنها نشاط عقلي، وفي هذه المرحلة يكمل العقل الإنساني، بحسب الواقع، بعد أن كان كاملاً بالقوة، فهذا العقل هو الذي كان يحرك جميع القوى النفسية الأخرى خسيسة كانت أم شريفة، أي أنه يشبه أن يكون غريزة تنمو مع التجارب، فهذه القوى النفسية (إنما تتم به لأنها كلها مؤلفة من كليات، وهو الذي يفعل الكليات) .

ويذهب ابن باجة إلى حد القول بأن من لم يعلم العنصر الذاتي فيه، أي نشاطه العقلي، فعلمه كله خطأ. لأن هذا النشاط العقلي هو منبع كل معرفة صحيحة .

فالعقل الإنساني إذاً موجود في كل إنسان وجوداً كامناً. وإذا أدركه الإنسان تحقق له الكمال فعلاً ـ وهذا هو ما عبر عنه ابن باجة بلغة غامضة فقال: وكل أمر موجود فإذا تصور حصل، وحصل للإنسان منه أنه موجود،

وجود آخر غير وجوده لسائر القوى ... فصار أحد الموجودات الإلهية، وحصل أقرب ما يكون من الله، تبارك وتعالى، وحصل له رضاه وحصل في خيرات إلهية لاتحصى ولا تعد. أي أن العقل يخرج على حد تعبيره من الظلمة ويسمو على الطبيعة التي نشأ منها، فينتهي عند بعض الفلاسفة بأن يدرك ذاته على أنه كائن إلهي أو موجود إلهي .

وكان ابن باجة يقصد بفكرة الألوهية هنا ما يتسق مع وحدة الوجود بمعناها المادي أو الطبيعي لاغير، ومهما يكن من شيء فإن هذا العقل الذي يعد لديه جزءاً من العالم يمكن أن يوصف بأنه أزلي. ومما يكشف عن فكرة صنع العقل لنفسه ما تضمنته فقرة من كتابات ابن باجة إلى صديق له في رسالة الوداع بعد أن عدد مراتب الكمال حسب تفاوت فهم الناس. وبين له أعلى هذه المراتب فقال (أو تكون كاملاً بكمالك الخاص فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك. وبوجودك صار أولئك موجودين، وبوجودك ولا صرت أنت كائناً مثال ذلك ما أقوله أن بالقطع صار السكين سكيناً ولولاه لما كان .... ، فالعقل إذاً يصنع نفسه بإدراكه للمعاني الكافية وإذا أدرك نفسه فقد بلغ الغاية القصوى وأيضاً من حصلت له هذه المرتبة حصل في حالة يفوق النطق جلالها ولذتها وبهجتها). فهذا العقل الذي يصنع نفسه بنفسه، كما يصبح السكين سكيناً لأنه يستخدم في القطع هو في غاية البعد عن المادة، لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية أو بعبارة أكثر وضوحاً أنه هو العقل الذي يدرك نفسه بنفسه عن طريق الحدس، وبه يعرف الإنسان الأشياء من داخلها لا من الخارج .

وهكذا يفسر ابن باجة لصديقه كيف يتم اللقاء بينهما إن قدّر لأحدهما أن يحرم من جسمه الذي ينقله من مكان إلى مكان حتى يرى أصدقاءه. إن اللقاء في هذه الحال، لن يكون لقاء غرض ولكنه لقاء عقلي صرف وهو لقاء

يتم خارج نطاق الزمن بين الغابرين وبين من سيأتون خلال الزمن، وهو يتم على نمط واحد في لذة صرف وبهاء وسرور. وهو لقاء إلهي واللقاء الإلهي هو لاقتصاد هذا العلم أو عطائه. وهو أشرف أصناف الحصول للالتقاء. واللقاء توطئة (تمهيد). وتحصيل هذا العلم أو حصوله على غاية. ومتى تحققت الغايات لم تعد هناك حاجة إلى الوسائل .

فإن هذا العلم إذا حصل كان اللقاء بتلقي العلم النظري. فإن شئت أن تلقاني بعيني، وتلقى من سلف من قبلي كما لقيتني، وتلقى من يأتي من بعدك في غابر الزمن، فعليك أن تسعى إلى هذه المرتبة من العلم، وعندئذ تلقى الأسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك هو الفوز العظيم .

فالخلود عند ابن باجة إنما هو خلود العقل الذي يظهر في آخر مراحل النمو عند الإنسان. وليست القوى النفسية السابقة له إلا ظهوراً تدريجياً له من وجوده بالقوى أي مجرد استعداد كامن إلى وجوده بالفعل. أي عندما يدرك أنه هو السبب في جميع ما أدرك في مختلف مستويات نموه التدريجي .

ففي الجملة نرى أن ابن باجة، وإن استمدّ عناصر مذهبه من دراسات فلسفية سابقة، فقد أقام مذهباً مبتكراً إلى حد كبير. وربما كان أكثر المذاهب شبهاً به هو مذهب سبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود في العالم الأوروبي.

الفـارابي

(٣٣٩هـ ـ ٩٥٠م)

على الرغم من وفرة ما كتب عن الفارابي قديماً وحديثاً، فإن تفاصيل كثيرة من سيرة حياته لا تزال مجهولة، فالمصادر الأساسية التي استقينا منها سيرة حياته، والمراجع والموسوعات التي اعتمدت في ترجمتها للفارابي على تلك المصادر الأساسية، لم يسلم واحد منها من الاضطراب والخبط والتخليط في المعلومات التي أوردتها عن سيرة حياة فيلسوفنا الكبير[١]، وحسبنا دليلاً على ذلك قائمة مؤلفاته والاختلاف والاختلاط في أسماء آثاره، والشك الذي يحوم حول نسبة معظم هذه المؤلفات التي ذكرتها المصادر والمراجع القديمة ـ إلى الفارابي[٢]. حتى نسبه لم يسلم من الشك ولم يقطع به أحد من المؤرخين،

---

(١) من أمثلة الخلط التاريخي الغريب، ما جاء في كتابي (تاريخ حكماء الإسلام) (ص ٣٢) و(تتمة صوان الحكمة) (ص١٧) لظهير الدين البيهقي خلال ترجمته للفارابي حيث قال: ورأيت في كتاب أخلاق الحكماء أن الصاحب الجليل كفي الكفاة إسماعيل بن عباد بن عباس بعث الى أبي نصر هدايا وصلات، واستحضره واشتاق الى ارتباطه، وأبو نصر إلى الزي وعليه قباء زري وسخ وقلنسوة بلقاء ... ، إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة، ولا أدل على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد ولد سنة ٣٢٦ والفارابي توفي سنة ٣٣٩، أي أن الصاحب كان عند موت الفارابي صبياً لم يتجاوز الثلاث عشرة من عمره .

(٢) يقول يوحنا قمير: أكثر تاليف الفارابي ضاع، والمطبوع منها لا يتطابق دائماً مع نظرياته، =

سواء القدماء منهم أو الحديثين، فمنهم من جعله فارسي النسب مثل القاضي ابن صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم، وابن أبي أصيبعة الخزرجي في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء[١]، ومنهم من جعله من أصل تركي كما فعل صلاح الدين الصفدي في كتابه الوافي بالوفيات[٢] باعتباره ولد في مدينة فاراب التي سميت اطرار أو أترار من بلاد تركستان التي تعرف عند العرب بما وراء النهر. وجزم بعض المحدثين بأن الفارابي عربي الأصل موطناً وثقافة[٣] .

وإذا كان الشك في أصل نسب فيلسوفنا تراوح بين اعتباره فارسياً أو تركياً اضطراباً واختلاطاً، فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء[٤] إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان .

وذهب القفطي في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)[٥] والبيهقي في

= بل بعض هذه النظريات أقرب إلى نظريات ابن سينا، فكتاب فصوص الحكم مثلاً يقول بالإشراق ولا أثر لهذه النظرية في سائر كتب الفارابي، بل هذه النظرية التي تضع سعادة النفس في مشاهدة الله لا تتفق ونظرية كتاب المدينة الفاضلة الذي يضع سعادة النفس في مشاهدة جمالها وجمال النفوس مثلاتها. وكتاب عيون المسائل يتحدث حديث ابن سينا عن واجب الوجود وممكن الوجود وعن قوى النفس، وتقرأ كتاب المدينة الفاضلة أو السياسة المدنية فترى غير ذلك. ثم يحصر قمير ما هو مطمئن إلى صحة نسبته من كتب الفارابي المطبوعة بأحد عشر مؤلفاً فقط. (انظر: يوحنا قمير ـ الفارابي ص٩ ـ ١١ سلسلة فلاسفة العرب ـ دار المشرق بيروت، ط٢، ١٩٨٦) .

(١) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء» ٣/٢٢٣ ـ دار الفكر، بيروت ١٩٥٧ .

(٢) الصفدي، «الوافي بالوفيات» ١/١٠٦ ـ فيسبادن، ١٩٦١ .

(٣) انظر: د. ناجي معروف (الفارابي عربي الموطن والثقافة) وزارة الإعلام، العراق ١٩٧٥ .

(٤) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء» ٣/ ٢٢٣ .

(٥) القفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص١٨٢ طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ، وص٢٧٧ طبعة ليبزغ ١٩٠٣ .

كتابه (تاريخ حكماء الإسلام)[1] إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان. وذهب ابن النديم في كتابه (الفهرست)[2] إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن طرخان. وذهب ابن صاعد في كتابه (طبقات الأمم)[3] إلى أنه محمد بن محمد ابن نصر، ويقول في موضع آخر[4] من كتابه إنه محمد بن نصر .

وهناك كتب ستة، بعضها ينقل عن بعض، تكاد تكون المصادر الأساسية الوحيدة لترجمة الفارابي، وكل ما كتب بعدها مقتبس منها أو معتمد عليها، هذه الكتب هي: الفهرست، لابن النديم المتوفى سنة ٣٨٥هـ، طبقات الأمم، لابن صاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ، تتمة صوان الحكمة، لظهير الدين البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥هـ، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي المتوفى سنة ٦٤٦هـ، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨هـ، ووفيات الأعيان، لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١هـ .

هذه المصادر الستة لا تحتوي، مع الأسف الشديد، على كل ما يُحتاج إليه من سيرة الفارابي فتاريخ ومكان ولادته، وسيرته الأولى، وثقافته وأساتذته ومن اتصل به من العلماء، وأين وكيف أمضى عنفوان شبابه، وعلى من درس قبل سفره إلى بغداد، ومتى سافر الى مدينة السلام، ومتى قصد سيف الدولة في حلب أو دمشق، وإلى أين رافقه، ومتى رافقه، ومتى غادر الشام إلى مصر، ومتى كان بها، وكم هي سفراته إليها، ومتى كانت عودته إلى دمشق، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه، وأين ألفها ..... ؟؟ كل هذه المعلومات

---

(١) البيهقي، «تاريخ حكماء الإسلام» ص٣٠ ـ دمشق١٩٤٦ .

(٢) ابن النديم، «الفهرست» ص٣٦٨ ـ مصر ١٣٤٨هـ .

(٣) ابن صاعد، «طبقات الأمم» ص٥٣ طبعة بيروت، وص ٧٠ طبعة النجف .

(٤) ابن صاعد، «طبقات الأمم» ص٣١ طبعة بيروت، وص ٤٠ طبعة النجف .

الأساسية بقيت مجهولة[1]. ولعل الحقيقة الوحيدة الباقية من سيرته هي تاريخ وفاته كما عينه المؤرخ المسعودي[2] .

مع كل ما ذكرناه، فإننا نرى أن حياة الفارابي تحتاج إلى جمع جديد وتحقيق وتمحيص، ولعل فيما يكشف عنه من الكتب والأصول في المستقبل ما يوضح الحق ويحدد الحقائق .

مذهبه ومنابع فلسفته وميزاتها:

مذهبه:

يُعتبر الفارابي أول واضع لأسس مذهب الأفلاطونية المحدثة في صورته الإسلامية، هذا المذهب الذي تنتسب إليه المدرسة التي عرفت في الإسلام باسم مدرسة الفلاسفة. وقبل الفارابي كانت فلسفة الكندي تحتوي على ملامح أفلاطونية محدثة واضحة، إلا أن السمة الغالبة على فلسفته كانت إسلامية، مع أنها لم تخل من بعض الملامح الأرسطوطاليسية. وإذا كان الكندي هو الممهد لهذه المدرسة والفارابي هو واضع أسسها، فإن ابن سينا هو الذي وصل بها إلى أكمل صورة فيما بعد بحيث اعتبر أشهر عَلَم في تاريخ مدرسة الفلاسفة .

هذه المدرسة لم تخل من خلافات بين أعضائها، وقد حاول دي بور (De Borc) في كتابه عن تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدل على مواطن الخلاف بين أبي نصر وغيره من مشاهير هذه المدرسة، وخاصة الرازي الذي

---

(١) د. حسين علي محفوظ: الفارابي في المراجع العربية، ص٣٣ ـ وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥ .

(٢) المسعودي، «التنبيه والإشراف» ص١٠٦ ـ طبعة مصر ١٩٣٨. قال المسعودي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: وكانت وفاته أي الفارابي بدمشق في رجب سنة ٣٣٩ .

عاصره، فيرى دي بور أن الخلاف بينهما ينحصر في أن مذهب أبي نصر يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة الرازي على التجربة والاستقراء وتتجه دائماً نحو الأمور المادية المشخصة. ولكن كارا دي فو (Carra de Vaux) يخالفه في ذلك، فيرى أنه ليس هناك حقيقة مذهبين مختلفين، لأن مذهبيهما شقان أو مظهران لمذهب واحد أعم منهما، فقد تناول الرازي الجوانب المادية المشخصة من المذهب لأنه كان طبيباً وطبيعياً مشهوراً، بينما تناول الفارابي الجوانب المجردة منه لأنه كان أميل إلى المنطق والرياضيات والأنظار الصوفية، ونجد هذين الشقين ملتئمين في فلسفة ابن سينا[1] .

ثم يتابع دي فو محاولاً إظهار الاختلافات بين أعضاء هذه المدرسة، فيشير إلى أن هناك فرقاً واضحاً بين أبي نصر وابن سينا في موقف التصوف لدى كل منهما. فالتصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا إلا في آخره تاجاً يتوجهُ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة. والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه[2]، وعبارات المتصوفة شائعة تقريباً في كل أقواله، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وإنما هو حالة ذاتية، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهبه غامضاً بعض الشيء .

ويتابع كارا دي فو قائلاً: ومن المعروف أن ابن سينا أكثر وضوحاً وأسلس منهجاً وأقوم نظاماً من الفارابي، وقد بلغت الفلسفة الإسلامية بمصنفاته

---

(١) كاردي فو، دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية) ج٢، ص٦ .

(٢) وإلى هذا ذهب أيضاً هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ انظر ص ٢٤٤ وما بعدها من المرجع المذكور ـ منشورات عويدات ١٩٦٦ .

إلى أكمل صورها، نلمس هذا التباين في وضوح الفكرة عند تعرضهما لمسألة هامة هي مسألة خلود كل نفس على انفرادها، فالإنسان في الحقيقة هو النفس الناطقة أو العقل الذي يشرف عليه عالم الروح والمعاني أي العقل الفعال وذلك العقل هو الذي يبقى من الإنسان بعد موته. ولكن هل يبقى متحداً بالعقل الفعال أم يظل مستقلاً بذاته حافظاً لمشخصاته؟ كتب أبو نصر بعض فقرات على وجه يجعلنا نعتقد بأنه كان من أنصار الرأي الأول، ومع ذلك فلا سبيل إلى الشك في أنه كان يعتقد بخلود كل نفس على انفرادها، فهناك في كتابه المدينة الفاضلة فقرة يبين فيها أن النفوس الخيرة تصل إلى المدينة السماوية، وأن كل واحدة منها تذوق من اللذة ما يعادل عدد النفوس كلها[1]. وقد زعم ابن طفيل أيضاً ـ وكان لا يميل إلى أبي نصر على ما يظهر ـ أن فيلسوفنا كان متشككاً في خلود كل نفس على انفرادها، وهذا الاتهام يجب أن يعزى سره إلى بعض فقرات كتبها الفارابي على وجه ناقص غامض .

ويشير دي فو إلى أن دي بور يرى فارقاً آخر بين الفارابي وغيره من فلاسفة مدرسته، وهو أن ابن سينا لم يجعل المادة صادرة عن الله كما جعلها الفارابي، فيقول إن الفارابي تصور المادة على أنها فائضة عن الله بتنقلها في الأوساط روحية المسماة مبادئ الموجودات يذكر سلسلة المبادئ على وجه يجعلها أشبه شيء بالفيض، إذ يفيض عن الله العقل الأول أو العلة الأولى،

---

(١) من المعروف أن الفارابي يقرر أن مَصير الأنفس بعد مفارقتها الجسد يختلف عن مصير مضاداتها، فهو يرى أن النفوس الفاضلة التى أدركت حقيقة السعادة واتحدت بالعقل الفعال تبقى بقاء أبدياً في العالم العقلي، وكلما لحقت بها نفوس أخرى من سنخها كلما ازدادت لذتها وسعادتها. أما نفوس أهل المدن الجاهلة، فلما لم تبلغ إلى هذا المقام فإنها تصير الى العدم، أما أجسامها فتنحل إلى عناصرها الأصلية وتدخل في تركيب الحيوان وغير الحيوان ثانية. (انظر المدينة الفاضلة: ص ١٣٧، ١٣٨، ١٤٢، دار المشرق) .

ويفيض عن هذه عقول الأفلاك على ترتيبها وآخرها العقل الفعال، ويتلو ذلك النفس الكلية ثم الصورة ثم المادة آخر الأمر. وتتمشى إلهيات ابن سينا مع هذا الترتيب. والمادة هنا هي جوهر العالم الذي يحمل إمكانه، فالعالم يبدأ وجوده من هذه المادة ولا يخرج مباشرة من العدم الصرف، والأفلاك السماوية التي تستمد حياتها من نفوسها إنما قد حركها المحرك الأول، وليس هذا المحرك هو الله نفسه ولكنه العقل الأول الصادر عنه .

وحاول الفارابي التوفيق بين أرسطوطاليس وأفلاطون في مسألة قدم العالم، ففي رسالته المسماة الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس رغم أن أرسطو لم يعتقد بقدم العالم، فالخالق أبدع العالم دفعة واحدة من غير زمن ثم حركه المحرك الأول فنشأ الزمان عن حركة الأفلاك وبعبارة أخرى يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل[1]. ومع هذا فإن فلاسفة هذه المدرسة قد ذهبوا إلى أن اللاتناهي من جهة الماضي أمر ممكن، فوفقاً لابن سينا لا يمكن أن يوجد في آن واحد بالفعل عدد لا يتناهى، ولكن يمكن أن يوجد عدد لا يتناهى إذا لم تكن أجزاؤه موجودة معاً بالفعل في

---

(١) يقول الفارابي: ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً (أي أن أرسطوطاليس يرى بأن العالم قديم) ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زماني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم. وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زماني، أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني. ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري، جل جلاله، إياه دفعه بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص١٠١ ـ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠) .

آن واحد، فيمكن أن يقول إن الأفلاك السماوية قد تحركت حركات غير متناهية في عددها في الماضي، وعلى هذا فالزمان قديم. ولكن يجابه هذا الرأي مشكلة، وهي أن نفوس الأشخاص الذين انقضت حياتهم لا تزال باقية بالفعل لأنها غير فانية، وعلى هذا يكون هناك عدد لا يتناهى من الأنفس موجود بالفعل في آن واحد. والفارابي في رسالته المدينة الفاضلة يتحدث مع ذلك عن النفوس في العالم الآخر كما لو كان عددها متناهياً[1] .

أهم مؤلفاته المطبوعة

نذكر فيما يلي المطبوع من أهم ما وصل إلينا من مؤلفات المعلم الثاني المختلفة الفنون والمقاصد[2] .

أ ـ المنطق

- **شرح العبارة لأرسطوطاليس**: شرح قيم، بيَّن فيه الفارابي أن غرض أرسطوطاليس في هذا الكتاب هو البساطة من جهة تأليفه لا من جهة مادته في المادة البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها، وكيف يأتلف، وبماذا يرتبط ... الخ. (طبع بيروت سنة ١٩٦٠) .
- **رسالة صدر بها كتاب التوطئة في المنطق**: طبع دانلوب المتن العربي لهذه الرسالة مرفقاً بترجمة إنكليزية عام ١٩٧٥. كما طبعت الدكتورة

---

(١) انظر: كارا دي فو ـ دائرة المعارف الإسلامية ج٢ ص ٦، ٨ .

(٢) لا يوجد بين أيدينا فهرس جامع شامل لكل الآثار المطبوعة للفارابي، لذا اكتفيت في القائمة التالية بإيراد أشهر الكتب المطبوعة للفارابي، معتمداً في ذلك بشكل رئيسي على ثلاثة مراجع هي: قائمة بروكلمان في تاريخ الأدب العربي، وقائمة الدكتور حسين علي محفوظ والدكتور جعفر آل ياسين في مؤلفات الفارابي وقائمة الأستاذ جعفر جاوشي التي أوردها في مجلة الثقافة الإسلامية، العدد العاشر ١٤٠٧ هـ .

مباهاة توركركويل المتن العربي وأرفقته بترجمة تركية .

- **كتاب القياس الصغير أو أنالوطيق الأول لأرسطوطاليس**: أعدت الدكتورة توركركويل المتن العربي مع ترجمة تركية وطبعته في أنقرة عام ١٩٥٨. وللكتاب ترجمة عبرية أشار إليها بروكلمان عن شتاينشنايدر. وترجمه نيكولاس روشر إلى الإنكليزية .

- **شرح كتاب إيساغوجي لفرفوريوس**: طبع دانلوب المتن العربي والترجمة الانكليزية لهذا الكتاب عام ١٩٥٦. وهناك بعض الشكوك التي تحوم حول نسبته إلى الفارابي، فالتحقيق الذي أعده شتيرن ـ محقق العلوم الإسلامية ـ يشير إلى أن هذا الكتاب هو في الواقع من آثار أبي الفرج بن الطيب .

- **شرح كتاب المقاولات (قاطيغورياس) لأرسطو**: ذكر بروكلمان أن لهذه الرسالة ترجمة عبرية. وقد طبع دانلوب المتن العربي والترجمة الإنكليزية عام ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩. كما طبعت نهاد ككيك المتن العربي مع مقدمة باللغة التركية من ١١ صفحة في اسطنبول عام ١٩٦٠ .

- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**: طبعه الدكتور محسن مهدي في بيروت عام ١٩٦٨، وأرفقه مقدمة وحواشٍ .

- **فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق**: له ترجمة إلى العبرية أشار إليها بروكلمان عن شتاينشنايدر. وطبع دانلوب المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية عام ١٩٥٥. والدكتورة مباهاة توركركويل طبعت نفس الرسالة وأرفقتها بترجمة تركية في عام ١٩٥٨ .

- **كتاب شرائط اليقين**: ذكر له بروكلمان ترجمة عبرية وطبعت الدكتورة توركركويل المتن العربي للكتاب وأرفقته بترجمة تركية عام ١٩٦٣ .

ب ـ فن الشعر والخطابة

- **رسالة في قوانين صناعة الشعر**: هذه الرسالة بمثابة تلخيص لكتاب فن الشعر لأرسطو، مأخوذ عن شرح ثامسطيوس وبعض الشارحين الآخرين .

طبع أبري المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقه بترجمة إنكليزية عام ١٩٣٨. كما طبعت الرسالة في القاهرة سنة ١٩٥٣، وفي بيروت ١٩٥٩ و ١٩٧٣ .

- **كتاب الشعر**: طبع الدكتور محسن مهدي المتن العربي المنقح لهذا الكتاب على أساس نسخة المكتبة الحميدية مع مقدمة وحواشٍ، وذلك في مجلة شعر ـ المجلد الثالث ـ بيروت ١٩٥٩ ص ٩٠ ـ ٩٥. وأعيد نشره في مجلة آفاق في شهر أيار من نفس السنة ـ بيروت، ص ١٢٨ ـ ١٣٦ .

- **كتاب الخطابة**: المتن العربي لهذا الكتاب مع ترجمته الفرنسية طبع ببيروت عام ١٩٧٠ .

ج ـ نظرية المعرفة

- **كتاب إحصاء العلوم**: كتاب قيم نال منذ البداية إعجاب القدماء، فقال فيه ابن صاعد في كتابه طبقات الأمم: ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه[1]. وفي القرن الأخير كان هذا الكتاب موضع اهتمام المستشرقين، حيث إنه يبين سعة علم

(١) ابن صاعد، «طبقات الأمم» ص٥٣ طبعة بيروت، وص ٧٠ طبعة النجف .

فيلسوفنا من جهة، ومن جهة أخرى هو بيان مفهوم للمراد من لفظ العلم في هذا العصر .

وقد قسم الفارابي في هذا الكتاب العلوم إلى ستة أقسام: علوم اللغة، علوم المنطق بما فيها الخطابة والجدل والرياضيات، العلوم الطبيعية، العلوم المدنية، علم الكلام، وما وراء الطبيعة. فأدخل ضمن الأجزاء الثمانية التالية: المقدمات، والتفسير، والقياس، والبرهان، والجدل، والمغالطة، والنقد، والشعر. ووضع ضمن الطبيعيات الأجزاء السبعة التالية: الأرض، والأفلاك والكون الفسيح، والنشوء والانحلال، والنفس، والحس والمحسوس، والنبات، والحيوان، وأدمج ضمن ما وراء الطبيعة: الإلهيات، والخلقيات والسياسة الاجتماعية .

ويذكر المستشرق الفرنسي كارا دي فو (Carra De Vaux) في كتابه عن ابن سينا وفلسفته صحة نسبة هذا التقسيم للفارابي، ولم يذكره ابن سينا في كتاب من كتبه مع أنه ذكر في تاريخ حياته أنه مدين للفارابي بتفهم فلسفة أرسطو .

طبع هذا الكتاب للمرة الأولى في اسطنبول عام ١٨٨٠. ثم توالت طبعاته، فنشره الشيخ محمد رضا الشبيبي في مجلة العرفان (ج ٤/ ١١ ـ ٢٠و١٣ ـ ١٣٤ و ٢٤١ ـ ٢٥٧) في صيدا عام ١٩٢١. وطبع في القاهرة ١٩٣١ و ١٩٤١، وفي مدريد ١٩١٦، ١٩٣٢، ١٩٥٣، وفي غلاسكو ١٩٣٤ و ١٩٦٠. وقد ترجم الكتاب إلى اللغات: العبرية والتركية، والفارسية، والأسبانية، والألمانية، والإنكليزية، والروسية والفرنسية واللاتينية .

- **كتاب الحروف**: ألف الفارابي هذا الكتاب لحل مشكلات أرسطو الإلهية، وبين في بدء رسالته هذه ألفاظ المصطلحات، ثم أرسل كلامه حول المقاولات، ثم شرح معاني العبارات المستعملة في هذا العلم. وقد تصدى

الفارابي في هذا الكتاب للفرق بين المطالب البرهانية والجدلية والمغالطة، إلى أن جر ذلك إلى أصل الكلام في موجودات اللغات وارتباطها أو اختلافها في بناء الأعضاء الصوتية، ثم وصل إلى أعضاء المجتمع، فتحدث عن النواميس الدينية والسياسية والفلسفية البرهانية .

هذا الكتاب مهم جداً لطلاب البحث من الناحية العلمية والتحقيق في اللغات القديمة ولغات القرون الوسطى، مثلاً: عندما يبحث في الوجود والوجدان والموجود وتعريف ذلك وتقسيمه، يستعمل سغدي الثلاث، ويذكر معادلها في اللغات العربية والفارسية وغيرهما .

طبع هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٦٩ بمقدمة وحواشٍ للدكتور محسن مهدي. ونقد حسين عطائي هذه الطبعة ضمن مقالة باللغة التركية نشرت في نشرة كلية الإلهيات الجامعية وأنقرة عام ١٩٦٩ .

- **مقالة (أو رسالة) في معاني العقل**: يسعى الفارابي في هذه الرسالة إلى شرح وتحديد العقل وأنواعه بناء على آراء أرسطو والمتكلمين والجمهور، فيستعرض فيها ستة أنواع من العقول:

١- العقل بمعنى التعقل، وهو الذي يقول به الجمهور بالمعنى الشائع بينهم .

٢- العقل الذي يريده المتكلمون، ويعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع أو الأكثر .

٣- العقل الذي يذكره أرسطو في البرهان، ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن الفكر أو القياس بل بالفطرة والطبع .

٤- العقل الذي يذكره أرسطو في الأخلاق، وهو الذي يملكه الشخص

الذي يفرق بين الخير والشر .

٥- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، وهو العقل الفعال كموجود مفارق قبل الاتصال بالنفس .

٦- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس. وهذا الأخير هو الذي يهم الفارابي، وقد ميز فيه أربع مراتب: عقل هيولاني أو بالقوة، عقل بالفعل أو بالملكة، العقل المستفاد، العقل الفعال .

نشر روزشتاين هذه الرسالة لأول مرة سنة ١٨٥٨. ونشر ديتريشي المتن العربي لهذا الكتاب في ليدن سنة ١٨٩٠. وطبعت في القاهرة ضمن رسائل أخرى سنة ١٩٠٧. وطبع كذلك في هامش كتاب حكمة الإشراف بطهران عام ١٣١٥ هـ. وقد اهتم بويج بنقد هذه الرسالة وطبع نقدها في بيروت عام ١٩٣٨. وطبع يوحنا قمير مقتطفات منها في بيروت عام ١٩٥٤. ويشير بروكلمان إلى أن للرسالة ترجمة عبرية، كما نشرجيلسون الترجمة اللاتينية للرسالة عام ١٩٣٨ .

د ـ ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة

- **مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة**: هذا الكتاب هو نفس كتاب في أغراض أرسطوطاليس في كل واحد من كتبه، وهو نفسه الموسوم بـ (مقالة في أغراض أرسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة) وهو غير كتاب الحروف الذي نشره وحققه الدكتور محسن مهدي .

يبدأ الفارابي كتابه هذه بقوله: قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة، وعلى الأقسام الأول التي له، فكثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري والنفس والعقل وسائر ما يناسبه، وأن علم ما

بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه بالعدد، فلذلك تجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل. يقسم أبو نصر العلوم إلى مجملة وجزئية وغرضه من العلم الجزئي هو الذي موضوعه عن بعض الموجودات أو الموهومات. والعلم المجمل في الشيء الشامل لجميع الموضوعات مثل الوجود والوحدة وأنواعها ولواحقها، والأشياء التي ليس بعارض على الموجودات. ثم بعد هذا يشرح الفارابي غرض أرسطو في كل واحدة من المقالات الاثنتي عشرة .

طبعت للمرة الأولى في ليدن سنة ١٨٩٠ بواسطة ديتريشي. وطبعت في القاهرة سنة ١٩٠٧ بإشراف عبد الرحمن مكوي. وطبعت مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٣٠ و١٩٣١. كما طبعت في بومباي ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٣٧ .

- **رسالة في إثبات المفارقات**: في هذا الكتاب يقسم الفارابي المفارقات إلى أربع مراتب: المرتبة الأولى الموجود الذي لا سبب له وهو واحد. المرتبة الثانية العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع. المرتبة الثالثة النفوس السماوية وهي كثيرة بالنوع. المرتبة الرابعة النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص .

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي، الأولى عام ١٩٢٦، والثانية عام ١٩٣١. وطبع كذلك في بومباي ضمن رسائله عام ١٩٣٧. وقد ترجم هذا الكتاب إلى التركية وطبع في إسطنبول عام ١٩٤١ .

- **كتاب التعليقات (تعليقات الحكمة)**: يحتوي هذا الكتاب على تسعين تعليقة، وتلاحظ منثورة في تعليقات ابن سينا متفرقة ومفصلة أحياناً .

طبع هذا الكتاب مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى، المرة الأولى عام ١٩٢٧ والثانية عام ١٩٣١. وطبع في بومباي عام ١٩٣٧. وله ترجمة تركية .

- **عيون المسائل**: كتاب مختصر يحتوي على مقدمة وعدد من المباحث

الطبيعية وأكثر مباحث العلم الإلهي .

لهذا الكتاب طبعات عديدة. نشره للمرة الأولى شمولدرز في بون عام ١٨٣٦. ونشره ديتريشي في الثمرة المرضية[١] عام ١٨٩٠. وأعيد طبعه في ليدن عامي ١٨٩٥ و ١٩٢٥. وطبع في القاهرة مرتين عام ١٩٠٧ وعام ١٩١٠. وطبع في طهران عام ١٣٢٥هـ، وفي لدهي ١٣١٢ هـ، وفي بورسلانا ١٩٣٥. وطبع يوحنا قمير المتن النقح ضمن كتابه حول الفارابي .

حلمي ضياء أولكن وقوام الدين بورسلان ترجما هذا الكتاب إلى التركية عام ١٩٤١ وطبعاه. وأشار بروكلمان عن شتاينشنايدر إلى أنه ترجم إلى العبرية .

- **رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة**: ذكرها القفطي وابن أبي أصيبعة تحت عنوان كتاب في الأشياء التي يحتاج أن تعلم قبل الفلسفة. وقد بيّن الفارابي في كتابه هذا أنه على طالب الفلسفة أن يعلم أسماء الفرق الفلسفية، وغرض أرسطو في كل واحدة من كتبه، ورياضة النفس على الأخلاق الحسنة، ورياضة العقل على البراهين الهندسية والمنطقية، والإقبال على العلم بكل همته لكي يعرف الخالق ويتشبه به قدر الطاقة البشرية .

نشر شمولدرز في بون المتن العربي لهذا الكتاب وأرفقه بترجمة لاتينية عام ١٨٣٦. ونشره ديتريشي في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن الثمرة المرضية .... وأعيد طبعه في ليدن عامي ١٨٩٥ و ١٩٢٥. وطبع في دلهي عام ١٨٩٤. وفي

---

(١) نشر ديتريشي في ليدن عام ١٨٩٠ بضع رسائل للفارابي تحت عنوان الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية وتحتوي هذه المجموعة على الرسائل التالية: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس. كتاب في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف. مقالة في معاني العقل. رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة. عيون المسائل. فصوص الحكم. رسالة في جواب مسائل سئل عنها. نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح من أحكام النجوم .

القاهرة ثلاث مرات: ١٩٠٥ و ١٩٠٧ و ١٩١٠. ترجم قوام الدين بورسلان قسماً من هذا الكتاب إلى التركية وطبعه في اسطنبول عام ١٩٣٥. وأشار بروكلمان عن شتاينشنايدر إلى ترجمة عبرية له .

- **رسالة الدعاوى القلبية (الدعاوى التنبيهية)**: طبعت هذه الرسالة مرتين في حيدر آباد ضمن آثار الفارابي الأخرى عامي. ١٩٣٠ و ١٩٣١. وطبعت في بومباي سنة ١٩٣٧. ترجمها بورسلان وأولكن الى التركية .

- **فلسفة أرسطوطاليس**: طبع الدكتور محسن مهدي المتن العربي لهذه الرسالة في بيروت عام ١٩٦١، كما ترجمها إلى الإنكليزية وطبعها في نيويورك عام ١٩٦٢ .

- **كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها (الجزء الثاني من كتاب تحصيل السعادة)**: طبع شتاينشنايدر الترجمة العبرية للقرون الوسطى - وهي قسم من هذه الرسالة - وأرفقها بترجمته هو إلى الألمانية عام ١٨٦٩. وطبع روزنتال ووالترز المتن العربي مرفقاً بترجمة لاتينية وحواش مفيدة عام ١٩٥٣. وطبعه الدكتور محسن مهدي طبعة جديدة مع ترجمة انكليزية. كما طبعه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه أفلاطون في الإسلام .

- **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس**: يوضح لنا هذا الكتاب مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية، ولا سيما كتب أفلاطون وأرسطو، كما يبين مضمون الكتاب أنه اطلع على بعض تاسوعات أفلوطين دون أن يعلم أنها له. ويستخدم الفارابي هذه الترجمات في التوفيق بين رأيي الحكيمين. ويذكر لنا الفارابي في مقدمة كتابه المسائل التي سيبحثها، وهذه المسائل هي: أ- حدوث العالم وقدمه، ب- إثبات المبدع الأول ووجود الأسباب عنه، ج- أمر النفس والعقل، د- المجازاة

على الأفعال، هـ- كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية. وهكذا يرسم الفارابي الخطة التي سيسير عليها في كتابه، إلا أنه لم يتبع هذا الترتيب في سياق العرض، إذ إنه يقدم بعض المسائل ويؤخر البعض الآخر .

طبع ديتريشي هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن مجموعة الثمرة المرضية وطبع في طهران عام ١٣١٥هـ بهامش شرح حكمة الإشراق، كما طبع مستقلاً في نفس السنة في طهران. وطبعه ألبير نصري نادر في بيروت عام١٩٦٠ مع مقدمة ودراسة عن الفلسفة اليونانية. ترجم قوام الدين بورسلان قسماً منها الى التركية عام ١٩٣٥ وطبع في اسطنبول. كما ترجمه إلى الفارسية الدكتور عبد الحسن مشكاة وطبع في طهران عام ١٣٥٣هـ تحت عنوان الترابط بين أفكار الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو .

- **شرح رسالة زينون الكبير**: المتن العربي لهذا الشرح طبع ضمن رسائل الفارابي في حيد آباد عامي ١٩٣٠ و ١٩٣١، وفي بومباي عام ١٩٣٧. وترجم بورسلان وأولكن هذه الرسالة إلى اللغة التركية .

ويذهب الدكتور يحيى مهدوي إلى أن رسالة العروس المنسوبة إلى ابن سينا تشابه هذا الشرح مشابهة كبيرة[1] .

- **فصوص الحكم**: كتاب في التوحيد ينحو منحى المتصوفة، ولكنه يستند إلى الأدلة المنطقية .

نشره ديتريشي سنة ١٨٩٠ ضمن الثمرة المرضية. وطبع في اسطنبول سنة ١٢٩١هـ، وفي القاهرة سنة ١٣٣٥ بعد هياكل النور للسهرودي. وطبع في حيدر آباد ضمن رسائل الأخرى مرتين ١٩٢٤ و ١٩٣١. وطبع المتن المنقح مع

---

(١) مهدوي ـ فهرست ابن سينا ص١٧٨ .

مقدمة وشرح وتعليق للسيد جلال الدين الاشتياني ونشر في نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة فردوسي بمشهد .

ولهذا الكتاب عدة شوارح وتفسيرات أوردها بروكلمان، وهي: أ- شرح لمحمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠هـ، ب- شرح لإسماعيل الفارابي تلميذ الدواني، ج- شرح لأبي فراس الحلبي، وقد طبعت الرسالة مع هذا الشرح في مجموع مؤلفات الفارابي بالقاهرة عام ١٣٢٥هـ .

والجدير بالذكر أن هذا الكتاب لم يرد اسمه في المراجع المنسوبة الى ابن سينا هي عين كتاب الفصوص المنسوب إلى الفارابي[١] .

- **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، أو رسالة في جواب مسائل سئل عنها:** يشتمل هذا الكتاب على اثنتين وأربعين مسألة سئل عنها الفارابي وأجاب عليها باختصار .

طبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٠ ضمن مجموعة ديتريشي الثمرة المرضية. وطبع في القاهرة عام ١٩٠٧ ضمن المجموع للعلم الثاني. وطبع في حيدر آباد سنة ١٩٣١، وفي بومباي سنة ١٩٣٧. وترجم ديتريشي هذا الكتاب إلى الألمانية وطبعه عام ١٨٩٢، كما ترجمه أولكن وبورسلان إلى التركية .

- **رسالة أفلاطون في الرد على من قال بتلاشي الإنسان:** طبعت الدكتورة مباهاة توركركويل المتن العربي لهذه الرسالة وأرفقتها بترجمة تركية في أنقرة عام ١٩٦٥ .

- **رسالة في الرد على يحيى النحوي:** وضعها الفارابي للرد على يحيى النحوي الذي حاول إبطال أقاويل أرسطوطاليس بأزلية العالم في

---

(١) مهدوي: فهرست ابن سينا، ص٢٨٤ .

كتابه الـسماء والعالم .

طبعت هذه الرسالة في مجلة دراسات الشرق الأوسط ج ٢٦، سنة ١٩٦٧. كما نشرها الدكتور محسن مهدي في ليدن سنة ١٩٧٢ .

هـ ـ الفلسفة المذهبية

- **دعاء عظيم**: كتاب صغير منسوب إلى الفارابي. طبع في بيروت عام ١٩٦٧ ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى. وطبع في نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمشهد تحت عنوان دعاء الفيلسوف مع ترجمة فارسية له لليد غلام حسين إبراهيمي دنيائي. وترجم إلى التركية عام ١٩٥٠ .

- **كتاب الملة**: طبعه الدكتور محسن مهدي في بيروت عام ١٩٦٨ تحت عنوان كتاب الملة ونصوص أخرى وأرفقه بمقدمة وحواش .

و ـ الطبيعيات والنجوم والكيمياء

- **كلام في الخلاء**: ذكر ابن أبي أصيبعة اسم هذا الكتاب ضمن مؤلفات الفارابي[1]. ولكنه بقي مفقوداً حتى سنة ١٩٥١ حين اكتشف ضمن النسخ الخطية لمكتبة كلية اللغة والتاريخ والجغرافية بجامعة أنقرة، مجموعة إسماعيل صائب سنسر الرديف ١، الرقم ٣٨١/ ٣. وقد طبع المتن العربي لهذا الكتاب في أنقرة سنة ١٩٥١ مرفقاً بترجمتين تركية وانكليزية للدكتور ايدين صايلي ونجاتي لوغال .

- **نكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم**: راوي هذه الرسالة

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٣ ص ٢٣٠ .

هو إبراهيم بن عبد الله البغدادي، أحد فضلاء القرن الرابع الهجري، والعالم الرياضي الذي تباحث مع الفارابي في باب صحة أحكام النجوم. وقد ألف الفارابي رسالته هذه بطلب من إبراهيم المذكور. ووضع الفارابي في هذه الرسالة ثلاثين أصلاً، وفي آخره استنسخ بطلان أحكام النجوم منها .

طبعت في ليدن سنة ١٨٩٠ ضمن كتاب ديتريشي الثمرة المرضية وطبعت في القاهرة ١٩٠٧ ضمن المجموع للعلم الثاني، وأعيد طبعها سنة ١٩٧٨. وطبعت في حيدر آباد ١٩٢٦ و ١٩٤٨ تحت اسم رسالة في فضيلة العلوم والصناعات بعد حذف ديباجة ابراهيم بن عبد الله البغدادي الذي فصل فيها لقاءه لأبي نصر وطلبه تأليف الكتاب. وطبعت في بومباي سنة ١٩٣٧. وترجمها ديتريشي إلى الألمانية وطبعها سنة ١٨٩٢. كما ترجمت الى التركية بواسطة أولكان وبورسلان وطبعت عام ١٩٤١. وترجمها السيد علي أكبر الشهابي إلى الفارسية تحت عنوان في فضيلة العلوم والصناعة وطبعها في المجلد ١٣ من نشرة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الفردوسي بمشهد .

- **مقالة في وجوب صناعة الكيمياء**: نشر الدكتور ايدين صايلي المتن العربي المنقح لهذه المقالة في أنقرة سنة ١٩٥١. وأرفقه بترجمة تركية. كما ترجمها ويدمان إلى اللغة الألمانية .

- **المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة**: لم يرد لهذه الرسالة ذكر في كتب المتقدمين. ولاحظ الدكتوران حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين أن أسلوب هذه الرسالة لا يستوي مع أسلوب الفارابي في كتاباته وتعليقاته[١] .

---

(١) د. حسين علي محفوظ ود. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي، ص٢٨٣ .

الدكتور ايدين صايلي ونجاتي لوغال طبعا المتن العربي لهذا الكتاب مرفقاً بترجمة تركية، وذلك ضمن تاريخ الترك ج ١٥، ص٨١ ـ ١٢٢ ـ سنة ١٩٥١ .

ز ـ الرياضيات

- **شرح المستغلق في مصادرات المقالة الأولى والخامسة في اقليدس:** ترجمه روزنفلد إلى الروسية، وطبع ضمن آثار الفارابي الرياضية عام ١٩٧٢. وذكر شتاينشنايدر ترجمة عبرية للكتاب قام بها موسى بن تبون .

- **في بيان تساوي الزوايا الثلاث للمثلث القائمتين:** طبع المتن العربي لهذه الرسالة في طهران ضمن كتاب الكشكول للشيخ بهاء الدين العاملي .

ح ـ الطب

- رسالة في صناعة الطب: طبع المتن العربي لهذه الرسالة مع ترجمة تركية للدكتور سهيل أنور سنة ١٩٣٨ في تركيا .

ط ـ الموسيقى

- **كتاب الموسيقى الكبير:** يعد هذا الكتاب من أهم الكتب العربية في الموسيقى، فقد جاء شاملاً متوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية. وهو مؤلف ضخم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية، نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه .

والناظر في هذا الكتاب يلمح من افتتاحيته أنه كان ملحقاً به كتاب آخر، ولكن من المؤسف أنه لم يصلنا إلا الكتاب الأول، أما الكتاب الثاني فلم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود .

يتحدث الفارابي في الكتاب الأول عن المباحث التالية:

أ ـ المدخل الذي حكمه حكم المقدمة، وفيه مقالتان. وفي هذا القسم يتكلم الفارابي حول فلسفة الموسيقى .

ب ـ الفن، ويشتمل على مقالتين. وقد بحث في هذا القسم مسائل الصوت والأبعاد والأجناس والمجموع والأغاني والمقامات والإيقاع .

ج ـ في الجزء الثاني من هذا القسم بحث في قواعد وأصول تأليف الألحان أو صناعة اللحن .

قام (لاند) بطبع الفصل الخاص بالآلات الموسيقية في ليدن عام ١٨٨٣ وذلك بمناسبة انعقاد المجمع العالمي السادس للأوسط. كما طبع (لاند) مستقلاً القسم نفسه تحت عنوان البحث في خطوات العرب في ليدن، وأرفقه بترجمة فرنسية عام ١٨٨٤ .

طبع المتن العربي المنقح في القاهرة عام ١٩٦٧ بشرح وتفسير للأستاذ غطاس عبد الملك خشبة والدكتور محمود أحمد الحفني. وطبع المتن الكامل مترجماً إلى الفرنسية رودولف ارلانزة في باريس عام ١٩٣٠ ـ ١٩٣٥، وقد جدد طبعه وطبع في نشرة رسالة الأونيسكو العدد ٤٧، ص ٣١ ـ ٣٤. وقد ترجمت أجزاء من الكتاب إلى اللغات الالمانية واللاتينية والأسبانية والهولندية .

ي ـ الأخلاق و السياسة

ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**: ذكر ابن أبي أصيبعة أن الفارابي ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة (وهذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من فقرات كتاب تحت عنوان: القول في مضادات المدينة الفاضلة). وحمله إلى الشام في

أواخر سنة ٣٣٠، وتممه بدمشق سنة ٣٣١، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فألغيت فيها الأبواب. ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧[١] .

وقصد الفارابي من هذا الكتاب تكوين مجتمع فاضل على غرار ما فكر فيه أفلاطون في جمهوريته، وقد أراد مثل أفلاطون أن ينشئ مدينته وفقاً لآرائه الفلسفية ومعتقداته في السعادة والأخلاق والكون والألوهية، لذلك جاء كتابه في قسمين: القسم الأول نظري، يبحث فيه العقائد التي يجب أن يعتنقها أفراد المدينة الفاضلة. كما يشتمل هذا القسم على مباحث ما ورائية ومباحث فلسفية تنظر في مصدر الوجود، وصفات الموجودات الثانوية، وصور كائنات هذا العالم والعوالم الأخرى ... الخ. أما القسم الثاني فهو المقصود من تأليف الكتاب، فيبحث في بناء وتصميم المدينة الفاضلة، ثم يبحث في تكوين ومصير المجتمعات المباينة للمجتمع الفاضل .

طبع هذا الكتاب للمرة الأولى المستشرق الألماني ديتريشي في ليدن سنة ١٨٩٥. وطبع في القاهرة مرتين سنة ١٩٠٦ وسنة ١٩٤٨. وطبعه ألبير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٥٩. ترجمه ديتريشي إلى اللغة الألمانية وطبعه في ليدن سنة ١٩٠٠. وترجمه الدكتور جعفر سجادي إلى الفارسية وشرحه وطبع ونشر من قبل الشورى العليا للثقافة والفن تحت عنوان أفكار أهل المدينة الفاضلة. وترجمه نفيس دانشمن إلى التركية عام ١٩٥٠ وطبعه في اسطنبول ضمن مقالات حول الفارابي، ثم طبعه في كتاب مستقل في ١٠٨ صفحات عام ١٩٥٦ .

- **الفصول المدنية (الفصول المنتزعة)**: طبع في كمبردج سنة ١٩٦١.

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٣ ص٢٣١ .

وطبعه الدكتور فوزي النجار مع مقدمة وحواشٍ في بيروت سنة ١٩٧١ .

- **في تحصيل السعادة (نيل السعادات)**: يعتبر كتاب تحصيل السعادة الجزء الأول من كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطو. وقد طبع القسم الأول منه في حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ. ونشر الجزء الثاني المسمى فلسفة أفلاطون في لندن سنة ١٩٤٣. ثم نشر الجزء الثالث الدكتور محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦١ .

- **التنبيه على سبيل السعادة أو رسالة السعادة**: طبع مرتين في حيدر آباد ضمن رسائل الفارابي الأخرى سنة ١٩٢٧ و ١٩٣١. وطبع في بومباي سنة ١٩٣٧، وفي القاهرة سنة ١٩٤٨ .

توجد ترجمة عبرية له في المتحف البريطاني رقمها ٤٢٥. وقد ترجمه أولكن وبورسلان إلى التركية .

- **رسالة في السياسة (جوامع سياسية)**: تحدد هذه الرسالة واجبات الإنسان نحو رؤسائه وأكفائه ومن دونه، ونحو نفسه .

طبعها لويس شيخو للمرة الأولى سنة ١٩٠١ في مجلة المشرق. ثم جدد طبعها ضمن مجموعة بعنوان مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت سنة ١٩١١ .

- **السياسة المدنية**: ويسمى أيضاً: رسالة في المبادئ، ورسالة في قوام الأجسام، ومبادئ الموجودات .

يشبه هذا الكتاب كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة شبهاً كبيراً، فبعض النصوص واحدة أو متقاربة، والمحتوى متشابه جداً، غير أن كتاب المدينة الفاضلة أطول وأكمل .

طبع في حيدر آباد سنة ١٩٢٧، وفي بومباي سنة ١٩٣٧، وفي القاهرة

سنة ١٩٤٨. ونشره الدكتور فوزي النجار في مقدمة وحواشٍ في بيروت سنة ١٩٦٤ .

ترجمه موسى بن صموئيل بن تبرون إلى العبرية في القرون الوسطى، وطبع سنة ١٨٤٩. وترجمه ديتريشي إلى الألمانية وطبعه في ليدن سنة ١٩٠٤. كما ترجمه فوزي النجار إلى الإنكليزية ونشره .

- **تلخيص نواميس أفلاطون (جوامع كتاب النواميس)**: يشتمل هذا الكتاب على مقدمة وملخص لكتب نواميس أفلاطون العشرة. على مقدمة وملخص لكتب نواميس أفلاطون العشرة. وشرح الفارابي في البدء أسلوب أفلاطون، ثم يوضح أسلوب التلخيص الذي اعتمده هو، ويبين فائدة الكتاب، ثم يفسر بإيجاز تحقيقات أفلاطون عن القوانين الإلهية اليونانية .

طبع غبريلي المتن العربي مع ترجمته اللاتينية سنة ١٩٥٢ في باريس. وطبع الدكتور عبد الرحمن بدوي المتن المنقح في كتابه أفلاطون في الإسلام ونشره بطهران سنة ١٩٧٣ .

❁ ❁ ❁

أبو بكـر الـرازي

(٢٥٠هـ ــ ٣١٣هـ)

حياتــه

لم يكن تفضيل الباري تعالى لخلق الإنسان على باقي المخلوقات عبثاً ـ بغضّ النّظر عن عجائب الخلق وأسرار وعظمة الإبداع في تكوين المخلوقات الباقية من النبات والحيوانات ـ ويتجلّى سرّ هذا الإيثار والتمييز للإنسان في فعالية هذا المخلوق لابتكار وسائل العيش وإبداع وخلق الحضارات الّتي يناط بها استمرار الحياة وبقاء البشرية، حيث يشيدها بفكره ووجدانه ويسعد بها في حياته. ولكن هذا الإنجاز لا يحققه أي إنسان، بل يجب أن يكون نابعاً عن عقل مفكرٍ حرّ، لأن مدماك كل حضارة يقوم على العلم والحيوية ولا يكون الجهل والخمول والذلّة إلاّ أساس دمار كل حضارة وفشلها لأن هذه الصفات الرذيلة لا تحمل معها إلاّ مساعي الشرّ والخراب والفناء وليس البناء .

لذلك كان من بين روّاد الحضارات ومؤسسيها، مفكر حر وعالم مصلح ساهم في نشر الخير وشارك في تدعيم النهضة بعقل حرّ متطور وسلوك متزن وخلق كريم؛ ألا وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي ولد في منطقة الري عام ٢٥٠ هـ أي ٨٦٤م وتوفي عام ٣١٣ هـ أي ٩٥٢م. فكانت سنة الاثنان والستين حافلة بالزّرع المتواصل والغرس الثابت الذي انتهى به إلى فيلسوف عبقري ارتقى خلال سموّه في سلّم حياته إلى رفيع شأن خلّد ذكره وجعله في

مراتب سامية بين أسلافه ومعاصريه .

مما جعل الري تزخر مجدّداً بنجمه الذي سطع إلى جانب آخرين ترعرعوا فيها حيث نشأ فيها أيضاً وكانت موطن العلم والأدب والنبوغ، لذلك ليس من الغريب أن يكون الرازي من بين هؤلاء النوابغ النادرين الاستثنائيين الذين أصبحوا من الكثر الذين يمثلون القاعدة في الري .

ونهل الرازي من معين هذه البيئة فاكتسب في نفسه جذور حبّ العلم معرضاً عن ماديات عالم التجارة والصيرفة والغنى، معتكفاً في محراب العلم للارتواء من تراث السابقين عرباً ويوناناً وهنوداً. وذلك لأن تعطشه الكبير إلى المعرفة لم يحصر توجهاته وتفكيره في دائرة ضيقة لتحصيل العلم. من هنا لن نستغرب أن الرازي حوى في ذاته خصالاً كثيرة سامية فقد كان ذكياً ذا فطنة، ويحمل في داخله هدوءاً يبرز رزانة ووقاراً في شخصيته، كما أنه تحلى بحبّ الرحمة والعدل فكانا شعاره في حياته، وفضّل النصح والعفة والإقلال من مماحكة الناس ومجاذبتهم، فضلاً عن صفات اجتماعية حميدة كان ركنها العطاء بلا مقابل فكان باراً بالفقراء والمرضى، وكان حسن التعهد للطلاب، وكان الزهد طابعاً ملازماً لهذا المفكر في مسكنه ومركبه ومأكله؛ إذ لم يكن الزهد فقط هدفاً ومبدأ بالنسبة له بل تخطى ذلك نحو التطبيق في حياته الواقعية. ولا عجب أن يموت تاركاً زوجاً صبوراً دون دينار أو درهم، نعم، إنه كان في بلاط الأمراء ولكنه لم يسمح لنفسه إلا أن يكون طبيباً أو ناصحاً لهم .

وقد يتبادر إلى الذّهن أن الرازي كان فقيراً محتاجاً في حياته ولكن هذا غير صحيح لأن أبواب الدنيا كانت مفتّحة له على مصراعيها من ناحية الغنى وفرص الشهرة واللّهو والإنفاق على الملذّات ولو شاء أن يكون قارون المال لفعل فقد كانت الظروف مؤاتية له حيث كان رئيس الأطباء وأثيراً لدى الأمراء غير أن حرصه على الزهد الذي أصبح متملكاً منه وطبعاً متجّدراً فيه مما جعله

يؤثر ثمرات الزهد والفكر على كنوز الدنيا كلها فهو لم يخلّد إلاّ بهذه الثمرات .

وقد نتساءل هنا، بأنه هل كان قنوعاً هكذا في كل شيء؟! يمكن أن نجيب أنه صحيح أنّ فيلسوفنا قنوع لكنه غير ذلك في مجال البحث عن الحقيقة لأن بحر الحقيقة عميق لا ينضب كلّما غاص في جوفه سيزداد ظمأ وشوقاً للمعرفة ولكنّه لا يحاول الإفراط في هذا الطموح موقظاً حسّ التواضع في نفسه حيث يدرك انّه إنسان بقدرة محدّدة وهو مع الاعتدال يعادل الكمال .

ولم يعانِ الرازي من نقصٍ في بعد النظر حيث كان من سماته البارزة في شخصيته وقد تجلّى ذلك من خلال فطنته لأمر كتابة سيرته الذاتية بنفسه لأنه كان يعي أنه على الرغم من محاسنه فلا بدّ من وجود حسّاد وأحقاد يدورون في فلك حياته، وإنما قد يزيد من شرارة هذا البغض محاسنه نفسها. فخاف من تحريف سيرته على أيدي الخصوم ويتضح أنهم كانوا كثيرين. وليس هذا فقط بل قام بتصحيح هذه السيرة كل ما حاول الخصوم أن يزيفوه وأثبت أنه فيلسوف نظراً وتطبيقاً مدعماً ذلك بحسن سيرته ومؤلفاته العديدة التي تهدف إلى إسعاد الناس .

لم يصل به الأمر إلى الغرور بما وصل إليه من العلم ونسيان فضل الفلاسفة الآخرين لأنه كان يعتبر أن كل فكر حرّ وكل فيلسوف مفكر كان له فضل ودور كبير في إرائه وعطشه من بحر العلم والمعرفة. لذلك نجد هذا المفكر العظيم يمجّد كل فكر فلسفي حرّ ويشيد بالفلاسفة وبدورهم الكبير في المجتمع الإنساني، ويقدّم للناس خلاصة أفكار الفلاسفة وخلاصة أفكاره معتزاً بمؤلفاته وعلمه حتى صار فيلسوف الوضوح والخير والعقل والتجربة .

ولم يغفل الرازي عن الإيمان بالله تعالى الذي كان يشغل مساحات كبيرة في حياته وشخصيته حيث كان مؤمناً بكل الصفات الكمالية التي تليق بذات الله المقدّسة وكذلك كان مؤمناً برسل الله وأنبيائه وبتعاليم الأديان السماوية. وقد

كان مبغضاً للتزمت والانحراف فوقف موقفاً معارضاً لمذهب الدهرية لأنه كان من بين المذاهب المنحرفة والمتزمتة .

وكان يعتبر أن الأخلاق هي عنصر الحياة لكل أجزاء الحضارة فكما أن الماء يجعل كل شيء حياً، كذلك الأخلاق فكان يطرح مثلاً مغيراً فيقول تأمل مثلاً الطبيب وقد تجرد من الأخلاق الكريمة، إنه يصبح سفاكاً للدماء فضاحاً للأعراض. وقد اختار مهنة الطب انطلاقاً من أنها أسمى وأنبل المهن لأنها تعنى بأرواح الناس التي تعتبر أغلى ما في وجود الإنسان ليوصلنا إلى استنتاج مهم وهو أنه في أرقى وأسمى المجالات لايمكننا أن نتخلّى عن الأخلاق .

وكانت فلسفة الرازي تظهر من خلال تركيزه على المعالجات الروحية ويصفها كدواء ناجح لمعالجة الروح كطريق لإصلاح المجتمع فهو بهذا ليس بمعزل عن المجتمع فكان يطالب بإصلاحه عن طريق إصلاح الروح. وقدم من نفسه قدوة للناس قولاً وعملاً، منبهاً الناس إلى أن يكونوا أقوياء الإرادة ضد الملذّات التي تفقدهم سعادتهم كما طالبهم بأعمال اعتدالهم في قمع الهوى وتذليل الشهوات .

وكان للتجربة أهمية كبرى بالنسبة اليه حيث اعتبرها مفتاحاً للسمو عن التقليد وعدم الغرق في بوتقة الثبات والجمود، وطريقاً لعظمة كل فيلسوف وارتفاعاً عن العصمة وبعداً عن الجمود ونبذاً للخلاف والتعصب ووجد في التجربة أيضاً ابتكاراً وتقدّماً وتفاؤلاً وكل هذا يشكل جزءاً كبيراً من سعادة الإنسان وحريته. من هنا آمن بالتجربة بشدة لأنها تحقق له مساعيه وأهدافه .

لم يستقرّ الرازي طوال حياته في مكان محدّد في دروب المعرفة حيث واصل طريقه نحو الرّقي الفكري متخذاً الوقت كنزاً لا يجدر به تضييعه في الجدال والمغالطة مثلهم بل استثماره في الإعراض عن الجاهلين ومزاولة صنعة أخرى هي الطب الذي أعمل فيه علقه تحصيلاً وتجريباً ليخفف عن الإنسان

آلامه فيحقق له جزءاً من السعادة. ومن المألوف أن يتعلم الإنسان منذ الصغر ولكن قد يشذ العبقري عن القاعدة والمألوف فقد مال الرازي إلى تعلم الطبّ على كبر وقد تجاوز الثلاثين دليل ذكائه ووعيه، فلم تقف السّن حائلاً بينه وبين المعرفة .

ولم يكتفِ باكتساب علم الطب ومزاولته بل وصل به الحد إلى البراعة براعة السابقين في الطب علماً وعملاً ومما لا شكّ فيه أنه لم ينسَ أن يطبّق ما يؤمن به فيما يتعلق بالأخلاق فقد ركز على الجانب الأخلاقي كقرين ملازم للطب فهما عنده صفتان لاينفصلان بحال ومن هنا لقب بحق (أبو الطب العربي) و (جالينوس العرب) حيث عُدَّ من الأطباء العلماء وشهد له بالتفوق على أعلام الطب من أمثال ابن رشد وابن سينا وابن ميمون. هكذا كان أبو بكر الرازي، وكانت فلسفته فلسفة إنسانية شاملة تلتحم بالواقع وتعبّر عنه وتسمو به .

ولذلك قدّره المنصفون في الشرق والغرب، حيث لمسوا عمق فلسفته وابتكاره في العلم وحسبنا قول ابن النديم عنه أنه (أوحد دهره ومزيد عصره) وقول ابن خلكان عنه فيما يتعلقّ بالفلسفة أنه (قرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم) فضلاً عن قول الشهرزوردي عنه ـ مع أنه من ألدّ خصوم الرازي : (إن الرازي قد بلغ الغاية في الطب). ولم تتوقف الآراء المادحة على العلماء بل اتسعت دائرة الهالة التي أحاطت بالرازي لتكتمل بآخرين أجانب أثنوا على علم الرازي وفلسفته حيث يشهد له د. نبييس بأنه أستاذ لمدرسة في الفلسفة ـ كما هو أستاذ لمدرسة في الطب، وقد درس (ستابلتون) الإنجليزي الكيمياء عند الرازي دراسة موسعة وشهد له بأنه بقي بلا ندّ حتى بزوغ فجر العلم الحديث بأوروبا. ويصرّح (كوربان) بأن الرازي : (طبيب شهير وشخصية ايرانية فذة) .

وما يثبت خلود آثار الرازي وبقاء ذكره حتى العصر الحديث، هو أن

صحيفة المقتطف قد دعت إلى تعيين يوم ٣٠ من يناير سنة ١٩٣٠ للاحتفال بالعيد الألفي للرازي في الهيئات الطبية في الشرق والغرب. كما علّقت كلية الطب بباريس صورة ملوّنة للرازي إلى جانب صورتي ابن سينا وابن رشد. وخصّصت جامعة برنستون الأمريكية أفخم ناحية في أجمل مبانيها لعرض مآثره. كل هذا يدلنا على عظمة هذا الفيلسوف التي اجتازت حدود الزمان والمكان مشكلة عالماً من العلم الخالد .

والآن ما أحوجنا إلى أن نكون في مقدمة الذين عرفوا قدر الرازي وأن نضعه في منزلته الحقيقية، وآن الآوان أن نلتفت إلى مراجعة تراثه الطبي والفلسفي عسى أن نفيد فيه البشرية اليوم كما لا يفصل في استقامته عن المنهج في البحث منهجاً علمياً سليماً ولايقل في استقامته عن المنهج التجريبي الاستقرائي في عصرنا الحديث أي في القرن العشرين الميلادي .

منزلة العقل في فلسفة الرازي:

جالينوس العرب وفيلسوف الإسلام، وسامان نقشا على سجل أيام الرازي توّجا حياته بالعزّة والوقار فكانت حافلة بالجدّ، زاخرة بالمعرفة وإلى جانب ذلك كلّه كان مصلحاً اجتماعياً ليس فقط عالماً وفيلسوفاً وذلك لأنه كان ممثلاً للاتجاه المنهجي المتقن للدراسات الأخلاقية الذي تجسد بتحذير الإنسان تحذيراً شديداً من اتباع الهوى الذي يعتبره المبدأ والأساس لإصلاح الأخلاق فهو يقول: إن أشرق الأصول وأجملها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا: قمع الهوى ومخالفة ما تدعو اليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك[١] .

---

(١) الرازي، الطب الروحاني، طبع مصر١٩٣٩، ص٢٠ .

قد يراودنا عند قراءتنا هذا القول للرازي شعور بأنه يكتنفه نفحة صوفية هذا صحيح، ولكن لا يمكننا أن نقول بأن الرازي كان متصوفاً ولكنه كما ذكرنا آنفاً قد استفاد من فلسفة الآخرين ليخلص بآراء وأفكار فلسفية جمعها في باكورة قيمّة. فهذا شأن الصوفية الذين يرون الهوى كله ضلالة ولكن ما دفع الرازي الى استلهام هذه الفكرة وتبنيها هو ما كانت تعيشه البيئة من حوله في العهد العباسي من لهو وعبث بالأموال والترف حيث كانت ظاهرة العشوائية تتغلغل في داخل المجتمع العباسي. من هنا رأى الرازي أنه انطلاقاً من مسؤوليته كإنسان مدرك ومن واجبه كعنصر في هذا المجتمع الذي تفتّك به أمراض اجتماعية وأخلاقية كثيرة أن يحارب هذه الظاهرة طبيباً وفيلسوفاً قاصداً إصلاح الفرد والمجتمع معتبراً الهوى تلك الجرثومة التي تفتك بالعقل وتذيبه وإن الإنسان لايستطيع إدراك الحقيقة إلاّ إذا جرّد عقله من تلك الجرثومة. نلاحظ من خلال هذا الرأي أن هناك صراعاً قوياً بين طرفين أساسيين هما العقل والهوى. فالهوى يضر الإنسان روحاً وجسداً ولا يقمعه إلا العقل وهذا أشرس الأصول الأخلاقية. ولكن لا يتم الانتصار للعقل في هذه المعرفة الشرسة بين هاتين القوتين اللتين لا يستهان بهما إلاّ بواسطة التدرّج في قمع الهوى حتى تتعوده النفس فهو لايذم الانفعال النفسي لكنّه يذم فقدان الإرادة معه ويلتقي معه في ذلك علم النفس الحديث حيث أثبت إمكان تعديل الغرائز الطبيعية بالتربية أي بالمران والدربة ليصبح قمع الهوى عادة وطابعاً في النفس. ولم يكن الرازي مقلداً، بل إنه صاحب عقلية متميزة لايهمّها السير على الشائع والمألوف وقد ذكرنا آنفاً أن من أهداف الرازي محاربة الجمود والثبات للتوصل إلى التطوّر والإبداع وكان من بين الوسائل التي تبناها لهذا الهدف التجربة وكذلك ارتكاز فلسفته في توصيته على قمع الهوى وتحكيم العقل، حيث يمجّده ويعتبره من أعظم نعم الله تعالى التي تستوجب الحمد: لواهب العقل العمل بلا نهاية كما هو أهله، ومستحقه .

وقد يمنع من ظهور الرازي وغيره من أعلام الفكر الحر الذين يعتزون

بالعقل ويجعلونه الأداة الوحيدة المعروفة مما كان سبباً في ازدهار العلوم الإسلامية[1] .

وإن تمجيد العقل ليس مستنكراً لدى الفلاسفة ولدى بعض الصوفية حيث إنهم لم ينكروا مساهمة العقل في تحصيل المعرفة ولم يرفضوا الاعتراف بدوره الكبير في تنظيم هذه المعرفة والاستفادة منها ولكنهم لم يؤمنوا بدور العقل لوحده فهم رأوا ضرورة استضاءته بالإيمان ومن بين المدافعين عن العقل نجد التستري يدافع دفاعاً حاراً مما أثار انتقاد (ابن عربي). من هنا نلاحظ مدى اختلاف الآراء وتنوعها لأن مصدر غنى الحضارات والثقافات يأتي من خلال الفلسفات المتعّددة والمتناقضة أحياناً .

أما إذا أردنا أن نعرف مكانة العقل في فكر الرازي فيمكننا أن نتسلّل إلى ما وراء كلامه في موضوعات الطب الروحاني حيث يجعل العقل بمنزلة المبدأ والأصل لهذه الموضوعات وفي ذلك تقدير منه للإنسان، حيث إنه ركز على أهمية طاقته وقدرته على خوض عراكه مع الهوى بحسب هذه القدرة عن طريق التدرّج، فهو لا يفرض عليه إصلاحاً غير مستساغ في العقل وكما يقدّر العقل باعتباره سبب تفضيل الإنسان على الحيوان ويذكر الانسان بأن العقل هو أول ما فضله الله تعالى به على باقي المخلوقات وبأنه هو ملكه الإرادة التي لا تطلق الفعل لغة بعد روية، ويدعم قوله من خلال المقارنة مع الحيوان الذي يصفه بأنه واقف عندما تدعوه إليه الطباع دون امتناع منه ولا روّية، لكن الإنسان يتحرك وهو ما يختلف باختلاف عادات الأمم وتقاليدها ويرجع في الغالب إلى التأديب والتعليم وليست الإرادة هنا عناداً لكنها منهج كما أن الرازي ليس جبرياً لأن الجبري لا يؤيد القول بحرية العقل وقدرته على الإدراك .

وما يلفت النظر في فكر الرازي يعتبر من محاسن هذا الفكر ومقاوماته

---

(١) د. محمد عبد اللطيف، دراسات في الفلسفة الاسلامية، طبع القاهرة: ٢٤٧ .

ويتلخص بأن الرازي حدّد للإنسان المسار الصحيح الذي ينتهي به الى السعادة والذي يتمثل بطاقة كافية هي مصدر هذه السعادة وهي العقل إذا أحسن استخدامه فيكون له التأثير الأول في الأفعال ويرافق تأثير العقل في التحكّم بهذه الأفعال فعل الخلق الذي يعتبره الرازي قوّة احتياطية تكون منجاة للمرء ومنفعة له وقت الشدائد .

كما حدد الرازي الطريق الآخر الذي يؤدي بالإنسان إلى السقوط ومفتاح هذا الطريق هو نفسه الذي يؤدي الى إسعاده ألا وهو العقل ولكن في هذه الحالة يوجد استخدام سلبي للعقل نحو الانحطاط النفسي الذي يقتل العزّة والكرامة. من هنا نلاحظ أن العقل سيف ذو حدين فهو الذي جعل الإنسان مفضلاً على الحيوان غير الناطق وفي نفس الوقت العقل جعل الإنسان يملك الحيوان ويسوسه ويصرفه في الوجوه التي تنفع كلاً من الإنسان والحيوان وبالتالي فإذا كانت قوة العقل ضئيلة أمام الهوى فسيكون الإنسان أونى من الحيوان. ويقول الرازي في ذلك: (إن الباري عزّ وجل إنما أعطانا العقل وأحيانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسيسناها وذلّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسّن ويطيّب به عيشنا نصل إلى عيشنا ومرادنا فإن بالعقل أدركنا صناعة السُفن واستعمالها، حتى وصلنا بها على ما قطع وحال البحر دوننا ودونه وبه نلنا الطبّ الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصّناعات العائدة علينا، النافعة لنا)[1] .

---

(١) الرازي، الطب الروحاني، ص ١٧، ١٨ .

قد يتساءل أحدنا هنا، هل هذا التقدير الكبير للعقل يمنع من وجود بعض الحالات التي لا يتحكم فيها العقل ولا يكفي فيها لوحده؟ وهل هناك من قوة قد تتغلب عليه؟ .

يمكن أن نجيب، أنه على الرغم من أن الرازي ربط بين العقل وبين آثاره النافعة إلا أنه يرى أنه في الأمور التوقيفية لا يترك للعقل حريته حيث تكفل الدين ببيان وهو بهذا يختلف عن الأشعري الذي يجعل العقل آلة للإدراك فقط ويرى أن الوحي مصدر كل معرفة، وقد نلمس في ذلك مبالغة من الأشعري لأن الوحي نفسه قد ترك بعض المسائل الفرعية. ومع ذلك لم يعارضه الرازي في أن يكون الوحي مصدر معرفة فقد صرّح بأن الله تعالى وكل الأشياء الجزئية إلى الإنسان يدبرها مما به قوام العالم وقوام المعيشة .

ونجيب على السؤال الثاني، بوجود قوة أخرى يمكن أن تتغلب على العقل وهي الهوى التي يعتبرها الرازي آفة العقل والمكدّر له والعائد به عن سنن الحق والرشد والصلاح فيصبح الإنسان محكوماً بهواه وليس محكوماً بعقله كما هو المفروض لذلك يطرح الرازي حلاً يصون الإنسان من الوقوع في مصيدة الهوى وهو وجوب تذليل الهوى للعقل وإجباره على الوقوف عند أمره ونهيه وهذا ما يتطلبه السلوك الاجتماعي وهو لا يرى بأن الأمر صعب فإذا كان هذا مقدار خطر العقل وأهميته فمن الجيد للإنسان ألاّ يحطه عن رتبته ولا يجعله ـ وهو الحاكم ـ محكوماً ولا هو الذمام مذموماً، بل عليه أن يرجع في الأمور إليه ويعتمد عليه، فيمضيها على إمضائه، ويوقفها على إيقافه دون أن يسلّط عليه الهوى. وفي ذلك يقول الرازي: (إذا فعلنا ذلك صفا لنا العقل غاية صفائه، وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا غاية قصد بلوغنا به وكنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به .

والعقل عند الرازي هو أساس المعرفة ولا يشغل الإلهام والكشف

الصوفي دوراً كبيراً فيها العقل وإن كان جوهره لايمنع هذا إذا وهب الإنسان ذلك وقد أوجب علم النفس اليوم المحافظة على العقل حتى لا يضعف الضمير وهذا ما يثبت نظرية الرازي الذي توافق معه فيها ديكارت الذي اهتم بالعقل إلى هذه الدرجة الكبيرة التي نجدها لدى الرازي. ويرى الرازي أن العقل هو الحد الفاصل بين عرض الصلاح وبين قوة الخطيئة ووديان الضلال السحيقة وما في أغوارها من ضياع للإنسان والتي يكون عمادها الهوى .

من هنا فصل الرازي بين هذين الطرفين المتصارعين وجعل كل منهما خصم للآخر لايتفقان لأن هدف كل منهما السيطرة على الآخر: العقل والهوى. لذلك هو يقدّر العقل ويعظّمه ويعتبره من أبواب البرهان ويؤثر الشيء والعذر الواضحين بينما الهوى، على العكس من ذلك كلّه فهو قوّة جامعة لا تخضع للمنطق بل تجرّها المشاعر الجارفة وتسوقها الملذات التي لا تمت للعقلنة بصلة. من هنا يطرح الرازي خطوة أخرى نحو حل ينصر العقل ويسعد الإنسان وهو زرع هاجس الشك في ذات الإنسان بأن يهتم رأيه دائماً في الأمور التي هي له لا عليه ممّا يجعل عمل العقل في هذا الرأي ناشطاً وفعالاً فتتعلق، الأمور ويتم التأكد من صوابيتها. فقبل التيقن من صحة الرأي ووضعه موضع التنفيذ، عليه أن يجعل نفسه تظن أنّه عقل لا هوى مع استقصاء النظّر قبل إمضاء أي شيء .

ويجب أن يكون الهدف والغاية السعادة والمنفعة في المدى البعيد وليس السعادة المؤقتة الحاضرة التي سرعان ما يتلاشى وهجها ويخف رونقها وأيضاً لا يجب أن يكون الهدف تطبيق المبادئ في حياة الإنسان فيتخذ العقل الفيصل والمعيار في الترجيح بين الخير والشر .

ونلاحظ هنا أن الحل الذي ابتكره الرازي ويقوم على الشك المنهجي للتثبت من الأمور قد سبقه في هذا كلٌّ من الغزالي وديكارت. وقد نزع الرازي

بذلك نزعة فكرية حرّة خالية من كل آثار التلقي أو العدوى مؤكداً حق العقل وهو بهذا ينحو منحى تنويرياً مما جعل منه شخصية فكرية من الطراز الأول وواحداً من أحرار العقول المقتدرين ولا غرو بعد هذا أن يقتدي بعض الباحثين في فلسفة الأخلاق بأداء الرازي في هذا وينقلون عنه فصولاً مصقولة في هذا المجال .

وكما ذكرنا سابقاً أن الرازي يعتبر أن العقل عماد الطب الروحاني لأنه يقوم على الاقتناع بالحجج والبراهين في تعديل الأفعال كالنصول لئلاّ تقصر عما أراد بها ولئلاّ تجاوزه .

أما فيما يتعلق بتصنيف قوى النفس عند الرازي فهو يجعلها خمسة: النفس الحيوانية، النباتية، الناطقة، العصبية، والشهوانية. ويقوم بتجديد دور كل منها فيقول بأن النفسين الحيوانية والنباتية تكونتا من أجل الناطقة. وتستعين هذه الأخيرة بالعصبية على قمع الشهوانية، فالنفس إذن تكتفي في مصالح ذاتها بذاتها وعليه فإن النفس الناطقة هي الإنسان حقيقة .

ويصطبغ صراع الأنفس في الذات الإنسانية بطابع الدرجات والمراتب ممّا يدفع الرازي إلى تقسيم الطبائع الإنسانية إلى العوام وهم الذين حصلوا درجات عامية ومتدنية بينما الفيلسوف هو الذي يحرز المرتبة العليا من الكمال والفضيلة والذي يعلو شأناً فوق درجات الهائم .

ويقول الرازي إن الإنسان لايستطيع تحصيل هذه المراتب إلاّ بقوة الإرادة ضد الهوى ويعتبرها فضيلة يشرّف بها الإنسان .

ويمكن أن يتعوّد الإنسان دائم الهوى بالتأديب والتعليم مشدّداً على أن ينشأ الطفل على ذلك مبكراً فالوصول إلى قمع الهوى فضيلة لكنه ليس أمراً سهلاً ومن رام هذه الفضيلة رام إلى أمر صعب وعلى ذلك تكون النفس في حاجة إلى تدريب ومجاهدة وهذا أمر نسبي يتفاوت بتفاوت قدرة كل شخص

ويختلف باختلاف الأشخاص في الطباع .

وعلى العاقل أن يروع كلاً من الهوى والطباع ولايطبقها إلا بعد تثبّت ونظر في العاقبة لأنهما يدعوان إلى إيثار الحاضرة، وعليه أيضاً أن يزن الأمور ويتبع الأرجح كي لا يتألم ويخسر من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويكسب وعلى الإنسان أيضاً أن يحبس الرغبة متى وجد شبهة ما فقد يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يؤلمه ويحمله من المرارة أكثر مما يحتمل. والأحسن أن يردعها إن تكافأت لديه المؤونات، فالمرارة المتجرّعة أهون من المنتظرة ولابد من قمع النفس الشهوانية وإصلاحها قبل تعلمّ الفلسفة .

ويشدّد الرازي على أهمية عدم التمّسك بالطبع للاحتفاظ بالكرامة والحرية فهو يعتقد أن الإنسان الذي لا يكون أسيراً لطبعه لايفقد حريته وكرامته ويكون أقدر الناس على ذلك هو المفكر الفيلسوف حيث يكون قد خاض مراحل عديدة من المجاهدة والدُّرْبَة فيستطيع قهر طبيعته. كما يؤمن بأن قمع الهوى واجب في كل حال تمريناً للنفس حتى اذا وقعت في ظروف قاسية كان من السهل عليها أن تحتملها لئلا تتمكن الشهوات من الانسان بحيث لا يمكن مقاومتها. من هنا نستنتج أن الأخلاق ليست شيئاً ثابتاً وجامداً يستقر في حال معين ولا يتغيّر بل على العكس، فسواء كانت هذه الأخلاق حسنة أم رديئة فهي يمكن إصلاحها وتطويرها وهذا يدلّنا على اختلافها وتفاوت مراتبها من انسان إلى آخر في نسبية وغير مطلقة .

الكيمياء عند الرازي:

لقد تميّز الرازي فيما يتعلق بالربط بين الطّبّ والكيمياء فقد كان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي شغوفاً منذ صغره بالطب والأطباء وقد تولّد هذا الشغف والتعلق بالكيمياء فيما بعد عندما صادف أن رمدت عيناه ذات مرة من كثرة اشتغاله بالإسير فذهب لأحد الأطباء للعلاج فطلب منه خمسمائة دينار فقال

الرازي: (هذا هو الكيمياء حقيقة) بعدما مال إلى تعلم الطب وقد اعتبر الطب كيمياء وعقد الصلة بينهما حيث كان يرى أن المرض والعلاج لايعنيان سوى عمليات كيميائية داخل جسم المريض. وقد درس الرازي الكيمياء في سنّ مبكرة من حياته وأحبها حباً ملك عليه فؤاده وكان يراها ممكنة. ولذا ألّف اثني عشر كتاباً فهو فيلسوف تجريبي لايفصل الفكر عن المادة وتدل مؤلفاته الكيميائية على نزعة عقلية أصلية، وهكذا كان كثير من الفلاسفة علماء عباقرة طبعت عقولهم بطابع العلم مثل ديكارت وهيوم وكانط .

وقد ارتقى الرازي إلى مراتب عالية في مجال الطب فعلا شأنه وسطع نجمه حتى اعتبر أبا الطب الكيميائي ويعود الفضل في ذلك إلى الجهود الكبيرة التي بذلها وأثمرت هذه الكتب التي عدّت في صفوف أكمل النماذج العلمية القديمة لهذا النوع .

وقد أفرغ جهده في الكيمياء بعد أن تأكّد من أنها صناعة صحيحة لاستنادها الى مادة أولية، فلا غنى عنها لأي فيلسوف وقديماً مال إليها كبار الفلاسفة من أمثال فيثاغورس وجالينوس ويروى هنا أن الرازي قال عن الكيمياء: (أنا لا أسمى فيلسوفاً إلاّ من علم صناعة الكيمياء لأنه يكون قد استغنى عن الناس وتنزّه عما في أيديهم). فكأن من شروط الفيلسوف عنده أن يكون ذا مهنة حتى لا يكون عالة على الناس .

وفي شبه الجزيرة العربية لم تتسع دائرة الطب لتنحصر في جملة نصائح ومركبات نباتية أو غيرها ولكن الرازي درس الكيمياء دراسة واقعية تجريبية وأنكر جميع التفاسير الخفية والرمزية للظواهر الطبيعية في هذا الميدان. وقد صرّح الرازي بأن أستاذه في الكيمياء هو جابر بن حيان وهذا اعتراف منه بسبق جابر وأساتذته وهذا لايمنع أن يكون للرازي ابتكاره الخاص بالميدان وأن كتابه (سرّ الأسرار) في الكيمياء القديمة خال من آثار التصوف والرمزية لما أودعه فيه

من نتائج مستفادة عن تجربة ومنهج. وقد اتضحت مبادئ الكيمياء بفضل جمهور جابر والرازي وصار لها طابع العلم الحقيقي .

غير أن بعض الفروق لدى الرجلين في الكيمياء هي من أسباب التأثيرات الإسماعيلية على الرازي فإن الكيمياء ـ جابر صلة وثيقة بالعرفان الإسماعيلي. ولايعترف الرازي بهذا العرفان وهو أيضاً يرفض التأويلات الباطنية والرمزية لأحداث الطبيعة ولهذا بذل المجريطي جهداً للتوفيق بين كيمياء الرازي وكيمياء جابر. وهذا يكشف عن سبب جديد من أسباب هجوم الإسماعيلية على الرازي .

وقد سابق الرازي زمن العلم في ميدان الكيمياء حيث تردّد صدى نظرياته الكيميائية في القرن الثاني عشر. مما دفع الكيميائيين في هذا العصر إلى الاهتمام بأفكاره الكيميائية وترجمة آثاره في ذلك التي كان من أبرزها أيضاً تقسيم المادة الكيميائية الى حيوان ونبات ومعادن فكان له السبق في هذه الفكرة أيضاً، لذلك أخذها الأوروبيون عن الرازي فكان لها الأثر بعد ذلك في اكتشاف البارود الذي استخدم فيما بعد في قذائف الحصار وأسلحة القتال، واستمرت فكرة هذا التقسيم قاعدة ثابتة ما زالت تقوم عليها الكيمياء الحديثة التي بقيت تسير على هذا التقسيم وفي ذلك مساهمة في إسعاد الإنسان .

والصيدلة والكيمياء توأمان منذ القدم وكان يسمي ذلك الرازي صيدلة كيميائية وقبل ذلك كانت الفلسفة مختلطة بالصيدلة حيث كان الفلاسفة العشابون الصيادلة يفسّرون تأثير النبات تأثيراً فلسفياً بحتاً مع مزجه بروح دينية وأدبية فكانوا معظمهم نباتيين .

وعندما فكّر الرازي بقضية الرابط بين الصيدلة والكيمياء لم يجد فيه أي خلل ولم يرفضه بل على العكس حاول أن يقدّم شيئاً جديداً يستفيد فيه من هذين العالمين فقام بإحضار المليئات وتطبيقها في الصيدلة والطب ممّا ساهم كثيراً في توسيع ميدان الكيمياء الحديثة ولاسيما في الجانب الطبي .

ابن طفيل

(... ـ ٥٨١هـ)

حياته: هو محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي أبو بكر، فيلسوف، لديه علم واسع وإحاطة بالفلك، والرياضيات والطب، والشعر والفلسفة، ولديه أسلوب رشيق، مما يدل على أنه تعلم علوم زمانه كلها، وتلقى ثقافة أدبية كاملة .

ولد في وادي آش(Guadix). تعلم الطب في غرناطة، وشغل منصب أمين عام الأسرار لحاكم ولاية غرناطة، ثم عين بعدها كاتماً لأسرار الأمير أبي سعيد ثم أصبح طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف (من الموحدين) سنة٥٥٨هـ وهو صاحب القصة الفلسفية (حي بن يقظان) قال المراكشي في المعجب: رأيت له تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك، ورأيت بخطه رسالة في (النفس) .

ثم اتصل بأبي يعقوب يوسف صاحب المغرب وصحبه حتى صار طبيبه ووزيره وكان أبو يعقوب محباً للعلم والفلسفة، وكان يحب ابن طفيل حباً عظيماً، لدرجة أن ابن طفيل كان يقيم في قصره أياماً طويلة دون أن يخرج منه. فلعب دوراً كبيراً في بلاطه، وجمع ابن طفيل في بلاط القصر الكثير من العلماء والشعراء من جميع الأقطار أمثال: أبو الوليد بن رشد الفيلسوف حيث تناقش معه حول مراجعات ومباحث في رسم الدواء. قال ابن طفيل لابن رشد في

بعض الجلسات: «إنك أقوى مني عزماً فعليك بكتب أرسطو، وأعتقد أنك ستأتي عليها لأني أعرف سمو عقلك ووضوح فكرك وتجلدك، أما أنا فإن كبر سني وانشغالي بخدمة أمير المؤمنين أبي يعقوب وصرف عنايتي، كل ذلك يمنعني من الإقدام على هذا الأمر. ولولا كبر سن ابن طفيل لأقدم على شرح كتب أرسطو نفسه»[1].

«وبعد وفاة أبو يعقوب في حرب الإفرنج سنة ٥٨٠هـ مكث ابن طفيل في خدمة ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور، إلى أن مات ابن طفيل في مراكش سنة٥٨١هـ / ١١٨٥م، وذلك بعد وفاة أبي يعقوب بسنة. وقد أقيمت له جنازة مهيبة وسار السلطان أبو يوسف ابن أمير المؤمنين في جنازته»[2].

- نظرية ابن طفيل حول العالم:

لابن طفيل آراء حول العالم، ولذلك عمد إلى تقسيم العالم إلى قسمين: عالم الطبيعة، وعالم ما فوق الطبيعة.

وقد سار على طريقة أرسطو في ذلك التقسيم إلى عالم ما فوق القمر، وعالم ما تحت القمر (السفلي)، ويعود هذا التقسيم إلى اختلاف طبيعة العالمين، حيث دل هذا الاختلاف على وجود فراغ، أو بمعنى أدق بُعداً وانتفاء للصلة بين العالمين.

لكن ابن طفيل سعى إلى إلغاء هذا الاختلاف، فعمل جاهداً على دمج العالمين وتقريب الصلة بينهما، بحيث يصبح كل عالم مكملاً للآخر.

---

(١) الزركلي، «الأعلام»، ج٧ ص١٢٨.

(٢) ابن خلكان، «وفيات الأعيان» ج٢ ص٤٩٤ وراجع أيضاً لسان العرب ابن الخطيب مركز الإحاطة بأدباء غرناطة مخطوط المكتبة الوطنية في باريس تحت رقم ٣٣٤٧، ابن طفيل.

العالم ما تحت القمر(السفلي): في البداية لا بد أن نشير إلى أن كل الأجسام التي تحقق منها ابن طفيل تأتي متطابقة مع بعضها البعض، في كل الموجودات والأبعاد .

وفي هذا البحث تحدث ابن طفيل عن الأجسام الحية واللاحية، وعن كيفية الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، وأشار إلى أن الأجسام تنقسم إلى قسمين أو بعبارة أوضح وأشمل فإن الأجسام تأتي مترادفة مثل:

أجسام لا نفس لها إلى أجسام ذات أنفس .

وبذلك لاحظ ابن طفيل أن الأجسام وفي جميع حالاتها مختلفة ومتكثرة من جهة ومتحدة ومتطابقة من جهة أخرى .

آراؤه في العالمين:

قام ابن طفيل بدراسة كل عالم على حدا، وبحث طبيعة كل الموجودات في كلا العالمين، وأول عمل قام به هو تقسيم موجودات عالم ما تحت القمر إلى حية واللاحية .

بداية بدأ بحثه على أسس وقواعد المنهج العلمي مبتدئاً بالإدراك الحسي المباشر للظواهر الطبيعية، ساعياً في تفسيرها، وفرض الفروض، كما قام بالتجارب للتحقق من تلك الفروض التي تساعده في الوصول إلى وضع قوانين صحيحة وجلية لهذه الحالة. كان يجري هذا التحقيق ضمن حدود وإمكانيات ابن طفيل المتاحة له في التقدم والوصول إلى هذه المعرفة .

الأجسام الحية واللاحية:

وهنا يشير ابن طفيل إلى أن الحي يرتفع من المعرفة عن طريق الحواس والتجربة .

رأى ابن طفيل الترقي من المعرفة عن طريق الحواس والتجربة هدفاً للوصول إلى المعرفة العقلية محدداً طبيعة المادة والأجسام «فذهب إلى طريقة أخرى عن طريق التفحص في جميع الأجسام التي توجد في عالم الكون والفساد»[1] ومن الحيوانات على اختلاف أنواعها، وإلى النبات وجميع أفعالها وأنواعها وتقاربها من بعضها البعض وإلى الجماد وتحويلاتها العديدة، فرأى أن لهم أوصافاً كثيرة، وأفعالاً مختلفة ومتعددة، وأن لهم حركات متفقة ومتناسقة وأيضاً متضادة ومعاكسة .

ومن خلال هذه الدراسة توصل ابن طفيل إلى نقطة البداية وهي البحث عن معنى الكثرة والوحدة عن الأجسام، وأيضاً توصل في بحثه هذا عن الأجسام على اختلافها في العالم السفلي إلى أنها تتعرض إلى الفساد أيضاً .

الأجسام الحية:

مثل الحيوانات على اختلاف أنواعها، ومثل الماء والبخار والحر، والبرد والدخان، وأصناف الحجارة والتراب، والنبات والمعادن على اختلاف أنواعها .

كل هذه الأشكال والأمثال مع تعدد أوصافها وعواملها المختلفة تأتي متطابقة ومتباعدة في نفس الوقت .

وبعد تمحص ودراسة دقيقة عن تلك الأجسام رأى ابن طفيل أنها تتفق في بعض الصفات وتختلف في بعضها، ولقد حاول هو بدوره أن ينتقل من الكثرة إلى الوحدة في بحثه هذا عن الأجسام الحية إلى الأجسام اللاحية، فرأى اختلاف الأعضاء بحيث إن كل عضو من أعضائه مقيد بفعل وصفة تخصه،

---

(١) الكون والفساد: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها كتحويل الطين الى إبريق، واستحالة جوهر المادة إلى ما هو أشرف منه، ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر إلى ما دونه، مثل تحويل الشجرة إلى رماد. (المعجم الوسيط مادة كون) .

فكان حكمه بذلك بالكثرة في ذاته أو نفسه وفي كل شيء .

هذا من ناحية معينة من الأعضاء، أما من ناحية ثانية فرأى أعضاء متصلة ببعضها البعض، ولا يوجد ما يفصلها ولا تختلف أفعالها. ويؤكد ابن طفيل أن ذلك الاختلاف «إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني، وهذا الروح واحد في ذاته، وهو حقيقة الذات، وسائر الأعضاء كلها وعلى اختلافها تدخل ضمن الحكم الواحد»[1] .

ومن البحث عن اختلاف الأعضاء، انتقل في بحثه إلى جميع أنواع الحيوانات، فرأى أنها تتفق، في أنها تحس وتتحرك وتتغذى بالإرادة من أي جهة أرادت، وهذا يدل على النفس الحيوانية. ويرى أن كل الأشخاص ومن أي نوع كان يشبه بعضه بعضاً. سواء في الأعضاء الظاهرة أو الباطنة وأيضاً من حيث الإدراكات .

فهو لم يلاحظ الاختلاف بينها إلا في أشياء قليلة، بالإضافة إلى ما اتفقت فيه .

- وأما بحثه في أنواع النبات فقد قام بدراسته على اختلاف أنواعها، فرأى أن كل نوع منها يشبه بعضها البعض، سواء من حيث الأغصان والأوراق، والثمر والزهر وأن لها شيئاً واحداً مشتركاً. وبعد تأمل وتفحص رأى أن جنس النبات كله حكم وفق ما رأى من اتفاق في فعله .

وبعد ذلك عمد إلى مقارنة بين جنس النبات وجنس الحيوان، فرأى أنهما يتساويان في التغذي والنمو، إلا أن الحيوان يتميز عن النبات من خلال النمو بالحس والإدراك والتنقل، إلا أن النبات يفتقد النفس الحساسة .

---

(١) ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص: ٨٣ .

لذا ومن خلال هذا البحث حكم ابن طفيل أن الروح شيء واحد لجميع ذلك النوع، وأنه لاخلاف بينهما، إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، وشبهه بالماء الواحد الذي يوزع على عدة أواني .

إذاً توصل ابن طفيل إلى نتيجة هامة وهي أن النبات والحيوان فيهما شيء واحد مشترك بينهما وهو أن النفس في أحدهما أتم وأكمل، وفي الآخر هو عائق وإن كان ذلك بمنزلة الماء الواحد .

وقد قسم الماء إلى قسمين جامد والآخر سيال، وبذلك يكون النبات والحيوان متساويان .

أخيراً توصل ابن طفيل في هذا البحث إلى شيء موحد في جميع الأجسام الحية وإن تعددت الأنواع والأصناف في الكائنات الحية .

الأجسام اللاحية:

وهنا نعرض أبحاثاً قام بها ابن طفيل مبيناً الأجسام اللاحية، فقد حاول أن يبحث عن الأجسام اللاحية، فنظر إلى الأجسام التي تحس ولا تتغذى ولا تنمو مثل الحجارة والماء والهواء واللهب، فتوصل إلى أنها أجسام تقدر لها طول وعرض، ووزن وعمق، وهذه الأمثال لا اختلاف فيها إلا أن بعضها لها لون بينما البعض الآخر لا لون له، والبعض حار والآخر بارد، وما شابه ذلك من الاختلافات وهذه الاختلافات، تلحقها الكثرة والتغيرات فمنها الحار يصبح بارداً، والبارد يصبح حاراً .

تشابه الصفات واختلافها:

بعد أن قام ابن طفيل بدراسة عميقة للأشياء وجد أنها متفقة بصفات معينة ومختلفة بأخرى بحيث تكون مغايرة ومتكثرة. وقد لاحظ ابن طفيل ذلك

بادئاً بنفسه، فرأى كثرة أعضائه، وأن كل عضو منها مقيد بفعل وصفة تخصه وهي متصلة ببعضها البعض، ولا انفصال بينها بأي وجه كان، فهي في حكم الواحد، كما أن أفعالها لا تختلف، لأن الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني، وأن ذلك الروح هو واحد في ذاته وسائر الأعضاء كلها .

وكذلك في جميع الحيوانات، فإن حي بن يقظان يرى أن كل واحد منها يشبه الآخر، سواء من ناحية الأعضاء الظاهرة والباطنة، وفي الإدراكات والحركات .

إلا في اختلافات بسيطة، والحكم في ذلك أن الروح واحد لجميع الأنواع إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة. وهنا أعطى تشبيهاً من خلال الماء الواحد، بعد توزيعه على عدة أوعية، ليصبح بنظر المشاهد شيئاً واحداً .

أنواع الحيوان وخصائص الروح الحيواني:

تأمل ابن طفيل الحيوانات كلها، فرأى أنها تشترك في أنها تحس وتتحرك بالإرادة إلى أي ناحية شاءت، فهو يشير بذلك إلى النفس الحيوانية القوية الحساسة. فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيواني لهذا الحيوان واحد ومع اختلاف بسيط .

أنواع النبات وأفعالها:

تأمل ابن طفيل في أنواع النبات فرأى أنه وبالرغم من اختلاف أنواعها، إلا أن كل نوع منها يشبه الآخر سواء من ناحية الثمر أو الورق، أو الأغصان، كما أن لها شيئاً واحداً مشتركاً. مما يعني أن هناك اتفاق واحد من ناحية الفعل، وهو متمثل في التغذي والنمو .

الجماد وتحولاته:

بعد تأمل ابن طفيل في الأجسام التي لا تحس ولا تتحرك، أو بمعنى آخر لا تنمو ولا تتغذى، وجد أن كل هذه الأجسام هي شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة .

مثال ذلك الحجارة والتراب والماء والهواء كلها لها طول وعرض وعمق ووزن، وهي لا تختلف إلا أن بعضها ذو لون والبعض الآخر لا لون له. والبعض بارد والآخر حار إلى غير ذلك من الاختلافات .

وهذه الأجسام تلحقها الكثرة مثل الأشياء المحترقة، التي تصبح رماداً ولهيباً ودخاناً، وبذلك يمر الجماد بحالات عديدة وهو في الوقت ذاته شيء واحد .

مقارنة بين النبات والحيوان:

قارن حي بن يقظان بين جنس الحيوان وجنس النبات، فرأى أنهما يتفقان في التغذي والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بالحس والحركة والإدراك، أي أن النفس الغاذية هي عامة مشتركة بين النبات والحيوان، لكن النفس الحساسة لا توجد في النبات، بل توجد عند الحيوان .

أجسام متجانسة ومختلطة:

بعد البحث في الأجسام الحية واللاحية عند الحيوان والنبات، وجد ابن طفيل أنها كلها متشابهة لها طول وعرض، حار وبارد في الأجسام الحية وإن تعددت مظاهره في أنواع الكائنات الحية، وبنفس الوقت في الأجسام اللاحية، فنظر إلى الأجسام التي تحس ولا تتغذى ولا تنمو كالحجارة والتراب والهواء، إذاً الأجسام كلها شيء واحد حيّها وجمادها، متحركها وساكنها، أي الوجود

كله واحد إلا من حيث اختلاف أفعال الآلات في بعضها .

الأجسام وتحركاتها نحو الأعلى والأسفل:

تفحص حي الأجسام كلها، حيها وجمادها وحركاتها التي لا تقف، إلا إذا اعترضها عائق ما. فهو يراها تارة شيئاً واحداً، وتارة كثيرة، فجميعها لا تخلو من الحركة، وكل واحد منها لا يخلو من أمرين: التحرك نحو الأعلى مثل الدخان واللهيب والهواء، والتحرك الآخر مضاد وهو من جهة الأسفل مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء النبات والحيوان، وكل الأجسام الحية واللاحية لا تخلو من هاتين الحركتين، ولا تهدأ إلا إذا اعترضها عائق وهي من الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً، فلا يمكنه أن يخرقه ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله نحو الأسفل طالباً النزول. ومثال آخر الدخان حين صعوده لا ينثني إلا إذا صادف سقفاً يحبسه ويمنعه من الخروج، فينعطف يميناً أو شمالاً، وإن تخلص من هذا السقف خرق الهواء صاعداً، وذلك لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه .

وكذلك الهواء إذا ملئ به ذو جلد وربط، ثم رمي تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء، ولا يزال يحاول ذلك حتى يصل موضع الهواء، ويكون بذلك خروجه من تحت الماء، عندها يهدأ ويزول عنه التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان موجوداً فيه من قبل .

ومع ذلك فإن كل جسم من الأجسام لا يخرج عن هاتين الحركتين: حركة العلو، والحركة إلى الأسفل، ومثال على ذلك كل جسم خفيف إذا حركناه إلى أسفل، فإن هذه الحركة غير طبيعية بالنسبة له، وأيضاً الجسم الثقيل إذا حركناه نحو الأعلى، فإن هذه الحركة غير طبيعية له. وبذلك يكون ابن طفيل رأى الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف،

ومعنى ذلك أنه يوجد مقابل الحركة الطبيعية حركة غير طبيعية، وأنه بالتالي لا يخلو من الخفة أو الثقل وهما معنى زائد على الجسمية .

الثقل والخفة ليسا بجسم:

يعتبر ابن طفيل أن الثقل والخفة هما معنى زائد على الجسمية، ولو كانا جسماً واحداً لوجدا معاً. فتجد الثقيل لا توجد فيه الخفة، والخفيف لا يوجد فيه الثقل. وهما لا محال جسمان، وكل جسم ينفرد عن الآخر، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من مختلف الوجوه .

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ابن طفيل يبين أن الأجسام مشتركة بالجسمية واختلافها بالثقل والخفة، وأن الحقيقة معنى واحد مشترك وهو معنى الجسمية، ثم تنفرد حقيقة كل جسم عن الآخر، فأحدهما ثقيل تكون حركته إلى الأسفل، والآخر خفيف تكون حركته إلى الأعلى .

الأجسام الجامدة والحية مركبة من الجسمية:

ذهب ابن طفيل في تأمله إلى سائر الأجسام الجامدة والحية، فرأى أن كل واحدة منها مركبة من معنى الجسمية وهو هنا يقول: جميع الأجسام الجامدة ما عدا الحيوان والنبات معاً في عالم الكون والفساد، شيء يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به ضروب الإحساسات، وفنون الإدراكات والحركات، ذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية .

وخلاصة القول هنا أن جميع الأجسام الجامدة أو اللاحية والحية مركبة من الجسمية وهناك شيء آخر زائد عن الجسمية، وهذا الشيء الزائد هو صورة شيء لا تدرك الحس وهي طبيعة الشيء، وبها يتميز كل جسم من هذه عن باقي الأجسام .

اهتمام ابن طفيل بالروح الحيواني:

ركز جلّ اهتمامه بالروح الحيواني وحقيقته المركبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية، وأن الروح الحيواني سائر في مختلف الأجسام .

لذلك قام بتفحص الأجسام كلها، وليس من جهة معينة، فرأى جملة من الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنها من أفعال ما، مثال ذلك «أن الأجسام الأرضية وسائر الأجسام الثقيلة تشترك في صورة واحدة، حيث تصدر الحركة إلى أسفل، وفرق آخر من هذه الجملة مثل النبات والحيوان، فإنه يزيد عليها صورة أخرى، يصدر عنها التغذي والنمو»[1] .

التغذي معناه الاستعاضة عما تحلل من الجسم بواسطة القوة الغاذية، ومعنى النمو حسب رأي ابن طفيل هو الزيادة في أقطار الجسم حسب التناسب الطبيعي مثل الطول والعرض والعمق .

معرفة الأجسام السهلة:

رأى ابن طفيل أن الأجسام المحسوسات التي هي عالم الكون والفساد بعضها ملتئم حقيقة من معانٍ كثيرة على معنى الجسمية، وبعضها من معانٍ أقل، ومعرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر .

ومن هنا رأى ابن طفيل البدء من معرفة الأقل أي أدنى الأشياء، وهو أقل تركيباً إلى معرفة الأعلى الذي هو أكثر تركيباً. ثم رأى الأجسام الحية بالنبات ثم الحيوان، ثم الحيوان الناطق وهو الإنسان .

---

(١) «حي بن يقظان»، ابن طفيل، ص: ٨٨ .

بالنسبة للحيوان والنبات لاحظ أن حقيقتهما لا تلتئم إلا من معانٍ كثيرة، وكذلك أجزاء الأرض، فإن بعضها أسهل من بعض، كما رأى أن الماء شيء قليل التركيب، وهنا يفسر حي بن يقظان أن هناك شيء واحد يعم الأجسام كلها، وهو معنى الامتداد الموجود .

حقيقة امتداد الأجسام:

وجد ابن طفيل أن وراء هذا الامتداد معنى آخر، وهو لا يوجد في الامتداد وحده .

وهنا ينتقل إلى معنى آخر مشترك بين الأجسام المحسوسة جميعاً غير الامتداد، وهو أن هذه الأجسام كلها تشترك في أنها مركبة من هيولى وذوات الصور مثل الطين، فرأى أنه إذا صنع منه شكلاً ما كالكرة مثلاً له طول وعرض وعمق على قدرٍ ما، ثم إن الكرة ذاتها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضوي، لتغير ذلك الطول، والعرض، وأصبحت الكرة شكلاً آخر غير الشكل الذي كانت عليه. ولا يمكن أن يعرى عنها، غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حاله، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته .

تكون الأشياء من مادة وصورة:

استنتج من خلال هذا التكوين بأن الجسم هو في الحقيقة مركب من معنيين:

أحدهما: يقوم منه مقام الطين للكرة في عرضها وطولها، أو في أي شكل كانت الكرة عليه، وأن الجسم مركب من هذين المعنيين، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر، وأنه يتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد، يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصورة. والذي يثبت على حال واحدة، وهو

الذي ينزل منزلة الطين المتقدم. إنه يشبه معنى الجسمية التي هي لسائر الأجسام وذوات الصور. وهنا اعتبر ابن طفيل أن الجسم لا يفهم إلا مركباً من الجسمية والامتداد. ولكن الامتداد بمثابة الصورة بالنسبة إلى الجسم فاستنتج بالتالي أن الأشياء مكونة من مادة وصور .

العالم السفلي:

بعد الملاحظة والمشاهدة والاستقراء، انتهى ابن طفيل من دراسته حول الموجودات في العالم السفلي جمادها وحيها، فتبين له أن أنواع الموجودات التي تجمع بين الأجسام على الرغم من تعدد أنواعها واختلافها، فهي تشترك في الامتداد، وهي مركبة من هيولى وصورة. أما الأجسام الحية، فإنها تشترك في أنها نفس واحدة وهي بمثابة الصورة للكائن غير الحي .

كما تبين له أيضاً أن النفس الحيوانية تشمل النفس الغانية وتزيد عليها الحس والحركة، وأيضاً النفس الناطقة وهي تتميز عن النباتية والحيوانية ومن خلال هذه الطريقة يتم إدراك الأمور المعقولة ومن الجوانب الروحية، وهذه أمور لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية، وأيضاً توصل في تحليله لوظائف النفس النباتية كالنمو والتغذية فرأى أنها تقوم بالتوليد الذي يؤدي إلى حفظ بقاء النوع .

العالم العلوي:

وصل ابن طفيل بدراسته للعالمين إلى أن جميع الأجسام قابلة للكون والفساد، فقد اتبع الطريقة الأرسطية المشهورة بين العالمين السفلي والعلوي .

وعمد ابن طفيل إلى تفحص جميع الأجسام التي لديه، وهذه كانت فكرته، فوجدها كلها تتكون تارة، وتفسد تارة أخرى، وما لم يقف فساده على جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض. فرآها تفسد بالنار، وكذلك

سائر الأجسام التي كانت لديه ولم ير منها شيئاً بريئاً من الحدوث والافتقار إلى الفعل المختار، فتركها وانتقل بفكرته إلى البحث في الأجسام السماوية»[1] .

أجسام متناهية:

انتقل ابن طفيل من دراسة عالم الكون والفساد إلى التأمل في السماء والعالم بأسره، بما فيه من أجرام سماوية وأصناف وأشكال .

الأجرام السماوية وصفاتها:

الأجرام وما فيها من أجسام ممتدة في الأقطار الثلاثة: في الطول، والعرض، والعمق، ولا ينفصل شيء منها عن هذه الصفة وكل ما ينفصل فهو جسم، فهي بالتالي إذاً كلها أجسام .

أجسام محدودة:

«تحير ابن طفيل في الأجسام المحدودة والمتناهية هل تكون ذاهبة إلى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية،؟ ولكنه وبقوة ذكائه رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن»[2]، لا من ناحية العقل، ولا من حيث المعنى، وقد قال ابن طفيل في ذلك: إن هذا الجسم السماوي متناهٍ من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلني فيها الشك، فإني أيضاً أعلم أنه من المستحيل أن تمتد إلى ما لا نهاية .

وهنا يقدم بعض الأفكار يبرهن فيها الأجسام المتناهية واللامتناهية مثل:

---

(١) انظر، «حي بن يقظان»، طبعة المكتبة الكاثوليكية ص٥٦ .

(٢) «قصة حي بن يقظان» ص: ٥٧ .

ما يعد قصيراً أو طويلاً، والقول إن الخط يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهي إلى نقطة أخرى محددة يدلنا ذلك على التناهي، إذ إن الجسم الذي نفترض فيه هذه الخطوط هو متناهٍ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط مثل جسم متناه فإذا افترضنا أن جسماً يعد لا متناهياً فنكون قد افترضنا شيئاً باطلاً ومستحيلاً .

الشكل الكروي:

ذهب ابن طفيل إلى أن شكل الفلك هو شكل الكرة ودليله على ذلك أن الشمس والقمر وسائر الكواكب تشرق من جهة الشرق، وتغرب من جهة الغرب، وهي تبدو على حجم واحد لكل كوكب منذ شروقه وحتى غروبه .

وهنا ذهب بفطرته إلى أن جسم السماء متناهٍ، فأراد أن يعرف على أي شكل هو، فراقب طلوع الشمس والقمر والكواكب بجميع أشكالها وحركاتها، فتبين له بذلك أن الفلك هو شكل الكرة، وقويت الفكرة عنده أن هذه الكواكب تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها، فلو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات أقرب إلى بصره. فهو يراها في حالة القرب أعظم مما يراها في حالة البعد، ويعود ذلك لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول تحقق عنده أن الفلك كروي الشكل، وأن حركة الكواكب والأفلاك كلها منتظمة، وهي جارية ضمن فلك واحد وهو أعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق والمغرب .

تعاقب الفساد والسكون:

بعد توصله إلى معرفة الفلك على أنه شيء واحد متصل ببعضه البعض، أو بالأحرى هو بمثابة حيوان كبير .

وقف ابن طفيل بين العالم العلوي والسفلي وبكل ما يحوياته فوجدهما

متصلان في الحقيقة ببعضهما البعض .

«فجميع الأجسام التي كان ينظر إليها أولاً كالجمادات والحيوان وما شاكلها هي كلها من ضمنه وغير خارجة عنه وغيره من الكواكب المنيرة هي بمنزلة الحيوان وما فيها من ضروب الأفلاك المتصلة ببعضها وهي بمنزلة أعضاء الحيوان وما في داخله من عالم السكون والفساد، أيضاً وهي بمنزلة صوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون في العالم الأكبر»[1] .

حداثة العالم وقدمه:

يرى ابن طفيل أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث كما يمكنه في الوقت ذاته أن يتقدم عليها، إذاً فإن مشكلة حدوث العالم أو قدمه قد أخذت حيزاً مهماً في الفكر الفلسفي الإسلامي، وكانت مثار خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين .

وهنا يقول حيّ ويبدي رأيه بضرورة حاجة العالمين السفلي والعلوي إلى فاعل مختار، ونظراً لأهمية هذه المسألة عمد إلى إثبات أن العالم مخلوق لله تعالى سواء كان العالم حادثاً أو قديماً، وأزال الشكوك والاعتراضات في هذه المسألة بين الحداثة والقدم، ويوضح القول في القدم أنه استحالة وجود ما لا نهاية له، وعلى هذا استحال عنده وجود جسم لا نهاية له. وفي الوقت نفسه يرى ويفصح أن الوجود لا يخلو من حوادث وعوارض، ولا يتقدمها، وما لا يتقدم الحوادث ولا يخلو منها فهو حادث .

---

(١) «حي بن يقظان»، ابن طفيل، ص: ٩٥ .

اعتراضات حول الحدوث والقدم:

توصل ابن طفيل من خلال تأملاته ومراقبته لهذه الاعتراضات إلى نتيجة مفادها أن معنى الحدوث لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، وأن الزمان من ضمن العالم ولا ينفك عنه، وبالتالي فإن تأخر العالم عن الزمان غير مفهوم .

وقد ذهب ابن طفيل إلى القول: إذا كان حادثاً فلا بد من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك. وبذلك تحصل اعتراضات ضد القول بالحدوث، وهي أقوى من الأولى، مما يدل على الميل إلى القول بالقدم أو القول بالحدوث، والنتيجة بالنهاية هي واحدة: خلق الله العالم. ثم يعود ويوضح الأمر، أن العالم كله بما فيه السماوات والأرض والأجرام على جميع أشكالها وما بينها، وما فوقها، وما تحتها فعله وخلقه هو متأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان مثال على ذلك: إذا أخذت في قبضتك جسماً ما من الأجسام، ثم حركت يدك فإن هذا الجسم لا محال سوف يتحرك تبعاً لحركة متأخرة عن يدك بالذات .

«فكذلك العالم كله مخلوق لهذا الفاعل بغير زمان إنما أمره إن أراد شيئاً أن يكون فسيكون»[1] .

دلائل لوجود الله تعالى:

جعل ابن طفيل العالم أساس أدلته على وجود الله سبحانه وتعالى، وأن فاعل العالم لا يدرك بالحس، وإلا كان جسماً فيدخل في نطاق العالم، ويكون حادثاً أيضاً ويحتاج إلى محدث. «فرأى أنه اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص: ٩٦ ٩٨ .

الوجود بعد العدم فالازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود»[1] .

إذاً لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم وهو مبني على قانون العلية، حيث إن لكل معلول علة، ولا يمكن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية وهو باطل .

خلق العالم: والقول أيضاً بقدم العالم يقتضي وجود الله، وهذا دليل على مبدأ الحركة، يقول ابن طفيل: إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود يعد دليلاً على حركة العالم، وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك وهو الله .

محرك العالم ليس بجسم: رأى ابن طفيل أيضاً أن فاعل العالم لا يمكن أن يكون قوة سارية في الجسم، وإلا انقسمت بانقسام الجسم، وتضاعفت بتضاعفه، مثل الثقل في الحجر المحرك له إلى أسفل، بمعنى إذا قسم الحجر إلى نصفين، انقسم ثقله نصفين، وإذا ازداد الثقل يزداد في القسمين، وبذلك يكون برهن أن كل جسم لا محالة متناهٍ. وأن كل قوة في جسم لا محالة متناهية، وأيضاً للفلك حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، أي أن الحركة اللانهائية للأفلاك، لا يمكن أن يتكون فيها لأنها جسم ويستحيل أن تكون قوة في جسم آخر خارج عنها، لأن حركات الأجسام متناهية، فمصدر هذه الحركات اللامتناهية قوة لا متناهية هي سبحانه البريء عن صفات الأجسام .

وبذلك يبرهن أن محرك العالم ليس بجسم، وإن كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً، لا تفاوت فيه ولا فتور، وهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص: ٩٦ ٩٨ .

- وهنا لا يرجح قولاً على قول، وتكون النتيجة علة ما انتهى إليه ولا يضره في ذلك تشككه في حدوث العالم أو قدمه، وهو صحيح على الوجهين جميعاً، وجود فاعل غير جسم وهي كلها صفات الأجسام وهو منزه عنها .

الحاجة إلى المحدث:

ذكرنا سابقاً قولاً لابن طفيل وهو: «إن الجسم مركب من مادة الهيولى»[1] والتي صنع الله منها أجزاء العالم المادية، المبدئية للصورة، وقد ذهب إلى أن الصورة تتعاقب على الجسم مثل تسخين الماء أو تبريده، وأن كل صورة لا بد من فاعل لها ومحدث. وهنا استشهد ابن طفيل بأدلة على ذلك مستعيناً بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» وبذلك تكون جميع الأفعال الصادرة إنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها .

- **الإشارة إلى الفاعل**: يشير في موضع آخر إلى افتقار المادة في كل جسم إلى فاعل، ولا يثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا بفعل فاعل. وهنا ظهر لنا جلياً افتقار جميع الموجودات إلى هذا الفاعل المختار الذي لا يقوم بشيء إلا به، فهو علة لها ومعلولة له، سواء كانت محدثة أو قديمة، فإنها في كلا الحالتين بحاجة إلى فاعل. وكيف لا يكون كذلك وقد ظهرت براهينه وقوته غير المتناهية وأن كل الأجسام على اختلاف أنواعها وأشكالها هو متناه منقطع. إذاً العالم بأسره ما فوقه وما تحته، وما يحيط به فعله هو وخلقه ومتأخر عنه بالذات. وإن كانت غير متأخرة بالزمان، وهذا الفيض من الفائدة يشبه إلى حدٍّ كبير رأي الفارابي في هذا المجال .

---

(١) الهيولى: مادة ليس لها شكل، ولا صورة معينة قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور. «المعجم الوسيط»، مادة هام.

إشارة ثانية: استشهد ابن طفيل بالقرآن الكريم موضحاً أن العالم رغم قدم مادته الأولى فهو مخلوق الله تعالى، وليس بنفسه، بل هو بحاجة إلى من يوجده. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

وهنا قام بتصفح الموجودات في قدرة فاعلها، وتعجب من غريب صنعته ودقيق علمه، فتحقق له ذلك بمعنى أن لا يصدر ذلك إلا عن فعل فاعل مختار، ويفهم أيضاً من موقف ابن طفيل تغاير معنى الحدوث، فهو لا يعني الإيجاد والخلق، والإبداع من لا شيء، بل يعني الإيجاد من مادة قديمة والانتقال من حالة اللاوجود إلى حالة الوجود بين الخلق والإيجاد من شيء.

«ونتيجة هذا البحث يلاحظ في هذا دليل بالتفرقة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهي) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهي»[2].

صفات فاعل العالم:

بعد أن تأمل الموجودات وما فيها من دقيق الصفة والإحكام والنظام، وأن كل شيء مسخر لما خلق له، فله وظيفته وقانونه الذي يسير بمقتضاه.

وتحقق من ذلك أن العقل المتيقن من فاعل مختار في غاية الكمال وذلك لقوله تعالى ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ﴾[3]. وبعد ذلك انتقل ابن طفيل في تأملاته إلى

---

(١) سورة يس الآية: ٨٢.

(٢) عاطف العراقي، «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل»، ص: ١٣٦.

(٣) سورة سبأ الآية: ٣.

جميع أنواع الحيوان وأعضائه، ووجوه المنافع المقصود بها، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء. واستشهد بقوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]. ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن وجمال وبهاء، وقوة وكمال أو فضيلة من الفضائل أيًا كانت هذه الفضيلة، تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار الله جل وعلا، ومن جوده ومن فعله وخلقه .

كل هذه الدلائل تشير إلى أن الكون لم يخلق عبثاً ولا تحكمه الصدفة، بل خلق من أجل غاية تسري الموجودات، على أساس النظام والقوانين التي أودعها كل شيء إلا فيه، حيث صار لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، ويصل في فكره فوراً إلى «أنه من فعل الصانع، ويترك المصنوع، وأصبح متعلقاً بالعالم الأرفع المعقول، وابتعد عن العالم الأدنى المحسوس»[2]. وقد أشار ابن طفيل إلى أن علاقة الفاعل الحكيم المدبر الخالق لهذا العالم، لا تقتصر على خلقه وإحكام العالم، بل إن صلته دائمة ومستمرة بالعالم، حيث إن دوام الموجودات مرهون بدوام خلقه، ويشير بذلك إلى عناية الله المستمرة بالعالم. وفي هذا البحث نجد تفاوتاً وفرقاً جوهرياً بين مفهوم أرسطو الذي نفض يده من الكون بعد خلقه، وبين مفهوم ابن طفيل الذي يعود في الأصل للعقيدة الإسلامية، والتي تقر بالإلهية .

صفات الفاعل المختار:

تحدثنا عن مفهوم ابن طفيل ومرجعه إلى العقيدة الإسلامية والعناية الإلهية المستمرة للكون وما فيه من موجودات واستنباط صفات الفاعل لتلك الموجودات. وهنا لا بد لنا من ذكر هذه الصفات التي تكلم عنها ابن طفيل.

---

(١) سورة طه الآية ٥٠ .

(٢) ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص: ٦٥ .

فلما وصل ابن طفيل إلى هذا العلم الموجود، الثابت الذي لا سبب لوجوده وهو في الوقت نفسه سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعرف بأي شيء حصل له هذا العلم وما هي قوة إدراك هذا الموجود؟. ذهب في تأملاته هذه، وراح يفكر في إدراك هذه الحقائق، فتصفح حواسه كلها، فرأى كل هذه الحواس لا تدرك شيئاً إلا جسماً مثال على ذلك السمع يدرك المسموعات، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة والخشونة والملامسة. والشم يدرك الروائح، والتذوق يدرك الطعم، وأيضاً القوة الخالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق. إذاً ليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها، «وبالتالي فإن كل قوة في الجسم لا محالة لن تدرك إلا جسماً، أو ما هو في الجسم»[1] .

الجسمية ونفيها: ومما ينفي الجسمية عنه تعالى أن الأجسام بأنواعها السفلية والعلوية متناهية، والله تعالى حيّ لا يمكن أن يكون متناهياً، ولذا يبدو واضحاً من موقف ابن طفيل حاجة الأفلاك في حركتها اللانهائية إلى قوة لا نهائية. وهذه القوة هي للفاعل المختار الله رب العالمين، والقادر على كل شيء .

أحكام العلم وقدرته:

اعتمد ابن طفيل في إثباته العلم والقدرة لله الخالق، وذلك على أساس خلقه للعالم والكون، وما فيه من أحكام ونظام، لا يستطيع أحد أن يقوم بتنظيمه، أو وضع أسس ثابتة له إلا عالم قادر، ولطيف خبير. ولكن من الملاحظ هنا أن ابن طفيل لا يتعرض للبحث في العلم الإلهي، هل هو إدراك للكليات أو للكليات والجزئيات؟ وتلك مشكلة قد تطرق لها الفلاسفة، وقد أثارت جدلاً طويلاً عندهم. «وربما آثر الوقوف عندها لإثبات الصفة دون التعمق

---

(١) ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص: ٦٥ .

فيها وهذه الصفة للعلم الإلهي وهي إحدى المسائل الثلاث التي أدت إلى الجدال، والتي أجبرت الغزالي ودعته إلى تكفير الفلاسفة بشأنها»[1] .

صفات الكمال وتنزيهه:

«إن ذات الله حائزة على صفات الكمال حيث لا يوجد أعظم، ولا أحسن ولا أبهى، فهي مصدر كل كمال»[2]. ولا توجد نسبة بين صفات الله، وصفات المخلوقين، فعلمه تعالى وقدرته ليست كعلمنا ومعرفتنا، وكذلك في سائر الصفات والكمال المنزه عنها. «ويبدو أن ابن طفيل يذهب إلى رأي أرسطو في مسألة الصفات وإلى رأي المعتزلة، الذين يقولون بأن الصفات هي عين الذات، وليست ثبتاً زائداً على الذات»[3] .

الروح واجب الوجود:

لقد تبين أن الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام، ومن جميع الجهات، لذلك لا سبيل إلى إدراكه بشيء لا بجسم ولا قوة في الجسم، ولا داخل فيها، ولا خارج منها، ولا يوجد اتصال بين بعضهم البعض، وقد تبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام .

وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

---

(١) عاطف العراقي، «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل»، ص: ١٤٩ .

(٢) ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص: ٩٦ .

(٣) د. علي عبد الفتاح المغربي، «الفرق الكلامية الإسلامية»، ص: ٢١٩-٢٢٢ .

خلود النفس بعد البعث:

حصل جدال حول مسألة البعث بعد الموت، والخلود، وقد أثير حولها الجدل، إلا أن هناك عدة اتجاهات، أدت إلى اختلاف الأقوال في هذه المسألة، وهنا صنف الإيجي المسألة في خمسة مواقف وهي:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني، وهو أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني وهو موقف الفلاسفة الإلهيين .

الثالث: ثبوت المعادين معاً الروحي والجسماني، وهو قول أكثر المحققين، يقولون: إن الإنسان في الحقيقة هو النفس الناطقة والبدن يجري منها مجرى الإله، والنفس باقية بعد فساد البدن. وفي الحشر يخلق الله لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا .

الرابع: يقول العلماء والفلاسفة الطبيعيين: لا يوجد إثبات فيها .

الخامس: نقل عن جالينوس أنه توقف[1]. وقد كانت مشكلة المعادين الروحي والجسماني من إحدى مسائل الخلاف الرئيسية بين المتكلمين والفلاسفة. وهنا اتهم الغزالي الفلاسفة بالكفر لإنكارهم المعاد الجسماني وإثباتهم المعاد الروحاني فقط. وقام ابن طفيل بتسهيل هذه المشكلة بالتفرقة بين جانبين من الإنسان وهما جانب الحسّ وجانب العقل، كما قام بمقارنة بين المعرفة التي تأتي عن طريق الحس والمعرفة، أي أن الحواس لا تدرك إلا ما هو جسم، لذلك فالنفس

---

(١) راجع الإيجي: «الموقف»، ص٥٨١ .

الناطقة هي التي تدرك واجب الوجوب. وبذلك يمكن التفرقة بين طبيعة الجانبين في الإنسان: طبيعة جسمية: يجري عليها قانون التغير والفساد مثل: الماء إذا صار هواء، والهواء إذا صار ماء فهذا هو معنى الفساد .

وطبيعة ثابتة: وهو النفس الذي يمثل حقيقة الإنسان وطبيعتها، إذ إنها لا تبيد ولا تفنى ولا تنتهي، لأنها ليست جسماً ولا يجوز عليها شيء من صفات الأجسام، لأن مصير الجسم والنفس واحد، مصير الجسم هو الفناء بينما مصير النفس هو البقاء بعد فناء الجسم .

«وأما مشاهدة الحواس فهي تارة بالقوة، وتارة بالعقل، مثل العين في حال تغميضها، وإن كان إدراك تلك القوة بالقوة، فإنها لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها، ومن خُلِقَ مكفوف البصر، وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة، ثم صارت بالقوة، فإنها ما دامت بالقوة فهي تشتاق إلى الإدراك بالفعل، لأنها تعرفت بذلك المدرك، وتعلقت به مثل من كان بصيراً ثم عمي، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات»[1] .

ويلاحظ أنه كلما كان الشيء المدرك أتم وأكمل، يكون الشوق إليه أكثر، والتألم لفقده أعظم، مثل تألم من يفقد البصر بعد الرؤية، وذلك يكون بعكس الشيء الذي لا نهاية لكماله من فقد إدراكه بعد أن تعرف به يكون في آلام لا نهاية لها، ومن أدركه على الدوام يكون في سعادة ولذة لا نهاية لها .

- وإذا كانت النفس عند اتصالها بالبدن، لم تدرك واجب الوجود، فإنها لا تشتاق إليه بعد الموت، ولا تتألم لفقده، وهنا تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن النقص ويدرك بأمر لا يشبه

---

(١) ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص: ١٠٠-١٠١.

الأجسام، ولا يفسد ويبدو أن رأي ابن طفيل قد اتفق مع رأي الفارابي القائل بزوال الأنفس الجاهلة بعد الموت .

«ويربط ابن طفيل بين حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بوجود الله، وبين الخلود في ذلك العالم الآخر. وذلك نظراً لأن السعادة والشقاوة في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منهما بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا»[1] .

وقد صنف ابن طفيل النفس وعلاقتها إلى ثلاث حالات:

الأولى: من كانت له الذات المدركة لواجب الوجود، وتبين له أنه يتصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص وهو بريء منها، لكنه أعرض عنها واتبع هواه وهذه الحالة تحرم المشاهدة. ومن الملاحظ أن الجزاء متفاوت بقدر تفاوت الأغراض في هذه الحياة الدنيا عن الله تعالى. وتطبق هذه الحالة على المؤمنين العصاة، ولعل ابن طفيل في تصنيف تلك الرقبة متأثر بالعقيدة الدينية .

- **الحالة الثانية**: وتطبق هذه الحالة على من عرف واجب الوجود قبل الموت وأقبل عليه والتزم الفكرة في حسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته المنية .

الحالة الثالثة: حالة من لم يتعرف في حياته إلى الموجود والواجب، ولا اتصل به ولا سمع منه، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفراقه .

وهنا يبدي ابن طفيل رأيه في مسألة الخلود الروحاني لا الجسماني

---

(١) عاطف العراقي، «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل»، ص: ١٥٧ .

وذلك نتيجة للمعرفة وعلى أساس أن في الإنسان جزء حي يربطه بعالم الفناء والفساد، وفيه أيضاً جزء آخر وهو عقلي يربطه بعالم البقاء والخلود .

وأيضاً فإن لابن طفيل رأي في الشقاء والسعادة. فمن وجهة نظره إن الشقاء والألم ليس حسباً بل هو في الحرمان من الشوق والمشاهدة، وتلك أعلى ضروب العذاب والشقاء، وبمعنى آخر أن من أدرك واجب الوجود، وابتعد عنه، واتبع هواه حرم المشاهدة وفي ذلك عذاب له، وكذلك عبر الفارابي في الأنفس الفاسدة .

أما رأيه في السعادة فهي ليست حسية بل عقلية وروحية، وتبلغ غايتها القصوى بدوام المشاهدة والاتصال بواجب الوجود الله وليست لها أي علاقة بالأمور الجسمانية .

وإذا تأملنا جلياً في نصوص قصة ابن طفيل، فلن نجد ما يشير أو يجزم بفناء النفوس، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار النصوص الخاصة بالخلود التي يقول بها ابن طفيل، والتي تؤكد على إثبات الخلود .

العلاقة بين الفلسفة والدين:

وهذه قضية من أهم القضايا التي عالجها ابن طفيل، وحاول التوفيق بينها. ولعل اهتمامه بذلك كان بدافع إنساني له ما يبرره، فالإنسان يهدف إلى إقامة علاقة منسجمة بين العقل وبين ما آمن به، ومن ناحية أخرى لعل الاهتمام كان بمثابة ردة فعل لمعاداة الفلسفة والعاملين بها .

وبذلك كانت قضية العلاقة تبرز بين الفلسفة والدين والعوامل تأتي متفقة بينهما .

وقد احتلت مسألة التوفيق مكاناً خاصاً عند الفلاسفة، ومن أجل ذلك دافع الفلاسفة عنها وقدموا البراهين عليها لتأتي موفقة بين العلاقتين .

وبدت هذه النظرية عند كثير من الفلاسفة، أمثال الكندي، والفارابي وابن سينا وأرسطو، ولكن الحملة اشتدت بشكل شرس عند الغزالي، فقد كان يصف بعض الفلاسفة بالكفرة، وأول من دافع عن هذه النظرية هو ابن طفيل، وأخذت اهتماماً عند ابن رشد فقام بالرد على الغزالي، وأثبت علاقة الفلسفة بالدين والإيمان بوجود فاعل مختار في التوفيق، وذلك عبر رسالته فصل المقال .

ولذلك عمد ابن طفيل في رسالته إلى توضيح المسألة لكن بعضاً من الفلاسفة اعتقد أن محور هذه القصة هو التوفيق بين هاتين العلاقتين، وهنا سعى ابن طفيل إلى المعرفة، فعبر في بحثه هذا عن النقاط المهمة التالية التي ذكرت في هذا البحث وهي على الشكل التالي:

١- أشار إلى العقل البشري الذي ارتقى بالمعرفة .

٢- وجوب الوجود (الفاعل المختار) الله عز وجل .

٣- روحانية النفس .

٤- خلود النفس .

٥- السعادة في تأمل واجب الوجود .

وهذه المسألة كانت من صلب مواضيعه التي أشار إليها، وتحدث بالشكل الواضح عنها .

ولا بد من الإشارة ولو بلمحة سريعة إلى رأي ابن طفيل في فلسفة الفلاسفة الذين عاصرهم:

الفارابي: علق عليه ابن طفيل بأنه يأخذ برأيه في مصير الأنفس المختلفة .

ابن سينا: الذي اعتنق مذهب أرسطو وعرض الفلسفة المشرقية ويقول ابن طفيل: إنها الطريقة السليمة والمؤدية إلى الحقيقة .

ابن الصائغ (ابن باجه): الذي مال إلى القول بالفناء مثل قول المتصوفة .

الغزالي: يميل في اعتقاداته إلى الصوفية حسب قول ابن طفيل والذي كفر الفلاسفة في بعض المسائل .

وبعد هذه الآراء التي بينها ابن طفيل في بعض الفلاسفة يصرح ويقول: إن مذهبه هو الحكمة المشرقية، المعبر عنها في قصته حي بن يقظان .

وهكذا كان حي بن يقظان يرتقي من المعرفة عن طريق الحواس والتجربة إلى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج من التجربة التي يجريها في عالم الكون والفساد .

أولاً: قام بتمييز الكائنات بين الهيولى والصورة .

ثانياً: لاحظ أن الأجسام تنقسم إلى ثقيل وخفيف .

ثالثاً: لا وجود لجسم إلا وله امتداد .

رابعاً: إدراك أن كل ظاهرة وكل حادث له علة في إحداثه .

خامساً: إدراك أن هناك علة أولى وهي أصل لجميع العلل .

سادساً: أثبت حي وبالبرهان الرياضي أن الأجسام كروية الشكل متناهية .

سابعاً: توصل حيّ إلى أن النفس روحانية متميزة عن الجسم إذا أدرك أن الحقائق لا مادية ولا محسوسة .

ثامناً: اختلاف مصير النفس عن مصير الجسم .

تاسعاً: تشوق النفس إلى واجب الوجود الذي أدركته عن طريق التأمل .

عاشراً: تكون السعادة في مشاهدة واجب الوجود، والشقاوة تكون في الإعراض عنها بعد إدراكها .

الحادي عشر: النفس التي أدركت واجب الوجود تخلّد، أما نفس الحيوان والنبات فمصيرها كلها الفناء .

الثاني عشر: اقترب حي في فكره من الفناء الصوفي، ومال إلى الزهد والتدني والحكمة .

الثالث عشر: كاد يعتقد أن ذاته من ذات الحق، لولا أن تداركه الله برحمته، وأنار طريقه، أن ذاته مباينة لذات الحق.

إخـوان الصفـا

(القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي)

يلاحظ من خلال الدراسات القديمة والحديثة أن العلماء الذين حاولوا معرفة جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء لا يزالون يتخبطون في استنتاجاتهم خبط عشواء، كونهم لم يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة التي تظهر بجلاء شخصيات هذه الجماعة السرية، التي لعبت دوراً فعالاً في الفكر العالمي .

ولعل أول دراسة علمية ظهرت إلى عالم الوجود عن (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) كانت في عام ١٨٣٧ ميلادية كتبها باللغة الانكليزية المستشرق توماسون بعنوان تحفة إخوان الصفاء وقد ضمنها فصلاً نقله من رسائل إخوان الصفاء، يشير إلى تداعي الحيوانات على الإنسان عند ملك الجن .

وفي نفس العام نشر المستشرق نوورك في برلين موجزاً وافياً حول إخوان الصفا باللغة العربية مع الترجمة الالمانية. وفي عام ١٨٧٩ ميلادية نشر في برلين المستشرق ديتريسي كتابه العلوم الفلسفية عند العرب بثمانية مجلدات، أتى فيه على ذكر إخوان الصفاء وخلان الوفاء معتمداً على ما ورد في رسائلهم من أبحاث فلسفية عرفانية. ولم يقف نشاط هذا المستشرق عند هذا الحد بل نراه في عام ١٨٨٦ ميلادية ينشر في برلين كتاباً آخر بعنوان (خلاصة الوفاء في إختصار رسائل اخوان الصفاء) .

وفي عام ١٨٨٨ ميلادية طلع علينا المستشرق الالماني غولدزيهر بدراسة

موجزة تعرض فيها لجماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء نشرها في هال بألمانيا. وكتب حولهم تعريفاً علمياً عام ١٨٩٣ ميلادية المستشرق لأن بول كما ناقش موضوعهم المستشرق باربيت دمينارد سنة ١٨٩١ ميلادية .

وفي سنة ١٩٠٣ ميلادية ترجم المستشرق ويمر بعض الرسائل ونشرها بمقدمة عالج فيها فلسفة اخوان الصفاء وخلان الوفاء بأسلوب علمي شيّق. وفي نفس العام ظهرت عدة أبحاث حول الموضوع نفسه في لندن كتبها كل من دبور و ماكدونالد .

وفي عام ١٩١٥ ميلادية تناولهم في البحث والدراسة المستشرق كازانوفا. كما تعرض لذكرهم المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون عام ١٩٢٩ في كتابه الصوفية في الاسلام وفسلسفة الغزالي، ثم أعقبها بدراسة تاريخية مستقلة أتى فيها على ذكر تاريخ تصنيف الرسائل .

وفي العام نفسه ظهرت دراسات حول الموضوع كتب إحداهما المستشرق الروسي ايفانوف والثانية المستشرق تريتون. ومن المستشرقين الذين عالجوا موضوع إخوان الصفاء وخلان الوفاء بتجرد ونزاهة علمية موفقة، ولكنهم مع الأسف الشديد لم يتوصلوا إلى معرفة شخصيات هذه الجماعة السرية، نيكسون، فان ايس، شتروطمن، وغيرهم .

ولا يخفى بأن علماء العرب والإسلام قد وجهوا بعض الاهتمام لهذه الجماعة منذ وجودها في البصرة وحتى عصرنا الذي نعيش فيه فكانوا فيهم على اختلاف شديد لذلك صرفنا النظر عن ذكر من تناولوهم بالبحث من الكتاب والباحثين والمؤرخين القدامى كونهم في رأينا لم يتحرروا من التعصب والتحامل والتلفيق ويستخلصوا الحقائق من الأباطيل المزخرفة، سالكين في أبحاثهم سبيل الإنصاف، بإخلاص ذوي النيات الحسنة، والطوايا السليمة، والغايات القويمة، والآمال المستقيمة .

ولكن التعصب المذهبي والعرقي الذي يرقد في نفوسهم ويبيض ويفرّخ، جعلهم ينظرون إلى هذه الجماعة، التي أعطت من روحها ووجدانها أضخم موسوعة علمية في التاريخ، بمنظار الحقد، بدون أن يراعوا للأمانة العلمية والتجرّد والنزاهة أيّة حرمة .

وبالرغم من كل هذا، لايسعنا إلا أن ننوه بالجهود المفيدة الطيبة التي بذلها في هذا المجال، كل من السادة مع حفظ الألقاب: عمر الدسوقي، حسين همداني، جبور عبد النور، عمر فروخ، عبد الحميد الدجيلي، عادل العوا، عبد اللطيف الطيباوي، عارف تامر، محمد كامل حسين وغيرهم. فلهؤلاء العلماء الباحثين في الجلائل والدقائق، منا التقدير والإعجاب، لحرصهم الشديد على استخلاص وجه الحقيقة الناصع، الذي حاول طمسه وإخفاء معالمه، التعصب المقيت، الذي يعتبر من أخطر الأوبئة التي اجتاحت البشرية منذ وجودها .

ونحن لا نشك مطلقاً بأن الإقدام على معالجة المواضيع الباطنية السرية، التي تُميز بالرموز والإشارات والمصطلحات، من الأمور المعقدة المستعصية التي يفرض علينا الواجب العلمي بحثها ومعالجتها بتجرد ونزاهة، لإيراد الحقائق الخالية من الأدران والشوائب، في ضوء الأدلة الدامغة، والحجج المنطقية المقنعة .

أما أن نحكم في مثل هذه المواضيع الخطيرة، استناداً على ما قاله الخصوم فيهم، بدون أن نكلف أنفسنا ولو إلقاء نظرة عابرة على آثارهم وإنتاجهم، علنا نتبيّن موضوع الخلل والتجني فهذا غبن ليس بعده غبن، ومخالفة صريحة للأصول العلمية التي أقرّها الضمير والوجدان الأخلاقي .

جميع هذه الأسباب أهابت بنا لنؤكد جازمين بأن إخوان الصفاء وخلان الوفاء هم أول من وضع بذور الفلسفة الاسماعيلية وركزّ دعائمها، وهذا ما

سنتحدّث عنه بإيضاح مبينين صحة انتساب هذه الجماعة الى الإسماعيلية، باعتبار أن العلماء المتقدمين والمتأخرين كما نوّهنا وخاصة الذين أتينا على ذكرهم لم يأتوا برأي قاطع، ولم يذكروا من ألف الرسائل؟ وأين؟ ومتى؟ وقد دارت بحوثهم كما يقول عارف تامر[1] في فلك أبي حيان التوحيدي المشهور الذي لا يشفي غليلاً ولا يفي بالمطلوب، ولايصح أن يكون مصدراً يوصل إلى الأهداف التي ينهض اليها العلماء، بالإضافة الى كل ذلك إن كل واحد منهم ذهب مذهباً يختلف عن الآخرين، وظهروا بمباحثهم بأفكار غريبة متباينة متضادة هي أقرب للخيال من الواقع. ولننتقل إلى ما ورد في المصادر التاريخية حول جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء .

يقول الدكتور عمر فروخ ما يلي[2]: سئل أبو حيان التوحيدي سنة ٤١٤ هـ ـ ١٠٢٤م عن اخوان الصفا وعن زيد بن رفاعة فقال المقابسات ٤٥: لا نسب الى شيء ولا يعرف له حال إذ تكلم في كل شيء .... وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادق بها جماعة محبين لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البُستي ـ ويعرف بالمقدسي ـ وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي وغيرهم، وصحبهم وخدمهم. وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله. وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنّست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية .... وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمية وعملية وسموها رسائل إخوان

---

(١) عارف تامر: حقيقة اخوان الصفاء وخلان الوفاء صفحة ٩، ١٠ .

(٢) الدكتور عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي صفحة ٢٩٢ .

الصفا، وكتموا فيها أسماءهم وبثوها في الوراقين ووهبوها للناس .....

هذا هو النص التاريخي الذي اعتمده أكثر المؤرخين العرب، والمنسوب الى التوحيدي، وهو بعرفنا واعتقادنا غير كاف، ولا يستنتج منه أي شيء حول جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء، كونه مبني بدوره على التخمين، والاتهامات الباطلة، والتسميات الغير واضحة بالنسبة لمن ساهموا بتصنيف الرسائل .

غير أن بعض العلماء والباحثين توصلوا الى أول الطريق في دراساتهم لرسائل جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء فأظهروا بعض الحقائق التي تبين معالم هذه الجماعة، فقال المستشرق كازانوفا: أؤكد أن آراء الإسماعيلية توجد كلها في رسائل اخوان الصفاء .

وقال العالم ديفروميري: إن سنان بن سليمان الملّقب براشد الدين تناول علوم الفلسفة وأطال نظره في كتب الجدل والخلاف وأكبّ على مطالعة رسائل اخوان الصفاء. وقال المستشرق ماكدونالد: لقد تلقّى الاسماعيلية تعاليم اخوان الصفاء وزادوا فيها في حصونهم الجبلية ومقر هواهم. وأضاف في مكان آخر في كتابه: يجب أن نكون على ذكر أن الإسماعيليين لم يكونوا عصابات من اللصوص تنشر الرعب بأساليبها الشنيعة ولكن كلا الفرعين الشرقي والغربي قد عكف على العلم وربما وجد في حصونهم الجبلية أشد أنواع الفناء في طلب العلم الصحيح وحينما استولى المغول على قلعة آلموت، وجدوها غنية برسائل اخوان الصفاء .

ويرى عبد اللطيف الطيباوي وهو ممن كتب حول جماعة إخوان الصفاء ما يلي: لا أراني مصيباً في القول بأن فلسفة الإسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل إخوان الصفاء، فالقول بالإمام المستور الذي سوف يظهر ليعيد السلام الى العالم، هذا القول عندهم يمثل امتزاج النظريات الأفلاطونية بالاعتقاد بالمجيء الثاني للمسيح، وعليه فمن الجور في الحكم أن يُرمى الإسماعيليون بالكفر والانحطاط الأخلاقي كما جاء في فتوى ابن تيمية .

ويعتقد عمر الدسوقي أن الشيعة الإسماعيلية يعتقدون أن مؤلف رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء أحد الأئمة من آل البيت، وأن هذا الإمام هو أحمد ابن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، واعتقادهم هذا يدل على ما لرسائل اخوان الصفاء عندهم من منزلة رفيعة، وأنها تحوي تعاليم الطائفة .

ويرى الدكتور حسين همداني أن الإسماعيلية يرون القرآن الكريم كتاب العامة، ورسائل اخوان الصفاء كتاب الأئمة والطبقة العارفة الخاصة. ويقول احمد القادياني: ولما خشي الامام احمد بن عبد الله أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية الى علوم الفلاسفة ألّف رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الإلهية والفلسفية والشرعية .

ويقول القفطي في كتابه تاريخ الحكماء: ولما كتم مصنفوها أي الرسائل اسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا بطريق الحدس والتخمين فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلفوا في اسم الإمام الواضع اختلافا لا يثبت له حقيقة. وقال ماكدونالد في مقال له: يظهر أن أبا العلاء المعري قد اتصل في وقت ما بجماعة مثل اخوان الصفاء إن لم يكونوا أنفسهم .

هذه بعض الأقوال التي حاول أصحابها التأكد بأن جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء هم من الاسماعيلية، أما دعاة الإسماعيلية الذين كتبوا حول هذا الموضوع فلا بد من الاستماع الى أقوالهم، علهم يكشفون لنا عن ماهية هذه الجماعة، لأن صاحب البيت أدرى بالذي هو فيه. يقول الداعي ادريس عماد الدين[1]: لو قام الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة وبث دعاته في الآفاق من (سلمية) واتصل به الدعاة ودعوا اليه وهم

---

(١) كتاب عيون الأخبار وفنون الآثار السبع الرابع تحقيق مصطفى غالب منشورات دار الأندلس بيروت .

مخفون لمقامه وكاتمون لاسمه .... وكان المأمون حين احتال على (علي بن موسى الرضي بن جعفر) ظن أن أمر الله قد انقطع وحجته عن الأرض قد ارتفعت ... فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتغييرها. وأن يرد الناس الى الفلسفة وعلم اليونانيين ... وخشي الإمام عليه السلام أن يميل الناس الى ما زخرف المأمون عن شريعة جدّه فألّف رسائل اخوان الصفاء. وهذه فهرست الرسائل التي ألفها (الامام) جمع فيها أنواع العلوم الغاية التي يتبين منها المراد ويتضح المعنى للمرتاد وقصرها على خلصاء شيعته وخيرة خاصته ... وانما ألف الإمام أحمد تلك الرسائل لتقوم الحجة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم النبوة، ثم إن الإمام أمر أن تبث تلك الرسائل في المساجد .... فحين وقع عليها الناس رفعت الى المأمون فعلم أنه لم يضع شيئاً وأن إمارته من قطع حبل الإمامة لا يكون[1] .

ويقول الداعي الإسماعيلي شرف الدين[2]: حتى همّ المتسمى بالمأمون أن يرد الأمة الى دين القول بالنجوم وقال ما جاء محمد صلى الله عليه وسلم إلا بناموس ملك به الناس وحقيقة وأساس حتى أظهر وليّ الله وابن رسول الله (رسائل اخوان الصفاء) وفيها ما تحيّر فيه جميع العالم من العلوم في كل فن والاستشهاد على شريعة الرسول، وهو عليه السلام في كهف التقية ودعاته الباقون متفرغون لتلك الرسائل في كل شهر وقطر .... فرجع اللعين عما هم به من ذلك. وجاء في كتاب قلائد الجواهر[3]: إن العلامة الفهامة أحمد بن عبد

---

(١) عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق: مصطفى غالب، من منشورات دار الأندلس صفحة ٣٦٧، ٣٦٨ .

(٢) شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة في الرسالة الموقظة مخطوطة في مكتبة مصطفى غالب الخاصة .

(٣) قلائد الجواهر باللغة الفارسية صفحة ٢٧ .

الله هو مصنف اثنين وخمسين رسالة موسومة بإخوان الصفاء وخلان الوفاء. ويقول الداعي اليمني المطلق ابراهيم بن الحسين الحامدي المتوفى سنة ٥٥٧ هجرية في كتابه كنز الولد[١] عن ذكر الرسائل الجامعية ما يلي: قال الشخص الفاضل صاحب الرسائل .... ثم ينقل عبارات كثيرة من الرسالة الجامعة ورسائل اخوان الصفاء يدعم فيها أقواله .

ويقول القاضي النعمان بن حيون المغربي التميمي في رسالته المذهبة: وسألت عن معنى قول الصادق صلوات الله عليه: تمام أمرنا بسبعة ثلاثة منا وأربعة من غيرنا .... فالثلاثة هو وولده وولد ولده والأربعة الذين هم من غيرنا هم: الأحدث، والمختلس، وأخا المختلس، والقداح. وهم المتسمون عليهم السلام، وهؤلاء السبعة هم الذين مهدوا للدولة الفاطمية وركزوا دعائمها وعملوا لأجل بنائها وهم بالتحقيق الأئمة الثلاث المستورون: عبد الله، وأحمد، والحسين. والحرم الأربعة مؤلفو الرسائل وهم: عبد الله بن حمدان، وعبد الله بن سعد، وعبد الله بن ميمون، وعبد الله بن مبارك .

وتذكر المصادر الفاطمية أن الإمام عبد الله بن محمد عندما جعل عدد رسائل اخوان الصفاء اثنين وخمسين رسالة وضعها لحكمة وطبقها على عدد حروف اسمه بحساب (الجمل) وهذا النوع من الحساب أول من استعمله في العهود الماضية (الإسماعيليون)، وإليك المثال:

ع ب د ال هـ ب ن م ح م د = عبد الله بن محمد

٥٢ = ٤٤٨٤ ٥٢ ٠٣٣١٤٢٧

---

(١) كتاب كنز الولد من منشورات الالماني للدراسات الشرقية في لبنان تحقيق الدكتور مصطفى غالب .

ويقول الداعي الإسماعيلي أبو المعالي[1]: فلما انتقل الامام محمد بن اسماعيل الى دار البقاء تسلّمها عن الأضداد من أهل عصره المخالفين، لأن زمانه كان زمان فترة ومحنة، وكان المتغلبون من ولد بني العباس يطلبون من يشار اليهم منهم حسداً وبغضاً لأولياء الله تعالى فأوجب ذلك الاستتار المعروف للأئمة وتسمية الدعاة بأسمائهم تقية عليهم مما هم فيه ويليق بهم وتاهت فيهم أولو الضلال حتى قالوا إن الإمام من ولد محمد بن اسماعيل هو عبد الله بن ميمون أو عبد الله بن مبارك أو عبد الله بن حمدان، وأن هؤلاء الأربعة قد اجتمعوا مع غيرهم وصنفوا اثنتان وخمسون رسالة .

هذه الأقوال التي أوردناها لبعض من كتبوا حول إخوان الصفاء تؤكد لنا بأن، هؤلاء الجماعة ينتسبون الى الإسماعيلية، وسنحاول في الصفحات التالية مقارنة أفكارهم مع آراء بعض الحكماء الإسماعيلية لنتبين الى أي مدى تكون الموافقة والمطابقة .

آثار إخوان الصفاء وخلان الوفاء:

يستدل من المصادر العلمية والتاريخية أن جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء لم يصنفوا سوى رسائلهم المعروفة ورسالة الجامعة فقط، وبقية ما صنفوه فقد أو لا يدري به أحد. ولكننا وجدنا مؤخراً ونحن نحقق الرسالة الجامعة أن اخوان الصفاء وخلان الوفاء لهم كتب أخرى أشاروا اليها في الرسالة الجامعة التي صنفها إمامهم المستور أحمد بن عبد الله وهي[2]:

١- المدارس الأربع .

---

(١) رسالة الأصول والأحكام للداعي أبو المعالي حاتم بن عمران بن زهرة، مخطوطة .

(٢) راجع الرسالة الجامعة تحقيق مصطفى غالب من منشورات دار صادر صفحة ٥٣٩ .

٢- الكتب السبعة .

٣- الجفران .

٤- الرسائل الخمس والعشرون .

٥- الرسائل الاثنتان والخمسون .

٦- الرسالة الجامعة .

ولا يوجد أي ذكر لما يسمى جامعة الجامعة، في أي مصدر من مصادرة الدعوة الإسماعيلية، بل كل ما هنالك أننا نملك عدة نسخ من مخطوطة إسماعيلية تسمى (زبد رسائل اخوان الصفاء) وهي عبارة عن ملخص لما ورد في بعض الرسائل الماورائية لجامعة اخوان الصفاء كتبها بعض المشايخ الاسماعيلية في سورية، وقد نقلوها عن الرسائل الاثنتان والخمسون. أما رسالة الجامعة التي حققها الدكتور صليبا ونسبها للمجريطي ظلماً وعدواناً فهي نفس الرسالة الجامعة التي حققناها ونشرناها في بيروت مع بعض الاختلاف الكبير في النصوص. ولا أدري كيف تجرأ الدكتور صليبا على نسبة هذه الرسالة الى المجريطي وهو يعلم تمام العلم بأنه لم يكتبها ولم يؤلفها، وكل ما هنالك أنه نقلها معه من المشرق الى المغرب فنسبها اليه .

مبدع الهويات عند إخوان الصفاء:

يعتقد جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء أنه من المفروض أن يكون المبدع أو الموجد أقدم من المُبدع والموجد لأنه علّة إبداعه ووجوده منذ البدء، باعتبار كل مصنوع هو حادث بالنسبة لأزلية الصانع .

والناس على اختلاف أهوائهم وتفكيرهم وتأملهم، ميالون بالفطرة الى الإقرار بوجود كائن عظيم، عاقل حكيم أرفع من جميع الموجودات لأنه علة إيجاده وأصل خلقها وإبداعها وتنظيمها وترتيبها في حركة دائمة، لحفظها

وخيرها واستمرارها الى ما لانهاية، وهو المبدع أو الخالق، أو الله سبحانه وتعالى .

وهذا المبدع أو الصانع يتمتع بقوة جبارة عظيمة مهما اختلفت الزوايا التي ينظر منها الانسان الى هذه القوة فستظل القوة الاصلية الثابتة، والحافظة العوالم في حركة مستمرة، ورباط وثيق، كارتباط المعلول بالعلة، والمخلوق بالخالق، والصنعة بالصانع، لأنه مبدأ ومرجع كل شيء، ذو كمال متناه باعتباره الكائن الموجود من ذاته، أي الموجود الذي يوجد بمجرد ماهيته، فلا يحتاج الى علة خارجة تعطيه الوجود، لكون ما لا يوجد من ذاته، يحتاج في وجوده الى علة فاعلة تحدثه، ووجود العلل الفاعلة المترتبة بالذات دليل بين على وجود علة أولى لها يتعلق بها وجودها، وهي غير معلولة .

وهذا الموجود الذي أقرت به معظم الأمم والشعوب، في كل زمان ومكان، ووقف أمام قوته وقدرته العقل البشري بموقف الدهشة والعجز والتواضع، باعتباره العلة الأولى والغاية القصوى لكل الموجودات الحادثة والغير موجودة من ذاتها، أزلي غير متغير في وجوده وقوته، لا مثيل له ولا شريك، لا بدء ولا نهاية له، ندعو الله ونتوسل اليه في صلواتنا وعباداتنا الظاهرة والباطنة .

والله سبحانه وتعالى هو علة العلل، والعلة الأولى اللامعلومة التي يتعذر ادراك ماهيتها لأننا عاجزين عن إدراك وجودها، لأن وجودها هو ذاتها، والذات والوجود واحد في الله .

والعقل البشري مهما بلغ من السمو والارتقاء يقف عاجزاً عن إدراك الله بنوره إلا إدراكاً ناقصاً، وهذا الإدراك لا يكون إلا من جهة آثاره. ولما كانت هذه الآثار غير كاملة لأنها متناهية والله غير متناه، فقد صح العجز عن إدراك الماهية الإلهية بنور العقل البشري .

والله تعالى الموجود بذاته، الذي يوجد عنه كل ما في الإمكان وجوده

على أحسن وجوه النظام والكمال، منزه عن جميع الصفات التي تتصف بها موجوداته، ومبدعاته، ومكنوناته، لا مثال له، مبدأ كل موجود لاستناد جميع الموجودات اليه، ولصدورها عنه .

من هذه المنطلقات العرفانية الماورائية تكون المحور الأساسي الذي يدور عليه كافة الشرائع والأديان في إيمانها بوجود إله خالق مبدع نظم الطبيعة وسيّرها بقدرته الخارقة، وقوته العظيمة، أمر فكان الليل والنهار وتعاقب الفصول، وكانت السماء بكواكبها، والكواكب بمنازلها وبروجها وأفلاكها، والرياح بجريانها، والأرض وما عليها، فسبحت له كافة الموجودات العلوية، والمخلوقات الجسمانية، والمبدعات العلوية، والمخلوقات الجسمانية، والمبدعات الروحانية، ناطقةً بعظمته، ومنبئةً عن باهر قدرته، فظلت العقول خاضعةً لنور وحدته .

ولما كانت فلسفة جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء تنطلق من إثبات الخالق المبدع المصوّر ولزوم عبادته، وتبحث عن الله تعالى وكمالاته، وتدعو الى الإيمان بوجوده، وتهدف الى توحيده، وتجريده، وتنزيهه، رأينا أن نقدم بعض آراء هذه الجماعة في المبدع، لنلاحظ الى أي حد تنسجم مع الفلسفة العرفانية المعروفة في الحياة .

يرى جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء أن الباري تعالى هو مبدع علة الموجودات وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو واحد بالحقيقة من جميع الوجود: اعلم أيدك الله وإيانا بروح منه، أن الوجود متقدم على البقاء، والبقاء متقدم على التمام، والتمام متقدم على الكمال، لأن كل كامل تام، وكل تام باق، وكل باق موجود .

ولكن ليس كل موجود باقياً، ولا باق تاماً، ولا كل تام كاملاً، وذلك أن الباري، تبدلت أسماؤه، الذي هو علة الموجودات ومبدعها

ومبقيها ومتممها ومكملها، أول فيض فاض منه الوجود، ثم البقاء، ثم التمام، ثم الكمال .

وبالإضافة الى إيمانهم بأن الله تعالى واحد بالحقيقة يؤكدون بأنه علة الموجودات ومبدعها ومبقيها ومتممها ومكملها، لأن أول فيض فاض منه الوجود، ثم البقاء، ثم التمام، ثم الكمال، وذلك ليدلوا على أن البقاء أسمى مرتبة من التمام والكمال، معتمدين على نظريتهم في خواص العدد التي تثبت الفرق بين التمام والكمال. ويعتبرون بأن علم العدد هو فيض العقل على النفس، وذلك أثناء عملية الإبداع الأول. ولنستمع اليهم ماذا يقولون في الرسالة الجامعة[1]: الحمد لله مبدع الوجود، الذي لم يكن من قبله موجود يقبل منه فيض الجود، فسبحان من وجوده قابل لجوده مقر بوجوده معترف بتوحيده. فهو موجد الوجود، ومفيض الجود على الموجود، مبدأ كل موجود يقبل فيض الجود، مرتب الجد الذي هو مرتب الحدود، وكل حد ينتهي الى حد له محدود وأجل معدود (وما منا إلا له مقام معلوم. وانا لنحن الصافون. وانا لنحن المسبحون). والحمد لله جاعل أول ما أبدعه عرشه المحيط، وثانيه كرسيّه الذي وسع السموات والأرض، فعرشه هو القلم الجاري بأمره، فخط في اللوح الكريم سطور المشيئة، وأحرف الإرادة، وقول الحق، ووعد الصدق، وكلمات التمام، والأسماء العظام .

وحول خلق الصورة الإنسانية باعتبارها خليفة الله في أرضه يقولون[2]: اعلم أيها الأخ أيدك الله وإيانا بروح منه أن الباري عز اسمه لما خلق هذا العالم على هذه الهيئة الشريفة والبنية العجيبة، وجعل صورة الإنسان خليفته في أرضه لتدبير خلقه في العالم السفلي ليصير عند نقلته زينة للعالم العلوي، وجعل نفسه

---

(١) الرسالة الجامعة: تحقيق مصطفى غالب منشورات صادر صفحة ٢٥ .

(٢) المصدر نفسه صفحة ٢٥، ٢٦ .

علامة بالقوة فعالة بالطبع، ولم يخله من الفوائد العقلية والتأييدات الإلهية، ليتوصل بذلك الى معرفة جميع ما في هذا العالم. وكان من الفضل الذي جاد به عليه والإحسان الذي أسداه اليه ما أفاضه العقل على النفس أولاً من الفكر في الإقرار بالمبدع الحق الأول، ومعرفة العقل الذي هو أصل لها وأب، وأنه ليس هو المستحق للعبادة المحضة وأن له خالقاً ومبدعاً، وكان هذا من العقل إقراراً بخالقه ومبدعه، وتعريفاً لمن هو دونه أنه لا يعرف إلا هو، إن ليس هو إلا هو، فعند ذلك شهد الله أنه لا إله إلا هو .

ويذهب جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء الى أن الله تعالى تام الوجود، كامل الفضائل، عالم بالكائنات قبل كونها، قادر على إيجادها متى شاء، وهو أول الموجودات، كما أن الواحد هو قبل كل الأعداد. وكما أن الواحد هو نشوء الأعداد، كذلك الباري موجد الموجودات[1] .

وفي رأي اخوان الصفاء أن الباري هو المعشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقاً اليه، ومحبة للبقاء والدوام المديد على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات. وفي ظنهم إن أجلّ المعارف، وأشرف العلوم هي معرفة الله وصفاته اللائقة به. وإن العلماء قد تكلموا في ماهية ذاته، وأكثروا القيل والقال في حقيقته وصفاته، وتاه أكثرهم في العجاج عن المنهاج والفلح، والعلة في ذلك هو من أجل أن هذا المطلب من أبعد المرامي إشارة، وهو أقرب المذاهب وجداناً[2]. ويعتقد جماعة اخوان الصفاء أن الواحد الموصوف بالجلالة والعظمة المشار اليه بالوجود، وأنه مبدأ كل موجود يقبل فيض الجود، واليه ينتهي الحدود، فهو العقل الأول، ومبدعه يجل عن صفة الواصفين ونعت

---

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ج٣ ص١٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج٣ ص٥١٣ .

الناعتين. وإنما يقال هو لا إله إلا هو إيماناً وتسليماً. فهذا القول إثبات التوحيد. ولذلك صار الأصل المعتمد عليه في كل شريعة ودين. وذلك أن العقل نفى عن ذاته الالوهية وأثبتها لمبدعه. فقال: لا إله إلا هو، فوحد مبدعه، فهو عقل بمعنى إثبات الوحدة المحضة وذلك لاتصال التأييد به متواتراً لا يفتر ولا ينقطع بل متصلاً دائماً أبداً[1] .

وحتى لا يفوت من فات وجدانه سبحانه وتعالى من أجل خفاء ذاته ودقة صفاته، وكتمانها، ولكن من شدة ظهوره وجلاله ونوره، وإنما ذهب على من ذهب معرفة ذاته وحقيقة صفاته، من أجل أنهم طلبوه كطلبهم سائر الأشياء الجزئية المحسوسة، وبحثوا عنه كبحثهم عن سائر الموجودات الكليات المبدعات المخترعات المصنوعات الكائنات، من الجواهر والأعراض والصفات والموصوفات، المحتوية عليها الأماكن والأزمان والأكوان والأشخاص والأنواع والأجناس[2] .

وذلك أن كل واحد من هذه الموجودات يطلب فيه ويبحث عنه بتسعة مباحث هي:

هل هو؟ وما هو؟ وكم هو؟ وكيف هو وأي هو؟ وأين هو؟ ولم هو ومن هو. ثم اعلم ان منبع الهويات، وممهي الماهيات، وموجد الكميات، ومكيف الكيفيات، ومميز الأينياتن ومرتّب الأنينات، وعلّة اللميات لا يقال له: ما هو؟ ولا يسأل عنه كيف هو؟ وكم هو؟ وأي هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ وانما يجوز ويسوغ فيه وعنه، من هذه المباحث والسؤالات، اثنان حسب وهما: هل هو؟ ومن هو؟ كما يقال: هو الذي فعل كيت وكيف،

---

(١) الرسالة الجامعة: تحقيق مصطفى غالب ص٢٨ .

(٢) رسائل اخوان الصفاء: ج٣ ص٥١٣ .

وهو الذي وضع كيت وكيت .

ومن أجل هذا، أجاب موسى عليه السلام فرعون، إذ سأله: ما رب العالمين؟ فلم يجبه موسى عن جواب (ما) بل أجاب عن جواب (من) الذي يليق به وبربوبيته، فقال: رب السموات والأرض وما بينهما. فلم يرض فرعون الجواب، فقال لمن حوله من الناس المتكلمين: ألا تستمعون؟ أسأله ما هو؟ ويجيبني من هو؟ .

وكذا سأل مشركو قريش ومجادلوهم النبي، عليه السلام، فقالوا: نعبد أصنامنا وآلهتنا، ونحن نراها ونشاهدها ونعرفها، فأخبرنا عن إلهك الذي تعبده ما هو؟. فأنزل الله تعالى قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾. فقالوا لا يفهم ولا يعرف أيريدون ماهيّة ذاته، أجوهر هو أم عرض؟ أنور أم ظلمة؟ أجسم هو أم روح؟ أداخل هو أم خارج؟ أقائم هو أم قاعد؟ أفارغ هو أم مشغول؟ وما شاكل هذه المباحث والمطالب التي لا تليق بربوبيته، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. هذه الأمور الماورائية العقلانية جعلت إخوان الصفاء وخلان الوفاء يتعرضون للخلاف حول الذات والصفات فيقولون: ثم اعلم أن مسألة الخلاف للذات والصفات هي أيضاً من إحدى المسائل الخلافية بين العلماء في الآراء والمذاهب، وذلك أن كثرة الظنون والتخيلات العارضة للأفهام، إذا تفكرت النفوس في ماهية الله، وكيفية صفاته اللائقة، فلا تهتدي الظنون ولا تقر الأفهام عن الجولان، ولا تسكن النفوس اليه، ولاتطمئن القلوب له، حتى يعتقد الإنسان رأياً من الآراء، وتسكن نفسه اليه، ويطمئن قلبه به .

فمن الناس من يرى ويعتقد أن الله تعالى شخص من الأشخاص الفاضلين، ذو صفات كثيرة ممدوحة وأفعال كثيرة متغايرة، لا يشبه أحداً من خلقه، ولا يماثله سواه من بريته، وهو منفرد من جميع خلقه في مكان دون مكان. وهذا رأي الجمهور من العامة وكثير من الخواص. ومنهم من يرى

ويعتقد أنه في السماء فوق رؤوس الخلائق جميعاً. ومنهم من يرى أنه فوق العرش في السموات والأرض، وينظر اليهم، ويسمع كلامهم، ويعلم ما في ضمائرهم، لا يخفى عليه خافية من أمرهم[1] .

واعلم أن هذا الرأي والاعتقاد جيد للعامة من النساء والصبيان والجهال، ومن لا يعلم شيئاً من العلوم الرياضية والطبيعية والعقلية والإلهية، لأنهم إذا اعتقدوا فيه هذا الرأي تيقنوا عند ذلك وجوده، وتحققوا وعلموا وصاياه التي جاء بها الأنبياء، عليهم السلام، من الأوامر والنواهي، وعلموا علمها وعملوا بها خوفاً ورجاء من الوعد والوعيد، وتجنبوا الزور والشرور، وعملوا الخير والمعروف، وكان في ذلك صلاح لهم ولمن يعاملهم ويعاشرهم من الخاص والعام، وليس يضر الله شيئاً مما اعتقدوه .

ومن الناس طائفة أخرى فوق هؤلاء في العلوم والمعارف ترى بأن هذا الرأي باطل، ولا ينبغي أن يعتقدوا في الله أنه شخص يحويه مكان، بل هو صورة روحانية سارية في جميع الموجودات، حيث ما كان له، لا يحويه مكان ولا زمان ما ولا يناله حس ولا تغيير ولا حدثان، وهو لا يخفى عليه من أمر خلقه ذرة في الأرض والسموات، يعلمها ويراها ويشاهدها في حال وجودها، وكان يعلمها قبل كونها وبعد فنائها .

ومن الناس طائفة أخرى فوق هؤلاء في العالم والمعارف والعقل ترى أنه ليس بذي صورة، لأن الصورة لا تقوم إلا في الهيولى بل ترى أنه نور بسيط من الأنوار الروحانية لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

ومن الناس ممن فوق هؤلاء في العلوم والمعارف والنظر والمشاهد يرى ويعتقد أنه ليس بشخص ولا صورة بل هوية وحدانية، ذو قوة واحدة وأفعال

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٣ ص٥١٤ .

كثيرة وصنائع عجيبة، لا يعلم أحد من خلقه ما هو، وأين هو، وكيف هو، وهو الفائض منه وجود الموجودات، وهو المظهر صور الكائنات في الهيولى، المبدع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان، بل قال: كن فكان، وهو موجود في كل شيء من غير المخالطة، ومع كل شيء من غير الممازجة، كوجود الواحد في كل عدد[1] .

ويخطر اخوان الصفاء في نهاية المطاف على الناس أن يتكلموا في ذات الله سبحانه وتعالى، ولا في صفاته بالحزر والتخمين، بل يجب أن لا يجادلوا فيه إلا بعد تصفية النفس، حتى لا يؤدي ذلك الى الشكوك والحيرة والضلال، معتمدين في هذا الرأي على قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾، ثم يصرون على أن الباري لا يوصف بصفات الروحانيين من حيث هم محدثون فاعلون ومنفعلون، ولا بصفة الجسمانيين المدركين بالحواس، وإنما صفته من حيث أفهامنا أنه قديم أزلي، معلل العلل، فاعل غير منفعل، موجد مبدع مجوهر يبدي ما يشاء ويفعل ما يريد، كل يوم في شأن لا يشغله شأن عن شأن .

من هذه الأسس العرفانية التوحيدية صاغ إخوان الصفاء وخلان الوفاء فلسفتهم الإلهية، ودعوا الناس الى توحيد الله تعالى وتنزيهه وتجريده، من خلال منطلقاتها العلمية المنبثقة من صميم الكتب السماوية المنزلة، فكانت تعاليمهم المدماك الذي شيّد عليه مبدأ التأويل الباطني والتسويف في الإسلام[2] .

ومن الواضح أن الصور التوحيدية التي رسمها جماعة إخوان الصفاء

---

(١) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ج٣ ص٥١٦ .

(٢) المصدر نفسه ج٤ ص١٠٩ و ٢٠٩ .

وخلان الوفاء تنفي كل الفريات والاتهامات والأساطير التي نسجت وصنفت حول مسلكهم التوحيدي، فهم كما نلاحظ ونلمس لا يختلفون عمن حلقوا خالدين في آفاق العرفان الماوراثي وجواهره السرمدية. باعتبارهم أول من حمل لواء فلسفة التوحيد في الإسلام وخاضوا على ضوء غماره أكبر صراع عقلاني عرفه الإسلام في تاريخه القديم والحديث .

ولا غرو فقد أثبتوا مبدع الهويات الذي تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الحق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء لأنه مُبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليهم حي موجود مبدع قديم .

النفس عند إخوان الصفاء:

يعتبر إخوان الصفاء وخلان الوفاء، النفس، جوهرة روحانية سماوية حية بالذات علاّمة بالقوة، فعّالة بالطبع، تظل بعد مفارقة الجسد، إما ملتذّة مسرورة فرحانة، وأما مغتمة خاسرة، وهذه النفس، باعتقادهم جزء من النفس الكلية، ولكنها غير منفصلة منها ولا هي هي بعينها، ولنستمع اليهم ماذا يقولون[1]: وأما الصفات المختصة بالنفس بمجردها فهي أنها جوهرة روحانية سماوية نورانية حيّة بذاتها علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعاليم، فعالة في الأجسام، ومستعملة لها، ومتممة للأجسام ومفارقة لها، وراجعة الى عنصرها ومعدنها ومبدئها كما كانت إما بربح وغبطة أو ندامة وحزن وخسران، كما ذكر الله، عز وجل بقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾. وقال عز وجل: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾. وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ .

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج١ ص٢٦٠ .

ويرى إخوان الصفاء أن النفوس من حيث النفسية، جوهر واحد، كما أن الاجسام من حيث الجسمية، جوهر واحد، وإنما تختلف النفوس بحسب اختلاف قواها، واختلاف قواها بحسب اختلاف أفعالها ومعارفها وأخلاقها، كما ان اختلاف الأجسام بحسب اختلاف أشكالها، واختلاف أشكالها بحسب اختلاف أعراضها: واعلم بأن نفس العلم نفس واحدة، كما أن جسمه جسم واحد بجميع أفلاكه وكواكبه وأركانه ومولداته، ولكن لما كانت لنفس العالم أفعال كلية بقوى كلية، وأفعال جنسبة بقوى جنسية، وأفعال نوعية بقوى نوعية، وأفعال شخصية بقوى شخصية، وهي حركتها من المشرق الى المغرب وبالعكس، ومن الشمال الى الجنوب وبالعكس، ومن فوق الى أسفل وبالعكس سميت هذه القوى بأفعالها نفوساً جنسية ونوعية وشخصية، فتكثرت النفوس بحسب قواها المختلفة، وتكثرت قواها بحسب أفعالها المفننة، كما تكثّر جسم العالم بحسب اختلاف أشكاله، وتكثرت أشكاله بحسب اختلاف أعراضه، فأفعال نفس العالم الكلية هي إدارتها وأفعالها الجنسية ما يختص بكل فلك وكل كوكب من الحركات الست العارضة، وما يختص بالأركان الأربعة التي تحت فلك القمر من الحركات الطبيعية، وأفعالها النوعية ما يختص بالكائنات المولدات التي هي الحيوان والنبات والمعادن وأفعالها الشخصية التي تظهر من أشخاص وحيوانات وما يجري على أيدي البشر من الصنائع[1] .

وعندما أبدع الباري تعالى النفوس واخترعها وأبرز المستكن والمستجن من الكائنات، رتبها ونظمها كمراتب الأعداد المفردات، نذكر طرفاً من مراتبها ومقاماتها الجنسية، اذ كانت الأنواع والأشخاص لا يمكن تعديدها ولا يعلمها

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج١ ص٢٩٣ .

إلا هو .واعلم يا أخي بأن مراتب النفوس ثلاثة أنواع، فمنها مرتبة الأنفس الإنسانية، ومنها ما هي دونها، فالتي هي دونها سبع مراتب، والتي هي فوقها سبع أيضاً، وجملتها خمس عشرة مرتبة، والمعلوم من هذه المراتب التي ذكرناها عند العلماء، ويمكن لكل عاقل أن يعرفها ويحس بها، خمس، منها اثنتان فوق رتبة الإنسانية وهي رتبة الملكية والقدسية، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمية، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة والناموسية، واثنتان دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية ويعلم صحة ما قلنا وحقيقة ما وصفنا، الناظرون في علم النفس من الحكماء والفلاسفة وكثير من الأطباء. وأما الرتبتان اللتان فوق رتبة الإنسانية فهي مرتبة الحكمة وفوقها الناموسية، وأما مرتبة الإنسانية فهي التي ذكرها الله تعالى بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، وأما التي فوق هذه فما أشار اليه بقوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ ـ يعني الانسان ـ ﴿ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾. وقال ايضاً: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾. يعني الإنسان، أحييتا نفسه بنور الهداية، وهذه مرتبة نفوس المؤمنين العارفين والعلماء الراسخين .

وأما التي فوقها فمرتبة النفوس النبوية الواضعين النواميس الإلهية، واليها أشار بقوله جل ثناؤه: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾، وهذه المرتبة تلي مرتبة القديسة الملكية. فقد تبيّن، بما ذكرنا، المراتب الخمس التي يمكن للإنسان أن يعلمها ويحس بها. فأما المراتب التي دون النباتية وفوق القدسية فبعيدة معرفتها على المرتاضين بالعلوم الإلهية، فكيف على غيرهم؟ .

وبعد أن عددوا مراتب النفوس الخمس وأشاروا الى الفائدة والحكمة من ربطها بالأجسام، التفتوا الى ما يخص كل نوع منها من المعاونة والتأييد، وهي القوى الطبيعية، والأخلاق المركوزة، والهياكل الجسمانية، والأدوات الجسدانية والشعورات الحسية والأوهام الفكرية والحركات الماكنية والأفعال الإرادية والأعمال الاختيارية والصنائع الحكمية والأوضاع الناموسية،

والسياسات الملكوتية[1] .

ويعتقد إخوان الصفاء أن الجسد كالدار، وأن النفس كالساكن في الدار وقد بنيت وأحكم بناؤها، وقسمت بيوتها وملئت خزائنها وسقفت سطوحها وفتحت أبوابها وعلّقت ستورها وأعد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب المنزل في منزله. ويشبهون الجسد بالنسبة للنفس بمنزلة أداة الصانع في دكانه، وأن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضروباً من الأفعال وفنوناً من الأعمال، كما أن الصانع بكل أداة يعمل ضروباً من الاعمال وفنوناً من الحركات .

ولم يقفوا في أمثالهم وتشبيهاتهم عند هذا الحد بل نراهم يشبهون الجسد بالنسبة للنفس بالمدينة التي تغص بآلاف السكان، معتبرين حالات الجسد تشبه حالات المدينة، وتصرفات النفس تشبه تصرفات أهل المدينة فيها[2]. اعلم أن في هذه النفس الساكنة في هذا الجسد قوى طبيعية وأخلاقاً وأهل تلك المدينة منبّثة في أعضاء هذا الجسد تشبه قبائل أهل تلك المدينة وشعوبها النازلين في المحال بتلك المدينة، وإن لتلك القوى وتلك الأخلاق أفعالاً وحركات منبثة في أوعية هذا الجسد، ومجاري مفاصله تشبه أفعال أهل تلك المدينة في منازلهم، وحركاتهم في طرقاتهم وأعمالهم في أسواقهم. فأما القوى الطبيعية والأخلاق الغريزية التي تشبه القبائل والشعوب فهي ثلاثة أجناس: فمنها قوى النفس النباتية ونزعاتها وشهواتها: فضائلها ورذائلها، ومسكنها الكبد، وأفعالها تجري مجرى الأوراد الى سائر أطراف الجسد ومنها قوى النفس الحيوانية وحركاتها وأخلاقها وحواسها وفضائلها ورذائلها ومسكنها القلب، وأفعالها تجري مجرى العروق الغوارب الى سائر أطراف الجسد. ومنها قوى النفس الناطقة وتمييزاتها، ومعارفها، وفضائلها ورذائلها، ومسكنها

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٢ ص٢٨٤ .

(٢) رسائل اخوان الصفاء: ج٢ ص٣٨٦ .

الدماغ، وأفعالها تجري مجرى الأعصاب الى سائر أطراف الجسد. ثم اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضها من بعض، ولكنها كلها كالفروع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة، تتفرع من كل غصن عدة قضبان، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار ..... وهكذا أمر النفس فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأفعال ....

ويوجه إخوان الصفاء اهتمامهم إلى قوى النفس الحساسة، فيرون أن لها خمس قوى حساسة يشبهونها بأصحاب الاخبار في المدينة الذين ينقلون أخبار المدينة للملك الذي مثلوه بالنفس، واعتبروها هي التي ولت كل واحدة من هذه القوى على ناحية من أنحاء المدينة لتأتيها بالأخبار والمعلومات من تلك الناحية، من غير أن تشترك معها قوة أخرى .

ويقولون: إن القوة السامعة التي مجراها في الأذنين فإن النفس قد ولّتها إدراك المسموعات فحسب وهي الأصوات. والأصوات نوعان: حيوانية وغير حيوانية، فغير الحيوانية كصوت الطبل، والرعد والحجر والشجر والزمر والأوتار وما شاكل ذلك. والحيوانية نوعان:

منطقية وغير منطقية كصهيل الخيل، ونهيق الحمار وبالجملة فإن أصوات الحيوانات غير الناطقة والمنطقية نوعان: دالة وغير دالة: فغير دالة كالألحان والنغمات والضحك والبكاء والصراخ والأنين وغير ذلك. والدالة هي التي تلفظ بالحروف المعجمة، وهي التي تدل على المعاني في أفكار النفوس ..... وإن القوة السامعة هي التولية إدراكها، المتصرفة عليها بإتيان الأخبار عنها الى القوة المتخيلة التي مسكنها مقدم الدماغ .

وأما القوة الباصرة التي مجراها العينين فإن النفس قد ولّتها إدراك المبصرات، وهي تنقسم أنواعاً فمنها الأنوار والظلمة، ومنها الألوان. وما يتولد

عند التركيب من سائر الألوان. ومن المبصرات أيضاً المقادير ذوات الأبعاد، والأشكال والصورة والحركات والسكون، وكل نوع من هذه تحته أنواع، وتحت تلك الأنواع أشخاص، وهي كلها تحت إدراك القوة الباصرة، تأتي بالأخبار عنها الى القوة المتخيلة .

وأما القوة الشامة التي مجراها في المنخرين، فان النفس قد ولّتها إدراك الروائح والتصرف فيها، والتمييز لها، وهي نوعان: لذيذة وكريهة. وأما القوة الذائقة التي مجراها في اللسان فإن النفس قد ولتها أمر الطعوم والادراك لها والتصرف فيها وتمييز بعضها من بعض وهي تنقسم تسعة أنواع. وأما القوة اللامسة التي مجراها باليدين، فإن النفس قد ولتها أمر الملموسات وهي عشرة أنواع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة والثقل والخفة[1] .

وما مثل النفس مع قواها هذه الخمس الحساسة، واختلاف محسوساتها، وما تحت كل جنس منها من الأنواع والأشخاص المختلفة الصورة، المفننة الأشكال المتباينة الهيئات، إلا كخمسة من الأنبياء، أولي العزم من الرسل، مرسلهم واحد، وشرائعهم مختلفة، وتحت كل شريعة مفروضات مفننة، وأحكام متباينة، وسنن متغايرة، تحت أحكامها أمم كثيرة لا يحصي عددها إلا واجب الوجود، الواحد من جميع الوجوه، وكما أن تلك الأمم كلهم يرجعون الى الله ليفصل بينهم فيما كانوا فيه يختلفون، فهكذا حكم المحسوسات كلها، مرجعها الى النفس الناطقة لتمييز بعضها عن بعض، وتعرف واحداً واحداً منها بحقائقها، وتحكم عليها، وتنزلها منازلها .

وبالإضافة الى هذه القوة قالوا بأن للنفس خمس قوى أخر نسبتها الى

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٢، ص٤٧١ .

النفس بخلاف الخمس قوى التي تقدم ذكرها، وكذلك سريانها في الجسد هو غير سريان أولئك، وأفعالاً لا تشبه أفعالها. وهي: القوة المتخيلة، والقوة المفكرة، والقوة الحافظة، والقوة الناطقة، والقوة التي بها تظهر النفس الكتابة والصنائع أجمع، ومجراها في اليدين والأصابع، وتعرف بالقوة الصناعية. وذهبوا الى أن هذه القوى الخمس هي المتعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات. اعلم يا أخي أنه إذا تفكرّ الإنسان العاقل الفهيم في هذه القوة التي تقدم ذكرها: وكيفية سريانها في أعضاء الجسم، وتصرفها في إدراك هذه المحسوسات، وتصورها رسوم المعلومات، واطلاع النفس عليها كلها في جميع حالاتها، تكون هذه شاهدة له من نفسه لنفسه، ودليلاً من ذاته على أن للنفس الكلية قوى كثيرة منبثة في فضاء الافلاك وأطباق السموات، وأركان الأمهات، وفي الحيوانات، والنبات، موكلة بحفظ الخليقة، ومرتبة لصلاح البرية، وهم ملائكة الله جل اسمه، وخالص عباده وصفوته من بريته، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون من غير خطاب ولا كلام، فهكذا هذه القوى تتصرف في حوائج النفس من غير كلام منها لهم ولا خطاب. ويتبين له أيضاً أن الله، جل ثناؤه، مطلّع على أسرار جميع العالمين وأحوالهم لايغرب عنه من أمورهم مثقال ذرة، كما أنّ نفسه مطلعة على جميع محسوسات حواسها ومعلومات قواها، وهنّ منقادات لأمرها في ما يأتين به إليها من أخبار محسوساتها من غير كلام لهن منها ولا خطاب[1] .

ويتعرّض جماعة إخوان الصفاء الى كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية فيقولون ان الجسد للأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وذلك أن الجنين إذا استتمت في الرحم بنيته، واكتملت هناك صورته، خرج الى هذه الدار تام الخلقة، سالم الحواس، وانتفع بالحياة فيها وتمتع بنعيمها الى

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٢ـ ص٤٧٣ .

وقت معلوم، فهكذا يكون حال الأنفس في الدار الآخرة، وذلك أن الأنفس الجزئية، إذا استتمت ذواتها بالخروج من القوة الى حيز الفعل بما تستفيده من العلوم والمعارف بطريق الحواس، واستكملت صورتها بما تكتسب من الفضائل بطريق المقاولات والتجارب والرياضيات، وما يدبر في هذه الدار من السياسات من اصلاح أمر المعاش على الطريقة الوسطى، وتمهد أمر المعاد على سنن الهدى وتهذيب النفس بالأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة، كل ذلك بتوسط هذا الجسد المؤلف من الدم واللحم، ثم إن فارقته بصيرة منها ومن أمرها، وقد عرفت جوهرها، وتصورت ذاتها، وتبينت أمر عالمها ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولى واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعليق بالأجسام، فعند ذلك ترتقي الى الملأ الأعلى، وتدخل في زمرة الملائكة، وتشاهد تلك الأمور الروحانية، وتعاين تلك الصور النورانية التي لا تدركها بالحواس الخمس، ولا تتصور في الأوهام البشرية، كما ذكر هذا في الرموزات النبوية أن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من النعيم واللذة والسرور والفرح والروح والريحان، كما قال الله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. وقال ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ .

ويواصل إخوان الصفاء شرحهم لكيفية ارتشاف النفس رحيق العلوم والمعارف ما دامت مرتبطة بالأجساد البشرية متهيأ لها إدراك المحسوسات، وذلك لأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد. فبالعلم والحكمة تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وتنمو ذواتها، وبالمعارف تضيء صورها، وبالرياضيات تقوي فكرها، وبالآداب تنير خواطرها، وتتسع لقبول الصور المجردة الروحانية عقولها، وتعلو الى اشتياق الأمور الخالدة همتها، فتترقى في المراتب العالية بالنظر في العلوم الإلهية، والسلوك في المذاهب

الروحانية الرّبانية. ثم اعلم أن النفس، إذا انتبهت من نوم الغفلة، واستيقظت من رقدة الجهالة واجتهدت وألقت من ذاتها القشور الجسمانية والغشاوة الجرمانية، والعادات الطبيعية، والأخلاق السبعية، والآراء الجاهلية وصفت من درن الشهوات الهيولانية تخلّصت وانبعثت وقامت فاستنارت عند ذلك ذاتها وأضاء جوهرها وأشرقت أنوارها واحتد بصرها[1] .

فعند ذلك ترى تلك الصورة الروحانية، وتعاين تلك الجواهر النورانية وتشاهد تلك الأمور الخفية والأسرار المكنونة التي لا يمكن إدراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية ولا يشاهدها إلا من تخلصت نفسه بتهذيب خلقه، اذا لم تكن مربوطة بإرادة طبيعية، ومقيدة بشهوات جسمانية يلوح فيها فيعاينها. فإذا عاينت تلك الأمور تعلقت بها تعلق العاشق بالمعشوق، والتزمتها التزام الحبيب المحبوب، واتحدت بها اتحاد النور بالنور، فتبقى معها ببقائها وتدوم بدوامها، وتفرح بروحها وريحانها، وتشم بنفختها وتلتذ بلذاتها التي عجزت الألسن الإنسانية عن التعبير عنها، وقصرت أوهام المتفكرين عن أن تتصورها بكنه صفاتها .

وفي الرسالة الجامعة يتحدث إخوان الصفاء عن الباب الذي منه تدخل النفوس الطائعة الى الجنة التي هي عالم الروح والريحان، وهو الباب الذي موكل به وعليه رضوان خازن الجنان. ويقولون[2]: وبهذا العلم يكون الاطلاع في دار الدنيا على كيفية النعيم المقيم، والملك العظيم، ومعرفة البعث الى الروح وريحان وجنة نعيم. واعلم يا أخي أن النفس الطائعة اذا أكملت طاعتها، وبلغت نهايتها وانتهت الى غايتها في الصور الإنسانية، واستحقت بأعمالها الزكية، وما كسبته من أفعالها صورة ملكية، والنقلة الى رتبة سماوية، ونزل

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٨ .

(٢) الرسالة الجامعة: ص٣١٩. تحقيق مصطفى غالب منشورات صادر بيروت.

الموت بساحتها، نزلت اليها الملائكة الطيبون بالرأفة والرحمة، وهي روحانيات الزهرة، وروحانيات المشتري، بالرأفة والرحمة والشفقة فنقلتها وقبلتها بالروح والريحان، كما تقبل القوابل والدايات أولاد الملوك بمفاخر أمور الدنيا، وطيبات روائحها، ومناديل السندس والاستبرق، والفرح، والبهجة، والسرور، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وتبقى علامة دراكة ما شاء الله تعالى مع الملائكة، تحضر البقاع الطاهرة والمساجد العامرة، سارية مع الملائكة تتصل بالمؤمنين الاخيار في الدنيا، وتتراءى لهم من مناماتهم بالبشارة، والطمأنينة، وحسن المنقلب في المآل ثم بعد ذلك إذا كان يوم القيامة وبلوغ النهاية عرجت بها الملائكة الى الجّنات والنعيم المقيم والملك الدائم، ولا يذوقون فيها الموت، إلا الموتة الأولى، ووقاهم ربّهم عذاب السموم، وآخر دعواهم فيها ..... وكذلك الأرواح الساهية والنفوس اللاهية يكون خروجها من أجسامها عند نزول الموت بساحتها، وحلوله بها، والملائكة باسطوا أيديهم ..... وملائكة العذاب تتلقاهم بالنفط والقطران، والنيران، وشجرة الزقوم وماء الحميم والأغلال، والسلاسل، والقيود، ..... أو ما شاكل ذلك أنواع العذاب والهوان .

وينتقل إخوان الصفاء في حديثهم عن النفس الى تبيان الغاية من رباط النفس الكلية بالجسم الكلي فيقولون[1]: ... لما كانت الموجودات كلها مرتبة بعضها تحت بعض متعلقة في الوجود بالصلة الأولى الذي هو الباري تعالى كتعلق العدد وترتيبه عن الواحد الذي قبل الاثنين، كما بيّنا في رسالة المبادئ العقلية، وكانت النفس أحد الموجودات وكانت مرتبتها دون العقل وفوق الجسم المطلق، وكان الجسم فارغاً من الأشكال أو الصور والنقوش والحياة، قابلاً لها بالطبع، وكانت النفس حية بالذات علامة بالقوة فعالة بالطبع ولم يكن

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٣، ص٣٦ .

من الحكمة الإلهية والعناية الربانية أن تترك النفس فارغة غير مشغولة بضرب من الحكمة، وأن يكون الجسم مع قبوله التمام عاطلاً ناقص الحال ولم يكن للنفس أن تتحكم على الموجودات التي فوق رتبتها الذي هو العقل الفعال، عطفت النفس بواجب الحكمة على الجسم المطلق إن كان دونها في الرتبة فتحكمت فيه بالتحريك له والشكل والتصاوير والنقوش والأصباغ ليتم الجسم بذلك وتكمل النفس أيضاً بإخراج ما في قوتها من الحكمة والصنائع الى الفعل والظهور والإظهار، تشبهاً بحكمة الباري تعالى، إذ لم يقتصر على علمه بالكائنات قبل كونها حتى أخرجها الى الوجود بعد العدم، ليظهر الكل للجزء، ويشاهد الجزء الكل ويخرج ما في القوة من الحكمة والصنائع الى الفعل والظهور فمن أجل هذا ربطت النفس الكلية بالجسم الكلي المطلق الذي هو جملة العالم من أعلى فلك المحيط الى منتهى مركز الأرض، وهي سارية في جميع أفلاكه وأركانه ومولداته، ومدبرة لها ومحركة بإذن الله تعالى وتقدس...)

هذه صورة موجزة رسمناها عن ماهيّة النفس عند جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ولا بد لنا في هذه المناسبة من أن نتعرض الى ما قاله الدكتور عبد الرحمن البدوي المصري الفرعوني حول جماعة إخوان الصفاء في كتابه الطيب الذكر مذاهب الإسلاميين[1]، حيث قال بالحرف الواحد ما يلي: كثيراً ما نلاحظ أن اخوان الصفا كثيراً ما يسخرون من الإسماعيلية ويسمّوهم المسبعة فيقولون مثلاً: وقد توغلت المسبعة في الكشف عن الأشياء السباعية فظهر لهم منها أشياء عجيبة .... فإذا أضفنا الى هذه الفوارق المذهبية العديدة جداً بين آراء الاسماعيلية وآراء إخوان الصفاء فيمكننا أن نقرر بكل يقين أن إخوان الصفا ليسوا من الإسماعيلية في شيء، بل لكل منهما مذهب مستقل مباين لمذهب الآخر. ولهذا نعجب كل العجب من أولئك الباحثين الذين أصروا مع ذلك على

---

(١) عبد الرحمن البدوي المصري، «مذاهب الإسلاميين»: ص (٢٣٥ ـ ٢٣٦) .

القول بأن إخوان الصفا من الإسماعيلية أو مذهب كلتا الطائفتين واحد أو حتى متشابه، وإذا كان بين كلتا الطائفتين بعض التشابه في القول بالعقل وبالنفس الكلية، فليس هذا التشابه أكبر من التشابه بين الفارابي وبين إخوان الصفا، بل الأمر على العكس، فالتشابه بين الفارابي وبين هؤلاء الآخرين أقوى .....

هذا هو الاكتشاف العبقري الكبير الذي طلع به علينا البدوي، وكم كنا نتمنى وهو الباحث الدارس الذي لم يترك كتاباً من كتب الفلاسفة اليونانيين إلا ونقله ونسبه الى نفسه، متحججاً بأنه العالم الفذ الوحيد الذي يعرف عدة لغات، أقول كم كنا نتمنى لو أنه رغم سرقاته ابتعد عن الخوض في غمار العقائد الباطنية، التي ثبت بكل تأكيد بأنه تلميذ ضعيف لا يفقه منها شيئاً، فلو تكرم وطالع ما كتبناه عن اخوان الصفاء في كتابنا في رحاب إخوان الصفاء حيث أجرينا المطابقة والموافقة حتى في النصوص على أكثر من عشرين رأياً من آراء هذه الجماعة مع فلاسفة الدعوة الإسماعيلية، وليس قوله بأن إخوان الصفا يسخرون من الإسماعيلية ويسمونهم المسبعة سوى جهل مطبق لأن الإسماعيلية هم غير المسبعة ولا يمتون اليهم بأية صلة مطلقاً[1] .

ويكفي للدلالة على أن جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء هم من مؤسسي الحركة الإسماعيلية ومن واضعي اللبنة الأولى في صرحها الفكري الشامخ الطبقات التي استعرضناها في كتابنا المنوه عنه أعلاه، وحتى يرى ويتأمل طويلاً هذا البدوي الناقل كالمحرّف، ولا يبقى مجالاً للشك في صحة نسب هذه الجماعة الى الإسماعيلية نورد هذا الرأي بنصه الحرفي ونقابله مع ما ذهب اليه الفيلسوف الإسماعيلي الكرماني وغيره من كبار الدعاة .

---

(١) في رحاب اخوان الصفا تأليف مصطفى غالب من منشورات حمد بيروت ـ لبنان. وكتاب الحركات الباطنية في الإسلام لنفس المؤلف من منشورات دار الكتاب العربي بيروت .

قال اخوان الصفاء[1]: واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء، فإذا كتب فيه شيء حقاً كان أم باطلاً، فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر، ويصعب حكّه ومحوه فهكذا حكم أفكار النفوس، إذا سبق إليها علم من العلوم واعتقاد من الآراء أو عادة من العادات تمكن فيها حقاً كان أو باطلاً ويصعب قلعها ومحوها ....

ويقول أحمد حميد الدين الكرماني[2]: ... وهي في الأصل من مبدأ وجودها جاهلة والجهل خلو الذات من حقائق المعلومات، ... وكونها خالية من صور محسوس ومعقول جملة، عاطلة منها تجري في خلوها من ذلك مجرى الكاغد الأبيض أو اللوح الغير المكتوب، أو الحواس في خلوها مما شأنه أن يدرك، وليس لها معرفة إلا بما توجبه طبيعتها من مزاجها مما يتعلق بأمر بدنها ....

لاحظ معي أيها الدكتور كالعلامة القاموسي النحوي وقارن بين القولين ألا ترى قول اخوان الصفاء عن النفس الإنسانية وخلوها من علم من العلوم وتشبيههم لها بذلك الخلو بالورق الأبيض النقي الذي لم يكتب فيه شيء، يطابق وينسجم مع ما ذهب اليه الكرماني بخلوها من صور المحسوس والمعقول ومن تشبيهه لها من ذلك الخلو بالكاغد الأبيض أو اللوح الغير المكتوب؟!!

أما تقمصك شخصية المصحح للأخطاء والمقوم للاعوجاج لبعض المؤلفات فتترك التعليق عليه لمناسبة أخرى كوننا كما تعلم نعتبر اللغة بحد ذاتها وسيلة للشرح والتفهيم والعرض، وليست غاية نسعى إليها في كتاباتنا. !!

---

(١) رسائل اخوان الصفاء: ج٤ ص٥١ .

(٢) أحمد حميد الدين الكرماني، «راحة العقل» ص (٤٥١ ـ ٤٥٢) .

ابن مسكويه

(٤٢١هـ ـ ١٠٣٠م)

حياته:

أبو علي بن يعقوب الملقب بمسكويه فيلسوف أخلاقي ومؤرخ ولد في الري ومات في أصفهان عام ٤٢١هـ ـ ١٠٣٠م وعلى وجه التحديد في ٩ صفر عام٣٢١ هـ حسب ما يقوله ياقوت في معجم الأدباء .

ويزعم ياقوت في كتابه (معجم الأدباء)[١] أنه كان يهودياً ثم اعتنق الإسلام ولكن هذا يعد أمراً بعيد الاحتمال جداً إذ إن في وصايا مسكويه الخلقية ما يدلنا على تمسكه بأحكام الشريعه الإسلامية، كما أن تعمقه في مجال الشريعة الإسلامية لايناسب واحداً من اليهود وقد يكون جده هو الذي كان يهودياً ثم أسلم .

عاش مسكويه في ظل الدولة البويهية وقد انتقل إلى بغداد، واتصل بالحسن بن محمد الأزدي الوزير المهلبي وعمل كاتماً لسر وزير معز الدولة بن بويه. وعند عودته إلى الري أصبح أميناً لخزانة كتب الوزير ابن العميد ولابنه أبي الفتح. كما أنه اتصل بعضد الدولة ابن بويه حيث عمل خازناً لكتبه وكان

---

(١) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء والشعراء» .

مأموناً لديه أثيراً عنده، فيما يقول القفطي .

وكان بين مسكويه وبين علماء عصره كابن سينا وأبي حيان التوحيدي صلات ومراسلات. فابن سينا يقول في بعض كتبه ـ فيما يروي القفطي ـ حين ذكر مسالة من المسائل، إن هذه المسألة، حاضرت بها أبا علي بن مسكويه فاستعادها عدة مرات وكان عسر الفهم فتركه ولم يفهمها على الوجه الصحيح .

كما ورد في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ما يلي: وأما مسكويه ففقير بين أغنياء وعيي بين أنبياء، لأنه شاذن وأنا أعطيته هذه الأيام صفو الشرح لايساغوجي ـ وقاطيغورياس من تصنيف صديقنا بالري. قال: من هو؟ قلت: أبو القاسم كان غلام أبي الحسن العامري وصححه معي. وهو الآن لاثذ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من مقال .

مؤلفاته:

وقد ترك لنا مسكويه كتباً كثيرة، يذكر القفطي بعضها في ترجمته له، فيشير كيف جمع مسكويه بين مجالات الفلسفة والتاريخ والكيمياء والطب واللغة .

من هذه الكتب:

١- كتاب أنس الفريد، ويقول عنه القفطي إنه أحسن كتاب صنف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف .

٢- كتاب تجارب الأمم في التاريخ. وقد أرخ فيه للحوادث التي وقعت حتى جزء من سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة، وهي السنة التي مات فيها صاحب عضد الدولة بن بويه، مع أنه عاش عام ٤٢١هـ كما ذكرنا .

ويقول القفطي عن هذا الكتاب: إنه كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد في التاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم.

٣- كتاب الفوز الأكبر.

٤- كتاب الفوز الأصغر وهو تلخيص للكتاب السالف (الفوز الأكبر).

٥- مجموعة من الحكم. نقلها عن حكماء الفرس والهند واليونان والعرب وذلك في (جاويدان خرد) أي العقل الأزلي أو الحكمة الخالدة وهو يوجد على هامش كتاب (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) للشهروزري وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي بالقاهرة.

ويقول مسكويه إنه اختار عنوان هذا الكتاب في (جاويدان خرد) ليقول للقارئ، إن العقول في جميع الأمم تعد واحدة في جوهرها، أي لا تختلف عن بعضها البعض بالنسبة الى اختلاف البلدان، وهي لا تتغير بالنسبة إلى تغيير الزمان.

٦- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، وهو من كتبه الهامة في مجال الفلسفة الخلقية، ويقول مسكويه عن غرضه من تأليف هذا الكتاب: إن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي. والطريق في ذلك أن نعرف أولاً ما نفوسنا ما هي وأي شيء هي ولأي شيء وجدت فينا؟ أعني كمالها وغايتها وقواها وملكاتها التي استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية، وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح، وما الذي يدنسها فتخيب؟ فإنه عز من قائل يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾.

وقد أثنى نصير الدين الطوسي، شارح ابن سينا المشهور على كتاب مسكويه هذا، وذلك في مقدمة كتابه الذي ألفه باللغة الفارسية وهو كتاب

(أخلاق نصيري) والذي يتضمن عرضاً للفلسفة الخلقية .

وإذا كنا قد قلنا إن في فلسفته الخلقية نزعة واقعية عملية مستفادة من تجاربه الشخصية، فإننا نود ذكر عهده الذي عاهد نفسه وربه عليه، وهو العهد الذي وجدناه مذكوراً في معجم الأدباء لياقوت، وفي كتاب المقابسات للتوحيدي. وقد يكون في هذا العهد من جانبه رد على انحطاط الأخلاق في عصره انحطاطاً كبيراً .

يقول مسكويه: هذا ما عاهد عليه الله فلان، وهو يومئذ آمن في سربه معافى في جسمه. عنده قوت يومه لاتدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدون، فلا يوالي مخلوقاً، ولايستجلب منفعة من الناس، ولايستدفع مضرتهم، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع، فيعف ويشجع ويحكم. وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته. وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره قبيحه، ولا غضب في غير موضعه. وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لايفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة. وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها. وهي خمسة عشر باباً هي:

١- إيثار الخيرعلى الشر في الأفعال والحق على الباطل في الاعتقادات والصدق على الكذب في الأقوال .

٢- ذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختياره دائماً. وكثرة الجهاد الدائم لأجل الرضا الدائم بين المرء ونفسه .

٣- التمسك بالشريعة ولزوم وظائفها .

٤- حفظ المواعيد حتى إنجازها وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل .

٥- قلة الثقة بالناس بترك الاسترسال .

٦- محبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك .

٧- الصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل .

٨- حفظ الحال التي تحصل بشيء شيء حتى تصير ملكة ولاتفسد بالاسترسال .

٩- الإقدام على كل ما كان صواباً .

١٠- الإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره .

١١- ترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي وترك الدنيا .

١٢- ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحدس لئلا يشتغل بمقابلتهم والانفعال لهم .

١٣- حسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة .

١٤- ذكر المرض وقت الصحة والهم وقت السرور والرضا عند الغضب ليقل الطفي والبغي .

١٥- قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وصرف جميع البال إليه .

فإن يسر الله تعالى له إصلاح نفسه بما جاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره. وعلامة ذلك أن لايبخل على أحد بنصيحة ولايمنع أحداً رتبة يستحقها ولايستبد دون الأخيار بما يتسع له. فإن أكمل الله له ذلك ورفع عنه العوائق والموانع. وبلغه في نفسه من هذه الفضائل ليصير بها من أوليائه الفائزين وأنصاره الغالبين وعباده الميامين، الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون، فقد استجاب له بحمد إلى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى وجوده من إعطائه ما لايحسن أن يرغب فيه، وإعادته ما لايحسن أن

يستعيذ منه. وهو حسبه وعليه توكل ولاقوة إلا به .

هذا هو عهد مسكويه الذي يتمثل فيه الاستفادة من الحياة الواقعية. ونود الآن عرض بعض جوانب فلسفته مع التركيز على الجانب الخلقي منها .

العلاقة بين النفس والجسم (العقل والحس):

أثبت مسكويه وجود النفس وماهيتها وكيف تدرك الأشياء وفرق بين الإدراك والحواس، الذي يشاركنا فيه الحيوان، وبين الإدراك العقلي الذي يختص بالإنسان دون غيره .

وإذا كان الإدراك الحسي يعد غالباً على الإدراك العقلي، إلا أنه بالارتباط ـ فيما يرى مسكويه ـ يقوي الإدراك العقلي حتى يبدو المحسوس أمامه أقل شاناً وتكون نسبته إلى المعقول كنسبة الشيء غير الحقيقي إلى الشيء الحقيقي .

وتفرقته بين إدراك العقل تعني اختلافاً في مجال كل منهما، فالحواس لاتدرك إلا المحسوسات، أما النفس (العقل) فإنها تدرك المعقولات التي لاتستعين عليها بشيء من الجسم وتدرك أسباب الاتفاق والاختلاف، ولديها بعض المبادئ العليا التي لم تستفدها من مجال الحس. بل إنها تصحح كثيراً من أخطاء الحواس. إذ إن النفس إذا حكمت بكذب الحس، فإن حكمها هذا يعد حكماً غير مستمد من الحس، لأن الحس لايضاد نفسه، وهذا يتضح من قوله بأن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس .

مسكويه والأخلاق:

ونعرض الآن بعض الآراء الأخلاقية لمسكويه، باعتباره ممثلاً لفلاسفة الأخلاق التقليديين في المحيط الإسلامي، وسيتضح من هذا العرض مدى ما

استمده هذا الفيلسوف من آراء سابقيه من فلاسفة اليونان، ومدى نجاحه أو إخفاقه في الربط بين الفكر اليوناني بصفة خاصة، وبين الفكر الإسلامي في ميدان لا يجد المحاول فيه من العسر والصعوبة مثل ما يجده في ميدان آخر، ونعني بهذا الميدان، الذي يسهل التوفيق فيه، ميدان الأخلاق. فأي عسر يواجهه الباحث إذا دعا في فكره مهما كان مصدره ـ إلى مثل ما يدعو إليه الدين؟ واي اعتراض يمكن أن يواجهه إذا تحدث المرء عن الفضيلة والسعادة لأمةٍ صور كتابها الكريم وعاش نبيها العظيم ذروتها وأوجها؟ .

ويمكننا أن نقول بادئ ذي بدء، إن كتاب (تهذيب الأخلاق) ـ أو كما يسميه مسكويه في عرض كلامه (طهارة الأعراق) ـ وما تضمنه من آراء ووصايا يعتبر بحق برهاناً عملياً، ودليلاً مادياً على اقتناع مسكويه بإمكان تغير الأخلاق، وتحول السلوك. ولايقف الأمر عند حد الاستنباط العام من الكتاب ككل، بل إننا نجد في الكتاب نصوصاً صريحة تؤكد هذا، لدرجة قد تجعل هذا الكتاب تربوياً أكثر من أن يكون كتاباً في فلسفة الأخلاق. ولايبطل هذا ما عرض في الكتاب من أقوال فلاسفة الأخلاق أنفسهم، لأن النغمة العالية من أول الكتاب إلى آخره هي نغمة المربي والمعلم، الذي يهمه أن يدين القارئ أو الطالب بمبادئه .

لهذا يعكس الكتاب مهارة المربي ودقته وصبره وشفقته أحياناً وقسوته وصرامته أحياناً أخرى. ولا عجب إذن أن يعتبر (مسكويه) التخلق صناعة وأعتقد أنه لا حرج في أن يقال تصنيع الفرد أخلاقياً كما يقال تخليقه أو تخلقه بمعنى جعله إنساناً ذا خلق كريم .

ومنهج مسكويه في هذا الكتاب واضح كل الوضوح: حيث يبدأ بذكر مقدمات تمهيدية لإتقان هذا الفن[1] أو هذه الصناعة كما يراها. وقد روعي أن

---

(١) ومن ثم تظهر موضوعية مسكويه وكونه عملياً حيث يرسم الخطة بوقائعها، بغية أن يسير عليها من يريد التحلي بالأخلاق الفاضلة، بعد تجرده من الرذائل .

تتضح في ذهن قارئ الكتاب هذه الفكرة الهامة، وهي ضرورة التخلي عن الرذائل قبل أي اتجاه إلى التحلي بالفضائل، وذلك أمر هام نجد أقيسة كثيرة له في الحياة فإننا مثلاً لا يمكننا أن نشيد بناء فخماً، نظيفاً وصحياً فوق أكوام من الأنقاض والأقذار بل لابد أن نزيلها ونظهر مكانها .

لقد كان مسكويه وفياً لمنهجه حيث تحدث عن النفس وقواها. وربط بين هذه القوى وبين الفضائل الرئيسية وأضدادها وهي الرذائل .

وفي حديثه عن النفس وقواها لايخرج عما أثر عن أفلاطون وأرسطو. ويعرض مسكويه لأنواع الخلق المطلوب، ثم يعرض لأمهات المسائل الأخلاقية، مضمناً ذلك كل ما يقترحه بالنسبة للنشء والشباب، ممن يحتاجون إلى تعهد خاص ورعاية تامة وتأديب كامل .

النفس وقواها: يرى مسكويه ـ كما رأى أفلاطون من قبل ـ أن للنفس قوى ثلاث: القوة الناطقة، وهي التي يكون بها الفكر والتميز والنظر في حقائق الأمور ... والقوة الشهوية أو البهيمية، وبها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ. والقوة الغضبية، وهي تسمى السبعية، وبها يكون الغضب والنجدة، والإقدام على الأهوال. والشوق إلى التسلط والترفع .

الفضائل الرئيسية: تقابل الفضائل الرئيسية هذه القوى التي سبق ذكرها، وتعتبر أضدادها رذائل. والضابط في إطلاق الفضيلة على أي سلوك أو عمل هو الاعتدال أو التوسط مما رآه أرسطو .

ففضيلة العلم ـ وتتبعها الحكمة ـ تنشأ عندما تكون حركة النفس الناطقة معتدلة، وغير خارجة عن ذاتها، وعندما يكون شوقها إلى المعارف الصحيحة وفضيلة العفة ـ ويتبعها السخاء ـ تنشأ من اعتدال القوة البهيمية، وانقيادها للنفس العاقلة. وفضيلة الحلم ـ وتتبعها الشجاعة، ثم تنشأ من اجتماع تلك الفضائل وتوازنها فضيلة أخرى أساسية هي العدالة .

وهنا نجد أن مسكويه يستعمل هذا اللفظ بمعنيين يقصدهما تماماً: الأول هو الاعتدال والتوسط والاتزان بين تلك الفضائل، وعدم طغيان قوة على أخرى، فهي إذن عدالة داخلية أو باطنية في النفس الإنسانية، والمعنى الثاني هو هذا المعنى الاجتماعي المضاد للظلم.

والنقطة الهامة التي نود التنبيه إليها هي أن مسكويه لم يفته أن يوضح أن هذه الفضائل ليست فضائل في ذاتها إلا بمقدار ما تجاوز المتحلي بها إلى أبناء جنسه؟ أي إلا بعد وصول آثارها إلى من حوله، أو الى المجتمع، فالجود، مثلاً، إذا لم يتعد حدود صاحبه سمي المتحلي به مسرفاً[1]. والعالم ـ كذلك ـ إذا اقتصر على المتمتع به ولم يصل إلى غيره سمي صاحبه مستبصراً وذلك بلا شك دليل واضح على أن مسكويه لا يهمل النظرة الاجتماعية للفضائل أو الأخلاق بل إنه ليرى ضرورة وجود المجتمع لتتحقق الفضيلة والسعادة، وما ذلك إلا لأن الاختلاط بين الناس هو المحك الذي تظهر به الفضيلة أو الرذيلة.

فالهروب من المجتمع إلى غير رجعة، واللجوء إلى المغارات يعطل القوى والملكات ويطمس معالم الفضيلة والرذيلة معاً: فلا يمكن أن نصف الآبق الذي يقاطع الناس جميعاً بالخير أو بالشر في رأي مسكويه. فهذا الإنسان وأمثاله كما يقول مسكويه (بمنزلة الجمادات والموتى من الناس) لأننا (إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم، لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حالة أخرى[2].

ونلاحظ أن مسكويه يتبع أفلاطون وأرسطو عندما يضع فضيلة العلم فوق

---

(١) يجب أن يعاد النظر في أقاويل المفسرين للآيات القرآنية الخاصة بالانفاق. فأغلبها أقاويل تقليدية لا ترتفع الى المستوى القرآني الرفيع. ويعجبنا في هذا الصدد هذا القول المأثور (لا خير في السرف كما لا سرف في الخير).

(٢) تهذيب الأخلاق ٢٤.

كل الفضائل. ولكنه لايعفي الحكمة من تطبيق مبدأ الوسط عليها فهي في نظره وسط بين السفه والبله. والسفه هو استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغي، أما البله فهو تعطيل هذه القوة. والعلم الذي يعم نفعه، وتنتشر آثاره بين الناس جدير بأن يكسب صاحبه مكانة تجعله معقد الرجاء والاحترام في الدنيا والآخرة، بحيث يلجأ إليه في هذه الحياة بغية الانتفاع والاستضاءة بعلمه، ويوقر في الآخرة لأنه يتمتع بفضيلة إنسانية ملكية أي مشابهة لفضيلة الملائكة[1]. أما فيما يتصل بالعدالة، فيحدثنا (مسكويه) بأنها فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه القوى بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميزة، حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه على نفسه أولاً، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره[2]. وهناك فضائل مندرجة تحت الفضائل الأصلية: منها ما هو تحت العفة، وما هو تحت الشجاعة، وما هو تحت السخاء، وما هو تحت العدالة، وما يتصل بالحكمة. والظاهر أن مسكويه لم يلتزم بحرفية التقسيم الرباعي عند الحديث عن الفضائل المندرجة تحت الفضائل الرئيسية. كما أن من الملاحظ أن تحديد بعض هذه الفضائل المندرجة لا يخلو من تكلف أحياناً: بل إنه في أحيان أخرى قد يكتنفه الغموض. ولكن ذلك لايمنعنا من الاعتراف بوجود أمثلة لدقة المصطلح

---

(١) وجدير بالذكر أن بعض الصوفية المسلمين ينصون على حاجة الناس إلى العلماء في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فالأمر ظاهر، وأما في الآخرة فيقول بعضهم إن أهل الجنة حين يستوفون رغباتهم، ويستنفدون أمانيهم ومطالبهم ويرتج عليهم فلا يدرون ماذا يطلبون وراء ما هم فيه، يذهبون إلى العلماء ليدلوهم ويرشدوهم إلى ما يمكن أن يطلبوه في حدود الأدب المستتبع لمكانة كل منهم. وبذلك يطلع العلماء هؤلاء المنعمين على آفاق أخرى أرحب وأسمى مما هم فيه، وهذه الفكرة ـ كما نرى دقيقة وعميقة، حيث تصور بلا شك دوام الترقي المستمر للإنسان حتى في حياته الأخرى، ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ١٣، ١٤ .

(٢) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ١٥ .

الموضوع للفضيلة الفرعية. ومن أدلة ذلك تعريف مسكويه بين الصبر المندرج تحت الشجاعة، والصبر المندرج تحت العفة. والذي يفرق بينهما هو موضوع الصبر ذاته. ففي العفة يعني الصبر معنى حبس النفس وضبطها عن الشهوات الهائجة، والنزوات العارمة بينما يعني في الشجاعة تحمل الأمور الهائلة[1] .

ومن الفضائل المندرجة تحت العفة: الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حُس الهدي، البسالة، الوقار، الورع، ويتبع مسكويه كل فضيلة من هذه الفضائل بتعريف يوضحها. ولا مناص من الاعتراف بأن بعض هذه التعريفات متداخل، فالفضائل نفسها قد تكون متشابكة ومتشابهة إلى درجة كبيرة، كما أن بعض هذه التعريفات لايخلو من ضيق النظرة، ويقد يخونه السداد في بعض الأحيان. فمفهوم (الحرية) مثلاً يكاد يقتصر في ذهن مسكويه على طلب العيش والسعي وراء الرزق يقول مسكويه عن الحرية إنها (فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهة. ويعطى في وجهة، وتمنع من الاكتساب من غير وجهة[2] فأين مظاهر الحرية الأخرى من رأي وسلوك وفعل؟ .

كما أنه يعرف الورع بأنه لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس ألا يصلح ذلك وينطبق على أية فضيلة؟ ألا يدل الأصل العربي للكلمة على ما يتصل بالتحرج والامتناع عما يشين، وإذن فهو أقرب إلى الجانب السلبي؟[3]، وندع للقارئ فيما بقي من الفضائل المندرجة أن يستنبط بنفسه مدى تداخل مفاهيم هذه الفضائل، ومدى الغموض الذي يكتنفها، والتكرار في ذلك أحياناً،

---

(١) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ١٧ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) في القاموس (ورع اكورث) تخرج وكف (أي امتنع). انظر باب العين فصل الواو ٥ ـ ٣ص ٩٢ من القاموس المحيط .

ومن الفضائل التي تحت الشجاعة: كبر النفس، النجدة، عظم الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكد.

الفضائل التي تحت السخاء: الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماحة، المسامحة.

ويعرف مسكويه (النبل) بأنه سرور النفس بالأفعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة ولاندري لم خص السخاء دون سواه بأن تندرج تحته تلك الفضيلة.

الفضائل التي تحت العدالة:

الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودد، العبادة[1]، ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطيف، ركوب المروءة في جمع الأحوال، ترك الحكاية عمن ليس بعدل مرضي، عن سيرة من يحكي عنه العدل إلخ .....

الخلق:

لقد سبق أن أشرنا إلى أن مسكويه يرى أن تبدل الصفات الأخلاقية أمر ممكن، ولا شيء منها بالطبع. وحقيقة المسألة أن مسكويه يعرف الخلق بقوله إنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وليس مسكويه مجدداً في هذا التعريف الذي سبق إليه. ولكنه يذكر أن هذه الحال نوعان. منها مما يكون طبيعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب

---

(١) في القسم الذي يتحدث فيه مسكويه عن ما يجب على الإنسان لحاله ينص على أن أرسطو لم يذكر في هذا الموضع العبادة، ولكنه قال ما معناه والظاهر أن مسكويه لم يكن محاكياً لأرسطو هنا بحال.

المستمر حتى يصير ملكة وخلقاً. فهل معنى ذلك أنه يرى أن بعض الخلق طبعي أو طبيعي، وبعضه مكتسب؟ .

الواقع أن مسكويه يستدل بقضية منطقية[1] على أن الخلق يبين بالطبع إذ يقول: كل خلق يمكن تغييره، لاشيء مما يمكن تغييره هو بالطبع لا خلق ولا واحداً منه بالطبع[2] .

ويعرض مسكويه وجهات نظر مختلفة حول الخلق من حيث كونه طبيعياً أو غير طبيعي. ويتبنى الرأي القائل بإمكان تبدل الخلق وانتقاله، وذلك كما يشهد الحس والعقل وظواهر الحياة وما وضع من سياسات ونظم تربوية، ويحكي مسكويه عن جالينوس رفضه لمزاعم من يرى خيرية الطبيعة الإنسانية خيرة مطلقة، ثم إمكان صيرورتها شريرة بالمخالطة ورفضه لرأي من قال: إن الناس أشرار بالطبع، وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم. وحيث رفض جالينوس هذين الرأيين ـ فيما يحكي مسكويه ـ فإنه أعلن أن من الناس من هو خير بالطبع، ومنهم من هو شرير بالطبع، ومنهم من هو متوسط بين الخيرية والشرية، وزعم جالينوس أن هذا من الأمور الواضحة، لأن من الناس فعلاً من هو خير بالطبع ـ وهم قليلون ـ وهؤلاء لاينتقلون إلى الشر مهما كانت الظروف، ومنهم من هو متوسط بين هذين، وهؤلاء يمكن تحويلهم إلى أي من الجهتين تبعاً لصفات من سيخالطون: فإذا كانوا أخياراً فإنهم سيتحولون إلى الخير، وإذا كانوا أشراراً فيستحولون إلى الشر[3] .

وينتفع مسكويه بكل من جالينوس وأرسطو في تأليف برهانه المنطقي

---

(١) القضية من الضرب الثاني من الشكل الأول حسب قانون المنطق الأرسطي .

(٢) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه، ٢٦، ٢٧ .

الدال على قبول الخلق للتغيير، ولكنه يبدو مؤيداً لفكرة اختلاف المستويات في قبول التخلق الفاضل، والتحلي بالآداب، فالناس في ذلك مراتب كثيرة مشاهدة لنا جميعاً. ويرى مسكويه بحق أن الأخلاق تظهر على الأطفال بصورة أوضح، لأنهم (لا يسترونها برؤية ولا فكر، كما يفعله الرجل التام .... حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه[1]، كما يسلم بأن هناك من هو أهل لقبول الآداب، ومن هو نافر منها. فالناس ليسوا على رتبة واحدة، إن فيهم المتواني والممتنع والسهل والسلِس، والفظ والعسر، والخير والشرير. والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لاتحصى كثيرة. وإذا أهملت الطباع، ولم ترضَ بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولية، وتبع ما وافقه في الطبع: إما الغضب وإما اللذة، وإما الزعارة، وإما الشرة، وإما غير ذلك من الطباع المذمومة[2] .

ولا ينسى مسكويه أن يربط بين الخير والفضيلة؟ فالفضائل في نظره خيرات ومجلبة للسعادة. ويبدو بارعاً في هذا الربط براعته في ربطه الأخلاق بكل من الفلسفة والدين .... فمن حيث العلاقة المتحققة بين الفلسفة قسمان: نظري وعملي وإن سعادة الإنسان قائمة على كماله في هذين القسمين. ففي القسم النظري تتحقق بصدق النظر وصحة البصيرة واستقامة الرؤية، بحيث لايخطئ الإنسان في اعتقاد، ولا يشك في حقيقة وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي، فيثق به ويسكن إليه، ويطمئن قلبه، وتذهب حيرته، ويتجلى له المطلوب الأخير حتى يتحد به[3] .

---

(١) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٢، ٣٣ ولا يخفى ما في هذه العبارة الأخيرة من طابع صوفي غلاب .

وأما الجانب العملي فهو الكمال الخلقي: وذلك بترتيب قواه وأفعاله بحيث لا تتغلب، وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة، منتظمة مرتبة كما ينبغي، وينتهي إلى التبرير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم ذلك الانتظام، ويسعدوا سعادة مشتركة، كما كان ذلك في الشخص الواحد[1].

ومن حيث العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق، فإن هدف كل منهما هو صلاح الإنسان وسعادته؟ ويستحسن هنا أن نعرض رأي مسكويه في السعادة.

فكرة السعادة: ينقل مسكويه عن أرسطو في مسألة الخير والسعادة وفي معظم الأحوال يبدو النقل حرفياً، ويعترف مسكويه بهذا وينبه إلى ما اختاره أرسطو من تعريفات المتقدمين لمصطلح الخير وأقسامه[2] وعليه، فالسعادة الكاملة (تتمثل في خمسة أشياء: صحة البدن ولطف الحواس، والثروة والأعوان وحسن الذكر والأحدوثة والنجاح في الأمور، وجودة الرأي وصحة الفكر وسلامة الاعتقادات في دينه وفي غير دينه، وجودة المشورة في الآراء. وحظ الناس من هذه السعادة بقدر حظهم من هذه الأشياء[3].

ويعرض مسكويه لرأي فيثاغورس وبقراط وأفلاطون باعتبار الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، وليس هناك حاجة إلى فضائل البدن أو ما هو خارج البدن، وذلك لكي لا تتوقف سعادة الإنسان على شيء خارج نطاق قدرته، أو خارج حدود نفسه فيفتقدها فيشقى (فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل (النفسية). لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مُبتلى

---

(١) المصدر نفسه ٣٣ والطابع الاجتماعي واضح في هذه الفكرة.

(٢) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ٦٥، ٦٦.

بجميع أمراض البدن؟ اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما أشبههما[1] .

ويدحض مسكويه الرأي القديم القائل بأن السعادة العظمى لا تتحقق إلا بمفارقة البدن، واضعاً يدنا على سخافة ما يؤدي إليه مثل هذا الرأي وهو الظن بأن الإنسان في حال حياته وقدرته على أداء الأعمال الفاضلة لنفسه ولبني وطنه يعتبر شقياً، أو ناقص السعادة، حتى إذا مات وفقد هذه الأشياء ـ عد سعيداً تام السعادة. ويظهر أن مسكويه قد أغفل جوانب كثيرة لهذه المشكلة منها ما يتصل بطبيعة التكليف في هذه الحياة، وما يصحب ذلك من مجاهدات .

ومواقف صعبة، قد تشوب السعادة ببعض الشوائب، كما أن من طبيعة هذه الحياة، وتعقد مظاهرها ألا يحظى الإنسان عادة بالجوهر الصافي من كل شيء، وباختصار: إن قوانين هذه الحياة ومحدوديتها في الزمان والمكان قد لاتسمح بالرائع المثالي من السعادة، دون أن نفهم من ذلك أية فكرة تتصل بالتبرم بالحياة أو التنصل منها، أو حتى قبولها على مضض. إن للجهاد حلاوة ربما فاقت في اللذة الثمرة، وإن للكفاح نشوة قد تربو على الظفر .

وإذن فلا مفر من قبول فكرة نسبية السعادة. وهي الفكرة التي نادى بها أرسطو من قبل، ونعتقد أن مسكويه يوافق عليها، وإن كان قد بين أنه لايوافق على فكرة الخط أو البخت وتأسيس السعادة عليهما، وذلك لأن السعادة شيء ثابت، غير زائل ولامتغير ـ والحق أن فكرة ثبات السعادة مع إمكان تأسسها على أعراض الحياة من مال وجاه وصحة جمال، لا تصمد لأي نقد. لقد وجد من الفلاسفة الأخلاقيين من اعتبر السعادة غير كاملة إذا لم يشارك البدن في جانب منها، كما وجد من يقلل من شأن البدن في هذا المضمار ولايرى حاجة

---

(١) المصدر نفسه/ ٦٦.

إليه، ولقد رأى مسكويه أن يجمع بين الرأيين نظراً لتكون الإنسان من مبدأين. روحاني وجسماني يتصل كل منهما بعالمه الخاص. ولا تتم السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً. غير أن المرتبة البدنية أقل، أما وفور الحظ من الحكمة ـ هذا التاج النفسي السامي ـ يعتبر سعادة تامة مزيلة للآلام والحسرات .

وعن تلك المرتبة ـ مرتبة وفور الحظ من الحكمة ـ يتحدث مسكويه. ومن أوتاره تنبعث نغمات الزهد والتصوف، وتتردد أصداء سقراط قبيل مغادرته هذه الحياة. استمع إليه يقول: (وهذه المرتبة .... من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها، وهو الذي لايبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا، ولا يتحسر على ما يفوته من التنعيم فيها وهو الذي يرى جسمه وماله، وجميع خيرات الدنيا، التي عددناها في السعادات التي في بدنه، والخارجة عنه كلها كلا[1] عليه، إلا في ضروريات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به ... وهو الذي يشتاق إلى صحبة أشكاله وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة، والملائكة المقربين. وهو الذي لايفعل إلا ما أراده الله منه، ولايختار إلا ما قرب إليه ويخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة، ولاينخدع بخدائع الطبيعة ... وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب، ولا يتحسر على فوت مطلوب[2]. وليس هذا هو كل ما لدى مسكويه من عناصر صوفية، بل هناك أيضاً كثير من النصوص التي

---

(١) كلا: عبئاً أو حملاً ثقيلاً .

(٢) نسبية السعادة قد تعني صورتها أو موضوعها أو مظهرها بتغير الأفراد أو بتغير حالات كل فرد، فالصحة تبدو سعادة يطمح إليها المريض والجاه والثروة مطمع أنظار الذليل والفقير، ومن الحقائق المرة التي لا مفر من التسليم بها أن الذي يعتبر موضوعاً للسعادة لاينال هذا التقدير الهائل إلا عند فقده ـ وهذا ينطبق بصورة أوضح على كل متع الحياة. وقد تعني نسبية السعادة أيضاً وجودها غير كاملة كماً وكيفاً. والظاهر أن أرسطو كان يقصد المعنى الأول .

تفيض تصوفاً حاراً، وإن كان تصوفاً نظرياً[1] من حيث الشرح والتحليل، أي بصرف النظر عن حياة مسكويه الخاصة. وهناك حديثه عن مقامات الناس عند الله عز وجل، وفكرة المحبة الإلهية. يقول: (للإنسان مقامات ومنازل عند الله عز وجل فالمقام الأول للموقنين وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء. والمقام الثاني مقام المحسنين وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون. والمقام الثالث مقام الأبرار وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد. والمقام الرابع الفائزين وهو رتبة المخلصين في المحبة، وإليها تنتهي رتبة الاتحاد، وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق) .

والطابع الإسلامي واضح في المصطلحات[2] التي يستعملها مسكويه للدلالة على هذه المقامات، كما هو واضح أيضاً من المصطلحات المستخدمة للدلالة على ما يسبب زلل الإنسان وعثاره، فكلها تقريباً مصطلحات قرآنية مثل الزيغ والرين والغشاوة والختم، إلى آخر هذه الكلمات[3] .

ولا يرضى مسكويه للإنسان أن تقصر همته، أو أن تخور عزيمته إزاء المفريات واللذائذ، فنسمع صيحته العالية المنذرة (من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية، وجعلها غايته، وأقصى سعادته، فقد رضي بأخس العبودية

---

(١) يظهر هذا الطابع من ذكر الوسائل التي يراها مسكويه محققة للاتصال بالإله، فمنها الحرص والنشاط والعلوم الحقيقية والمعارف التعينية والحياء من الجهل ونقصان القريحة ولزوم هذه الفضائل والترقي فيها بحسب الاستطاعة. انظر تهذيب/ ١٠٢

(٢) وهي الموقنون، والمحسنون، والأبرار، والفائزون، وكلها قرآنية. وليس من الصعب تلمسها في القرآن الكريم .

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق١٠٢، ١٠٣ وقارن القرآن الكريم فيما يتصل بهذه الكلمات على الترتيب: الصف آية ٥، المطففين آية ١٤، البقرة آية ٧ .

لأخس الموالي[1]. ألسنا هنا نقرأ معاني الآية القرآنية الكريمة ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾، ولا يطعن في ذلك اعتماد مسكويه على جالينوس في تجهيل هؤلاء الذين يقصرون اهتمامهم على تحصيل اللذات الهدف الأساسي لسعيهم، فإنما كان ذلك لتقوية الفكرة والاستئناس لصحتها .

ومن أقوى العناصر الصوفية في بعض تعاليم مسكويه إلى جانب ما سلف ما نرى أنه يمثل أهم المبادئ لنظرية (الفناء) كما عرفها وعرضها صوفية الإسلام. ومن تلك المبادئ نفي الرغبة والإرادة والأنانية، حتى المباح منها والتغاضي تماماً عن المجازاة وانتظار العوض، ومحاكاة الإرادة الإنسانية وخضوعها خضوعاً تاماً للإرادة والتوجيهات الإلهية، وفي كلمة: التخلق بأخلاق الله والاقتداء به. وهذا لعمري شوط طويل في طريق الفناء كما رسمه التصوف[2] وهذه عبارات مسكويه حول هذه المسألة، عند حديثه عن مثالية الأفعال الإنسانية، يقول مسكويه: (فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية، فهي كلها تصدر عن لبه، وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي، الذي هو ذاته بالحقيقة فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجتان عن فعله ... لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل العقل الإلهي. وهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول، خالق الكل عز وجل أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة. لكي يكون فعله بعينه هو غرضه ـ أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته، هو ألا يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه، وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه، وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته، لا من أجل شيء

---

(١) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ٣٦ .

(٢) انظر: التصوف (طريقاً وتجربة ومذهباً) .

آخر خارج عنه[1] .

بل إن مسكويه ينص صراحة على أن الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي. والأول هو إماتة الشهوات والنوازع المنحرفة، ومن المعلوم أن هذا هو أول درجات السلم في طريق الفناء الصوفي. ولكن مما يلفت النظر هنا في تعاليم مسكويه تأكيده أن تجاوز الأغراض مهما سمت والفناء عنها مهما جلت مثل الرياسة ومحبة الكرامة هي غرض الفلسفة وهو في الوقت نفسه منتهى السعادة[2] .

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من النزعة الاجتماعية في تفكير مسكويه الأخلاقي. ونضيف هنا أنه أعتمد كثيراً في إيضاح هذه النزعة والدفاع عنها على تعاليم الدين الإسلامي وآدابه، مثل صلاة الجماعة، والجمعة واللقاءات التي شرعها الإسلام بين المسلمين جميعاً، حيث يقبلون من كل فج عميق إلى مكة أثناء الحج أو العمرة، لإيجاد الأنس والألفة بين الناس. وتبادل المنافع المادية والروحية على السواء[3] .

كما لا يفوتنا أن ننوه بإخلاص مسكويه وجديته في أن يتمثل مكارم الأخلاق وأن يتحقق بها في حياته العلمية. ذلك ما يمكن أن نفهمه من العهد الذي قطعه على نفسه وخطه بيمينه، واحتفظت لنا بعض المراجع به كاملاً أو بجزء منه[4] .

---

(١) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق» ٧٣ .

(٢) المصدر نفسه، ٧٤ .

(٣) الفوز الأصغر٦٢ وما بعدها عن فلسفة الأخلاق في الإسلام/ ١٠٥، ١٠٦ للدكتور محمد يوسف موسى. وقارن نصوص ومصطلحات فلسفية لأستاذنا الدكتور فاروق عبد المعطي .

(٤) ذكر جزءاً منه ياقوت الحموي / معجم الأدباء / ٥/ س ١٧، ١٩ ورواه أبو حيان التوحيدي في المقابسات / ٣٢٢ ـ ٣٢٦ (عن د. محمد يوسف موسى/ فلسفة الأخلاق٨٢) .

ومما يلفت النظر أن ابن سينا هو الآخر قد أخذ على نفسه عهداً مماثلاً، إلا أن الرسالة التي تحمل هذا العنوان ـ العهد ـ لا تصور ذلك تماماً، وإنما تصور جزءاً وهو المقدمة ـ لب هذا العهد وجوهره[1]. وسائر الرسالة إنما يقوم على تعريفات لبعض الفضائل وشرح لها. ومن المعروف أن ابن سينا ومسكويه كانا متعاصرين، وفي مثل تلك الظروف يعسر تقرير أيهما المحاكي والمقلد، وأيهما الأصيل والمبتدئ. وليس من المستبعد أن تكون حالة العصر، وما تطلبه الظروف آنذاك عاملاً هاماً في دفع أمثال هؤلاء الفلاسفة إلى إعلان مثل هذا العهد، خصوصاً إذا تذكرنا أن الفلاسفة في أغلب ظروفهم كانوا موضع اتهام، على الأقل فيما يتصل بمطابقة أعمالهم لمعارفهم. وبناء عليه فربما كان مثل هذا العهد تأكيداً لتبرئة ساحة هؤلاء من أنهم يقولون ما لا يفعلون .

ومهما كان الأمر فإن هذا العهد الذي سجله مسكويه هام من الناحية الأخلاقية، لأنه تصوير دقيق لوجهة نظر هذا المفكر في الرجل المثالي باعتبار أن الإنسان يريد الخير لنفسه، ويريد أن يكون أسعد الناس وأكثرهم رفعة وكرامة، ولا علينا بعد ذلك أن نبحث عن الدوافع الحقيقية التي أملت مثل هذا العهد، خصوصاً إذا كان يعوزنا الدليل .

وعلى أية حال فإن مسكويه قد انتقى من كل ما علمه وما شهده، أفضله وأرفعه، غير عابئ بالمصدر الذي يختار منه، ما دامت لديه القوة البارعة في الجمع والتوفيق والمزج وخلق الانسجام الكامل بين الأفكار مهما تباعدت .

وقد يشهد لافتراضنا الخاص بالظروف المعينة التي ربما تضمنت انتقاد الناس لأمثال هؤلاء الفلاسفة في ذلك الحين وقبله بقليل، ما ترك لنا أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب والفيلسوف المشهور في كتابه

---

(١) انظر العهد حيث يذكر النص من كتاب (تسع رسائل فلسفية) .

السيرة الفلسفية، ففيه يذكر أن الناس قد أخذوا على فلاسفة العصر مآخذ كثيرة، منها أنهم ليسوا على سيرة أعلام الفلاسفة الأول من اليونان، من أمثال سقراط، وقد دافع الرازي عن نفسه وزملائه. يقول الرازي: (إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا نداخل الناس، ونتصرف في وجوه من المعاش عابونا واستنقصونا، وزعموا أنا جائرون عن سيرة الفلاسفة، ولاسيما عن سقراط)[1].

❁ ❁ ❁

(١) كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية للرازي/ ٩٩ .

ابن رشـد الأنـدلسي

(٥٢٠هـ ـ ٥٩٥م)

كانت قرطبة من أعظم المدن بالأندلس وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم[١] وقد اتفق جمهرة المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد (وكانت مركز الكرماء ومعدن العلماء)[٢] وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المناظرة التي جرت في حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب بين الفيلسوف الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن تقول، غير أنه إذا مات عالم إشبيليا[٣] فقال ابن رشد: (ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية وأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية)[٤] ويقول ابن بسام: (كانت قرطبة منهل الغاية ومركز الراية وأم القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولي العلم.

---

(١) معجم البلدان لأبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي، مجلد ٤ـ جوتنجن سنة ١٨٦٩: ص ٥٩، ٦٠ .

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد المقري ج١، ص٧٤. المطبعة الأزهرية الطبعة الأولى سنة ٣٠٢هـ .

(٣) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصري ج١، ص١٨٣ القاهرة سنة ١٣١٢هـ .

(٤) المقري، نفح الطيب ج١ـ ص٧٥ .

والنهى وقلب الإقليم وينبوعاً متفجر العلوم وقبة الإسلام وحضرة الإمام ودار صوب العقول وبستان ثمرة الخواطر وبحر درر القرائح ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر وفرسان النظم والنثر وبها ألفت التأليفات الرائعة. وصنفت التصنيفات الفائقة[1] .

ولم يكن هذا الطابع الفكري موجوداً بقرطبة فحسب بل في المدن الأندلسية بوجه عام، فالمقري يخبرنا بأن خزائن الكتب صارت عندهم على جانب كبير من الأهمية حتى أن الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يهتم بأن تكون في بيته خزانة كتب ليقال إن فلاناً عنده خزانة كتب والكتاب الفلاني ليس عند أحد غيره والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به[2] .

وقد عني الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر لدين الله المتوفى سنة ٣٦٦هـ بالعلوم وبعث في طلب الكتب من ديار المشرق كبغداد ومصر وكان من نتيجة ذلك أن تحرك أناس في أيامه إلى العناية بعلوم الأوائل وتعلم مذاهبهم[3] كما كان مولعاً بتشجيع العلماء[4]. فلجأوا إليه وأكرم مثواهم وحماهم من اضطهاد المتعصبين[5] بيد أن الأمر سرعان ما انقلب رأساً على

---

(١) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، ص٢٢، القسم الأول ـ المجلد الأول ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩م .

(٢) نفح الطيب للمقري: ج٢، ص٢١٥ .

(٣) ابن الصاعد، «طبقات الأمم»، ص ٦٢، ٦٦، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة ١٩١٢م .

(٤) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لجولد تسيهر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص١٥١ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩م. مكتبة النهضة المصرية .

(٥) مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي لسيد أمير علي ـ الترجمة العربية لرياض رأفت ص٤٣٦ ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٦٣٨م .

عقب وذلك في أيام ابنه هشام الذي لم يكن قد بلغ العلم بعد فوقع تحت تأثير حاجبه أبي عمر المعافري القحطاني الذي عمد إلى خزائن أبيه وأمر علماء الدين بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل ما عدا كتب الطب والحساب فلما تميزت عن غيرها من الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وما شابه ذلك من العلوم والمباحثات عند أهل الأندلس، إلا ما أفلت منها وعددها قليل أمر بإحراقها وإفسادها فأحرق بعضها وطرح الآخر في آبار القصر وهيل عليها التراب وغيرت بضروب من التغاير ولم يفعل ذلك إلا تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم، وهو الذي أخذ على عاتقه نشر علوم الأولين كما تبين منذ قليل إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة[1] وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على اشتداد نفوذ الفقهاء في أيام هشام بصفة خاصة. هذا بالإضافة إلى أن أهل الأندلس عندما سافروا إلى المشرق ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم مذاهب الأئمة المشهورين وكتب الحديث ورجعوا إلى الأندلس بما أخذوه عن شيوخهم وما جلبوه من المسائل الغريبة رأى علماء الأندلس أن ما أتى به هؤلاء الداخلون مخالف لمذهبهم أو بعضه وكان المخالف عندهم كافراً لمخالفته الحق الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى[2].

ورواية أخرى توضح لنا ما سلف وهي أن سلطان المرابطين علي بن يوسف الذي تولى السلطة بعد أبيه يوسف بن تاشفين، أمر بأن تحرق كتب

---

(١) ابن الصاعد، «طبقات الأمم» ص٦٦ .

(٢) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس، ص١٠ ـ المقدمة تحقيق ميخائيل أسين بلانيوس السرقسطي ج١ المطبعة الأبيرقة مدريد سنة ١٦١٦م .

الغزالي كلها، وذلك لا لشيء إلاّ لأن كتب الغزالي قد قرحت أسماع الفقهاء بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم في مسائل الصوفية وغيرهم فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة وحملوا الأمير على أن يأمر بإحراق هذه الكتب المنسوبة على الضلال بزعمهم حتى أجابهم إلى ما سألوه عنه فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها إلا أنهم يظنون أن فيها آراء إلحادية[1] فعلى الرغم من النهضة العلمية التي كانت موجودة بالأندلس فإن الفلسفة بصفة خاصة كانت علماً ممقوتاً بهذه البلاد فبينما تشجع العلوم كافة، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك ولذلك تخفى تصانيفه[2] .

يقول المقري: وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصّهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيد عليه أنفاسه فإن زل في شبهته رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت[3] .

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة، بل امتد الى المنطق فابن طملوس يقول: رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم ولا يحفل بها ولا يلتف إليها وزيادة على هذا إن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة[4] .

---

(١) تاريخ الأندلس ليوسف أشباخ ـ الترجمة العربية ص٥٠٠ .

(٢) نفح الطيب للمقري، ج٢ ص ١٢٨ .

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٠٢ .

(٤) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ج١، ص٨ .

نشأة ابن رشد وبيئته العقلية:

كان جد ابن رشد وهو محمد بن أحمد بن رشد المالكي الذي توفي سنة ٥٢٠ هـ بعد مولد حفيده بشهر[١] قاضياً للجماعة بقرطبة كما كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، بصيراً بأقوالهم واتفاقهم نافذاً في علم الفرائض والأصول من أهل الرياسة في العلم والبراعة وألفهم مع الدين[٢] .

وكما كان جده من كبار الفقهاء، كان كذلك أبوه إذ إن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظاً[٣] ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب بل أخذه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفربن عبد العزيز وأبي عبد الله الماذري[٤] .

وإذا كان ابن رشد قد تعمق في دراسة الفقه الى هذا الحد وأخذ عن أكثر من معلم فقد أداه هذا الى وضع كتابه القيم بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه وقد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يُعلم

---

(١) شذرات الذهب لابن العماد، ج١، ص٣٢٠، ومن المعروف أن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، ج١، ص٢٧٠، الذهبي في ملحق كتاب رينان: ابن رشد والرشدية ص٣٤٥ .

(٢) كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لابن بشكوال ج٢، ص٥٤٦ .

(٣) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، ج١، ص٢٦٩ كتاب الديباج المذهب لابن فرحون ص٢٤٨ وأيضاً: الذهبي في ملحق كتاب رينان ابن رشد والرشدية ص٢٤٥ .

(٤) الديباج المذهب لابن فرحون ص٢٨٤، التكملة لكتاب الصلة ج١، ص٦٩، وأيضاً الذهبي في ملحق كتاب رينان: ابن رشد والرشدية ص٣٤٥ .

في فنه أنفع منه مساقاً[1]. وأصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف[2] وقد عبر ابن فرعون عن اتجاهه في الفقه فقال: وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية[3] وهذا يدل على غلبة المنظر العقلي عنده. وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس[4] فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي، شأنه في ذلك شأن أبيه وجده ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضياً بإشبيلية .

أما من جهة علم الكلام فقد تعمق في دراسته[5] ولا شك أن نقده لمذهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم كما سيتبين فيما بعد، يكشف لنا عن دراسته العميقة لهذا العلم تلك الدراسة التي تقارب تعمقه في دراسة مذاهب الفلاسفة[6] وشرحه لأرسطو ودراسته للطب. وبهذا جمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته. حتى قال عنه ابن الأبار: إنه لم

---

(١) التكملة لكتاب الصلة ج١ ص٢٦٩ .

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج٣، ص١٢٢ .

(٣) الديباج المذهب ص٢٨٤ .

(٤) التكملة لكتاب الصلة، ج١ ص٢٦٩ .

(٥) المصدر السابق، ج١ ص٢٦٦، الديباج المذهب ص٢٨٤، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية للزركشي، ص١٠، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع لجامعة إدوار فنديك ص١٩٤، وأيضاً: الذهبي في ملحق كتاب رينان: ابن رشد والرشدية ص٣٤٥ .

(٦) من الثابت أن ابن رشد قد قابل ابن طفيل إذ هو الذي قدمه للخليفة كما سيتبين. أما من جهة مقابلته لابن باجة، فإن هذا الاحتمال جد بعيد. إذ إن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ وابن باجه توفي سنة ٥٣٣. فابن رشد إذن كان حين وفاة ابن باجة صغير السن لدرجة لا تسمح له بمقابلة ابن باجة والتتلمذ عليه (مقدمة جورج حوراني لترجمته لفصل المقال لابن رشد (هامش ص٩) .

يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلى ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود فيما صنف وقيد وألف واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة[1] .

اتصاله بالخليفة ونكبته:

من الأمور التي كان لها تأثير كبير في مجرى حياة ابن رشد اتصاله بالخليفة أبي يعقوب يوسف أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي صاحب المغرب وكان هذا الخليفة يجمع بين أمرين التفقه في الدين والورع والتقوى من ناحية، وطموحه إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى. وكان أبو يعقوب هذا يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب[2]. أما كتب الفلسفة فقد عمل على جمعها حتى اجتمع منها له قريب ما اجتمع للحاكم المستنصر بالله الأموي[3] .

عمل أبو يعقوب هذا على مصاحبة العلماء وكان من أكثرهم حظوة عنده ابن طفيل، حتى أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر[4] وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكراً كبيراً متحققاً بأجزاء الفلسفة والحكمة[5] بمهمة كبيرة وهي جمع العلماء من كل مكان وكان من جملة العلماء الذين قدمهم ابن

---

(١) التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، ج١ ص٢٦٩ .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص٢٣٩، وأيضاً: وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان لابن خلكان، ج٦ ص١٢٢ ـ ١٣٤، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد القاهرة سنة ١٩٤٨م .

(٣) المعجب للمراكشي، ص٢٣٨ .

(٤) المصدر السابق، ص٢٤٠ .

(٥) مقدمة جورج حوراني لترجمته لفصل المقال ص١٢ ـ لندن سنة ١٩٦١م .

طفيل للأمير القاضي ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد[1] وقد حفظ لنا كتب التاريخ تلك المقابلة الهامة التي تمت بين ابن رشد وأمير المؤمنين أبي يعقوب نقلاً عن الفقيه أبي بكر بندود بن يحيى القرطبي أحد تلامذة ابن رشد[2] .

وقد أراد أمير المؤمنين قراءة فلسفة أرسطو. بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين[3] فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل، غير أنه لكبر سنه واشتغاله بالخدمة وصرف عنايته إلى ما هو أهم[4] استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس .

فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك ودقة نزوعك إلى الصناعة[5] .

---

(١) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج١ ص١٦٣، وفيات الأعيان لابن خلكان، ج٦، ص١٣٤، أيضاً: المعجب للمراكشي ص٣٤٢ .

(٢) يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات هذه المقابلة إلى كتابنا الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، (الباب الأول ـ الفصل الأول). عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣. وأيضاً: رينان: ابن رشد والرشدية، ص ٣٣. وقد نقلها عن ليون الإفريقي .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة ابن رشد لكارادي فو ـ الترجمة العربية ـ المجلد الأول ـ عدد ٢٣ ص١٦٧ .

(٤) المعجب للمراكشي، ص٢٤٣ .

(٥) المصدر السابق ص٢٤٣ ويرى الدكتور خليل الجر وحنا الفاخوري أن ابن رشد قد عمد إلى شرح كتب أرسطو وتلخيصها قبل مثوله في حضرة السلطان أبي يعقوب واتصاله بابن طفيل وإن انتداب ابن طفيل لابن رشد لشرح كتب أرسطو لم يكن إلا حافزاً ومشجعاً وعلى كل حال فهذا الرأي غير محقق كما بين المؤلفات بعد ذلك بقليل (تاريخ الفلسفة =

وعندما مات الأمير أبو يعقوب بن عبد المؤمن سنة ٥٨٠ هـ[١] وخلفه ابنه أبو يوسف المسمّى بالمنصور نال ابن رشد عند المنصور حظوة كبيرة لدرجة أنه كان يتعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه قريب المنصور وهو أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني[٢] .

وكان ابن رشد نفسه يخالط المنصور مخالطة الأخ[٣] ونود أن نشير في ختام دراستنا لحياة ابن رشد الفكرية إلى نكبة هذا الفيلسوف .

فعندما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة سنة ٥٩٣ هـ رفعت عليه في أمر القاضي أبي الوليد بن رشد مقالات تحتوي على الطعن في دينه وعقيدته وربما لقي بعضها بخطه فترتب على ذلك نفيه ثم إطلاق سراحه قبيل موته بقليل[٤] .

= العربية، ج٢ ص٣٨٩ ـ إلى ٣٩٠. ويبدو أن ابن رشد قد اشتغل بدراسة أرسطو من خلال مترجميه أو من سبقه من الشراح قبل مقابلته للخليفة ولكن هل قام ابن رشد فعلاً بشرح كتب أرسطو وتلخيصها قبل انتداب ابن طفيل له؟ هذا فيه قدر كبير من الشك ويبدو أن صاحب المعجب على صواب حين يرى أن بداية شرحه لأرسطو كانت بعد انتداب ابن طفيل له للقيام بهذا العمل (المعجب في تلخيص أخبار المغرب ٢٤٣) إذ قال تلميذه الفقيه أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي نقلاً عن استاذه فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطو (المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص٢٤٣) ولو كان ابن رشد قد قام بهذه الشروح أو التلاخيص أو بعض منها لما طلب ابن طفيل منه البدء في شرح أرسطو. وتوضيح عبارته أو عبارة المترجمين لكتبه .

(١) المعجب للمراكشي ص٢٤٣ .

(٢) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج٣ ص١٢٣ ـ ١٢٤ .

(٣) الذهبي في ملحق كتاب رينان: ابن رشد والرشدية ص٣٤٨ .

(٤) كتابك العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر لابن خلدون ج٦ ص٢٤٥. الذهبي في ملحق كتاب رينان ابن رشد والرشدية ص٣٤٨، الأنصاري في ملحق كتاب رينان ص٣٢٠، ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء» ج٣، ص١٢٥ .

لقد نفي ابن رشد إلى اليسانه وهي على مقربة من قرطبة وليت الأمر اقتصر على ابن رشد حتى يمكن رد النكبة في كثير من وجوهها إلى أسباب شخصية ولكن النكبة تجاوزت ابن رشد حتى شملت مجموعة من الباحثين منهم أبو جعفر بن الذهبي الذي اختفى حين طلبه[١]. والفقيه أبو عبد الله محمد ابن إبراهيم قاضي وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر[٢]، بيد أن الأمر ما لبث أن تحول عما سلف إذ استدعى المنصور ابن رشد إلى حضرة مراكش للإحسان إليه والعفو عنه وأخيراً[٣] توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسع من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة الموافق العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨[٤] أي في نفس العام الذي توفي فيه المنصور[٥].

ويمكن القول بأن نكبة ابن رشد ترجع إلى أسباب دينية وفلسفية ولا ترجع إلى أسباب سياسية إذ إن فصل أي حادثة عن التيار العام الذي كان موجوداً بالأندلس والذي ثبت فيما سبق لا يساعد إطلاقاً على تفسير هذه النكبة. إذ يبدو لنا أن السبب الحقيقي لتلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة

---

(١) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد الأندلسي ج٢ ص٣٢١ .

(٢) طبقات الأطباء ج١ ص١٢٤ .

(٣) المعجب ص٣٠٧ طبقات الأطباء ج ص١٢٤ التكملة لابن الأبار ج١ ص٢٧٠ وأيضاً الذهبي ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ .

(٤) الأنصاري ص٣٧٧، الديباج المذهب لابن فرحون ص٢٨٥، شذرات الذهب لابن العماد ج٤ ص٣٢٠ التكملة لكتاب الصلة ج١ ص٢٧٠ طبقات الأطباء ج٣ ص١٢٤ ـ ١٢٥ .

(٥) تاريخ إسبانيا الإسلامية للسان الدين ابن الخطيب السلماني ص٢٦٩، تاريخ أبي الفداء ج٤ ص١٧٤ وأيضاً: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام للسان الدين ابن الخطيب القسم الثاني ص٣٠٩ .

فمرد تلك النكبة، الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء، إذ لا يعد الفقه مسؤولاً عما حدث لابن رشد لأنه في جملته لا يتعارض والنظر العقلي كما سيتبين. وكان ابن رشد نفسه فقيهاً وكذلك لم تغفل دراسة للتوفيق بين العقل والشرع، القياس الشرعي بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلي ومعادلة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستاراً لأغراضهم التي يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم في المجال الفكري فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة ورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية[1] .

فتصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة جاء من جانب بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم إذ إنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها[2] وإذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييداً لهم وتزلفاً إلى الشعب، إذ إنه خاف مما يؤدي إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشق فالمنصور إذن إنما امتحن ابن رشد هذه المحنة لا انتقاماً منه ولا اضطهاداً بل حداً من تهويلاتهم وهم الذين درجوا من حين لآخر على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم[3] .

وبذلك يكون الفقهاء قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتماداً على دراسته للفلسفة التي لايمكن إغفالها عند تفسير نكبته إذ إنها أدت إلى خلق عدد

---

(١) فصل المقال ص٧ .

(٢) الذهبي في ملحق كتاب رينان ص٣٤٦ .

(٣) Leon Gauthier: Ibon Rochd p. 9-10.

من الأعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضع شك عند المنصور[1] .

ابن رشد وثقافة عصره:

مذهب ابن رشد:

نود أولاً الإشارة بإيجاز الى صفات الأجرام السماوية حتى يتبين لنا مدى افتراقها عن العناصر الأرضية من جهة، ومدى صلتها بها من جهة أخرى .

فهذه الأجرام غير متكونة ولا فاسدة ولا تقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة[2] .

والجرم البسيط ليس له ضد. إذ لو كان له لكانت هنالك بالضرورة حركة مضادة لحركته والتضاد إنما يوجد للأجسام من جهة ما هي متحركة حركة استقامة إذا كان المتضادان في الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد، حتى لايوجد بعد أبعد منه وهذا يوجد للخط المستدير وذلك لأنه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادين ولا يوجد فيهما بعد أبعد[3] .

فأي جرم إذن هو المضاد لهذا الجرم المستدير؟ أهو الجرم المتحرك

---

(١) Erenan: averroes et I,averrosime p. 34.

وراجع الدراسة التفصيلية عن نكبة هذا الفيلسوف في كتاب تجدد في المذاهب الفلسفية والكلامية الفصل الأول من الباب الثالث من ص١٥٧ إلى ١٦٩، (دار المعارف بالقاهرة).

(٢) ابن رشد «تلخيص السماء والعالم» ص٩، تاريخ العلم لجورج مارتون ج٣ ص٢١٥ من الترجمة العربية .

(٣)ابن رشد «تلخيص السماء والعالم» ص٩ .

حركة استقامة، أم الأجرام المستديرة تضاد بعضها بعضاً. أما الأجسام المتحركة حركة استقامة فليست مضادة له، إذ كان التضاد لهذه يلزمه ضرورة أن تتضاد حركاتها. والحركات المتضادة إنما توجد من قبل المكان المتضاد الذي هو الفوق والأسفل، وليس بين مكان الكرة والفوق والأسفل تضاد بل الكرة هي الفاعلة للفرق والأسفل .

أما الحركة المستديرة فإنها لا تضاد الحركة المستديرة، إذ لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً لأن الشيء لا يفسد نفسه[1] .

وإذا كان ابن رشد متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير قد وصف الأجرام السماوية بأنها لا تخضع للكون والفساد بأنها ليس لها ضد فإنه يصف الجرم أيضاً بأنه متنفس إذ إنه متنفس أو متحرك من تلقائه حركة دائمة. لأن الحركة فعل النفس. ولا يمكن أن يكون الأفضل من المتنفس غير متنفس. فأما أنه أفضل من المتنفس، فلأنه هو المدبر له والمتقدم عليه تقدماً طبيعياً. هذا بالإضافة إلى أنه أزلي والأزلي أفضل من غير الأزلي بل يظهر أنه متصور لما هاهنا، وإلا ما اعتني بالأشياء في عالمنا هذا هذه العناية ولذلك عظمه القدماء ورأوا أنه من الآلهة[2] .

ويمتنع على هذا الجرم ايضاً السرعة حيناً والبطء حيناً إذ الاختلاف الموجود في الحركات إما أن يكون بحسب تغير حق المحرك أو المتحرك أو كليهما وذلك ظاهر بالتأمل. وقد تبين أن هذا الجرم أزلي بجميع أجزائه وإذا كان أزلياً فأي حركة وجدت في جزء من أجزائه فمحركها أزلي بالضرورة. وإذا

---

(١) ابن رشد «تلخيص السماء والعالم» ص١٠ ـ ١١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص١٢٧ وأيضاً: تلخيص السماء والعالم لابن رشد ص٤١ .

كان ذلك كذلك وكان المحرك والمتحرك أزليين لم يجز عليهما التغير وإذ لم يجز عليهما أو على أحدهما التغير لم يجز على هذه الحركة السرعة والإبطاء .

ولا يمكن أن تكون الأجسام السماوية أعظم أو أصغر مما هي عليه إذ كانت أزلية كذلك لايمكن في قوة جسم منها أن تكون أكثر مما هي عليه ولا أكبر. ولو كانت أكثر أو أكبر مما أمكن لهذه القوة أن تحركها هذه الحركة بهذه السرعة إلا أن تكون القوة أعظم لكون الجسم أعظم[1] .

وهذا الجرم يعد واحداً من جهة ما يتحرك هذه الحركة الواحدة وسائر الحركات التي فيه إنما هي حركات جزئية بالإضافة إلى هذه الحركة والحال فيه من جهة ما هو نفس كالحال في الحيوان. فإن له حركة كلية وهي نقلته في المكان، وحركات جزئية وهي تحريكه بعض أعضائه والحيوان قد صار واحداً بالقوة الواحدة التي توجد فيه مشتركة بجميع جسده وصار له عضو واحد رئيسي وموضوع لهذه القوة فأعضاؤه كثيرة من أجل أن له قوى جزئية كثيرة ولكن صار جسده واحداً بالرباط والاتصال والجسم السماوي واحد من جهة القوة الواحدة المشتركة له، وكثير من جهة القوى الأخرى وبهذه القوة المشتركة أمكن أن يتحرك كله معاً كأنه عظم واحد متصل وإن كانت أجزاؤه منفصلة، فهو واحد بالقوة الواحدة التي فيه وإن لم يكن واحداً بالرباط والاتصال لبساطة أجزائه وتشابهها ولأنه ليس له مبدأ مضاد[2] وإذا كان قد ظهر أن الأزلي غير فاسد وغير كائن وأنه ليس فيه قوة على الفساد وإذا كان العالم بهذه الصفة فإن الجرم السماوي ليس فيه قوة أصلاً على الفساد لا في جزئه ولا في كله. وبهذا تباين مادته مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة أي الماء والنار والهواء والأرض

---

(١) ابن رشد «تلخيص السماء والعالم» ص٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦١ .

فحركته حركة دائرية دائمة غير متغيرة وقوامه العنصر الخامس وهو الأثير[١] .

وهذه الأجرام لا يلحقها الكلل والتعب وبالتالي النوم فإن هذا يعرض للحيوان ولا يعرض للأجرام السماوية. فإن تلك لما لم يلحقها الكلل ولم تكن مغتذية لم تكن محتاجة إلى النوم[٢]. إذ كمال الحي بما هو حي هو الحركة، وإذا كان يلحق السكون الحيوان الكائن الفاسد، فإن ذلك يكون بالعرض، أي من قبل الهيولى ضرورة. إذ التعب والكلل يدخل على هذا الحيوان من جهة أنه هيولى وأما الحيوان الذي لا يلحقه كلل ولا تعب فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة[٣]، فهذا الجرم العالي الشريف لا تسكن حركته البتة لأن موضع هذا الجرم المستجير واحد، أعني موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته ولذلك أصبح دائم الحركة ولا يسكن إطلاقاً[٤] .

الأجرام السماوية تتصف إذن بمجموعة من الصفات يذكرها ابن رشد متأثراً في ذلك ـ كما سبق أن أشرنا ـ بأرسطو وببعض فلاسفة المشرق الذين بحثوا في هذا الجانب وخاصة الفارابي وابن سينا .

بقي أمامنا التساؤل على حركة الجرم السماوي وهل هي صادرة من جهة الحس أو التخيل، أم من جهة التصور الذي يكون بالعقل؟ .

من الممتنع أن يكون للجرم السماوي حواس، إذ وضعت الحواس في

---

(١) ابن رشد «تلخيص السماء والعالم» ص٣٧ ـ ٣٨ .

جورج سارتون، «تاريخ العالم» ج٣ ص٢١٥، من الترجمة العربية.

(٢) ابن رشد «تلخيص كتاب الحاس والمحسوس» ص٢٢١ ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٣) الغزالي، «تهافت التهافت» ص١١٦ .

(٤) **Aristotle: De Caelo, B1, cha 9.**

الحيوان من أجل السلامة. وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل. هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة[1] وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن تكون حركته عن الشوق الذي يكون عن التصور بالعقل[2]. فهذه الأجرام أزلية وليس لها القوى المتخيلة على ما يزعم ابن سينا فإن القوى المتخيلة لا يمكن أن تكون دون الحواس. والمقصود بالقوى المتخيلة ما يتحرك بها الحيوان عن المحسوسات بعد غيبتها وذلك أيضاً في الأكثر لمكان السلامة. وأيضاً لو كان الأمر في الأجرام السماوية ـ على ما يقوله ابن سينا ـ من أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة واختلاف الأحوال فيها وإنما الأوضاع فيها بضرب من العرض وبإضافة بعضها إلى بعض وذلك أن الميل الذي يكون لحركة الشمس إنما هو شيء حادث عن وضع فلكها من الفلك الأعظم. ولهذا ليس لها حركات جزئية وإنما حركتها واحدة ومتصلة[3] .

فالأجرام السماوية ليس لها من قوى النفس إلا العقل والقوة الشوقية أي الحركة في المكان[4] فالذي يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق للحركة هو متصور لها ضرورة وهذه إحدى المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية ذوات عقول وشوق وقد يظهر ذلك من مواضع شتى، منها أن المتحرك الواحد من الأجسام الكروية يتحرك الحركتين

---

(١) ابن رشد «تلخيص ما بعد الطبيعة» ص١٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص١٢٨ .

(٣) المصدر السابق ص١٣٦، وأيضاً: الغزالي، «تهافت التهافت» ص١١٨ـ ١١٩ .

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص١٥٩٤ .

المتضادتين معاً. وهما الغربية والشرقية وذلك شيء لايمكن عن الطبيعة فإن المتحرك بالطبيعة إنما يتحرك حركة واحدة فقط[1]. والأجرام السماوية حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وأنها تتحرك بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت. وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة. فإننا إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين متقابلتين قطعنا أنه حيوان وإنما قلنا لا من قبل شيء خارج لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج. وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت[2] .

فإذا قابل الإنسان هذه الأفعال والتدريبات اللازمة المتفننة عن حركات الكواكب، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة. حركات متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة، ويزيد إقتناعاً في ذلك رؤيته الكثير من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد والتي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها من إظلام أجسادها. وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدارك التي بها دبرت ذاتها. وحفظت وجودها وعلم أيضاً على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة أكثر من هذه الأجسام لعظمة أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها. كما قال سبحانه ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3] .

---

(١) الغزالي، «تهافت التهافت» ص١١٥ .

(٢) المصدر السابق ص١٥، ١٦ .

(٣) المصدر السابق ص٥٠ .

وهذا يؤدي إلى القول بوجود عقل للسماء. إذ لما تبين أن المحرك لما هو عقل بريء من المادة، لزم أن لا يحرك إلاّ من جهة ما هو معقول وقد يظهر ذلك من جهة أخرى حين نرى أن حركتها شرط في وجود ما هاهنا من الموجودات أو حفظها وأن ذلك لا يمكن أن يكون عن الاتفاق[1] .

ولكن على أي نحو يكون هذا العقل؟ وكيف يدرك ما هاهنا من الموجودات؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمس مشكلة العلم الإلهي .

إذ لم تقرر وجود مبادئ بهذه الصفة أي ليست أجساماً، ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر من أمر العقل الإنساني أن للصور وجودين وجود معقول إذ تجردت من الهيولى ووجود محسوس. إذ كانت في هيولى، وجب أن تكون هذه الموجودات المفارقات بإطلاق، عقولاً محضة لأنه إذ كان عقلاً ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق بإطلاق، أحرى أن يكون عقلاً[2] .

هذا بالإضافة إلى أن ما تنقله هذه العقول، هو صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الإنساني. إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى[3]، فالأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وتدبيرها لما هاهنا من الموجودات إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس[4] .

ولكن إذا قايسنا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني رأينا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في

---

(١) الغزالي، المصدر السابق ص١١٥ ـ ١٦٦ .

(٢) الغزالي، «تهافت التهافت» ص٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص٥٦ وأيضاً: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٤، ١٤٥ .

(٤) الغزالي «تهافت التهافت» ص٥٦ .

أن معلوماتها هي صور الموجودات ونظامها. لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني وأما تلك فمعلولاتها هي العلة في صورة الموجودات وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة وأما الترتيب الذي في العقل الإنساني فينا، فإنما هو تابع لما يدركه في ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصاً جداً، لأن كثيراً من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا. فإذا كان ذلك كذلك، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أخسها وجودها في المواد، ثم وجودها في العقل الإنساني، ثم وجودها في العقول المفارقة ثم لها في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاصيل تلك العقول في أنفسها[1].

وإذا أدركنا هذا وأدركنا الفرق بين العقول الإنسانية والعقول المفارقة عرفنا على أي جهة يقال في عقول الأجرام السماوية أنها تعقل الأشياء كلها وعلى أي جهة يقال فيها إنها لا تعقل ما دونها، ومن هذه الجهة يقال إنها عالمة بالشيء الذي صدر عنها. إذا كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون ملوماً وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض[2].

ويكشف لنا ابن رشد عن وجه الترابط الضروري بين العالمين فيذهب إلى أن وجود المبادئ المفارقة مرتبط بمبدأ أول فيها. ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود. فالله سبحانه، وهو المبدأ الأول هو الذي جعل جميع الأفلاك تتحرك الحركة الخاصة بها وكذلك أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وبهذا الأمر قامت السموات والأرض بأمر الملك الأول في المدينة

---

(١) المصدر السابق ص٥٦، وايضاً تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٥ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٤٥ ـ ١٤٥ .

قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس كما قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ وهذا التكليف والطاعة هو الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً[1] .

وإذا كان هناك فلاسفة ـ كابن سينا ـ يذهبون إلى فكرة صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض، فإن هذا شيء غير معروف من مذاهب قدماء الفلاسفة، وإنما الذي عندهم هو أن هذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لايتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. كما يتبين ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذي يوجب كونها معلومة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه لايفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الموجود إلاّ هذا المعنى فقط وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد[2] .

فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعته ولا وجود لمن دون المأمورين إلاّ بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور. ولا وجود إلاّ من قبل الآمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه قد عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف[3] ولو تأمل الإنسان ما هاهنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة تتولد منها أفعال محدودة.

---

(١) الغزالي «تهافت التهافت» ص٤٩ .

(٢) الغزالي «تهافت التهافت» ص٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص٤٩ .

ولذلك قال المتكلمون إن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم[1] وإذا حصل للإنسان هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنه أفعال محدودة منتظمة، فهو حي عالم وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس، وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات، تولد عن ذلك أصل ثالث لا شك فيه. وهو أن السموات أجسم حية مدركة[2] كما تبين فيما سبق ـ وهذه الحياة وهذا الإدراك يؤثران في عالمنا هذا ـ فلا بد من وجود الجرم السماوي لوجود الأسطقسات على أنه حافظ وفاعل وصورة وغاية[3] .

ولقرب هذا الجرم مما لدينا وبعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة وإلاّ لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أدبي ومتحرك أزلي[4] (فالسبب في وجود أجناس ما كائنة فاسدة بالأجزاء أزلية بالكل وجود موجود أزلي بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها قد صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة أو هي حركة الجرم السماوي وليست حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة لا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي قد استفادت الدوام. وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء، من قبل محرك لايمكن فيه أن يحرك تارة ولايحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك ويسكن حيناً من جهة ما هو متحرك كما نجد ذلك

---

(١) المصدر السابق ص٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص٥٠ .

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٥٥ .

(٤) تلخيص السماع الطبيعي ص١٢٦ .

في المحركات التي لدينا)[1] .

فالأجسام لا تخلو أن تكون إما مستديرة، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة أعني إما ناراً وإما أرضاً وإما ما بينهما وأن تكون إلاّ مستديرة أو في محيط مستدير. إذ كل جسم إما أن يكون متحركاً من الوسط أو على الوسط وإما حول الوسط ومن تحركات الأجرام السماوية يميناً وشمالاً امتزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وهذه الأجسام لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم، أعني في أجزائها. ولو تعطلت حركة من هذه الحركات فسد هذا النظام والترتيب. إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات ولو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاماً آخر وعدد هذه الحركات إما على طريق الضرورة في وجود ما هاهنا وإما على طريق الأفضل[2] .

ويحاول ابن رشد الكشف بطريقة تفصيلية عن تأثير هذه الأفلاك في عالمنا فيذهب إلى أنه من المعروف بنفسه أن حركات السماوات يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد .

فلولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا أرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض. مثال ذلك أنه لو بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الأسطقس المائي، وكثر من جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائي. وقلّ تولد الأسطقس المائي

---

(١) الغزالي «تهافت التهافت» ص٧٣ .

(٢) المصدر السابق ص٧٤ .

ويحدث عكس ذلك في الصيف أي إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا[1]. وليس الأمر مقصوراً على الشمس فحسب. بل يتعداه إلى القمر وجميع الكواكب. إذ لكل منها أفلاك مائلة. وهي لا تفعل فصولاً في حركتها الدورية. وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها بالحركة العظمى اليومية الفاعلة بالليل والنهار وهذا ما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[2] فليس في عالمنا حركة ولامسير ولارجوع إلا وللكواكب مدخل في وجودها. ولو اختل منها شيء لاختل الوجود هاهنا. ولذلك ينبغي الاعتقاد بأن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية، وسبب من الأسباب الغائية[3] فإذا علم الإنسان أن الأجرام السماوية، مع عنايتها بما هاهنا غير محتاجة إليها في وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وأن الأمر لما غيرها. وهو غير جسم ضرورة إذ لو كان جسماً لكان واحداً منها، وكل واد منها مسخر لما دونه هاهنا من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده، وأنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما هاهنا على الدوام والاتصال لأنها مدبرة ولامنفعة لها خاصة في هذا الفعل، والآمر هو الله. وهذا كله معنى قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[4].

فلو رأى الإنسان جمعاً عظيماً من الناس. ذوي خطر وفضل، مكبين

---

(١) المصدر السابق ص٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص٥٠ .

(٣) المصدر السابق ص١١٨ .

(٤) المصدر السابق ص٢٠ ـ ٢١ وأيضاً مقدمة ألفريد البستاني لكتاب الكليات في الطب ص١٢ .

على أفعال محدودة. لايخلون بها طرفة عين، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين إليها، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال، وأن لهم أميراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم. وهو أعلى قدراً منهم وأرفع رتبة وأنهم كالعبيد المسخرين له[1] .

وإذا أضاف الإنسان إلى ذلك أمراً آخر وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنهم يعتنون بخادم واحد علم على القطع أن لجماعة كل كوكب أمراً خاصاً بهم، رقيباً عليهم من قبل الآمر الأول. مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش، أن يكون منها جماعة، كل واحدة منها تحت آمر واحد. كذلك الأمر في الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الأربعين ترجع كلها إلى سبع آمرين. وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الآمر الأول سبحانه[2] .

ومما يؤيد ضرورة رجوع هذه المبادئ إلى مبدأ واحد رؤيتنا أفعال هذه الأجرام السماوية الصادرة عن حركتها متعاضدة على وجود موجود مما لدينا وحفظه حتى لو رفعنا واحدة من هذه الحركات. لاختل وجود الأشياء وفسد نظامها[3]. ولذلك نرى القمر وبعض الكواكب كأنها تخدم في حركاتها الشمس وتتقبل آثارها دليل ذلك أننا نجدها تسير أبداً في أبعاد محدودة منها. أعني في القرب والبعد. مسيرات محدودة أعني في السرعة والإبطاء. ولا يمكن أن يكون

---

(١) الغزالي، «تهافت التهافت» ص٥١ .

(٢) المصدر السابق ص٥١ .

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٤١ .

هذا الفعل لها بالعرض[1]. وإذا كان ذلك كذلك فهي تؤم ضرورة في حركاتها غاية واحدة ولما لم يكن وجودها من أجل الأشياء التي هنا. فتلك الغاية التي تشترك فيها هي العلة في اتفاقها وتعاضدها على وجود موجود مما لدينا فإن المفعول إذا كان وجوده بأكثر من محرك واحد فإنما يلتئم وجوده بالذات باشتراك هؤلاء المحركين في غاية واحدة[2] وإلى هذا المعنى أشار الله تعالى بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وبالجملة إنما صار العالم واحداً بمبدأ واحد وإلا كانت الوحدة موجودة له بضرب من العرض أو لزم ألاّ يوجد فالحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤم غرضاً واحداً وإلاّ لم تكن واحدة[3].

هذا تفسير ابن رشد للظواهر الفلكية وهو تفسيرحاول فيه الربط بين الوجود الأرضي والوجود السماوي أي الوجود السفلي والوجود العلوي وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل.

وإذا كان ابن رشد قد وقع في العديد من الأخطاء فإن هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية، ذلك التصور القديم الذي أصبح الآن في ضوء العلم الحديث لا أساس له.

مؤلفات ابن رشد وشروحه

كان ابن رشد من المفكرين الذين يتميزون بغزارة الإنتاج فقد ألف وشرحَ كثيراً من الكواكب في موضوعات الفلسفة وعلم الكلام والنحو والطب

---

(١) المصدر السابق ص١٤١.

(٢) المصدر السابق ص١٤١.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٤١.

والفقه، بيد أنه لسوء الحظ قد فقد الكثير من هذه المؤلفات والشروح ووصلنا القليل من هذه المؤلفات وفي أصله العربي. وهذا الأصل موجود بمكتبات عديدة أهمها مكتبة الأسكوريال بأسبانيا. وهناك بعض النسخ المصورة الموجودة عن هذا الأصل العربي بدار الكتب المصرية وسنشير إلى ذلك عند ذكر مصادر البحث التي اعتمدنا عليها وكذلك توجد عدة طبعات لهذه الأصول العربية منشورة إما بالبندقية أو ميونيخ بألمانيا أو مدريد بأسبانيا أو القاهرة قام بنشرها بعض المتخصصين في الفلسفة الإسلامية في هذه البلاد .

أما الكثير من مؤلفاته وشروحه فلم يصل إلينا إلاّ في ترجماته العبرية أو اللاتينية والأمل معقود على الهيئات العلمية المعنية بنشر وتحقيق التراث العربي بأن تقوم بإخراج هذه المخطوطات الموجودة والمبعثرة بالمكتبات في الخارج وإبرازها إلى حيزّ الوجود. بالإضافة إلى تحقيق ما زال موجوداً في المخطوطات في دار الكتب المصرية. أما فيما يختص بالكتب التي لم تصلنا إلاّ في ترجماتها العبرية واللاتينية. فإنه من الواجب نشر هذه المخطوطات أيضاً ليتسنى الاطلاع على بقية آراء ابن رشد وحينئذ يمكننا توفيته حقه من الدراسة والبحث .

فإن الباحث في فلسفة ابن رشد بصفة خاصة، عندما يبدأ بحثه بمحاولة الحصول على مؤلفاته وشروحه يجد أنه من العسير عليه الحصول عليها كلها وذلك لأنها مبعثرة في بقاع شتى سواء المطبوعة منها أو المخطوطة ومنها ما هو موجود باللغة العربية ومنها ما هو غير موجود لا في ترجماته العبرية ولا اللاتينية[1] وهي الترجمات التي قام حولها نزاع طويل وذهب البعض إلى أنها لا تعبر عن فلسفة ابن رشد. ولا تتسق في أفكارها مع مؤلفاته الأخرى الموجودة

---

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة الأب قنواتي لمؤلفات ابن رشد وشروحه وذلك في الكتاب التذكاري الذي ألف بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ١٩٧٨م) .

باللغة العربية بينما استند إليها بعض الباحثين كنصوص أصلية، وحاولوا استخراج فلسفة لابن رشد منها وكان هذا في بعض الأحيان سبباً فيما ذاع في أوروبا من آراء نسبت إلى ابن رشد قد لا تتمشى مع الآراء الموجودة في سائر مؤلفاته الأخرى .

ولهذا فإنه من الواجب على المعنيين بالفلسفة العربية نشر تراثها الخالد القيام بالبحث عن هذه المؤلفات والشروح معاً في العديد من المكتبات لأن هذا التزاوج بين المؤلفات والشروح يبين لنا مدى استفادة ابن رشد من أرسطو بالإضافة إلى وجود كثير من آراء ابن رشد نفسه في تضاعيف شروحه وتلاخيصه على أرسطو. فلا بد إذن من نشر هذه المؤلفات والشروح نشراً علمياً محققاً كما حدث بالنسبة لكتاب الشفاء لابن سينا وذلك لأن المطاعن التي وجهت إلى فلسفته وما حدث له في أمر النكبة كانت من العوامل التي جعلت الضباب يتكاثف بشدة حول حياة الرجل ومؤلفاته وحقيقة فلسفته. هذا بالإضافة إلى وجود آراء كثير من المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوه في تضاعيف شروحه وفلسفته .

وأخيراً فإن من أهمية نشر مؤلفاته وشروحه هو أنه الفيلسوف الوحيد الذي اشتهر برده على الغزالي وأصبح كتاب (تهافت التهافت) من أهم الكتب التي نجد فيها نزعة عقلية بارزة نستطيع الاستفادة منها في رد المطاعن التي وجهها الغزالي ومن تبعه إلى الفلسفة والفلاسفة. وبذلك نأمل مستقبلاً في وجود فلاسفة عرب في مرتبة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم يستطيعون البحث في الفلسفة وهم مطمئنون إلى أن أبحاثهم ومؤلفاتهم ستقدر حق قدرها وإلى أنهم سينظرون إلى مشكلات الفلسفة بمنظار العقل، والعقل وحده .

أما قوائم مؤلفاته وشروحه فليس هناك أهمية كبيرة لسردها بعد تلك القوائم العديدة التي عرضت لها ومن بينها:

1- Renan, Averroes et I,avveroisme

٢- بالنثيا في كتابه (تاريخ الفكر الأندلسي والذي قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس ص٣٥٨ ـ ٣٥٩) .

٣- قائمة الأب الدكتور جورد شحانة قنواتي التي أوردها في كتابه مؤلفاته ابن رشد، بمناسبة مهرجان ابن رشد بالجزائر، وتعد هذه القائمة أدق وأحدث قائمة وقد بذل فيها الأب قنواتي مجهوداً عظيماً .

٤- قائمة دائرة المعارف للبستاني ـ الطبعة الجديدة ـ مجلد ٣ مادة ابن رشد التي كتبها الدكتور ماجد فخري ص٩٣ ـ ١٠٣ .

٥- قائمة ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج٣ ص٢٨٨ ـ ٣٤٣) .

6- Carl Brockelmenn; geschichite der Arabischen Little - ratur Ieil: P.833-835.

٧- قائمة الذهبي الموجودة بملحق كتاب Ranan السالف الذكر ص٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

8- E. Gilson: History of Christian Philosophy in the middle Ages P. 642-643.

9- S. Munk; Melanges de la philosophie juive et Arabe, P. 435-438.

10- L. Gauthier; Averoes, P. 12-15.

11- Quadri; La Philosophie Arabe dans, l Europe medievale des originesa Averroes, P. 201-203.

ابن مسرة

(٢٦٩هـ ـ ٣١٩هـ)

حياته:

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي، من أوائل فلاسفة الأندلس ذوي النزعة الصوفية ومعلوماتنا عن تاريخ حياته قليلة. وقد ذكرت بعض المصادر التي ترجمت له أنه ولد سنة ٢٦٩ هـ ٨٨٣م في قرطبة. وكان أبوه تاجراً يذهب الى آراء المعتزلة، وكان صديقاً لأحد معتزلة الأندلس وهو خليل الغفلة، وقيل إن أباه زار البصرة في المشرق. وكانت آراء المعتزلة وغيرها من الآراء الكلامية والفلسفية معروفة في الأندلس آنذاك نتيجة اتصال بعض مفكري الأندلس بالشرق .

وقد تعلم ابن مسرة علوم الدين على أبيه على طريقة المعتزلة، بما تنطوي عليه من عناصر فلسفية. وقد توفي أبوه سنة ٢٨٦هـ ـ ٨٩٩م، وكان ابن مسرة في السابعة من عمره، وقد أثر عنه في هذه السن المبكرة التمسك والزهد، والاعتزال هو وعدد من الأصدقاء والمريدين في دويرة بجبل قرطبة، وقيل إنه كان يعلمهم آراء المعتزلة بنفسه، ونسب إليه القول بوحدة الوجود، (على مذهب الانباذ وقلية المنحولة)، وآراء أخرى اعتبرت إلحادية، ومع ذلك سكتت السلطات عنه، إلا أن فقيهاً مالكياً من ذوي النفوذ يدعى أحمد بن خالد الحباب حمل عليه حملة عنيفة، وألف في الرد عليه كتاباً. وهنا نجد ابن مسرة

يخرج من الأندلس قاصداً الحج بصحبة اثنين من تلاميذه هما محمد بن المديني وابن صقيل القرطبي، ونزلوا جميعاً القيروان ومنها توجهوا إلى مكة، ونزلوا بها على أبي سعيد ابن الأعرابي المتوفى سنة ٤٣١هـ، وهو أحد تلامذة الجنيد، ولكن أبا سعيد لم يرض عن آراء ابن مسرة، فصنف كتاباً في الرد عليه، وليس في شك في أن ابن مسرة قد استفاد من رحلته هذه علماً بمختلف المذاهب الصوفية والكلامية .

إلا أن ابن مسرة عاد بعد ذلك إلى قرطبة حيث اعتزل مرة أخرى في دويرته بالجبل، وأخذ يبث تعاليمه سراً في خاصة تلاميذه، وفي صورة رمزية. وكان هو وتلاميذه يظهرون للفقهاء ما يخالف حقيقة تعاليمهم الفلسفية. ولذلك تعارضت فيه الأقوال ـ كما يذكر ابن الأبار ـ بين وصفه بالإمامة في العالم والزهد، والزندقة، وقد توفي في دويرته سنة ٣١٩هـ ـ ٩٣١م، وله من العمر ما يقارب الخمسين عاماً .

مؤلفاته:

لم يبق من مصنفات ابن مسرة إلا القليل، وذكر بعض المترجمين له كتباً لم يعثر عليها بعد، فما بقي من مصنفاته رسالة عنوانها (خواص الحروف وحقائقها وأصولها). ولها نسخة خطية في مجموعة تشتربتي، دبلن، تحت رقم ٣١٦٨. وقد ذكرها ابن عربي في الفتوحات المكية بعنوان (كتاب الحروف)، كما أشار عبد الحق بن سبعين إلى شيء من مضمونها في الرسالة القشيرية. ومما بقي من مصنفاته كذلك رسالة عنوانها (الاعتبار)، بنفس المجموعة السابق ذكرها وتحت نفس الرقم، وهي نفس الرسالة التي يذكرها ابن الأبار له في التكملة بعنوان (التبصرة) .

ومما ذكر له من مصنفات ولم يعثر عليه بعد كتاب (توحيد الموقنين) تحدث فيه عن الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وقد ذكره أبو إسحاق بن

رهاق ابن المرأة أستاذة ابن سبعين في شرحه على (الإرشاد) للجويني .

مذهبه الفلسفي:

يرى الباحث الجاد أسيس بلاسيوس أن أصول المذهب الفلسفي لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيذقليسي: (نسبة إلى أمبيذقلس) ـ أقدم الفلاسفة الخمسة الكبار في اليونان في رأي مؤلفينا العرب وهم:

أمبيذقلس، فيثاغورس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، وقد صور المؤلفون العرب أمبيذقلس بصورة الحبر أو النبي الذي انقطع للهدى والحياة الروحية الزاهدة العاكفة، والمعرفة تماماً عن موطن المجد والفخار وقد تشبه صورته بحق صورة الوفي المتبتل .

ويعرض هنري كوربان أهم الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة والتي يظنها كافية في تشكيل بنائه الفلسفي حسب الطاقة وفي حدود المادة الموجودة .

ومن هذه الآراء:

أفضلية الفلسفة وعلم النفس وباطنيتها .

وصف الكائن الأول بالبساطة المطلقة .

وبعدم قابليته لأن يحد بوصف رتابة سكونه في حركة .

نظرية الفيض .

مقولات النفس .

الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم .

ووجودها فيما قبل وخلاصها وتحريرها فيما بعد ثم يصف كوربان هذه الفلسفة بأنها غنية بالملامح الغنوصية والأفلاطونية المحدثة غير أن هنري كوربان رأى أن يلح في التأكيد على النقطة الخاصة بنظرية الفيض المرتب

للحواصر الخمسة: المادة الأولى العقل، النفس، الطبيعة، المادة الثانية أما المادة الأولى فهي غير المادة الثانية وغير المادة المكونة لأجرام الكون .

ويلاحظ كوربان الفرق بين هذه المرتبات كما وردت ومرتبات أفلاطون التي تبدأ بالواحد وليس المادة الأولى .

ويرى أن هذه المادة المدركة الشاملة بالذات هي الفرضية المميزة لمذهب ابن مسرة .

غير أننا نرى أن هذه المادة الأولى التي تعتبر أولى الحقائق الذهنية ليست إلا ما أطلق عليه صوفية القرن الثالث: الهباء الروحي، أو مثال التكوين .

والواقع أن كلمة الهباء في اللغة العربية استعملت في الأصل لتدل على التفاهة والحضارة، وعدم الأهمية والتناهي في الصغر كما تدل كذلك على التلاشي والعدم أحياناً كما ورد في القرآن الكريم ثم استعملت لتؤدي معنى كوني يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي إلى مرئي بواسطة النور .

وانتقلت الكلمة الى المجال الصوفي حيث اكتسبت خصائص روحية، فاستعملت لتدل على الطاقة الكلية الإلهية .

وهذا المعنى ينسب إلى الإمام علي عليه السلام، وقد تبناه سهل التستري، (ت٢٧٣هـ) وتبعه ابن عربي (ت٢٣٨هـ) الذي يذكر ذلك صراحة بالنسبة لمصدره في هذا الاستعمال، وهما الإمام والتستري. وهذا المبدأ في نظر كل من التستري وابن مسرة وابن عربي يعتبر أصلاً كلياً روحياً قابلاً للانبساط، وربما ضاع في بعض السياقات (النفس الرحماني) وبمقارنة ما ورد برسالة الحروف للتستري في هذا الصدد بما ورد في رسالة الحروف لابن مسرة .

لاشك في أن الأخير يتبع الأول بكل دقة، بل إنه يقتبس نص كلام التستري، وسيتضح من هذه الدراسة أن ابن مسرة كان إحدى الحلقات الهامة

في سلسلة الآراء والأفكار التي أثرت في ابن عربي، والتي كان أهمها مما يعزى إلى التستري وفي ضوء نقاط الالتقاط الكثيرة، والصريحة في غالب الأحيان يظهر أن رأي المرحوم الدكتور عفيفي المتحمس في إنكار تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي يحتاج إلى إعادة نظر .

كما سيظهر من دراستنا ضرورة إعادة النظر أيضاً في تقدير الآراء التي أفادها ابن عربي من صوفية القرن الثالث وعلى رأسهم التستري .

ولعل مما يرشح تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي أن الميرية مكان مدرسة ابن مسرة وتلميذه إسماعيل الرعيني ـ أصبحت عاصمة الفكر الصوفي في إسبانيا حيث ظهر أبو العباس بن العارف وتلامذته :

أبو الملوركيبي في غرناطة وابن برجان في أشبيلية، وابن قسي في الغارب في جنوبي البرتغال وهو صاحب كتاب خلع الفعلين الذي شرحه ابن عربي .

وهذه المدرسة فيما يبدو كانت تستند إلى طريقة ابن مسرة في الحكمة الإلهية أو (الاعتبار).

شيخ الإشراق

(٥٤٩هـ ـ ٥٨٧هـ)

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي الملقب بشهاب الدين[١] وقد لقبه أنصاره بشهاب الملة والدين أحياناً وبالمؤيد بالملكوت أحياناً أخرى أما خصومه فينعتونه بالمقتول كي لا يعتبر شهيداً .

ويبدو أن بعض طلابه ومريديه يطلقون عليه لقب المقتول، تقية، والبعض الآخر لا يفهمون هذا اللقب إلا بمعنى شهيد، وهذا ما أشار إليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان حيث قال: «ومع ذلك فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد»[٢] .

أما المؤرخون فيطلقون عليه لقب الشيخ المقتول تمييزاً له عن غيره من علماء سهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف وأبي النجيب عبد القادر بن عبد الله الملقب بضياء الدين السهروردي، وهم يرمون من وراء هذا اللقب في الوقت ذاته ألاّ يدعونه باسم الشهيد .

---

(١) الخونساري، روضات الجنات طبع قم، ج ٤ ص ١٠٩ .

(٢) هنري كوربان، السهروردي، ترجمة عبد الرحمن بدوي ط ٢، القاهرة، دار سينا للنشر ١٩٩٥، ص ٥٠ .

وفي الشرق الإسلامي نلاحظ غلبة لقب شيخ الإشراق على بقية الألقاب باعتباره يحمل اسم حكمته التي اشتهر بها حكمة الإشراق التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية متكاملة ما تزال حتى يومنا هذا لا سيما في الهند وباكستان وإيران .

وقيل إنه شافعي المذهب[1] لكنه كان بالتأكيد إسماعيلي العقيدة والفكر، خاصة في مرحلة شبابه حينما انتُدب داعياً للمدرسة الإسماعيلية النزارية المعروفة بقربها الاعتقادي إلى المذهب الشيعي الإمامي .

ولادته ودراساته الأولى:

ولد السهروردي في منتصف القرن الثاني عشر، وتحديداً عام ٥٤٩هـ / ١١٥٥م في بلدة سهرورد بالقرب من مدينة زنجان الحديثة الواقعة في شمال إيران بين قزوين وسلسلة جبال البورز المشهورة بارتفاعها الشاهق، ونشأ في مدينة مراغة، من أعمال آذربيجان، المدينة القريبة إلى مسقط رأسه، التي أرسله إليها والده وهو ابن عشر سنين ليتعلم فيها على يد الشيخ مجد الدين الجيلي في مدرسته[2] فبدأ حياته العلمية صغيراً حيث شرع بقراءة القرآن والحديث وقواعد الصرف والنحو، ثم حضر دروس الفقه والأصول والمنطق والفلسفة حتى برع فيها، وهناك تعرّف على زميل الدراسة فخر الدين الرازي وجرت بينهما نقاشات ومباحثات عديدة[3] .

---

(١) نصر حسين، مصنفات شيخ الإشراق، نشر وزارة الثقافة الايرانية طهران ١٣٧٣هـ-ص: ١٩ ج ٣ .

(٢) السهروردي، أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية بيروت١٩٧٨، ط ٢ ص: ٢٠ .

(٣)كراوس باول، مناظرات فخر الدين الرازي، ترجمة عبد الرحمن بدوي القاهرة ص: ١٥٤ ب. ت .

ثم انتقل شيخنا إلى أصفهان في وسط إيران، المركز الرئيسي للحركة العلمية آنذاك، فوجد السنّة السينوية لا تزال حيّة، فأتم دراساته المقررة على يد الشيخ ظهير الدين القاري، وقرأ كتاب البصائر النصرية في المنطق لعمر بن سهلان الساوي، وطالع كتب ابن سينا التي كانت تحظى باهتمام بالغ من قبل العلماء .

يقول تلميذه الشهرزوري عنه إنه سافر في صغره لطلب العلم والحكمة إلى أصفهان، وبلغني انه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي .

وفي أصفهان أيضاً بدأ شيخنا بكتابة مطوّلاته الأولى بستان القلوب كما أعجب برسالة الطير لابن سينا فقام بترجمتها إلى الفارسية .

أساتذته:

لا تشير المصادر التي بين أيدينا والتي أرّخت لحياة السهروردي عن تفصيلات وافية لأساتذته المباشرين الذين تأثر بهم، أو الذين كان لهم الأثر في تكوين حكمته الإشراقية، لكننا من خلال ما تقدم في دراساته الأولى يمكننا تسجيل ثلاثة أساتذة على الأقل هم: الشيخ مجد الدين الجيلي الذي كان له الفضل في تأسيس شخصية السهروردي العلمية مذ كان في مراغة، لا سيما في الفقه وأصوله، والشيخ ظهير الدين القاري الذي أتم عليه السهروردي دراساته المقررة في أصفهان ومنها كتاب البصائر النصيرية، والشيخ فخر الدين الماردِيني الذي اتصل به السهروردي أثناء تجواله داخل إيران واخذ عنه قسطاً وافراً من حكمة ابن سينا المشرقية .

أما السهروردي نفسه فإنه يزعم أن أساتذته هم أغاثوديمون وهرمس وفلاسفة اليونان الخمسة الكبار: أنباذوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون

وأرسطو، ثم جماسب وبزرجمهر، وكذلك يؤكد مفاخراً وقد أخذته العزة الوطنية بأن بزرجمهر هو الرائد الحق للمفكرين اليونان[1] .

لكن مصادر أخرى مؤكدة تشير من ناحية ثانية إلى أن السهروردي قد عرف في صباه جماعة المتصوفية، فوقف على طرقهم، ومارس رياضاتهم، وعاش مثلهم حياة عزلة وانفراد[2]. وبهذا يتضح أن السهروردي بعد اشتغاله بالحكمة وصحبه للصوفية واستفادته من مجمل الأفكار التي أخذها خلال أسفاره قد حصّل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ونهاية مكتشفات الأولياء على حد تعبير تلميذه الشهرزوري .

يقول الدكتور إميل المعلوف: وليس ببعيد أن يكون السهروردي قد عرف في مرحلة شبابه وأثناء تجواله الديانات الشرقية ووقف على تعاليم قدماء فارس .. الأمر الذي أولد عنده اتجاهاً فكرياً مزيجاً من الفلسفة والتصوف والعقائد الشرقية القديمة[3] .

وبناءً على ذلك يمكن القول إن الثقافة التي تهيأت للسهروردي منذ مطلع شبابه لها طابعان، أحدهما: عملي قوامه الفقه والأصول والكلام والحكمة النظرية، والآخر: عملي قوامه التصوف وما فيه من أعمال الرياضة وتصفية النفس وتنقية القلب.

---

(١) الدكتور مصطفى محمود حلمي، دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، بيروت، ج ١٢، ص ٢٩٨ .

(٢) عن مقدمة الدكتور إميل المعلوف على كتاب اللمحات للسهروردي (بتصريف) ط ٢، بيروت، دار النهار، ١٩٩١، ص ٢٦ .

(٣) عن الدكتور مصطفى محمود حلمي، مرجع مذكور، ج ١٢، ص ٣٠٢ .

تلامذته وأتباعه:

لم يوفق شهاب الدين السهروردي طيلة حياته بأكثر من المحبين والأنصار وبعض الدارسين العابرين، ولعل مرد ذلك إلى انعدام الفرص من الإفادة منه باعتبار كثرة أسفاره وتجواله في البلاد .

ولا يخفى على القارىء الكريم أن أسفار شيخنا السهروردي بمعظمها كانت بهدف التزوُّد والاستفادة وتحصيل مشارك له في علومه وقد قضى فترات طويلة من حياته القصيرة طالباً وباحثاً عن هذه العلوم الشريفة ولم يكن في وارد الإفادة والإعطاء في تلك الحقبة من الزمن .

أما في حقبة الاستقرار الأخيرة في حلب فإنها كانت مليئة بالمناظرات، مشحونة بالمخاطر، حيث انتهت بنهايته، ولم يذكر لنا تاريخه بأنه ظفر بأحد طيلة وجوده في تلك البلاد .

ولولا احترام حياته في ريعان شبابه لكان متوقعاً لهذا الرجل أن يفيض عدد تلاميذه عن حد المعقول، نظراً لنبوغه وبراعته التي شهد له بها أكثر الناس به معرفة لاسيما أستاذه الماردیني عندما سئل عن ذهنه وقال: ذهنه يتوقد ذكاء وفطنةً[1] .

أجل، هنالك أتباع كثيرون لفكره وحكمته، وشرّاح عديدون لكتبه وآثاره وعلماء آخرون وقعوا تحت تأثير تعاليمه، نذكر منهم إضافة إلى الشهرزوري قطب الدين الشيرازي صاحب الشرح الكبير على كتاب حكمة الإشراق، والملا صدرا الشيرازي صاحب الحاشية على شرح القطب نفسه، وجلال الدين الدوّاني وعبد الرزاق اللاهيجي اللذين شرحا كتاب هياكل النور، وابن كمّونة

---

(١) الشهرزوري، نزهة الأفراح وروضة الأفراح، ج٣ ص١٨ .

والعلامة الحلي اللذين شرحا كتاب التلويحات اللوحية والعرشية، أضف إلى ذلك المتكلم الخواجة نصير الدين الطوسي الذي وقع تحت تأثير أفكار السهروردي في بعض المسائل الفلسفية[1] .

مؤلفاته

من المفيد الإشارة في البداية إلى أن أكثر الذين نقلوا مؤلفاته السهروردي أو حقّقوا فيها قد وقعوا في التباسات متعددة، لا أقلها التعارض القائم بين آرائهم حول العديد من كتب هذا الشيخ، فثبت الشهرزوري مثلاً الذي حوى ثلاثة وأربعين كتاباً ورسالة، والذي يعتبر المصدر الأول لكل مصنفات السهروردي لا يخلو من الإشكالات من قبل ريتر وبروكلمان، وهذان بدورهما ينسبان كتباً ومؤلفات للسهروردي لا أثر لها في ثبت الشهرزوري، أما كتّاب السيرة والمؤرخين من قبيل حاجي خليفة والخونساري ورضا قليخان فيذكرون[2] للشيخ كتباً ورسائل لا تمت بصلة إلى لوائح كل من الشهرزوري وريتر وبروكلمان، وإذا أضفنا إلى ذلك الشك الذي يبديه كوربان حول بعض الكتب المنسوبة إلى السهروردي في كل من هذه اللوائح الثلاث نستطيع القول إن ثمة تساؤلات حول بعض هذه المؤلفات، وإن بعضها الآخر ليس سوى مظنونات قريبة الصواب لكنها ليست يقينية على أي حال .

نعم هنالك مؤلفات ثابتة لا خلاف فيها ولا ريب، وهي كثيرة أيضاً، كما أن هناك مظنونات بنسبة كبيرة ومشكوكات، وأمام هذا الواقع عقدنا العزم في البداية على إيراد هذه المؤلفات بتصنيف جديد يراعي كل من اليقين والظن والشك، وذلك بذكر الكتب والرسائل المؤكد نسبتها إلى الشيخ باتفاق الجميع

---

(١) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع مذكور، ص١٠٧ .

(٢) الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ص ١٨ .

أولاً ضمن عنوان مستقل ثم ذكر المشهورات والمظنونات بنسبة كبيرة ضمن عنوان ثانٍ وثالثة سنشير إلى الكتب المنسوبة إليه والمشكوكة دون المنحولة، موضحين أجواء الشك وأسبابه، محاولين قدر المستطاع إثبات ما يمكن إثباته وترك ما عداه .

أ- الكتب والرسائل الثابتة

١ ـ حكمة الإشراق .

٢ ـ المشارع والمطارحات

٣- التلويحات اللوحية والعرشية .

٤- المقاومات .

٥- هياكل النور .

٦- الألواح العمادية .

٧- اللمحات .

٨- كلمة التصوف .

٩- برتونامة .

١٠- رسالة آوازبر جبرئيل .

١١- رسالة العشق .

١٢- رسالة لغت موران .

١٣- رسالة صفير سيمرغ .

١٤- رسالة الغربة الغربية .

١٥- رسالة بستان القلوب .

١٦ـ الدعوات الشمسية .

١٧ـ طائفة من المنظومات الشعرية العرفانية .

ب ـ الكتب والرسائل المشهورة .

١٨ـ التنقيحات في الأصول .

١٩ـ الرقيم القدسي .

٢٠ـ رسالة في اعتقاد الحكماء .

٢١ـ رسالة روزي با جماعت صوفيان .

٢٢ـ رسالة در حال طفوليه .

٢٣ـ رسالة عقل سرخ .

٢٤ـ رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله .

٢٥ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر .

٢٦ـ الواردات الإلهية .

٢٧ـ البارقات الإلهية .

٢٨ـ التسبيحات ودعوات الكواكب .

٢٩ـ تسخيرات الكواكب وتسبيحاتها .

٣٠ـ رسالة غاية المبتدى .

٣١ـ الرمز المومي .

٣٢ـ المبدأ والمعاد .

٣٣ـ لوامع الأنوار .

٣٤ـ طوارق الأنوار .

٣٥ـ كتاب الصبر .

٣٦ـ النغمات السماوية .

ج ـ الكتب والرسائل المنسوبة إلى السهروردي .

٣٧ـ يزدان شناخت .

٣٨ـ معراج نامه .

٣٩ـ شرح الإشارات بالفارسية .

٤٠ـ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية .

٤١ـ كشف الغطاء لإخوان الصفا .

٤٢ـ مختصر صغير في الحكمة .

٤٣ـ رسالة مختصرة .

٤٤ـ الأربعون اسماً .

٤٥ـ الأسماء الإدريسية .

٤٦ـ السراج الوهاج .

٤٧ـ كتب في السيمياء تنسب اليه .

٤٨ـ رسالة في ذم الدنيا ومدح الفقر .

٤٩ـ تخميس البردة .

٥٠ـ كتاب البصر .

٥١ـ كتاب صندوق العمل .

٥٢- سكينة الصالحين .

٥٣- المناجاة .

٥٤- تحفة الأحباب .

المشائية الإسلامية .

تأثر السهروردي عميقاً بزعيم المدرسة المشائية في المشرق أبو علي سينا، ويتضح تأثره بما عرفناه من نشوئه على الفلسفة المشائية منذ دراساته الأولى في مراغة، واستمراره في الاتجاه ذاته في مرحلة أصفهان، حينما شرح الإشارات وترجم رسالة الطير، ثم إننا أشرنا فيما سبق أن رئيس الحكمة الإشراقية، لم يتخل عن تراث المشرقيين حتى عند اكتمال مذهبه الإشراقي فهو يرى من واجبه الحفاظ على الأسس البحثية كمقدمات للوصول إلى المنهج الإشراقي الكامل، وبهذا يمكن القول إن تأثر السهروردي بابن سينا قد مر في مراحل ثلاث متعاقبة هي التالية:

١- اعتمد السهروردي بداية على فلسفة ابن سينا بكل ما تحمل من أفكار ونظريات .

٢- اقتصر السهروردي فيما بعد في اعتماده هذا على الناحية البحثية دون الذوقية، إذ لا ناحية ذوقية هامة لدى ابن سينا .

٣- في مرحلة النضوج شرع السهروردي ينقد بعض النظريات السينوية واستبدلها بنظريات أخرى باعتباره يرى الاستدلالات العقلية واجبة كمقدمات للوصول إلى المنهج الذوقي السليم كما أشرنا .

أضف إلى ذلك أن السهروردي قد سار في مؤلفاته على طريقة ابن سينا ذاتها، فعرض في كتبه الميتافيزيقية لأقسام الفلسفة الثلاثة، من منطق وطبيعيات وإلهيات على نحو ما صنع ابن سينا في كل من النجاة والإشارات، ثم إنه أخذ

بالمنطق السينوي بمجمله، رغم ما أبداه من نقد على بعضه، وتماشى مع أغلب آرائه الفلسفية لا سيما منها نظرية الصدور ونظرية العقول العشرة، وجرى على منواله في رسائله الرمزية، فهو يذكر في مقدمة الغربة الغربية أن منابع هذه القصة تعود إلى قصة حي بن يقظان لابن سينا، كما يمكن ملاحظة التشابه بين أصوات أجنحة جبرائيل ورسالة الطير، ويظهر أن الشهرزوري ـ تلميذ السهروردي الوفي ـ قد أحس بهذه الصلة والتقى مع أستاذه في تقدير الشيخ الرئيس فعقد في كتابه نزهة الأرواح فصلين أحدهما عن ابن سينا والآخر عن السهروردي هما أطول فصول الكتاب[1] .

ومن الجدير ذكره هنا أن ابن سينا قد مال في أواخر حياته عن سبيل المشائين، ملتمساً الحق في التأمل الصوفي والتجريد القلبي، كما يؤكد بعض الباحثين[2]، ويدل على ذلك حكايته الصوفية الشهيرة حي بن يقظان وما تضمنته من رموز، إضافة إلى عزمه وضع كتاب يضم أصول العلم الحق الذي لم يخرج إلى النور إلا بعد وضع السهروردي ذلك العزم موضع التنفيذ، مستفيداً من بوادر الإشراق التي كانت موجودة لدى ابن سينا منذ القرن الرابع، ومستغلاً إلى أبعد الحدود نفرة الأخير من فلسفة المشائين كما يقرر الباحث نفسه .

التصوف والعرفان

شاء لتيار المتصوفين الإسلاميين أن يكون من المصادر الهامة التي أسهمت في تركيب العناصر الأساسية للحكمة الإشراقية، ونخص بالذكر هنا البسطامي والحلاّج والهمداني وسهل التستري وذا النون المصري وأبا طالب

---

(١) د. إبراهيم مدكور، مقالة بعنوان «بين السهروردي وابن سينا» نشر المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٦٧ .

(٢) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ط٢ ٢٠٠٠م، ص٤٥١ .

المكي، إضافة إلى الغزالي الذي كان لكتابه مشكاة الأنوار تأثيراً مباشراً على العلاقة بين النور والإمام[1] .

ومعروف أن البسطامي والحلاج وأمثالهما يعتبران قمة التصوف الروحي في عالم الإسلام، لا يرقى إليهما سوى من هدى الله قلبه للإيمان، وأخذ بجانب الطور الأيمن، كما هو الحال بالنسبة لشيخنا السهروردي الشهيد .

وكنا قد أشرنا ضمن الفصل الأول من هذه الرسالة إلى أن السهروردي خلال تجواله في بلاد فارس قد وقف على طرق المتصوفين، فلحق بركبهم، وسلك معهم معارج الطريق حتى وصل إلى ما وصل إليه من مراتب علمية عالية ومنازل عملية رفيعة.

وفوق كل هذه المصادر لا ننسى المصدر الأم الذي ليس فوقه مصدر لدى شيخنا السهروردي، ألا وهو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد كان لهما الحظ الأوفر والنصيب الأكبر في استدلالاته العلمية، نذكر منها كتابه الألواح العمادية الزاخر بالآيات والروايات إلى الحد الذي يعجب المرء منه .

وفي هذا الصدد تستحضرنا أولى عباراته في كتابه «كلمة التصوف» تحت عنوان: فصل في لزوم التمسك بالكتاب والسنة، إذ يقول: «أول ما أوصيك به تقوى الله عز وجل، فما خاب من آب إليه، وما تعطل من توكل عليه، احفظ الشريعة فإنها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القرآن غوى وهوى في غيابة جب الهوى ... بل هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» .

ثم إنه من أهم الخصائص التي يتميز بها السهروردي عن غيره من

---

(١) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع مذكور، ص ٧٩ .

الحكماء، هي فكرة النور على ما سنفصله في الصفحات المقبلة، وهذه الفكرة مأخوذة من القرآن الكريم، وتحديداً من آية النور وهي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾[1].

ويبقى في ختام المطاف أن نشير إلى ما ذكرناه هو منابع رئيسية، وهذا لا يمنع من وجود منابع أخرى ثانوية، من قبيل ما أخذ عن حكماء الهند وبابل، لا سيما صائبة حرّان الذين استفاد منهم السهروردي في علم النجوم، فإن كتبه حول أدعية وتسبيحات الكواكب تشهد على هذا التأثير.

❁ ❁ ❁

(١) سورة النور الآية ٣٥ .

العلامة الحلي

(٦٤٧هـ ـ ٧٢٦هـ)

إن الحلة كانت وارثة بابل، غير أنها لم تحتل مكانتها المرموقة في التاريخ إلا بعد أن هاجر إليها أول رجل من بني مزيد ألا وهو «أبو الحسن علي ابن مزيد الأسدي حين قلده فخر الدولة البويهي أمر الجزيرة سنة٤٠٣ هـ- ١٠١٢ م فغلب عليها واتخذ من بلدة النيل القريبة من رقعتها الحالية مقراً له حتى وفاته سنة ٤٠٨ هـ-١٠١٧ م فخلفه ولده أبو الأغر دبيس بن علي الذي اتصف بالشجاعة والإقدام»[١].

هذا وقد رافقت فترة إمارته نزاعات وفتناً كثيرة ثم توفي ليخلفه بعد ذلك ولده أبو كامل منصور، ومن بعده ولده سيف الدولة صدقة بن منصور[٢] حيث أسكن هذا الأخير أهله وجيشه مدينة الحلة سنة ٤٩٥ هـ- ١١٠١م .

فكان له الفضل في تشييد القصور والمباني الفخمة، كما وبنى أيضاً المدارس والمعاهد حيث انتقل إليها فيما بعد العلماء والأدباء قادمين من النيل ومن مناطق غيرها .

هذا الازدهار جعلها مدينة مميزة عبر التاريخ. «فأصبحت خلال سنوات

---

(١): الزركلي- «الأعلام» -ج٢ ص١٩٩- القاهرة ١٣٤٥. وابن الأثير «الكامل في التاريخ» ج٩ ص ٢٤٢- بيروت ١٩٦٦ .

(٢): ابن الأثير «الكامل في التاريخ» ج ١٠ ص٥١ ويذكر أنه توفي سنة ٤٧٩هـ- ١٠٨٦م .

قليلة كعبة يحج إليها التجار وسائر أرباب المهن بعد أن كانت أجمة تأوي إليها السباع» .[1]

ثم تعاقب على الحلة العديد من الأمراء فساهموا بدورهم بإنعاش الأحوال الاقتصادية في الحلة وبكافة نواحيها أما فيما يتعلق بالجانب الفكري للحلة فقد لوحظ أنها كانت قديمة الثقافة تخرج فيها الكثير من العلماء الأفذاذ، فكان من أوائل المراجع الدينية فيها شيخ الفقهاء والأصوليين محمد بن أحمد ابن إدريس العجلي صاحب «السرائر». أما أبرز الأسر العلمية فهناك أسرة آل طاووس هذه الأسرة التي تولت نقابة العلويين أواخر ايام العباسيين، ومن أبرز رجالها ممن كانت لهم كرامات يتحدث عنها المجتمع الحلي شرف الدين محمد بن طاووس نقيب العلويين الذي قتله التتار أثناء احتلالهم بغداد سنة ٦٥٦هـ- ١٢٥٨م .[2] ومن رجالات الحلة الذين أسهموا في نهضتها الفكرية وفي التدريس والمباحثة الشيخ محفوظ بن وشاح بن محمد «ت ٦٩٠ هـ- ١٢٩١م» وابنه العدل الفقيه محمد الذي ولي قضاء، الحلة فترة من الزمن .

وبعد هذا الاستعراض الموجز لتاريخ الحلة لا بد لنا من وقفة نتطلع فيها إلى ألمع عائلة حلية حينذاك، وهي عائلة آل المطهر الحلي وكبيرها هو الشيخ شرف الدين علي بن المطهر الحلي والد صاحب هذه الترجمة وأستاذه الأقدم في الفقه والأدب والأخلاق والأصول والكلام، فقد كان فقيهاً محققاً ومدرساً عظيم الشأن قلَّ أن تجد له مثيلاً في تاريخ الحلة .

مولد الحلي ونسبه

هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن المطهر الحلي الشهير بالعلامة

---

(١) ياقوت الحموي، «معجم البلدان» ج ٨ ص٣٦٠ .

(٢) البحراني-«لؤلؤة البحرين» ص ٢٧٦-٢٨٠. والعاملي «أمل الآمل» ص ٢٤٣- ٢٤٤ .

الحلي ولد سنة ٧٢٦هـ في الحلة من أرض العراق. نشأ وترعرع في بيت عريق بالعلم والدين ومن أسرة عربية أصيلة وفي جو حركة علمية عارمة خاله هو المحقق الحلي نجم الدين الذي تولى زعامة العلم والشريعة في العراق .

لم يختلف المؤرخون وكتاب السير في شهر وسنة ولادته فهذا العلامة قد أغناهم بترجمة نفسه في كتابه الخلاصة[١] إلا أنهم اختلفوا في يوم مولده وحسب: البعض قال إنه ولد في التاسع عشر من شهر رمضان المبارك سنة ثمان وأربعين وستمائة أما في «توضيح المقاصد» فقد ذكر الشيخ العاملي أن ولادته كانت في التاسع والعشرين من شهر رمضان .

أما صاحب أرجوزة «نخبة المقال» فأورد تاريخ ولادته من خلال هذين البيتين الطريفين:

وآية الله ابن يوسف الحسن سبط مطهر فريدة الزمن
علامة الدهر جليل قدره «ولد رحمة»وعز عمره[٢]

وقيل إنه أراد بعبارة «ولد رحمة» إشارة إلى سنة ولادته وهي ٦٨٤هـ .

أما والدته فكما هو مشهور فهي أخت «المحقق الحلي» الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الذي توفي سنة ٦٧٦هـ-١٢٧٧م»[٣]

ويذكر أن للعلامة أخ واحد هو الشيخ رضي الدين وهو عالم فاضل .

---

(١) الحلي «خلاصة الرجال» ص ٤٨. الحائري «منتهى المقال» ص ١٠٦ .

(٢) الحسني البروجردي، السيد حسن، «نخبة المقال في علم الرجال» ص ١٠٨- إيران ١٣٧٨ .

(٣) الخوانساري- «روضات الجنات» ص ١٧٤ .

تزوج الحلي ورزق بابنه أبي طالب فخر المحققين محمد وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. ولربما كان أبو طالب هو ولده الوحيد لشدة ما كان يهيم به ويهتم بتربيته وقد ألف الكثير من مصنفاته لأجله .

توفي سنة ٧٢٦هـ في الحلة من أرض العراق ودفن في النجف الأشرف بجوار أمير المؤمنين علي عليه السلام وقبره هناك معروف يزار .

عالم جليل وهبه الله طاقة فكرية عملاقة، وقوة علمية ماردة تبدد الظلام إلى نور وتحول القفر إلى واحات خصبة مخضوضرة. هو أحد النوابغ الأفذاذ التي أفرزها القرن السابع الهجري، موسوعي كتب في الفنون النقلية كما أجاد وأبدع في العلوم العقلية، ومؤلف من أخصب المؤلفين وذلك لتميز مؤلفاته بالعقلانية والاستيعاب والهيمنة على المواضيع التي كتب فيها العلامة الحلي واضح العبارة، ليِّن المنهج مفهوم القصد، سهل الأسلوب كأنه يكتب لكل العصور، مدقق محقق، اشتهرت تصانيفه في زمانه، فصيح اللسان، قوي الحجة، بهي الصورة قوي الشخصية .

العلامة الحلي ميال للتجديد بعبقرية غير خافية على العباقرة، لايرغب بالقعود في المسألة الواحدة طويلاً، لم يتبع مذهب أحد من القدماء، بل سلك في دراسته طريق البرهان الذي نصب نفسه حاكماً في هذا المنصب دونما إكراه. فكان بأسلوبه هذا مجدداً ولأفكاره مستوعباً. اشتهر العلامة الحلي بذكائه المفرط وفطنته المرهفة وحضور جوابه وقوة حجته وسعة أفقه ووعيه، كما اشتهر في زهده وعبادته وإخلاصه. فهو صاحب مدرسة علمية وفكرية عاشت طويلاً ولا تزال ظلالها بارزة على تفكير الكثير من العلماء وبخاصة في التشريع والكلام، فآثاره لاسيما في الفقه والفلسفة الإسلامية لا تزال مرجعاً كبيراً في الجامعات الشيعية .

لقد شهد له طلابه عبر سبعة قرون، وكذلك الذين سبقوه أو عاصروه ـ

أو جاؤوا بعده بأنه علامة فارقة لا تخطئها العين، ونجمة مضيئة تضيء ظلام الباحثين والمتعطشين والساعين للنيل من بحره العميق الذي لاينضب .

أساتذته:

تتلمذ الحلي على يد رجال كبار تعرف بواسطتهم على علوم وكتب السلف الصالح بأسانيدها المعتبرة. وسوف نلمس ذلك من خلال الإجازة الكبيرة التي منحها العلامة الحلي لخمسة من بني زهرة الحسينيين الساكنين في حلب، هذه الإجازة تعتبر وثيقة ذات قيمة علمية وتاريخية لا مثيل لها .

أساتذة الحلي في العلوم العقلية:

علم الكلام: لعل من أبرز أساتذة الحلي في هذا العلم هو والده سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلي، كان هو والفقيه مفيد الدين محمد بن جهيم من أعلام الجماعة بعلم الكلام وأصول الدين .

ومن أساتذة الحلي في علم الكلام أيضاً الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة السوراوي صاحب كتاب «التبصرة» وكتاب «المنهاج في علم الكلام». هذان الكتابان كثيراً ما رجع الحلي إليهما في مصنفاته .

الجدل: من أبرز أساتذته في هذا الفن الشيخ برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي المنطقي، يقول العلامة الحلي عنه: «وهذا الشيخ كان عظيم الشأن زاهداً مصنفاً في الجدل استخرج مسائل مشكلة قرأت عليه بعض مصنفاته في الجدل» .

الفلسفة: من أساتذة الحلي في الفلسفة الشيخ نصير الدين محمد الطوسي قال الحلي: «قرأت عليه «إلهيات الشفاء» لابن سينا وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه». ومن أساتذته أيضاً الشيخ كمال الدين حسين بن علي بن سليمان

البحراني ومنها «مفتاح الخير في شرح رسالة منطق الطير» و «شرح قصيدة ابن سينا في النفس» وكتاب «الإشارات في علم الكلام» .

ومن أساتذته أيضاً الشيخ شمس الدين محمد الكيشي من مدرسي المدرسة النظامية قال العلامة عنه : «كان من أفضل علماء الشافعية وكان من أنطق الناس في البحث كنت أقرأ عليه وأورد عليه اعتراضات في بعض الأوقات» .

المنطق: من أساتذة الحلي الكبار في هذا الفن الشيخ نجم الدين علي ابن عمر الكاتبي القزويني المعروف بـ«دبيران» قال عنه الحلي: «كان من فضلاء العصر وأعلمهم في المنطق قرأت عليه «شرح الكشف» إلاما شذ .... وكان له خلق حسن وله مناظرات جيدة وكان من أفضل علماء الشافعية عارفاً بالحكمة .... » .

ودرس العلامة الحلي جميع مصنفات الشيخ أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري ومنها كتاب «إيساغوجي» في المنطق وكتاب «هداية الحكمة» ونحوها بواسطة أستاذه المنطقي الكبير الكاتب القزويني«دبيران» ..... ودرس الحلي أيضاً جميع مصنفات الشيخ أفضل الدين الخونجي ومنها كتاب «الجمل في المنطق» و«الموجز في المنطق» .

التصوف: اطلع الحلي على كافة مقدماته ورجالاته من خلال جميع ما صنفه أصحاب الكرامات من آل طاووس وعلى الأخص منهم السيد رضي الدين علي وأخوه السيد جمال الدين أحمد ابنا موسى بن طاووس .

قال العلامة الحلي: «وهذان السيدان زاهدان عابدان ورعان وكان رضي الدين علي «رحمه الله» صاحب كرامات حكى لي بعضها وروى لي والدي«رحمه الله» البعض الآخر. ومن مصنفات السيد رضي الدين علي كتابه «كشف المحجة» ومن مصنفات السيد جمال الدين أحمد كتاب «زهر الرياض في المواعظ» .

ويجب ألا نغفل أيضاً عن ذكر أستاذه «نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي» المتوفى عام ٦٧٦هـ، إمام عصره في الفقه والأصول والكلام وغيرها، وهو صاحب الكتب الفقهية الشهيرة وهي: شرائع الأحكام والمختصر النافع والمعتبر .

تلامذته: أما فيما يخص تلامذته فهم كثر وخاصة بعد أن تولى منصة التدريس في الحلة بعد خاله «المحقق الحلي»، هذا وقد عرفنا من تلامذته ولده محمد المعروف «بفخر المحققين» صاحب كتاب «الإيضاح» في الفقه. وأيضاً زين الدين أبو الحسن بن طراد، المطاربادي. ورضي الدين علي بن أحمد بن يحيى الحلي المعروف بالمزيدي. والسيد أبو عبد الله محمد بن يحيى الحلي المعروف بالمزيدي. والسيد أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد زهرة الحلبي. وأيضاً محمد بن إسماعيل بن الحسن بن أبي الحسين الهرقلي. وقطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهي، صاحب شرح الشمسية والمحاكمات وشرح المطالع .

آثاره ومؤلفاته:

برز الحلي في القرن السابع الهجري طاقة هائلة تزخر بالفكر والمعرفة يواكبها منه شجاعة كبيرة وذكاء مفرط وعقل واع ومدرك. هذه الطاقة كان يواكبها دائماً عمل دائب وجهد مستمر، فلقبه بالعلامة لم يكن جزافاً وعفواً بل هو ثمرة جهود عكف على إبرازها وتنميتها، كل ذلك نتيجة ما يتمتع به من شخصية موهوبة ومن إدراك واع يجوب جوانب المعرفة ويقف به على الحقائق العلمية، هذا الإدراك تعجز عنه قوى عديدة متضافرة .

كان من أبرز مفكري عصره في الكلام والفلسفة ولايزال في قمته العلمية حتى الآن عبقرياً خالداً وعلماً فذاً في كل جوانبه العلمية، فكان بحق قائداً لقافلة المعرفة الإسلامية التي ساهمت في بناء الحضارة وإعلاء شأنها ورفع صرحها .

لقد سيطرت شخصيته العلمية على أجيال كثيرة، وكان لها التأثير الكبير على العلماء والمفكرين المعاصرين له والمتأخرين عنه من شيعة وسنة على السواء .

كتب في الفقه حتى صار من مراجع الأمة العظام، وكتب في علم الكلام فكان مجدداً في هذا العلم على رأس القرنين السابع والثامن الهجريين، كتب في علم أصول الفقه حتى صارت كتبه في هذا الفن أصولاً لمن بعده، وكتب في الفلسفة العربية الإسلامية حتى صار رائداً لها ومجدداً .

كتب عشرات الكتب الكلامية، وقد تميز في كل كتبه بأسلوبه العربي وحسن بيانه، كما امتاز بحرية تفكيره وسلامة فهمه وكان ذلك ما حداه على مخالفة أستاذه نصير الدين الطوسي في كثير من المسائل الفلسفية وتنظره فيها ونجد كثيراً من ذلك في كتابه «كشف المراد» و«كشف الفوائد» .

لقد ترك العلامة آثاراً قيمة في مختلف المعارف الإسلامية وقد حظيت مؤلفاته بعناية العلماء والمفكرين فأقبلوا عليها بالشرح والتعليق والدرس والاستفادة، وبقيت هذه المؤلفات كما ذكرنا سابقاً مصدراً ومرجعاً للباحثين في المعارف الإسلامية يعتمدون عليها ويستفيدون منها .

فكتب العلامة الحلي الفقهية والأصولية والكلامية والمنطقية والفلسفية على وجه الخصوص، يعيشها الطلاب منذ عصر العلامة حتى يوم الناس هذا، فهم يتدرجون مع كتبه في دراسات السطوح ويتخرجون على كتبه أيضاً في دروس الخارج. إنها مسألة غير محصورة لا بزمان ولا بمكان .

وفيما يلي نبذة عن أبرز مؤلفاته:

_ «تذكرة الفقهاء» أعيد طبعه من جديد وهو من أجل الكتب الفقهية، عرض فيه لآراء الكثير من الفقهاء الشيعة والسنة .

- «تحرير الأحكام الشرعية» وهو كتاب في الفقه .
- «تلخيص المرام في معرفة الأحكام» .
- «القواعد» في الفقه وقد شرحه المحقق الكركي «علي بن عبد العالي». الكركي العاملي باسم «جامع المقاصد» وهو من أجل الكتب وأكثرها فائدة .
- «نظم البراهين في أصول الدين» .
- «الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة» .
- «معارج الفهم في شرح النظم» .
- «مناهج اليقين في أصول الدين» .
- «كشف المراد» طبع عدة مرات في إيران وغيرها وآخر طبعة صدرت في مطبعة العرفان في صيدا من لبنان عام ١٣٥٣هـ .
- «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» الأصل لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي في الكلام .
- «كتاب المقاومات» في مناقشته الفلاسفة القدماء .
- «الدر المكنون في علم القانون» في المنطق .
- «مقصد الواصلين في أصول الدين» .
- «المحاكمات بين شراح الإشارات» لابن سينا في الفلسفة .
- «تسليك النفس إلى حظيرة القدس» وهما في الكلام .
- «إيضاح التلبيس من الكلام الرئيس» يتحدث فيه عن معارضته لآراء ابن سينا .

- «نهج الكرامة في الإمامة» وقد رد عليه ابن تيمية .
- «استقصاء النظر في القضاء والقدر» وقد طبع في النجف الأشرف .
- «كتاب الألفين» في الإمامة وهو مطبوع في إيران ويحاول فيه إقامة ألفي دليل من العقل والنقل على الإمامة ولم يكمله فقد بلغ فيه إلى أكثر من ألف دليل ولم يبلغ الألفين .
- «الباب الحادي عشر» في الكلام وقد شرحه جماعة منهم:
- «مبادئ الوصول في علم الأصول» شرحه المقداد الحلي .
- «رسالة في بطلان الجبر» .
- «رسالة في خلق الأعمال» .
- «رسالة في واجب الاعتقاد» وعندنا نسخة مخطوطة من شرح عليه لا نعرف مؤلفه، وهي نسخة خطية عتيقة غير تامة .

ـ ومن آثاره أيضاً:

- «المطالب العلمية في علم العربية» .
- «خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال» .
- «مختصر شرح نهج البلاغة» .
- «الدر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان» .
- «السر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» .
- «كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين» .

وله العديد أيضاً من الكتب والرسائل .

أبو إسحاق النوبختي

(... ـ ...)

حياته: إبراهيم بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي أحد أهم النوابغ الأفذاذ، ومن قدامى فلاسفة الشيعة الإمامية وأعاظم مفكريهم، الذين تسيطر على مؤلفاتهم وآثارهم روح التشيع .

وقد أثنى عليه العلامة الحلي «الحسن بن المطهر» من خلال شرحه على كتاب الياقوت للمترجم قائلاً:

«وقد صنف شيخنا الأقدم وإمامنا الأعظم، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت قدس الله روحه الزكية، ونفسه العلية مختصراً سماه بالياقوت، وقد احتوى من المسائل على أشرفها وأعلاها ومن المباحث على أجلها وأسناها لأنه صغير الحجم كبير العلم مستصعب على الفهم»[1] .

لم تتوافر لدينا أي معلومات دقيقة حول تاريخ ولادته ووفاته إلا أن الرأي الراجح أنه كان موجوداً في أوائل القرن الثالث الهجري فهو أكبر شخصية شيعية ظهرت في ذلك العصر بالفلسفة والكلام والترجمة والنقل وهو من ألمع بني نوبخت ثقافة وفضلاً ومن المفكرين الفلاسفة البارزين في الإسلام ومن أعمدة الحضارة الفكرية والعلمية في ذلك العصر الذين عملوا على ترسيخ

---

(١) محسن الأمين أعيان الشيعة ج ٥ ص ٩٣، الطهراني «الذريعة» ج ١ ص ٦٢ .

المعرفة وتوسيع جوانبها .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه ليس لدينا مصادر كافية تعطينا صورة واضحة عن تفكيره أو ترسم لنا الخطوط الكاملة عن ثقافته ومذاهبه الكلامية. إلا أن هناك بعض الآراء القليلة التي يمكن الاستعانة بها لإعطاء صورة ولو مبسطة عن شخصيته العلمية وعن إمكاناته الفكرية الرحبة. كما أنها تدل أيضاً على مدى العمق والتحرر الفكريين اللذين كان يتمتع بهما .

وأهم هذه الآراء هي:

١- ذهب إلى جواز اللذة العقلية على الله تعالى وقد أثبت ذلك من خلال كتابه الابتهاج .

٢- كان يقول بوجوب الأصلح في الدنيا، وذلك كما لو علم الله تعالى أنه إن أعطى شخصاً مقداراً من الرزق الواسع انتفع به وليس فيه مضرة عليه ولا لأحد غيره ولا مفسدة فيه ولا وجه قبح وجب على الله تعالى أن يعطيه ذلك. وقد وافقه على هذا الرأي كل من أبي القاسم البلخي المعتزلي وسائر معتزلة بغداد بينما عارضه في ذلك الأشاعرة وجمهور علماء الإمامية .

٣- «أشار إلى أن ماهية الله تعالى معلومة كوجوده وأن ماهيته هي وجود المعلوم»[1] .

٤- أشار إلى أن المخالفين يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة .

٥- تحدث عن العصمة وحددها بقوله:

---

(١) انظر رجال أبي علي ص ٤٥ .

ـ «إن العصمة لطف يمنع من اختص به عن فعل القبيح ولايمنعه على وجه القهر»[1].

- كان يذهب إلى جواز ظهور الكرامة والمعجزة للأئمة عليهم السلام ويقول: «وظهور المعجزات على أيدي الأئمة جائز وآيته قصة مريم وآصف وغير ذلك» .

وقد وافق بذلك جمهرة متكلمي الإمامية وخالف جماعته النوبختيين الذين منعوا ظهور المعجزة والكرامة للأئمة .

وبعد استعراض هذه الآراء نلاحظ مدى ضآلتها أسوة بغيرها من آراء متكلمي العصور الأخيرة، إلا أن أهميتها تكمن بالنظر إلى عصرها الذي صدرت فيه، في وقت كانت الآراء الكلامية في بداية تكوينها وفي مراحلها التمهيدية .

آثاره:

خلف النوبختي وراءه العديد من المؤلفات والموسوعات الضخمة إلا أن أبرز هذه الآثار والتي ما زالت باقية كتاب«الياقوت» في الكلام وقد لاقى عناية وترحيباً من قبل عدد من المتأخرين فحظي بشروح عديدة ومن ذلك:

- أنوار الملكوت في شرح الياقوت للعلامة الحلي، فقد رأى صاحب أعيان الشيعة السيد الأمين نسخة مخطوطة من هذا الشرح كتبت في عصر الشارح ودوّن تاريخ كتابتها يوم السبت ٢٧ شوال سنة ٧٣٢هـ وقد عثر على هذه النسخة في جبل عامل .

---

(١) الشيخ المفيد «أوائل المقالات» ص ٦٢و٦٣ هامش نقله المعلق عن كتاب الياقوت .

- فص الياقوت: شرح عليه لابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة .
- له شرح للسيد عبد المطلب بن الأعرج المعروف بالسيد العميدي وهو ابن أخت العلامة الحلي .
- كتاب شرح الياقوت مخطوطة سنة ٧٨٧هـ وهي موجودة في مكتبة الحسنية الشوشترية في النجف .
- ومن آثاره أيضاً:
- كتاب الابتهاج، هذا الكتاب صنفه لعقيدة كان يعتقدها وقد أتى المؤلف على ذكره في كتاب الياقوت .

هذا الكتاب ذكره الطهراني بدوره في الذريعة تحت عنوان «الابتهاج في إثبات اللذة العقلية لله تعالى».

جابر بن حيان

(١٢٠هـ ـ ١٩٨هـ)

إنه علم من أعلام الفلسفة العلمية، لا بل أول رائد عربي احتضن العلوم الكونية بملء إرادته، وعكف عليها، وامتزج بها بروحه ودمه. هذه العلوم التي نشط في البحث عنها ليدرك أسرارها ويكتشف، مجهولاتها على أساس التجربة والاختبار لا بالفرضيات والأشكال المنطقية.

إنه جابر بن حيان، أحد أولئك المفكرين الذين أطلقوا الفكر من عقاله، وأحد رواد الحضارة البشرية، والكاشف لأسرار الطبيعة، والمتعمق بأسرار الكون، والساعي بكل جهوده لتطوير الحضارة والذي لولاه لتأخر سير الحضارة، نحو التطور أجيالاً كثيرة.

وإذا تحدثنا عن جابر بن حيان ذكرنا أنه أول مارد علمي في ميدان العلوم، وخاصة في ميدان الكيمياء، ولا ننسى كذلك مساهمته في تطوير الناحيتين النظرية والعملية المبنية على أساس التجربة والاختبار والتي كانت تشكل دعامة أساسية لدفع الصناعة وتطويرها وبلوغها مستوى رفيعاً مثمراً. هذا بالإضافة إلى السيطرة الرائعة للإنسان على قوى الطبيعة والغوص في أسرار الكون.

وليس غريباً أن يكون جابراً من رواد الفكر والثقافة العربية، لا وبل من مفاخر المسلمين التي لا تنكر. وأحد العباقرة الذي تتفاخر به الشعوب، وتنحني له الأجيال بكل تقدير واحترام.

وبرغم عمله في مجال الفلسفة والمنطق والطب والرصد والرياضيات والكيمياء والميكانيك والفلك وغيرها من العلوم، إلا أن شهرته طغت عليه في مجال الكيمياء، حيث أطلق عليه وبجدارة لقب (إمام هذا الفن من غير منازع).

وكان الباحثون (قديم- محدث- معاصر) يدرسون جابراً على أساس شهرته «فبرتيلو ذكر أن جميع الباحثين العرب نقلوا عن جابر واعتمدوا في أبحاثهم على تآليفه وبحوثه»[1].

«كما أن لجابر الفضل في حمل عصبة من التلاميذ المجتهدين على متابعة هذه البحوث عدة قرون حتى واكبوا العلم الحديث»[2].

لذا قال عنه برتيلو: لجابر بن حيان في الكيمياء، ما لأرسطو في المنطق.

وقال أيضاً : إن اسم جابر ينزل في تاريخ الكيمياء منزلة اسم أرسطو طاليس في تاريخ المنطق، وعرف جابر بن حيان في العالم اللاتيني باسم جبير»[3].

«وقد اعتبره سارطون من أعظم الذين برزوا في ميدان العلم في القرون الوسطى»[4].

أما الجوانب الأخرى الخاصة بجابر والمتمثلة بالفلسفة والطب والمنطق والفلك والرياضيات فلم يأت أحد على ذكرها، أو العناية بها، ولعل السبب في ذلك هو إهمال جابر في دراسته لهذه الجوانب، وتركيز جل اهتمامه على

---

(١) الاستاذ قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص ١٦-١٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩.

(٣) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج ١٥ ص ١٢٠.

(٤) المصدر نفسه ص١٩.

الكيمياء التي قامت شهرته عليها. وبالرغم من ذلك فهناك مؤلفات عديدة وضعها جابر في الطب والفلسفة، فقد وضع ١٣٠٠ مؤلفاً في الحيل (الميكانيك) و٣٠٠ مؤلفاً في الفلسفة من ضمنها كتاب أسماه (الجاروف) إلى غير ذلك من مؤلفات ضاعت سدى، وضاع معها جهد عبقري كبير تأسف البشرية جمعاء على فقده ورحيله.

«كان بارعاً في صناعة الكيمياء، وله فيها تآليف كثيرة ومتعددة، ومتطلعاً لعلم معروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفين في الإسلام»[١].

قال عنه الدكتور إسماعيل مظهر في كتابه (تاريخ الفكر العربي) :

«لعل جابر بن حيان أشهر من أن يذكره تاريخ العلم في العصر العربي، وقد أنزلته آثاره الجليلة مكاناً مرموقاً بين العلماء، حتى اعترفوا بفضله. فاسمه اقترن من حيث الشهرة ومن حيث الأثر النافع بأسماء العظام من رواد الحضارة والعمران»[٢].

أما القفطي فقال:

«كان متقدماً في العلوم الطبيعية، بارعاً في صناعة الكيمياء، وله تآليف كثيرة مشهورة وكان هذا مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة، ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن، وهو مذهب المتصوفين في الإسلام»[٣].

وقال عنه ليكارك :

---

(١) الاستاذ قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص ١٩.

(٢) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج ١٥ ص ١٢٠.

(٣) القفطي «أخبار الحكماء» ص ١١١.

«إنه من أكبر العلماء في القرون الوسطى، وأعظم علماء عصره»[1].

- عبقرية جابر :

تتجلى عبقرية جابر ومواهبه بأنه كان عالماً بالكيمياء، هذه المادة التي درسها دراسة وافية ومعمقة، معتمداً على التجربة والملاحظة والاختبار. فقد ابتكر علماً جديداً في الكيمياء أطلق عليه اسم (علم الموازين) ويقصد به معادلة ما في المعادن من حيث طبائعها «فجعل لكل من الطبائع ميزاناً، ولكل جسد من الأجساد موازين خاصة بطبائعه».

«وقد رأى بعضهم في ذلك وجاهة وقيمة بغض النظر عما ذكر عن تركيب العناصر في النظريات الحديثة، واستحالة دمجها مع بعضها البعض»[2].

مواهبه :

لجابر مواهب عديدة، برز بعضها من خلال استحضاره لمادة (الحامض الكبريتيك) عبر تقطيرها سماه (زيت الزاج) هذا العمل كان له أهمية كبرى في تاريخ تقدم صناعة الكيمياء. كما استحضر كذلك (حامض النتريك)، وكان أول من كشف(الصودا الكاوية)، وأول من استحضر (ماء الذهب) كما كان له الفضل الأول في اكتشاف طريقة لفصل الذهب عن الفضة بواسطة الحامض، ولا زالت هذه الطريقة معتمدة حتى عصرنا الحاضر.

وهو أول من لاحظ ما يحدث من راسب (كلورور الفضة) عند إضافة محلول ملح الطعام إلى محلول نترات (الفضة)، ومن أبرز المركبات التي استحضرها هي التالية :

---

(١) الاستاذ قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص ١٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠ -٢١.

١- كربونات البوتاسيوم.

٢- كربونات الصوديوم.

- الزئبق.

أما ثاني أوكسيد المنغنيز فقد استعمله في صنع الزجاج.

هذه المركبات جميعها ذات أهمية كبرى في عالم الصناعة، فالبعض منها يستعمل في صنع المفرقعات والأصبغة، والبعض الآخر في صنع السماد الصناعي والصابون، والحرير الصناعي.

ويتميز جابر عن غيره من العلماء، أنه قام بتجاربه على أساس علمي بحت، هذا الأساس لا نزال نسير عليه حتى الآن في المعامل والمختبرات، وحثَّ على إجراء هذه التجارب بتأنٍ، وترك العجلة. ودعا إلى معرفة كل الأسباب عند إجراء أي عملية واتباع التعليمات جيداً، لأن لكل صنعة أساليبها الفنية»[1].

فبنظره إن واجب المشتغل بالكيمياء التجربة، وأن المعرفة لا تحصل إلا بها.

ولادته :

أحاط الغموض تاريخ ولادته ووفاته، واضطربت أقوال المؤرخين في ذلك:

«قيل في (كشف الظنون) : إنه توفي سنة ١٦٠هـ، ونقل إسماعيل مظهر في كتابه (تاريخ الفكر العربي) إنه توفي سنة ١٨٠هـ، أما الجلدقي فذكر في

---

(١) الاستاذ قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص ٢٠ -٢١.

كتابه (نهاية المطلب) أن جابر بن حيان عاش إلى زمان المأمون الذي تولى الخلافة سنة ١٩٨هـ»[١].

«وورد في (قصة الحضارة) أنه عاش من عام ٧٠٢م إلى عام ٧٦٠م»[٢].

أما الأستاذ قدري طوقان فقال في كتابه (الخالدون العرب) :إنه ولد في طوس سنة (١٢٠هـ -٧٣٧م) وتوفي حوالي سنة (١٩٨هـ -٨١٣م) وذكر الدكتور حسن ابراهيم في كتابه تاريخ الإسلام السياسي ص ٢٦١ أن جابراً توفي في عهد المهدي (سنة ١٥٨- ١٥٩هـ).

«ويقدر هولميارد في كتابه (صانعو الكيمياء) بأن جابر بن حيان ولد ما بين عام (٧٢١و٧٢٢م)»[٣].

وفي كل الأحوال تبقى الآراء متضاربة حول تاريخ ولادته ووفاته، وإن صح بعضها، «ولعل أقربها إلى الصواب ما ذكره الجلدقي بأنه بقي إلى زمن المأمون»[٤]. لأسباب من أهمها :

أولاً: إن برتيلو الذي نشر بعض مؤلفات جابر قال : «ظل جابر مختبئاً إلى أيام المأمون ثم ظهر بعد احتجابه».

ثانياً: بعض تلاميذ جابر أمثال عثمان بن سويد الإخميمي وضع كتاباً أسماه (صرف التوهم) عن ذي النون المصري، ذكر أن جابراً كان معاصراً لذي النون، وربما بقي بعده حياً أكثر من نصف قرن وهذا يرجح بقاء جابراً حياً حتى عام ٢٠٠هـ.

---

(١) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج ١٥ ص ١١٥.

(٢) انظر القسم الثاني من المجلد الرابع ص ١٨٨.

(٣) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص ٣٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٤.

ثالثاً: رواية أبو الربيع سليمان بن موسى بن أبي هشام عن أبيه موسى في صدر كتاب الرحمة «الذي وجد تحت رأس جابر حين وفاته بطوس وكان ذلك عام ٢٠٠هـ»[١].

رابعاً: تحديد الأستاذ طوقان لوفاة جابر بحوالي عام ١٩٨هـ، أما الرواية التي ذكرت بأنه توفي عام ١٦١هـ فهي رواية لا يعبأ بها بتاتاً، لأن سلطة البرامكة ابتدأت بتولي الرشيد الخلافة عام ١٧٠هـ وانتهت بنكبة عام ١٨٨هـ.

«ويروي الأستاذ (أبو زهرة) أن جابر بن حيان ولد بطوس عام ٨٠م»[٢].

نستخلص من ذلك أن جابراً كان حياً، بعد أن ابتدأت سلطة البرامكة عام ١٧٠هـ.

وبالعودة إلى التاريخ القديم، فقد ذكر أن جابر بن حيان كان تلميذاً للإمام الصادق عليه السلام (توفي عام ١٤٨هـ) وتربطه به صلة وثيقة، وكان مختصاً به اختصاصاً كبيراً، ولم تخل كتب جابر من ذكر الإمام الصادق من خلال نصائحه وإرشاداته، وهذا يدل على طول صحبته معه.

«في النهاية نصل إلى نتيجة واحدة ومحققة، ترجح بقاء جابراً حياً إلى زمن المأمون»[٣].

حياته ونشأته:

تعددت الآراء والأقايل حول نسبه فقيل مرة إنه كوفي، وأخرى إنه

---

(١) الشيخ عباس القمي «الكنى والألقاب» ج ٢ ص ٢٣١.

(٢) الطهراني «الذريعة» ج٤ ص١٥-١٧.

(٣) ابن النديم «الفهرست» ص٥٠٠.

طرسوسي، وأكدت النصوص على أنه كوفي كما ذكر ابن النديم «بأن أصله من خراسان»[1].

قال صاحب قصة الحضارة: «كان جابر بن عقار كوفي اشتغل بالطب، وكان يمضي معظم أوقاته بين الأنابيق والبوادق»[2].

قبيلته:

إنه أزدي ينتسب إلى قبيلة الأزد التي نزحت من جنوبي الجزيرة العربية إلى الكوفة، قال الدكتور الهاشمي: إن جابراً ولد في طوس من أعمال خرسان من أب عربي من قبيلة الأزد وأم عربية. كان أبوه (حيان) عطاراً «كما كان يقوم بالدعاية للخلفاء العباسيين»[3].

بعد نزوح حيان مع زوجته وولده جابر إلى طوس قرب مدينة مشهد، أرسل ولده (جابراً) إلى الجزيرة العربية للاتصال بقبيلته، وبقي هنالك مدة طويلة من الزمن حيث أتقن العربية وتعلم القرآن والحساب، بالاضافة إلى علوم أخرى على يد رجل عرف باسم (حربي الحميري) (هذا الرجل ذكره جابر في مصنفاته من خلال حديثه عن الراهب الذي أخذ عنه بعض التجارب).

توطدت علاقة جابر بالبرامكة وخاصة مع يحيى بن خالد البرمكي الذي يذكره كثيراً في رسائله.

ذكر الجلدقي أن جابر بن حيان اتصل بالخليفة هارون الرشيد بواسطة جعفر البرمكي، وقد ألف كتاباً دعاه (البلسم) فبواسطة جابر نقلت كتب عديدة

---

(١) محمد زيدان «قصة الحضارة» القسم الثاني المجلد الرابع ص١٨٨.

(٢) أبو زهرة «الإمام الصادق» ص ١٠١.

(٣) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص٣٣-٤٢ ملخصاً.

من الآستانة إلى بغداد لقصد الترجمة.

ظروف نشأته:

هذا وذكرت آراء عديدة حول نشأته من بينها ما قاله هولميارد :

إن جابراً كان تلميذاً للإمام الصادق حيث وجد فيه سنداً ومعيناً وموجهاً لا يستغني عنه «حاول جابراً تحرير الكيمياء من خلال استعانته بإرشادات أستاذه من أساطين الأولين فنجح بذلك، وبالتالي قرن اسمه مع أمثاله من الأعلام مثل بويله، وبريستله ولافوازيه»[1].

أما برتيلو فقال :

كان جابر على صلة وثيقة بالبرامكة، لا بل متعلقاً بهم أكثر من تعلقه بخليفة المسلمين الرشيد. لأن البرامكة كانوا يثنون على علوم الكيمياء، ويدرسونه ويشتغلون به. وقد وقعت محاورات كثيرة بين جابر والبرامكة حول هذا العلم ذكرها في كتابه.

(الخواطر).

كما حكى برتيلو عن الجلدقي في كتابه (نهاية المطلب) أن جابر بن حيان نجا من الموت مرات عديدة، وقاسى الكثير من انتهاكات الجهلاء لمكانته وحرمته، فقد كانوا يحسدونه على علمه ونبوغه.

فقد اضطر إلى الإدلاء ببعض أسرار صناعة الكيمياء إلى هارون الرشيد، ويحيى البرمكي وابنيه الفضل وجعفر، فكان ذلك سبباً في غناهم وثرائهم. وعندما ساورت الشكوك الرشيد بشأن نقل الخلافة إلى العلويين من خلال

---

(١) انظر الأخبار الطوال ص٢٨٦ ذكر أنه من جملة دعاة العباسيين.

الاستعانة بالبرامكة «اضطر جابر إلى الهروب إلى الكوفة خوفاً على حياته، فظل مختبئاً فيها إلى أيام المأمون ثم ظهر بعد احتجابه»[١].

ويؤيد ابن النديم برتيلو فيما حكاه فقال: «إن أمره كان مكتوماً، وكان يتنقل في البلدان لا يستقر في أي بلد خوفاً على نفسه من السلطان»[٢].

وذكر ابن النديم أيضاً أن جابراً كان من جملة البرامكة، ومنقطعاً إليهم ومتحققاً بجعفر بن يحيى، وقد وضع كتباً لبعض رجالات البرامكة من ذلك «كتاب إلى علي بن إسحاق البرمكي وكتاب إلى منصور بن أحمد البرمكي، وكتاب أغراض الصنعة إلى جعفر البرمكي»[٣].

وقد صرح جابر عن علاقته الوثيقة ببني برمك عبر كتابه باسم يحيى بن خالد البرمكي فقال: «لقد كنت يوماً من الأيام بعد ظهور أمري بهذه العلوم، وبخدمة سيدي عند يحيى بن خالد البرمكي»[٤].

تأثره بالإمام الصادق عليه السلام.

وبالعودة إلى صلته بالإمام جعفر الصادق عليه السلام نجده يثني على هذه العلاقة، وهذا ما نلحظه عبر عباراته التالية، والتي تتصدر أكثر رسائله مثل: قال لي جعفر عليه السلام، ألقى عليَّ جعفر عليه السلام، حدثني مولاي جعفر عليه السلام، وفي كتاب الرحمة من منشورات (هولمياردِ) بالإضافة إلى كتاب الأحجار، وكتاب الخواص الكبير، نجده دائماً يقسم بالإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما يتحدث

---

(١) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص ١٢١.

(٢) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج١٥ ص ١٢٠ -١٢١ ملخصاً.

(٣) ابن النديم «الفهرست» ص ٤٩٩.

(٤) ابن النديم «الفهرست» ص ١٠٥.

عن تفاعل المواد مع بعضها كالزيت والزئبق. كما أقر بأن علمه أخذه من جعفر الصادق عليه السلام في كتاب الحاصل، وبحث الطلسم والميزان وغيرهم.

وتبدو سيطرة روح الإمام جعفر الصادق عليه السلام بارزة بكل وضوح وفي رسائل جابر بن حيان، وتدل على أن صلته بالإمام صلة تلميذ بأستاذه. في النهاية نستنتج الحقائق التالية:

- كان جابر على صلة وثيقة بالإمام الصادق عليه السلام ومتأثراً به إلى حد كبير.
- كان شيعياً وربما إسماعيلياً ولكن ليس اثني عشرياً.
- كان من المولعين والمشتغلين بالكيمياء والفلسفة والطبيعة والطب.
- كانت روحه بارزة في كثير من مؤلفاته في وحدة أسلوبها وطريقتها وسلوكها.

شخصيته:

سيظل الغموض يكتنف شخصية جابر، وبرغم آثاره الهائلة، وستكثر حولها التساؤلات والشكوك، هل هي شخصية واقعية، أم أنها وهمية انتحلها الكتاب والعلماء لأسباب نجهلها ؟

«ذكر ابن النديم (عاش في أواسط القرن الرابع) أن جماعة من أهل العلم ذكروا أن جابراً لا حقيقة له ولا أصل، وأن ما صنفه حقيقة فقط هو كتاب الرحمة، أما المصنفات الأخرى فقد انتحلها الناس وصنفوها»[1].

---

(١) ابن النديم «الفهرست» ص٤٩٩.

وقد تصدى ابن النديم لهذا الزعم منكراً ذلك وقائلاً : إن رجلاً جلس وتعب وأفنى حياته، وصنف العديد من الكتب، فليس من المعقول أن يخلها إلى غيره، ويبقى هو معدوماً. فهذا شيء لا يتقبله فكر ولا عقل، فهو رجل له حقيقة، وأمره أظهر وأشهر، وتصانيفه أعظم وأكثر.

ومن بين الذين شكوا في حقيقة جابر كراوس الذي أكد عدم وجود علاقة وثيقة بين جابر والإمام الصادق، وأن المؤلفات التي نسبت إلى جابر تعود إلى عصر متأخر هو عام(٨٦٠م).

فبالتالي يلزم أن يكون مؤلف رسائل جابر قد عاش قبل عصر ابن النديم صاحب(كتاب الفهرست)، وابن وحشية صاحب (كتاب النبطية) لأن هذين الأخيرين ترجما الكثير لجابر، وذكراه في كتابيهما.

ويستمر كراوس في شكه مستنداً إلى أن مؤلفات جابر هي من وضع القرامطة الإسماعيليين، ومن الأمور التي أثارت شكه :

أولاً: إذا أردنا التأكد من صدقية وأصالة رسائل جابر، يجب أن ننظر إلى الوراء إلى تاريخ الإسلام، وأن نتأكد من أن جابراً نقل علوم الأوائل إلى العرب، وبالتالي نكون أمام شخصية عبقرية فذة ذات استقلال تام وعلم غزير ومعرفة تامة بالأدب اليوناني وبالمقابل وإذا كانت هذه الرسائل غير منتحلة، فهذا يعني بالتأكيد أن جابراً هو أول من خلق اللغة العلمية، وتناقلها من بعده المترجمين في القرنين الثالث الهجري والتاسع الميلادي.

فرسائله تمثل نموذجاً من العلماء الذين لا مثيل لهم في الحقب الإسلامية الأولى، فهو يعالج مسائل العلوم الطبيعية بأسلوب حديث ومبتكر، فالمعلومات عنده ترتكز على أسلوب فلسفي قائم بذاته. وبالتالي يجب تغيير كافة المفاهيم الخاطئة، والمتمحورة حول صحة مخطوطات جابر ورسائله التي

دونت في القرن الثامن الميلادي.

ثانياً: إن جابر بن حيان لا يمت بأي صلة إلى الإمام الصادق عليه السلام، وأفضل مثال يدل على تأخر رسائل جابر هو تشريح العين، فبعد البحث والتدقيق من قبل (بروفر) و(مايرهوف) حول تاريخ طب العيون نرى أن (يوحنا بن ماسويه) أورد أربع طبقات للعين، وثلاث رطوبات في حين أن (حنين بن إسحاق) أورد سبع طبقات، وبعض هذه الأخيرة يشبه ما صدر عن جابر، فليس معقولاً أن يكون حنين أخذ ذلك عن جابر، بل العكس هو الصحيح.

ثالثاً: طغيان الطابع الإسماعيلي على رسائل جابر تؤكد على العلاقة المتينة بين جابر والإسماعيلية، هذه العلاقة تشتمل على ما يلي:

١- فكرة العدد وخاصة (السبعة) فهو لميارد صاحب (كتاب الحجر) ذكر أن جابراً لا ينفرد وحده بالمبدأ السبعي، بل يتبعه في ذلك (زوسمبوس)، كما أنه يتفق مع المنجمين الذين يدعون أن عدد الكواكب هو سبعة، ومبادىء الإسماعيلية سبعة، والأئمة سبعة، والأقاليم سبعة، بالإضافة إلى الشرع الذي ينص على وجود سبع سموات، وسبع أرضين. وذكر جابر في كتاب (الانتقال من القوة إلى الفعل) أن شكل المسبع هو شكل النار.

٢- نظريات جابر الكيميائية مرتبطة بالتفكير الإسماعيلي، فخواص الأشياء بالنسبة للكيميائي تنقسم إلى ظاهرية هو العلم، وباطنية هو الميزان.

فالإسماعيليون لا يكتفون بالتفسيرات الظاهرية، بل يغوصون إلى الباطن ولذا سموا بالباطنية.

٣- اتفاق جابر مع الإسماعيلية من خلال إعطائه التفسيرات الدينية عن

علاقة الأشياء ببعضها البعض، وكأنها علاقة كيميائية. فيعطي جابر مفهوم الإمام (للإكسير) و(حجر الحكماء) كما أنه يقسم العوالم إلى ثلاثة أقسام، الصغير (الإنسان)، والكبير وعالم الإمام الذي هو عالم الإكسير ليدل على الروابط الأزلية بين العناصر الأربعة هذه.

«هذه التغيرات نجدها في بعض الكتب الإسماعيلية، منها كتاب للإسماعيلي (أحمد حميد الدين الكرماني) المعاصر للخليفة (الحاكم بالله الفاطمي)»[1].

إزاء هذا كله تواجهنا مشكلة وهي الشك حول أصل جابر بن حيان، وصحة ما ينسب إليه من رسائل ومؤلفات مما يحتم علينا معالجة هذا الشك، فالشك في وجود جابر ادعاه جماعة من القدامى والمحدثين الذين جزموا بأن لا وجود أصلاً لجابر، وبأنه شخصية وهمية انتحلها العلماء لأسباب مجهولة. في المقابل هناك أدلة وقرائن تنفي ذلك وتصرح بأن جابر بن حيان عاش في القرن الثاني الهجري مستندة إلى ما يلي:

أولاً: إن ابن النديم في الفهرست يؤكد على حقيقة وجود جابر، ويتصدى لكل من ينكر ذلك بمنطق العالم المتعمق.

ثانياً: إن الحسين بن بسطام بن سابور الزيات وأخاه أبا عتاب عبدالله بن بسطام بن سابور وهما من علماء الشيعة رويا عن جابر بن حيان وعن الإمام الصادق عليه السلام عبر كتاب لهما أسمياه (طب الأئمة)[2].

وهذان الراويان يعدان من معاصري (الكليني) صاحب كتاب الكافي المتوفى سنة (٣٢٩هـ) (وابن قولويه القمي) المتوفى في أواسط القرن الرابع

---

(١) انظر الإمام الصادق عليه السلام - الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص ٥٧-٧٤- ملخصاً.

(٢) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج ١٥ ص ١١٧.

الهجري.

ثالثاً: إن الرازي قال : «أستاذنا أبو موسى (جابر بن حيان)»[1].

ذكر ذلك عبر كتبه المؤلفة في الصنعة (تحويل المعدن إلى ذهب أو فضة) كما أنه نقل كتاب «(الأنثيين) لجابر إلى الشعر»[2].

رابعاً: إن جماعة ممن عاشوا بعد جابر بقليل شرحوا كتبه منهم :

-أبو جعفر (محمد علي الشلمغاني) المعروف بابن العزاقر والمتوفى سنة (٣٢٢هـ) شرح كتاب الرحمة لجابر[3].

- أبو قران من أهل «نصيبين» شرح أيضاً كتاب الرحمة لجابر [4].

خامساً :ذكر أبي حيان التوحيدي لجابر عند كلامه عن ابن مسكويه ونعته له قائلاً:

«كان مشغولاً ومنهمكاً بطلب الكيمياء مع (أبي الطيب الكيميائي الرازي) ومفتوناً بكتب أبي زكريا الرازي وجابر بن حيان»[5].

سادساً : وصف (المجريطي) المتوفى عام (٣٩٥هـ) في كتابه(غاية الحكيم) أن كتاب «(الجامع) لجابر يحتوي على ألف باب ونيف ذكر فيه أعمالاً عجيبة لم يسبقه إليها أحد»[6].

---

(١) ابن النديم «الفهرست»، ص ٥٠٠.

(٢) ابن النديم «الفهرست»، ص ٤١٩.

(٣) ابن النديم «الفهرست»، ص ٥٠٧.

(٤) ابن النديم «الفهرست»، ص ٥٠٥.

(٥) ياقوت الحموي «معجم الأدباء»، ج ٥ ص ٦.

(٦) الطهراني «الذريعة»، ج ٥ ص ٢٧.

إذاً جميع ما ذُكِرَ وعُرِضَ يؤكد على حقيقة جابر، وعلى شخصيته الواقعية الغير منتحلة، والتي كانت معروفة لدى علماء القرنين الثالث والرابع الهجريين. كما ويدل على الإقبال الشديد من قبل العلماء على كتبه ونظرياته، وتدريسها وشرحها، والاعتماد عليها.

أما فيما يتعلق بالشك حول ما نسب إليه من كتب ورسائل فيعود إلى تآليف جابر الكثيرة والتي فاقت الثلاثة آلاف، وهذا بحدّ ذاته يمثل تحدٍّ للقدرة البشرية، فليس باستطاعة أي مخلوق إنتاج هذا الكم الهائل، بالإضافة إلى أسباب أخرى متعلقة بأفكار وردت في بعض الكتب، ليس لها شبيهاً في كتب عصور متأخرة عنه، أو تحمل طابع عقيدة معينة، وغير ذلك. وإزاء ذلك لا يسعنا إلا أن ندرك الأسباب الكامنة وراء ذلك فنقول : يمكن لأي إنسان أن يضع آراء معينة، وينحلها لغيره معاصراً كان أو غير معاصر، متجنباً تعرضه لأي مسؤولية من قبل أي سلطة.

كما ويمكنه أن يقوم بعملية ما، مثل عملية تحويل المادة من ذهب إلى فضة وينسبها إلى غيره متجنباً بذلك ملاحقة المسؤولين له، ووضعه في موقف لا يحسد عليه.

وليس غريباً أن يقوم شخص بنشر منشورات تتصل بالعقيدة وينسبها إلى غيره، ليتجنب ملاحقة الحاكمين له كون هذه المنشورات منحرفة. ومن المقبول أن يؤلف شخص ما كتاباً معيناً، وينسى ذكر اسم المؤلف لغايات سياسية وغيرها كما هي الحال في كتاب (إخوان الصفا)، أو يتوخى المؤلف من ذلك عدم نشر اسمه ليبعد عنه شبح الاشتهار والظهور كما هي الحال في الكثير من مؤلفات الشيخ جواد البلاغي النجفي المتوفى عام (١٣٥٢هـ) كل ذلك جائز.

أما ما يقال بأن جميع مؤلفات جابر في الطب والفلسفة والكيمياء

والمنطق والرياضيات، والتي لا تمت بصلة لا بالسياسة ولا بالعقيدة ولا بالذهب، كلها منحولة فهذا أمر غير مقبول بتاتاً.

وإذا حصل أن هناك شك ما في نسبة شيء إليه، فيجب أن يحدد هذا الشك في موضعه، وأن لا يتسرى إلى غيره، وبالتالي يجب علينا ألا نتأثر بهذا الشك.

أما ما قاله كراوس حول انتحال المؤلفات المنسوبة إلى جابر وأنها دونت في عصر متأخر هو ما يحتم علينا أن نوجه نظرنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي، فهذا أمر لا يعنينا، لأن جابراً عندما نقل علوم الأوائل كان ذلك على أيدي جماعة معاصرين، أو متأخرين عنه.

ويحق لنا بالتالي أن نتساءل هل توجد قاعدة رياضية لا تقبل النقص، وهل توجد عقيدة ثابتة في التاريخ تضطرنا لأن نخضع لها خضوعاً تاماً؟وما الذي يمنعنا من تغيير وجهة نظرنا في كل ما تصورناه، واعتقدنا به، من خلال اعتمادنا على دراسات كافية واستنادنا على البحث والتنقيب ؟

وهل كل ما يهمنا هو تبديل مفاهيمنا، أو تغيير أحكامنا وفق أبحاث جديدة ؟ فالترجمة وكما دل البحث بدأت في العهد الأموي، وخاصة في عهد عمر بن عبد العزيز، والمتتبع لذلك لن يعجزه البحث عن صحة ذلك إذا اطلع على فهرست ابن النديم وعيون الأنباء وغيرهما.

أكد (شبنجار) صاحب كتاب (سقوط الغرب) أن مبدأ العلوم العربية ظهر في القرن الرابع الميلادي «وبالتحديد في مدارس الأديرة السريانية كمدرسة (جنديسابور) التي يعود لها الفضل في انتقال العلوم إلى العرب»[1]. مما يعني

---

(١) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص ٧٩-٨٤.

أن هذا المبدأ لم يكن موجوداً في العهدين الأموي والعباسي. أما بالنسبة إلى كراوس الذي شبه طبقات العين عند حنين بن إسحاق بأنها نفسها عند جابر، لم يستند في تشبيهه إلى شاهد حسي ومعقول، مما يدفعنا إلى القول لماذا لا يكون جابر هو السابق بالإشارة إلى طبقات العين مع العلم أنه لم يقم بتشريح العين كما فعل يوحنا وحنين. وبالعودة إلى محاولة كراوس ربط رسائل جابر بالإسماعيليين، فهي محاولة فاشلة كسابقتها، ليس لها ما يبررها خاصة بعد ورود أكثر التعابير في القرآن الكريم مثل التأويل والسبعة والباطن وغيرها. فإذا نسبنا الأعداد، وبخاصة السبعة والباطن إلى الإسماعيلية، لزم على هذا أن يكون القرآن الكريم إسماعيلياً، وخاصة أنه يوجه نحو الباطن، ولزم أن تكون الحركات الصوفية في المشرق والمغرب إسماعيلية أيضاً، وقد عاب الله الذين يعلمون ظاهراً في الحياة الدنيا. فقوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[لقمان: ٢٠]. و﴿بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣]. و﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

مذهبه:

إن جابر بن حيان هو بلا شك أحد أهم فلاسفة الشيعة، حيث سيطرت على كتبه ورسائله روح التشيع، كما وبرزت فيها الروح الجعفرية بأوسع حدودها وكما ذكرنا سابقاً فهو من أشهر تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام وإليه يعود الفضل في نبوغه، وكل من يطلع على رسائله يجدها دائماً مقترنة باسم الإمام جعفر الصادق عليه السلام وتحت عبارات متعددة مثل: قال لي جعفر عليه السلام، حدثني مولاي جعفر عليه السلام.

وفي رسالته الموسومة بالمنفعة قال جابر بن حيان: «أخذت هذا العلم من جعفر بن محمد سيد أهل زمانه». هذه الرسالة نسخ منها حوالي خمسمائة رسالة قبل ثلاثمائة سنة، وموزعة كلها في ألمانيا في مكتبة الدولة (ببرلين)

ومكتبة (باريس)»[1].

ومما يؤكد أو بالأحرى يثبت صحة تشيع جابر بن حيان ما ورد على لسان السيد رضي الدين علي بن طاووس والمتوفى عام ٦٦٤هـ حيث قال في كتابه (فرج الهموم) عند حديثه عن فلاسفة الشيعة :

«وجابر بن حيان منهم صاحب الصادق عليه السلام»

أما ابن النديم فذكر أن جابراً يعد من أكابرهم، وأحد عظمائهم وهو من أهل الكوفة المتميزين بروح التشيع. وقد قالت الشيعة: إنما كان يعني في رسائله بسيده (جعفر الصادق عليه السلام) لا جعفر البرمكي.

وفي ذلك قال ابن النديم :

«لهذا الرجل كتب في مذاهب الشيعة، أنا أوردها في مواضعها»[2].

ومن أبرز العلماء الذين أكدوا على صحة وثبوت تشيع جابر بن حيان نذكر منهم :

- السيد الأمين الذي عدَّه من كبار رجالات الشيعة في كتابه أعيان الشيعة.

- الطهراني الذي أدرج في كتابه الذريعة أكثرية مؤلفات جابر.

- السيد محمد علي هبة الدين الذي وضع كتاباً خاصاً أثبت فيه تشيع جابر، وتلمذته على يد الإمام الصادق عليه السلام سماه (جابر والكيمياء) وبالمقابل فإن هناك رأي آخر يرجح أن جابراً كان إسماعيلياً أي يقول بإمامة اسماعيل ابن

---

(١) الشيخ محمد أبي زهرة «الإمام الصادق» ص ١٠١.

(٢) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج ١٥ ص١١٨ ، ابن النديم «الفهرست» ، ص٤٩٨-٤٩٩.

الإمام الصادق [1].

وقد صرح بذلك السيد هبة الدين الشهرستاني في كتابه (الدلائل والمسائل)حيث قال :«كان يقول بإمامة اسماعيل ابن الإمام الصادق ولذلك كان في أقطاب الإسماعيلية»[2].

وليس من دليل يثبت صحة ذلك. فربما استند من قال بإسماعيلية جابر، إلى كثرة ورود عبارة «السبعة» في أكثر رسائله، وهو ما يدل على وجود علاقة بين جابر والإسماعيليين، كون هؤلاء سبعة أئمة أولهم علي وآخرهم اسماعيل ابن الصادق.

وبالنتيجة لا يمكن اعتبار ذلك قاعدة يمكن تصديقها، أو بالأحرى الاستناد إليها، فكما هو معلوم أن الإسماعيلية بمبادئها ورموزها، لم تبرز إلى الوجود إلا من خلال داعيتها عبد الله بن ميمون المتوفى عام (٨٧٤م- ٢٦١هـ) «أي بعد موت إسماعيل ابن الإمام الصادق»[3]، لا وبل بعد وفاة جعفر الصادق عليه السلام بحوالي قرن ومن بعده وفاة جابر بن حيان.

أما التعابير المتمثلة بالعدد السبعة (مثل الظاهر والباطن وغيرها) فهذا لا يعني بالتحديد التقاء جابر بالعقائد الإسماعيلية، فهذه التعابير وردت أيضاً في القرآن الكريم والسنة الشريفة. فقد قال تعالى: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ و﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾، ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ وقال أيضاً: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وغيرها من الآيات.

---

(١) الطهراني «الذريعة» ج ٥ ص٢٠.

(٢) أبو زهرة «الإمام الصادق» ص١٠١.

(٣) الجلدقي «ملهم الكيمياء» فصل «كراوس» ومشكلة جابر ص٥٤ وما بعدها في الصفحات.

تصوف جابر:

اشتهر الكيميائي جابر بن حيان بالحكمة والفلسفة، وكان يعرف «بالصوفي» بسبب فقده العلم المعروف بعلم الباطن، وهذا العلم كان عند مذهب المتصوفين في الإسلام.

البعض فسر لقبه «الصوفي» بسبب حبه لارتداء الجبة الصوفية، وهي دليل لإظهار الزهد [1]، والتدني عند أصحاب الحكمة.

والحكمة تسمى «سوف» ومن ذلك قولهم فيلسوف أي محب الحكمة، ومن كثرة استعمالهم للفظة «سوفي» قلبوا السين «صاداً» فعرفت عند الكثيرين «صوفي».

وبالرغم من قول القفطي بأن جابراً كان صوفياً، إلا أنه لا دليل ثابت على قوله هذا، ولا يوجد احتمالات لذلك، ولا تأكيد لقوله.

مدرسة جابر وتلامذته:

كان جابر بن حيان أول من أسس مدرسة في الإسلام، وقد اقترن اسم المدرسة بتاريخ الكيمياء. كانت لديه ثورة علمية جامحة اكتشف من خلالها أصول الكيمياء، وقد اعتمدت الدول الأوروبية بعد نهضتها العلمية على اكتشاف الكيميائي جابر، لذا عمدت إلى ترجمة كتبه ورسائله إلى اللغة اللاتينية سنة (١٦٦٢م) لتأخذ عنه ابتكاراته وتتعلم منه، وأكثر ما اعتمدت من كتبه كتاب «الاستتمام» لأهميته الجليلة.

وقد اعترفت به وشهدت بقدرته العلمية العالية.

قال برتيلو : «إن لجابر في الكيمياء، ما لأرسطو في المنطق» وهذا دليل

---

(١) الشيخ محمد أبي زهرة «الإمام الصادق» ص١٠١.

واضح على أن جابراً ابتكر الكيمياء، وجعل المرجع الأساسي عندهم في دراساتهم وأبحاثهم.

- وكان لهذه المدرسة الأهمية الكبرى في ذلك العصر، حيث تخرج منها تلاميذ كثر، وأخذوا عنها معرفة علمية مهمة، بعضهم درس وقرأ نظريته، وبعضهم كانوا تلاميذاً لجابر مباشرة، حيث تبنوا آراءه ونظرياته، مع أنهم لم يكونوا معاصرين.

وبالنسبة للتلاميذ الذين تلقوا العلم في مدرسة جابر فيمكن حصرهم في فئتين:

الفئة الأولى:

١- الإخميمي : عثمان بن سويد أبو حري الإخميمي من (إخميم) وهي قرية من قرى مصر، من أبرز كتبه : كتاب صرف التوهم أخذه عن ذي النون المصري[١].

٢- الخرقي: تنسب اليه سكة الخرقي بالمدينة.

٣- ابن عياض المصري: أحمد بن محمد بن سليمان المصري أبي العباس صاحب كتاب الإفصاح [٢].

الفئة الثانية :

١- أبو الإصبع بن تمام العراقي.

٢- محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) : كان يستعين دائماً بآراء جابر،

---

(١) ابن النديم «الفهرست»، ص ٥٠٦.

(٢) ابن النديم «الفهرست»، ص ٥٠٦.

حيث قال في كتبه المؤلفة في الصنعة : قال أستاذنا أبو موسى جابر ابن حيان مستشهداً به [1].

- مؤيد الدين الطغرائي : هو الحسين بن علي بن محمد الأصفهاني (أبو إسماعيل) المتوفى سنة (٥١٣هـ).

٣- الجلدقي : هو علي بن محمد بن ايدمر الجلدكي نسبة إلى جلدك وهي قرية على بعد فرسخين من (طوس) المتوفى سنة (٧٦٢هـ)[2] ومن أبرز مؤلفاته : المصباح في علم المفتاح، وأنوار الدرر في إيضاح الحجر، ونتائج الفكر في علم الحجر، ونهاية المطلب في شرح المكتسب الذي وضع في صناعة الذهب، والاختصاص.

قال الجلدقي في كتابه المصباح في علم المفتاح بعد أن ذكر خالد بن يزيد أستاذ الكيمياء:

«. . . ومن بعده الأستاذ الكبير (جابر بن حيان) فإنه الأستاذ العظيم الشأن، أستاذ كل من وصل بعده إلى هذه الصناعة الكريمة، لكنه فرق العلم في كتب كثيرة، فمن اطلع على كثير من كتبه وكان من أهل الفهم والإشراق، فإنه يستفيد منه ما قسم له من أسباب الوصول.

وكنت أتعجب من أقوال جابر في الباب الأعظم والأكبر والأصغر، وأظن أن هذه من جملة رموزه.

ثم اطلعت للأمير خالد في كتبه على إشارات وطرق وعبارات مباينة لما نحن عليه من سلوك تلك الجادة. فما زلت في حيرة من أمري من التناقض في

---

(١) ابن النديم «الفهرست»، ص٦٠٠.

(٢) الطهراني «الذريعة» ج ٢، ص ٤٢٦.

ذلك، ولم يثبت عندي أن الرصاص (الأسربي) يستحيل ذهباً إلا في الإكسير الأوسط المنصوص عليه في «البرهان»[1]، أنه ينقلب فضة.

فأخذت في الرحلة إلى طلب العلم من صدور الرجال حتى درست الآفاق، وجمعت من الكتب لجابر ما يزيد على ألف كتاب...»[2].

٤- محمد بن أمين التميمي: صاحب كتاب حل الرموز في الكيمياء.

٥- الإمام أبو الحسن علي: صاحب كتاب الشذور.

٦- المجريطي: هو سلمة بن أحمد المجريطي المعروف بالحكيم، توفي سنة (٣٩٠هـ) صاحب كتاب غاية الحكيم، وهو من الكتب المشهورة والمهمة، ذكر فيه مهارة أبي بكر الرازي في علوم الطلسمات.

قال: أما البارع في هذه الصناعة فهو الشيخ الأجل الصوفي المنشأ (جابر ابن حيان) صاحب كتاب المنتخب في صناعة الطلسمات، وكتاب الطلسمات الكبير الذي يحوي خمسين مقالة. وصاحب كتاب المفتاح في صور الدرج ويضم ألف باب ونيف، وذكر فيه الأعمال العجيبة.

أما كتاب الطلسمات الكبير وهو من الكتب المهمة لديه الذي جمع فيه العلوم والعجائب ما تشاح القوم عليها ولم يسمعوا بها وبذكر علم الطلسمات والصور، وأفعال الطبائع وتأثيراتها، وأفعال الكواكب.

وقال المجريطي: «بالرغم من تفاوت المدة بيننا، إلا أني لم أشعر به تلميذاً»[3]، بل كان عالماً مفكراً مخترعاً يلجأ اليه الكثير من العلماء

---

(١) البرهان كتاب لجابر بن حيان.

(٢) الخونساري «الروضات» ص١٥٦-١٥٧.

(٣) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة»: ج١٥ ص١٢٩-١٣٠.

والمفكرين.

٧- أبو علي بن مسكويه المتوفى عام (٤٢١هـ) قال ابن مسكويه في حديث لأبي حيان التوحيدي إنه كان مفتوناً بكتب جابر بن حيان [١].

طموح جابر:

كان جابر طموحاً للوصول إلى أبعد مدى من التجربة، والعمل المستمر إلى تكوين النظرية العلمية، لا الاعتماد على التأمل المجرد فقط. لذا عمل بجهد إلى أن خطا خطوة مهمة في دراسته لتخطي طريقة اليونان في وضع التجربة أساساً للعمل. وكان طموحه وضع الاختبار العنصر العامل في تكوين النظرية للوصول إلى أسس ملموسة تقنع الآخرين، وتسهل لهم معرفتها.

أطباع جابر العملية :

لعل جابر كان أول مبتكر، وعالم إسلامي في هذا المضمار في تلك الحقبة، وكان محط أنظار الكثير ممن حذا حذوه في هذا المجال، لذا كان يقول :

«ملاك هذه الصنعة العمل، فمن لم يعمل ولم يجرب، لم يظفر بشيء أبداً».

ويقول أيضاً : الطبائع لا من غيرها، فهي الأصل للوصول إلى معرفة ميزانها. فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها، وكيف تركبت ؟ والدربة مخرج ذلك، فمن كان درباً كان عالماً، ومن لم يكن درباً لم يكن عالماً أبداً. والدربة هي جميع الصنائع، لذا الصانع الدرب ينجح، وغير الدرب يفشل.

---

(١) ياقوت الحموي «معجم الأدباء»، ج٥ ص٦.

- طرق جابر الفكرية:

كان لجابر طرق جديدة مهمة، تسهل الفكر في معرفة الأشياء. فقد وضع طريقة مبسطة تذكرنا بطريقة منهج العلوم الحديثة والمنطق التطبيقي، الذي يساعدنا في مطابقة الفكر للأشياء الخارجية، ومطابقة العقل بالواقع.

ونظرية جابر تأتي معاكسة لمنطق أرسطو طاليس الصوري، وهي طريقة مطابقة الفكر لنفسه، يعني المنطق التقليدي الذي ينطوي فيها الفكر على نفسه، ولا يتصل بالواقع ولا تعيش إلا في رؤوس مفكريها.

- لذلك بقيت العلوم على حالها لم تتقدم في العصر الحالي، لذلك وجد العلماء الطريقة المثلى في اتخاذها، والسير على تطبيقها وهي طريقة منهج المنطق التطبيقي على عكس المنطق اليوناني المتخذ في ذلك الوقت، حيث لم يعطنا أي تقدم وأي اكتشاف علمي نعمل على أساسه، فكانت طرق جابر التطبيقية من أسهل الأمور، وأكبر دليل على الإقناع.

فقد كان من المستحيل عقلاً تحويل المعدن إلى ذهب، هذه الفكرة كانت عند كثير من الفلاسفة أمثال ابن خلدون والكندي الذين يخطون خطا أرسطو «المنطق الأرسطوري الصوري،» أما بعد هذا الفرق والأدلة التي قام بها جابر أصبح ممكناً.

- نقده للقياس : نرى لجابر أسساً في المنطق التطبيقي، تتجلى في نقده للقياس، لذا عمد إلى تقسيمه إلى ثلاثة أقسام : المجانسة، مجرى العادة، الآثار منتقداً القياس المرتكز على التجانس بين المقيس، والمقيس عليه.

- **المجانسة**: مثلاً : كشخص يرى صاحبه بعضاً من شيء ليدل به أن الكل من ذلك الشيء مشابه لبعضه. وهذا دليل صحيح وثابت، غير أن جماعة من أهل النظر أثبتوا أن هذا الشيء الذي هو مثلاً، هو من جنسه شيئاً آخر هو

أكثر منه. وهذه دلالة غير اضطرارية ولا ثابتة في كل الأحوال. وذلك أن هذا الشيء مثلاً لا يوجب وجود شيء آخر من جنسه فيكون حكمه في الطبيعة، والجوهر حكمه.

- فقول المنانية وقد استدلت به : إذا كان في العلم أي الكون نور وظلمة، خير وشر، جميل وقبيح فمن الضروري أن يكون خارج هذا الكون أو العالم نور وظلمة، خير وشر، وسائر ما ذكروا.

إذاً هذا الاستدلال ليس واجباً، بدون إثبات أن في العالم، أو الكون أجزاء وأبعاض. ويمكن أن يكون في العالم من هذه أبعاضاً وأجزاءً، بل تكون كليات أنفسها. لذلك لا نعتبر هذه من الدلالات.

-جري العادة : يقول جابر منتقداً القياس على جري العادة : إنه ليس من البرهان، بل هو علم إقناعي، جديد ومقنع. أما الاستعمال والتقلب، والاستدلال به، والعمل على الأمور فيكون بالعكس، وهنا يشير إلى التعلق بالمجانسة، والتعلق بالآثار.

في هذه الحالة يكون القياس استقراء النظائر باستشهادها للأمر المطلوب عليه.

وهذا الباب يدل على خلاف ما يشير إليه، وهو يوافق البرهان ويقابله. وتكون قوة وضعف هذا بحسب كثرة النظائر، والأمثال المتشابهة. البعض ظن أن هذا الباب علم برهاني يقين لأنه لم يجد أمراً مخالفاً له. نقول: إن الحاجة إلى معرفة هذا الاستدلال مهم وهو عام في كل الصناعات وغيرها. وهذا الباب لا يعتبر علم يقين واجب، بل وقع منه تعلق واستشهاد بالغائب فيوقع الظن والحسبان في تقدير الأمور، لذا يجب أن تسير الأمور على نظام ومشابهة تفيد في وضع الأمور في مكانها الصحيح. لذلك يعمد الناس كثيراً إلى الظن والحسبان في تحديد أمورهم، وأحياناً يكون ذلك يقيناً مثلاً : يحدث في يوم

حادثة ما، ويمكن أن يحدث هذا الحادث بعينه في نفس اليوم من العام المقبل، فيكون هذا الحادث تأكد وأصبح لديك تأكيد أنه سوف يحصل في العام الثالث أيضاً، حتى لو تكرر عدة مرات، فيكون هذا الظن يقيناً. وهنا لجابر رأي يعبر عنه أن كل ما يظن أنه سبب ومسبب، وهذه نظرية الغزالي، إنما هو من باب المقارنة التي قد لا تكون لازمة. وهنا أحسب أن هذه الحادثة ليست من الأمور التي تؤكد الحدس واليقين دائماً. وفي هذا المجال يقول جابر : «إنه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف، ولم يتقدمه ربيع...»، وعلى سبيل المثال : القطن يمكن احتراقه عند مساسه النار، حسب ما هو معترف به عند العامة، لكن يمكن للقطن أن يحترق دون أن تمسه النار وهو قدرة إلهية، وهو سبب حقيقي وهكذا يطبق على أي شيء آخر.

- الآثار :انتقد جابر القياس المبني على الآثار مثل: القياس في المنطق. وهو قول مركب من قضيتين، أو أكثر متى سلم لزم عنه ذاته قول آخر. مثلاً : إذا قلنا كل ذي أذن من الحيوان يلد، والسلحفاة ذات أذن، فإن هذا يستلزم القول بأن السلحفاة تلد[1].

ومثال ذلك أنا نقول : إنه إنما كان يمكن أن يكون مولود، إلا على مثال ما أدركناه وشاهدناه، حتى لو أدركنا كل الموجودات وأحاط علمنا بها، فأما إذا قصرنا عن ذلك فيمكن أن توجد موجودات مخالف حكمها في أشياء كنا شاهدناها وعلمناها، عندها يصبح التقصير عن جميع الموجودات لازماً على كل واحد منا.

وبالمطلق ليس لأي إنسان حق أن يدعي أنه ليس في الغائب، إلا مثل ما شاهد. مثلاً: إن في الكون بلداناً وأمماً لم يحس أهلها بالتمساح أبداً.

---

(١) المعجم الوسيط طبعة دار الفكر، مادة (قاس).

فعلى هذا الحكم متى أخبرهم أحداً أنه يوجد حيوان، تكون ردة فعلهم معاكسة، ولا يصدقوا أقوال المخبر.

وأيضاً توجد بلدان بعيدة فيها أناس لم يشاهدوا جذب المغناطيس الحديد، وما شابه ذلك من أشياء كثيرة فيكون ردهم على هذه الأشياء بأنها غير موجودة ولا محسوسة. أصبح من الممكن أن يكون حال الناس مقصراً عن إدراك الأشياء في الغائب، ويكون مخالفاً للشاهد، كتقصير هؤلاء القوم الذين ذكرناهم.

لذلك ينبغي أن يتوقف هذا الشاهد، ويشهد البرهان بوجوده أو عدمه، ويقدم الأشياء المحسوسة والموجودة.

وحينئذ ليس لأحد أن يمنع ويدفع وجود ما لم يشاهد مثله.

يقال :يمنع أن يكون العالم مكوناً مصنوعاً لأن لا أحد من الناس شاهد تكوينه ووضعه للأشياء الكونية. وأيضاً يقال : تذكر المدينة أو القصر ولم تذكر أحداً من أهل المكان قام ببنائه، ووجود الناس بعد وجود تكوين العالم بدهر طويل، فسلم أن يثبت قدم ذلك بالعلة والبرهان التي أثبت بها قدم العالم. لذا علينا أن نثبت ما نقوله وندفع كونه في طريق الاستدلال، وكل ما نشاهده له مثل شبيه موجود، وكل الأشياء التي لم نشاهدها ليس لها مثل وشبيه، فليس بموجود. وبذلك يكون قد ظهر تقصيرك في مشاهدة كل الموجودات، ويمكن أكثر الموجودات مما لم يشاهده[1].

نقد جابر للقياس: نلاحظ أن نقد جابر للقياس كان نافعاً في تصحيح الأفكار الخاطئة والنظريات المغلوطة.

---

(١) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص١٤٤ -١٤٩.

وهنا نجد أن جابراً صاحب النظرية التطبيقية دفعته للتفكير في طرق جديدة يستمد تفكيره من الواقع والمنطق.

وهو يلتقي بأولئك العلماء الذين أسسوا مناهج العلوم العصرية، أمثال (ديكارت) و(بيكون) وغيرهما من الذين حذوا حذوهم، ومن أفكار جابر المهمة التي ألهمته في وضع أصحاب المنطق التطبيقي من المنهج للعلم الحديث ويبدو ضئيلاً، وبالرغم من أهمية هذه الأفكار التي برزت يوم كانت العلوم أكثرها في طور التكوين بالوقت الذي كان فيه العلماء في تلك الحقبة مأخوذين بمنطق أرسطو الصوري، وعلوم اليونان القديمة.

وهنا ذكر طاهر بن المظهر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ[1] كلاماً لجابر في أسباب خراب العالم حيث قال: «ذكر جابر بن حيان أنه إذا انتهى سير الكواكب إلى غاية وتشتتت أبراجها، وتشوشت حركات الفلك، وعادت إلى قبل اجتماع الكواكب في أول دقيقة من الحمل.

اختلفت أحوال الكون أو العالم، وتفاوتت السنة، واختلت فصولها، حينها لا يستقر فصل من الفصول على حاله، ولا هدأت العاصفة، ومات الحيوان، وفنيت النبات بسبب قدوم المطر في غير وقته، وأيضاً اشتدت الزلازل وكثرت الرياح، وغلب الماء على اليبس، واليبس على الماء، واشتعلت النار على النبات، وتفقر الأرض وتخلو إلى أن تجتمع الكواكب من حيث تشتتت أو تفرقت، وعند بدء الخلق والكون والنشوء ثانياً.

هذه بعض من أفكار وتحليل جابر في خراب العالم، ويعلل ذلك إلى عدم التوازن وعدم التفكير في الواقع، هذا ما قرأته من كلمات لجابر وهي جذوراً للمنطق التطبيقي المبسط السهل.

---

(١) طاهر بن المظهر المقدسي «البدء والتاريخ» ج٢ ص٢٣٦-٢٣٧.

مؤلفات جابر وآثاره :

كان جابر من الأشخاص المهمين في تلك الحقبة، وزادت شهرته، وأصبح أحد أعلام العلم والمعرفة، ومن مفاخر الإنسانية. وقد وصلت شهرته إلى البلاد الأوروبية وأصبحوا يعترفون له بالفضل والسبق والنبوغ، ويقدمون له العناية والاهتمام ليستفيدوا من آرائه، وابتكاراته الكيميائية المهمة.

وكان جابر من أكثر العلماء إنتاجاً وتأليفاً في كل الثقافات، ولديه مؤلفات ورسائل تدل على قدرته العظيمة، وطاقته الحية التي يندر وجودها عند الكثير من العلماء.

ومع الأيام زادت معرفة الناس بجابر وازداد همة ونشاطاً، فانكب على العلم وألف مؤلفات قيمة ورسائل تظهر مدى ترابط أفكاره بعضها ببعض، على كلٍّ، كل عمل عظيم وفريد قدمه جابر أوصله إلى مكان مرموق بين الخالدين من رجال العلم، وأصحاب المواهب والأفكار، مما دفع العلماء إلى الاعتراف بعلمه والإشادة بآثاره.

البعض شك في نسوب هذه المؤلفات إلى جابر، ونحن لم نجزم بكونها منسوبة إليه أو موضوعة عليه، ولم نجد نصوصاً تؤكد ذلك. ولإزالة الشك، لا بد من دليل وبرهان إلى إثبات هذا الشك يكون مقنعاً وواضحاً للقارئ.

وهنا يمكن القول بصحة نسوب معظم ما نسب إليه من مؤلفات لأسباب عديدة أهمها:

أ - نسب إليه هذه المؤلفات جماعة عاشوا العصر الذي تلا عصر جابر أمثال: ابن النديم والمجريطي والرازي وغيرهم.

ب -يقول كراوس : إن رسائل ومؤلفات جابر تتميز بوحدة أسلوبية ولغوية وأدبية تدل على ترابط عميق ووثيق به.

وكل رسالة أو مؤلف منها تشير إلى الأخرى بحيث يمكن أن تعتبر واحدة منها منسوبة، إلا إذا حكمنا على البقية من الرسائل بهذا الحكم.

ج- قام بعض العلماء من قرب جابر بشرح كتبه مثل أبي بكر الرازي حيث نقل كتاب جابر(الآس) إلى الشعر، وأيضاً قام الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر، وأبي قران النصيبي إلى شرح كتاب جابر (الرحمة)، إذاً هذه هي مؤلفات جابر وأهمها كتاب (الرحمة) واهتمام العلماء بشرحه ونقله أكبر دليل على أن القول الصحيح هو أن هذه الرسائل أو الكتب تخص فعلاً جابر بن حيان.

ولهذا الأخير فهرست كتب فيها أسماء مكررة، أو فصول وهي تابعة لكتاب واحد ويكون له أكثر من اسم ويمكن أن يجد الباحث دلائل ليست قليلة تؤكد ذلك.

مؤلفاته :

للعالم جابر بن حيان مؤلفات عظيمة ومشهورة، وهي ذات قيمة ومنفعة في كل الصناعات، أي أنواع المعرفة والثقافة حيث تناول فيها الفلسفة وعلم الحيل وآلات الحرب والزهد والوعظ والطب والكيمياء بقسميها وكتاب العزائم والصنائع. ومع الأيام زادت مؤلفات جابر حتى فاقت (٣٩٠٠) كتاب ورسالة.

فقد ألف حوالي ١٣٠٠ كتاب في الحيل (الميكانيك) و(٥٠٠) كتاب في الطب، و(٥٠٠) في النقض على الفلاسفة. ولديه مؤلفات كثيرة ومهمة في الكيمياء المعروف بها وغير ذلك من المؤلفات والمباحث العلمية والثقافية. ومن المعروف وسبق ذكره أن لجابر مؤلفات ترجمت إلى لغات أجنبية وطبع قسم كبير منها وأيضاً لا يزال قسماً كبيراً من المخطوط في

مكاتب الشرق والغرب.

«ولا شك حين تطلع على فهرست كتب جابر ترى موضوع الكيمياء هو الموضوع الأكثر بروزاً من بين غيره من الموضوعات التي تناولها بالدرس والشرح، والذي عرف به واشتهر بجابر الكيميائي لشغفه وولعه بهذه المادة، وأصبح يُعرف عند كل العلماء الذين عاشوا عصره والذين أتوا بعده بإمام الكيمياء الذي لا يدافع ولا يقاوم ولا يقف أمامه أحد»[1]. لعب الحظ دوراً كبيراً في حياة جابر، حيث بقي الكثير من رسائله وكتبه ماثلاً معيراً ما بين مطبوع مثل الخمسمائة رسالة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في مكتبة أوروبا في ألف ورقة وبين مخطوط أرسلت إلى مكاتب الشرق والغرب، وبين رسائل مترجمة إلى اللغة الأجنبية مثل الفرنسية واللاتينية وغيرهما من اللغات، وكان ذلك من حسن حظ هذا العالم أن أرسلت إلى هذه المكاتب والأماكن وإلا لانطمست معالم جابر وابتكاراته، وأصبح شخصية وهمية في نظر العالم. واعتبر أنه إنسان لا وجود له ولا حقيقة ولا دليل إلى ما يقوم به، كما كان يزعم بعض العلماء وهذا ما ذكره ابن النديم. وبالرغم من ذلك فإن تآليف جابر ضاع معظمها أو فقدت بسبب ما، ولم يبق منها غير (٨٠) كتاباً ورسالة في المكتبات العامة والخاصة في أنحاء الغرب والشرق. والمترجم منها إلى اللغات التي ذكرناها سابقاً، إلا أن الغرب استفادوا منها وأخذوا معلومات وموضوعات طبيعية وطبية. كان ذكرها جابر في كتبه، وهذا ما ساعد الإفرنج على افتتاح مدرسة كيميائية لها أثر كبير من هذا النبع العظيم الذي شرحه جابر، وهذه المدرسة كان لها الأثر الفعال عند الغرب في علمهم وتطورهم، وسيطرتهم على المواد التالية.

---

(١) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص٥٧-٥٨ ملخصاً.

- كتب جابر المترجمة :

١- كتاب الجمع.

٢- كتاب الاستتمام.

٣- كتاب الاستيفاء.

٤- كتاب التكليس.

ولهذه الكتب الأربعة قيمة نفسية من الناحيتين العلمية والكيميائية وقد تركت أثرها البالغ عند العلماء والفلاسفة بعد دراستها وما رأووا فيها من بعد وأثر كبيرين على شخص عاش هذه الحقبة في القرن التاسع للميلاد. وكان ذلك كافياً باعتراف الدول الغربية بجابر وبقدراته العالية وقالوا عنه : إنه صاحب نابغة قوية ومعرفة فذة في العلم. وقد نال المدح والإطراء من العلماء أمثال : هولميارد، استابلتن، وبارتجنن[١].

ومن كتبه أيضاً المشروحة والمترجمة التي وجدت في المكتبات الغربية والشرقية : نذكرها على الوجه التالي معتمدين على بعض المراجع المهمة :

- **الاستتمام** : «كتاب مهم وقيم ذكر الطغرائي بعض مقطوعاته منه، وذكره الجلدقي (في نهاية المطلب) وترجم إلى اللغة اللاتينية سنة (١٦٧٢م)»[٢].

- **الدرة المكنونة** :يوجد في المتحف البريطاني مخطوطة لجابر بن حيان بهذا الاسم.

---

(١) قدري حافظ طوقان، «الخالدون العرب»، ص٢٤.

(٢) جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٢ شباط عام ١٩٥٨ من مقال للأستاذ رشدي صالح.

- الاستيفاء : ترجم إلى اللغة اللاتينية [1].
- الأسطقس : الأس الأول.
- الأسطقس: الأس الثاني.
- كتاب الواحد الكبير.
- كتاب الواحد الصغير، وهذان الكتابان يوجد منهما نسختان في المكتبة الأهلية بباريس.
- الشعر: يوجد نسخة منه بالمتحف البريطاني.
- الخواص : يوجد بالمتحف البريطاني نسخة منه.
- التدابير : ذكر الطهراني أنه توجد منه نسخة في الخزانة الآصفية رقم (٥٧)

وأوله : الحمد لله رب العالمين كثيراً كما هو أهله[2].

- التذكير :يوجد في المتحف البريطاني مخطوطة بهذا العنوان ضمن مخطوطات جابر.

١٢- البيان : من ضمن رسائل جابر التي نشرها العالم هولميارد.

- الزئبق :قام المؤلف الفرنسي برتيلو بطباعة كتابين الأول أطلق عليه اسم الزئبق الشرقي، والثاني الزئبق الغربي، وكان نقلهما من مكتبة (ليون).
- الكمال : وهو ثلاثة كتب، ونقلت بالزنكوغراف في الهند سنة (١٨٩١)

---

(١) قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص٢٤.

(٢) الطهراني «الذريعة» ج٤ أص١٥ -١٦.

وقام الرازي أبو بكر محمد بن زكريا بنقل كتاب الآس إلى الشعر [1].

- **التركيب الثاني** : يوجد نسخة منه في المكتبة الأهلية في باريس.

- **الشمس** :ويعرف بالذهب ذكره الجلدقي في كتابه (نهاية المطلب) ويوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية في باريس. وقال إسماعيل مظهر: يمكن أن يكون هذا الكتاب مختصراً عن كتاب الأحجار السبعة.

- **الأسرار** : ويعرف بكتاب سر الأسرار، وسفر الأسرار ويوجد منه نسخة في المتحف البريطاني.

- **المنافع** :يوجد في مكتبة برلين مخطوطة باسم منافع الأحجار ويرجح أن تكون هي.

-**السبعة** : يوجد في المتحف البريطاني كتاب باسم السبعين ويرجح أن يكون كتابين أو صحف أحدهما عن الآخر.

-**النور** :نقل هذا الكتاب بالزنكوغراف في الهند.

-**الروضة** :عرف به الجلدقي في كتابه نهاية المطلب الجزء الثاني.

-**مصححات سقراط** :يوجد نسخة منه في مكتبة بودلي.

-**الأحجار** :نقل بالزنكوغراف في الهند سنة (١٨٩١م).

-**مصححات (أفلاطون)** : يوجد نسخة منه بمكتبة راغب باشا بالقسطنطينية.

- **الرياض** :يوجد نسختان منه، الأولى بالمتحف البريطاني والثانية

---

(١) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء» ج٢ ص٣٥٩.

بمكتبة مدبولي.

-**الإيضاح** : ويعرف بكتاب (الإفصاح والإيضاح) ويقول ابن النديم: هذا الكتاب ينسب إلى ابن عياض المصري تلميذ جابر [1].

وهذا الكتاب نقل بالزنكوغراف في الهند (١٨٩١م) وهو مختصر في خمس صفحات، ويوجد منه نسخة في المكتبة الآصفية كتب الكيمياء تحت رقم ٨٨-٥٩ .

وفيه إيضاح لما رمزه الحكماء في كتبهم تضليلاً للجهال عن هذا العلم.

وفيه أيضاً خالف الأقدمون منهم أرسطو في تكوين نظرية الفلزات، ورأى أنها لا تساعد على تفسير بعض التجارب لذا عمد إلى تعديل هذه النظرية، وحثها على أن تكون أكثر ملاءمة للحقائق والوقائع العلمية المعروفة والمنطق التطبيقي في تكوين الفلزات، ولا زالت هذه النظرية جارية ومتبعة حتى القرن الثامن عشر للميلاد [2].

- **خمسة عشر** : يوجد نسخة منه في مكتبة جامعة تربتي بأكسفورد.

- **الأركان الأربعة** :ذكر هذا الكتاب جابر في كتابه (نار الحجر) ونسبه إلى كتاب الأركان، ويرجح أن يكون الكتاب نفسه (كتاب الركن) المذكور، وقد أخذ من القسم السابع بعض المقطوعات، وأضيف إلى كتاب رتبة (الحكيم) وهو لأبي قاسم سلمة بن أحمد المجريطي.

-**شرح المجسطي**: يوجد منه ثلاث نسخ الأولى بجامعة (كوريس كرستي) بأكسفورد والثانية بمكتبة(بودلي) والثالثة بمكتبة جامعة (كمبريدج) وقد ترجمت المخطوطة إلى اللغة اللاتينية.

---

(١) ابن النديم «الفهرست»، ص٥٠٦.

(٢) ابن النديم «الفهرست»، ص٥٠٦.

- **الرياض** :يوجد نسختان منه الأولى في مكتبة (بودلي) والثانية بالمتحف البريطاني.

-**الوجيه**: يوجد نسخة منه في المتحف البريطاني وترجم إلى اللاتينية وأعيدت طباعته عدة مرات.

- **الضمير** :ويعرف أيضاً باسم الضمير في خواص الإكسير وهكذا ذكره الجلدقي في الجزء الثاني من نهاية المطلب. ويوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية بباريس.

-**الحدود** :يوجد نسخة منه في مكتبة القاهرة.

-**المقابلة والمماثلة**: يوجد نسخة منه في مكتبة برلين.

-**رسالة في الكيمياء** :يوجد نسخة منه في مكتبة القاهرة.

-**التجميع** :يوجد نسخة في مكتبة ليون ويوجد طبعة لبرتيلو.

-**كشف الأسرار وهتك الأستار**: يوجد نسختان منه الأولى بالمتحف البريطاني وأخرى بمكتبة القاهرة، وطبع الكتاب في مطبعة لوندره لندن.

- **أرض الأحجار** :ذكر إسماعيل مظهر. أن برتيلو طبعه مأخوذاً من مجموعة (ليدن) ويوجد نسخة منه بالمكتبة الأهلية بباريس.

- **الجاروف** : قال ابن النديم : هذا الكتاب نقصه المتكلمون، وقيل إن هذا الكتاب منسوب لأبي سعيد بن عياض المصري تلميذ جابر.

- **كتاب الملك** :في الصنعة (تحويل المعدن إلى الذهب) ويقال إن هذا الكتاب مؤلف من عدة كتب باسم واحد أخذ برتيلو كتاب الملك عن نسخة (بليدن) وتوجد نسخة أخرى في المكتبة الأهلية بباريس وهي

مختلفة عن التي طبعها برتيلو، ونسخة ثالثة مختلفة أيضاً عن السابقتين نقلت بالزنكوغراف في الهند سنة (١٨٩١م) وهذا دليل على أن النسخ الثلاث مأخوذة من عدة مؤلفات.

- **السهل** :يوجد منه نسخة بالمتحف البريطاني.

- **علم الصنعة الإلهية والحكمة الفلسفية**: يوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة القاهرة.

- **العوالم** :يوجد نسخة من هذا الكتاب في المكتبة الأهلية في باريس.

-**شرح كتاب الرحمة وهو كتاب مهم**.

٤٥- الإبدال والتلخيص -والإحراق- والإيجار- والحروف كلها كتب مهمة ذكرها الجلدقي في كتبه، ويوجد نسخ من هذه الكتب في المكتبة الأهلية في باريس.

- **كتاب الراحة**: وكتاب المكتوم، هذان الكتابان عرف عنهما الطغرائي وذكرهما في كتبه.

-**زهر الرياض** : ذكر هذا الكتاب الجلدقي.

- **العفو** :يوجد نسخة من هذا الكتاب في المتحف البريطاني وذكره الطغرائي.

- **الرحمة** :يوجد نسخة منه في مكتبة ليدن وطبع هذا الكتاب برتيلو. وقيل طبعة هذا الكتاب من تأليف محمد بن يحيى أبي عبدالله وقد عرف في كثير من المقطوعات عن أفكار جابر خاصة أن مؤلفه ذكر نفسه في عدة مواضع من هذا الكتاب.

- **الرحمة الصغير** : شرح هذا الكتاب الشلمغاني المعروف بابن أبي

العزاقر الذي قتل سنة (٣٢٢هـ) وشرحه ابن الرازي وأبي قران وهو من أهل نصيبين[١].

وطبع كتاب الرحمة الصغير برتيلو، ويوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية في باريس ونقل هذا الكتاب أيضاً إلى الزنكوغراف في الهند عام ١٨٩١م.

- **الأصول** :ترجم هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية ويوجد نسخة منه في المتحف البريطاني.

- **التجريد** :ذكر العالم جابر أنه ألفه بعد ١١٢ كتاباً له، ونقل هذا الكتاب بالزنكوغراف في الهند عام (١٨٩١) وأيضاً يؤلف حلقة من سلسلة كتبه في الميزان.

-**كتاب الصافي** : يوجد نسخة منه في المتحف البريطاني.

- **صبح النفوس** :رسالة ذكرها الجلدقي في الجزء الثاني من كتاب نهاية المطلب.

- **كتاب رسائل جعفر الصادق** : ذكر هذا الكتاب في كشف الظنون، وقيل هو يحوي خمسمائة رسالة في ألف صفحة، وقد طبعت هذه الرسائل في أوروبا مرتين.

- **كتاب الكبير** :يوجد نسخة منه في المكتبة الأهلية في باريس.

-**الجامع في الاصطرلاب**: قال المجريطي[٢] في كتابه غاية الحكيم : إن كتاب الجامع في الاصطرلاب هو علماً وعملاً. وهذا الكتاب يضم

---

(١) الطهراني «الذريعة» ج٤ ص٦٤.

(٢) المجريطي المتوفى في سنة ٣٩٠.

ألف باب ونيف، وذكر فيه من الأعمال العجيبة النادرة الذي لم يسبقه إلى هكذا عمل أحد. وذكر الطهراني هذا الكلام أيضاً وثبته [١].

- **كتاب الخارصيني** :وهو من المعدن ويعود إلى تركيبته المركبة من الحديد والزنك ويوجد منه نسخة في المكتبة الأهلية في باريس.

- **أسرار الكيمياء** :انظره في كتاب الذريعة [٢] وهو كتاب مطبوع، وذكره الزركلي في كتاب الأعلام قال إنه مطبوع، ومن المحتمل أن يكون نفس كتاب أصول الكيمياء.

-**الخواص** : قيل إنه مطبوع.

- **(الانتقال من القوة إلى الفعل)** :وهو كتاب مطبوع.

- **الجفر الصادق** :ذكره الطهراني في كتاب الذريعة [٣] قال ابن قتيبة في كتاب أدب الكاتب كتاب الجفر خطة جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

٤-**الجفر الأسود** :ذكره أيضاً الطهراني في الذريعة، ويرجح أن يكون هذا الكتاب من الرسائل الخمسمائة التي أملاها الإمام جعفر الصادق عليه السلام أو أنه تفسير، أو شرح لواحدة من هذه الرسائل.

حيث ورد حديث في أول الجفر قاله الإمام جعفر عليه السلام مع الشرح والبيان : اعلم وفقك الله إلى طاعته... إلى آخر الحديث (ولا يظهر في الأرض الفساد).

ومن الممكن أن يكون كتاب جفر الصادق مرتبط بهذا الجفر الأسود

---

(١) الطهراني «الذريعة» ج٥ ص٢٧.

(٢) الطهراني «الذريعة» ج٢ ص٥٥، ٢١٤.

(٣) الطهراني «الذريعة» ج٥ ص١٢٠، ١٢١.

الذي أملاه على جابربن حيان.

- **كتاب السبعين** :هذا الكتاب يتضمن صور فوتوغرافية، حول الكثير من أمثال مايرهوت وريبنتر الحصول عليها وضمنها إلى معهد التاريخ في العلوم في برلين.

-**كتاب الأنثيين** :قام أبو بكر الرازي بتحويله إلى الشعر[1].

-**جنات الخلد في تدبير الحجر** :يوجد منه نسخة في المكتبة الآصفية تحت رقم ٥٩ من كتب الكيمياء، ويوجد منه نسخة أخرى وهي ناقصة في مكتبة الشيخ الميرزا [2]، إلا أن ابن النديم لم يذكره في كتابه الفهرست.

- **رسالة في الإمامية** :عرف جابر بن حيان بنفسه هذا الكتاب في كتاب: نخب كتاب القديم يقول في أوله : الكلام في الشاهد وكيف حاله[3].

- **التصحيح في علم الصنيعة**: (تحويل المعدن إلى الذهب)[4].

-**تحقيق أفلاطون** :كتاب من مجموعة الكتب التي نقلت من مكتبات القاهرة إلى معهد تاريخ العلوم الموجود في برلين.

-**السموم** :من أهم وأشهر الكتب عند جابر بن حيان، ورد ذكر الكتاب في مجلة المقتطف. ويوجد نسخة منه في المكتبة التيمورية في مصر

---

(١) ابن النديم «فهرست» ص٤١٩.

(٢) الطهراني «الذريعة» ج٥ ص١٢٠ وذكر أيضاً في تذكرة النوادر.

(٣) الطهراني «الذريعة» ج١١ ص١١١.

(٤) الطهراني «الذريعة» ج٤ ص١٨٦-١٨٧.

وجاء في النسخة أن جابر بن حيان الصوفي هو تلميذ الصادق عليه السلام ولعلها النسخة الأصلية.

حيث نسخت في شيراز عام ٥٠٣، وتم تصوير نسخة منه (فوتوغرافية) ونقلت هذه النسخة المصورة إلى معهد تاريخ العلوم في برلين.

كانت هذه لمحة تراجم ومؤلفات لجابر بن حيان التي وجدت وشرحت في المكتبات الغربية والشرقية، والتي ترجمت إلى اللغات اللاتينية والفرنسية، وطبعت بأنواع عديدة من المطبوعات.

كثرة مؤلفات جابر وتعددها :

وضع جابر مؤلفات متعددة الأغراض منها في الطب والهندسة والكيمياء، وما بعد الطبيعة وفي الطبيعيات، وأيضاً كانت له كتب في الفقه حيث كان تلميذاً للإمام الصادق عليه السلام وأملى عنه أحاديث كثيرة مشهود بها.

ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست الكثير من مؤلفات جابر في قسم مهم من كتابه.

- أما أبرز كتبه فنذكر منها أولاً في مجال الحكمة والفلسفة والمنطق.

- الحكمة المصونة ـ العدل ـ اللاهوت- صندوق الحكمة ـ الطبيعة ـ وما بعد الطبيعة، الطبيعة الفاعلة الأولى المتحركة (وهي النار)، والطبيعة الفاعلة الثانية الجامدة(وهي الماء).

والطبيعة المنفعلة الثالثة اليابسة (وهي الأرض). الطبيعة المنفعلة الرابعة الرطبة (وهي الهواء) مصححات أرسطاليس وديمقراطليس وفيثاغورس، كتاب إلهي، التشريح في الطب، شرح إقليدس، وصفة الكون ذكره جابر في كتاب (الرحمة الصغير).

وكتبه السبعة في الأرض لكل أرض كتاب على عددها أيضاً، وكتاب الحيوان ويعرف بحياة الحيوان وتقدمة المعرفة والأعراض ـ وكتاب المجسة- ويرجح أن يكون كتاب مجسة النبض.

ثانياً: في مجال الفقه:

التفسير (لعله في تفسير القرآن) الطهارة أو كتاب ثاني الطهارة.

ثالثاً: في مجال المنطق :كتاب الزيج اللطيف وهو حوالي ثلاثمائة ورقة.

كما وتوجد مؤلفات أخرى وردت في كتاب الفهرست لابن النديم إن أردت التوسع في المعرفة.

نصوص جابر في كتبه ورسائله :

توضيحاً ولنكون على بصيرة وعلم من الناحية العلمية للعالم جابر بن حيان واتجاهه وطريقته التي اتبعها إلى حدٍّ ما، وإلى مدى علاقته بالإمام الصادق عليه السلام نذكر شيئاً من أقواله في بعض كتبه المهمة وما قيل عنه:

- ذكر جابر بن حيان في كتابه (الرحمة) : إنه كان لدي مغناطيس يرفع وزن مائة درهم من الحديد، وبعد مضي زمنٍ لم يعد يرفع إلا ثمانين درهماً ووزنه على حاله لم ينقص منه شيء، وإنما النقصان وقع في قوته[1].

وهنا أشار أبو الريحان البيروني في كتابه (الجماهير) أن جابراً كان يعمل بالكيمياء والصنعة.

---

(١) أبو زهرة في كتاب الإمام الصادق عليه السلام ص٢٤٧.

يقول في كتابه (السبعين) عن الطبائع :

هذه الطبائع في كل موجود ظاهرة تامة، وباطنة تامة ولا يخلو كل موجود من أن يكون ضمنه طبعان فاعل ومنفعل ظاهران، وفاعل ومنفعل باطنان.

مثلاً معنى قوله تامة وغير تامة إن الفضة برأيهم ظاهرها ناقص وباطنها تام، وإن الذهب برأيهم خلاف الفضة. لذلك سهل عليهم ذلك وقرب رد الأجسام إلى أصولها في أقرب مدة[1].

وقال في كتابه (الزئبق) :

اعلم أن مادة الزئبق يثقل اللؤلؤ ويشده ويعطيه القوة والصلابة، هذا من حبات القلوب، فإنه كان إذا حدث له مثل هذه الخواص قال لي سيدي عليه السلام هذه حبات القلوب[2].

وقال في كتابه (الميزان) :

في الميزان عجيب أن لا يدخل أحد العلوم عليها ولا غيره لذلك نقول: إنه أول وعظيم النفع في خواص القدم والتوحيد لله تعالى، ونقض عظيم على الثنوية.

كذا أخبري سيدي عليه السلام وأمرني أن أقول وأصنف[3].

-قال في كتابه(إخراج ما في القوة إلى الفعل):

«الحمد لله الذي ليس كمثله شيء وهو على كل شيء قدير، الأول بلا مثال والآخر بلا زوال وتعالى وتقدست أسماؤه... وتعالى علواً كبيراً»[4].

---

(١) (٢) (٣) (٤) الجلدقي «ملهم الكيمياء» ص١٣٢و١١٩و١٣١.

وقال في كتابه (الحاصل) :

«ليس في العالم شيء إلا وهو فيه جميع الأشياء، والله لقد وبخني سيدي الإمام جعفر الصادق عليه السلام على عملي فقال: والله يا جابر لولا أني أعلم أن هذا العلم لا يأخذه إلا من يستأهله، وأعلم علماً يقيناً أنه مثلك لأمرتك بإبطال هذه الكتب من العالم.

أتعلم يا جابر ما قد كشفت للناس فيها، فإن لم تصل إليه فاطلبه فإنه يخرج لك غوامض كتبي وجميع علم الميزان وجميع فوائد الحكمة[1].

ومن أندر مؤلفاته كتاب (السموم) :

من أجمل وأشهر المؤلفات عند جابر كتاب السموم، وكان لهذا الكتاب أهمية كبرى عند العلماء وخاصة علماء تاريخ العلوم، وذلك لما يحوي من مواضيع علمية لا تختلف في جوهرها بين الطب والكيمياء.

لقد بحث جابر في هذا الكتاب السموم ودفع مضارها، فأتى فيه على أسرار وأقوال الفلاسفة اليونان في السموم وأفعالها، كما تضمن كتابه آراء جديدة وتعليمات لكافة أنواع السموم وأدويتها وكيفية تعاطيها وتأثيرها في أجسام الحيوانات.

ونظراً لأهمية هذا الكتاب اشتراه الباحث أحمد باشا تيمور وكتب عنه.

وبما أن كتاب السموم له علاقة وثيقة بالطب والكيمياء سنذكر شيئاً من أوله:

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو موسى جابربن حيان : قد ارتسمت أطال الله بقاءك ما أمرت به،

---

(١) الجلدكي «ملهم الكيمياء» ص١١٧-١١٨.

وأحدثت من الشرح، ما علمت أنك من الفهم بحسبه، وانتهيت إلى إرادتك، وأتيت على حاجتك، وأرجو أن تبلغ به رغبتك وتنال به بغيتك، وتكون به راضياً ولأدبك كافياً. قال بعضهم : إن السم جسم كوني ذو طبائع غالبة مفسدة لمزاج أبدان الحيوان.

وقال آخر: إنه مزاج طبائع غالبة لدواب الحيوان ذاته.

ومنهم من قال : إنه مزاج قوة، ومزاج غالب مفسد ومصلح.

كانت هذه آراء الناس في حدِّه.

فأما خوضنا في غمار هذا الكتاب، وغرضنا من ذلك هو الشرح عن أسماء السموم وأنواعها وكيفية أفعالها وتداويها، ومقدار ما يؤخذ منها، ومعرفة اختيار الأدوية

الجيدة من الأدوية الرديئة.

ينقسم كتاب السموم إلى ستة فصول :

الأول :تغيير الطبائع المركبة منها أجسام الحيوان والسموم القاتلة.

الثاني: أسماء السموم وأنواعها وكيفية التداوي بها وإيصالها إلى الأبدان.

الثالث :ذكر السموم العامة الفعل في جميع الأبدان التي تخص أبدان الحيوان وأعضائه.

الرابع : علامات السموم المسقاة، والعوارض من خلالها والمبادرة إلى العلاج والتداوي منها.

الخامس : السموم المركبة والمشاكل التي تسببها.

السادس : الانتباه من السموم قبل أخذها، وإن أخذت لم تضر. وذكر العلاج والأدوية النافعة من السموم إذا أخذت.

والسموم ثلاثة أنواع : حيوانية، ونباتية، وحجرية:

١-**السموم الحيوانية**: مثل مرارة الأفاعي، والنمر، لسان السلحفاة، وذيل الأيل، والأرنب البحري، والضفدع والعقاب.

٢-**السموم النباتية**: مثل قرون السنبل والأفيون والشوكران والشيلم والحنظل.

٣-**السموم الحجرية**: برادة الحديد، والذهب والزئبق، والزرنيخ، والزنجار والنورة، والشب، والزاج، والطلق.

وهنا كرر العالم الكيميائي جابر بن حيان، وأكثر الكلام والتحدث عن فلاسفة اليونان وأطبائهم وسائر المهن الطبية أمثال سقراط وجالينوس حيث قال:

قد أطلق هؤلاء الأطباء أنه لا شيء في أجسام الحيوان من الأخلاط أكرم من الدم وأنه قاعدة البدن [1].

❁ ❁ ❁

(١) السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» ج١٥ ص١٣٠-١٤١، الأستاذ قدري حافظ طوقان «الخالدون العرب» ص٢١-٢٣.

الشريف المرتضى

(٣٥٥هـ ـ ٤٣٦هـ)

حياته :

هو علي بن أبي أحمد الحسين بن موسى الموسوي، الشريف الأجل المرتضى علم الهدى، أبو القاسم نقيب النقباء الفقيه المصنف، بقية العلماء وأحد الفضلاء فصيح اللسان، متوقد الذكاء، كان أوحد أهل زمانه فضلاً وعلماً وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابة وجاهاً وكرماً إلى غير ذلك.

ولد رحمه الله في بغداد في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، كان أبوه النقيب أبو أحمد جليل القدر عظيم المنزلة في دولة بني العباس ودولة بني بويه. أما أمه فهي فاطمة بنت الحسين بن أحمد بن الحسن الأصم المعروف بالأطروش، وينتهي نسبها إلى الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام.

عاش الشريف المرتضى في بيت وافر الرزق وذا خير كثير، وثروة عريضة لا يشغله ما يشغل سواه من شؤون الحياة ومطالب الدنيا، فقد أكب على تحصيل العلم وصرف جهوده إلى الدرس والتأليف والفتيا، والإشراف على كل المعارف الإسلامية حتى غدا إمام عصره في الدين والدنيا. لقد عكف في منزله ينفق أوقاته على القراءة والدرس والتأليف، استنزف كل أوقاته بالإفادة والإنتاج العلمي، تأثر كثيراً بمجالسة العلماء والمستفيدين وفضلها على مجالسة

الحكام والأمراء والسلاطين، لقد تخلى عن المنصب الذي ورثه عن أبيه، وآثر بهذا المنصب أخاه الصغير الشريف الرضي، فهمه الوحيد كان إفراغ نفسه للدرس والاستفادة، ثم عاد بعد ذلك ليتولى المناصب بعد وفاة أخيه الرضي.

أتاحت له ثروته العريضة أن يروي ظمأه للمعرفة والعلم وأن يتجه إلى ما شغفت به نفسه من البحث والدرس والتصنيف، قيل إنه كان له ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء يشقها نهر ينتهي إلى الفرات، وكانت السفن تسير فيه عادية ورائحة وتحمل المسافرين والزوار وقد قدّرت غلال هذه القرى بأربعة وعشرين ألف دينار في العام الواحد. وقد حول الشريف المرتضى داره إلى مدرسة علمية يقصدها الطلاب من جهات عديدة، ويرد إليها التلاميذ والمستفيدون من كافة الأقطار للأخذ والتلقي والاستفادة. وقد دفعته رغبته الشديدة لبث العلم وتشجيع الحركة الثقافية لأن يوقف قرية بكاملها يجري ريعها على كاغد الفقهاء.

تلقى المرتضى علومه في البداية على ابن نباته صاحب الخطب المشهورة ثم على الشيخ العكبري المعروف بالمفيد وبابن المعلم أما تخرجه هو وأخوه (الشريف الرضي) فكان على يد الشيخ المفيد فقد لازماه وصحباه سنين طويلة، فالشريف المرتضى هو من أشد المتأثرين بالشيخ المفيد وبأسلوبه وتفكيره كانت وفاته رحمه الله لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وأربعمائة وصلى عليه ابنه أبو جعفر محمد وتولى غسله أبو الحسين أحمد بن الحسين النجاشي، ومعه الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري، وسلار بن عبد العزيز الديلمي، ودفن أولاً في داره في بغداد ثم نقل إلى جوار جده الحسين عليه السلام ودفن في مشهده المقدس مع أبيه وأخيه.

مكانته :

كان الشريف المرتضى حاذقاً في المناظرة والجدل حاجَّ النظراء

والمتكلمين وناظر العلماء والمخالفين، هو أكبر شخصية شيعية ظهر في القرن الخامس الهجري، كان فقيهاً انتهت إليه زعامة الإمامية فآراؤه وآثاره تعتبر سجلاً كاملاً لآراء وآثار الإمامية فجميع عقائدهم ونظرياتهم الإسلامية حفظت كلها في كتبه أمثال كتاب الشافي في الإمامة «وتنزيه الأنبياء» و «الأمالي» وجميعها تمتل اتجاهات الإمامية تمثيلاً كاملاً وصحيحاً.

لقد أطراه وأثنى عليه كل من عرض له بالترجمة، وأكثر من مدحه، فهو من رجالات التاريخ الذين أجمعت كافة الطوائف الإسلامية على فضله وعلمه وعظمته فابن الأثير عدَّه من مجددي مذهب الإمامية في رأس المئة الرابعة.

أما الصفدي فمدحه قائلاً :

«كان فاضلاً ماهراً وأديباً متكلماً» وقد أثنى عليه أيضاً الشيخ الطوسي فقال :

«كان أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلم فقيه وجامع للعلوم كلها». وفي الذخيرة قال عنه ابن بسام: «كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق وإليه فزع علماؤها وعنه أخذ عظماؤها صاحب مدارسها، وجامع شاردها وآنسها وكانت ممن سارت أخباره...».

وقد وصفه التنوخي قائلاً:

«بلغ في العلم وغيره مرتبة عظيمة، قلد نقابة الشرفاء شرقاً وغرباً وإمارة الحج والحرمين والنظر في المظالم وقضاء القضاء وبقي على ذلك ثلاثين سنة».

أساتذة الشريف المرتضى:

يعتبر الشيخ المفيد أستاذاً للمرتضى بالمعنى الصحيح، فهو من أشد المتأثرين به والسائرين على نهجه وطريقة أسلوبه، وقد لمحنا ذلك واضحاً في

كتابه الأمالي. وقد تلقى المرتضى العلم عن جماعة آخرين غيره أمثال: المرزباني والديباجي وأبي الحسن الجندي وغيرهم.

وقد صحب بعد ذلك المرتضى عدداً من أئمة العلم وأخذ عنهم نذكر منهم:

- أحمد بن محمد بن عمران الكاتب.
- أبو الحسن الجندي.
- سهل بن أحمد الديباجي من شيوخ الشيعة المتوفى عام ٣٨٥هـ.
- أبو عبدالله محمد بن عمران المرزباني المتوفى عام ٣٨٤هـ.

تلامذته :

كان الشريف المرتضى يدرس في علوم كثيرة ومتنوعة، وقد تخرج عليه جماعة من الفقهاء ورجال العلم وقد أصبحوا فيما بعد أئمة عصورهم، وهناك من العلماء من تخرج على كتبه وآرائه منهم:

- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي شيخ الطائفة وهو من تلاميذه المنقطعين إليه، وقد قضى في صحبته ثلاثة وعشرين عاماً إلى أن توفي عام ٤٦٠هـ.
- القاضي عبد العزيز بن البراج المتوفى سنة ٤٨١هـ.
- عماد الدين أبو الصمصام ذو الفقار بن محمد المروزي.
- أبو يعلى محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري المتكلم المتوفى عام ٤٦٣هـ.
- الإمام أبو الصلاح تقي بن نجم الدين الحلبي.

- أبو يعلى سلار بن عبد العزيز الديلمي الفقيه المتكلم المتوفى عام ٤٤٨هـ.
- الفقيه أحمد بن الحسن بن أحمد النيسابوري.
- أبو الفضل ثابت بن عبد الله الثيابي.
- أبو عبدالله جعفر بن محمد الدرويستي.
- الشيخ محمد بن محمد البصروي.
- الفقيه أبو الحسن سليمان الصهرشتي.
- الفقيه التقي ابن أبي طاهر الهادي النقيب الرازي.
- العلامة المتكلم أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي المتوفى عام ٤٤٩هـ.
- أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين الخزاعي النيسابوري المعروف بالمفيد النيسابوري.

آراؤه :

تأثر المرتضى بأستاذه الشيخ المفيد، بطريقة نهجه وأسلوبه إلا أنه لم يتأثر بآرائه فقد خالفه في أعداد ضخمة من المسائل الكلامية، حتى أن قطب الدين الراوندي[1] وضع كتاباً في الاختلاف بين الشيخ المفيد والشريف المرتضى بهذا الخصوص، وقد ذكر فيه خمساً وتسعين مسألة وقع الاختلاف فيها بينهما. هذا وقد نسبت للشريف المرتضى بعض الآراء التي تعد مناقضة

---

(١) هو أبو الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي توفي عام ٥٧٩هـ. له كتاب تهافت الفلاسفة. الطهراني «الذريعة» ج ٦ ص ٣١٤.

تماماً لمبدئه، فهو يعتبر المسجل لنزعات الشيعة ونظرياتهم الكلامية وقد لاحظنا ذلك في كتبه ومؤلفاته ومن بين تلك الآراء: «إن إرادة الله تعالى عرض لا في محل» وهو رأي منسوب إلى البهشمية [1]، وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم عبد السلام من زعماء المعتزلة وقد حُكي هذا الرأي سابقاً عن هشام بن الحكم الكندي[2].

هذا الرأي هو حتماً مخالف لما عليه جمهرة أهل العدل من الشيعة والمعتزلة من أن الصفة عين الذات.

وللشريف المرتضى آراء معروفة إضافة إلى آراء كثيرة مبثوثة في الكتب الكلامية ولاسيما في الإمامة.

من بينها: «إن إعجاز القرآن الكريم إنما هو بالصرف، ومعنى ذلك أن سور القرآن يمكن الإتيان بمثلها في الفصاحة والأسلوب، لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن معارضته وقد ذهب إلى هذا الرأي قبل المرتضى كل من أبي إسحاق النظام وأبي الحسين البصري»[3].

ومن بين آرائه أيضاً، أن الأرض كروية الشكل، أما أكثرية العلماء فيرون أنها مسطحة الشكل، فقد اعترض على رأي المعتزلي الجبائي الذي قال بعدم كروية الأرض مستدلاً على ذلك بقوله تعالى ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ إضافة إلى آية أخرى ﴿بِسَاطًا﴾.

وقد علق الشريف المرتضى على ذلك بأنه ليس من الضروري أن تكون جميع الأرض مسطحة ومبسوطة، أما القائلين بكرويتها لا يدفعون أن في

---

(١) الشهرستاني «الملل والنحل» ج ١ ص ٤١.

(٢) عبد الله نعمة- كتاب هشام بن الحكم ص ١٤٣.

(٣) الشريف المرتضى، «كشف الفوائد» ص ٧٤.

الأرض سطوح يتصرف بها ويستقر عليها، بل حجتهم في ذلك أن الأرض بجملتها هي كروية الشكل[1].

مؤلفاته :

عُرف الشريف المرتضى بأبي الثمانين فقد خلف بعد مماته ثمانين ألف مجلد من مصنفاته ومحفوظاته وأبحاثه، وقد قوّمت بثلاثين ألف دينار، وقد أهدى الرؤساء والوزراء بعضاً منها وصنف كتاباً يقال له الثمانين وعمره آنذاك ثمانون سنة وثمانية أشهر. وللشريف المرتضى اتجاه فكري مميز يتمثل في كتبه الكلامية الكثيرة كما له اتجاه أدبي بارز فهو يعد من الأدباء الكبار والمفكرين ومن الشعراء البارزين بجودة أسلوبه وشفافية شعره كما أن له مساجلات أدبية مع أدباء زمانه وقد أورد مجمل ذلك في كتابه الأمالي.

وما زالت معظم كتبه ومؤلفاته حتى اليوم تمثل الكثير من نزعات الشيعة واتجاهاتهم في الأصول الإسلامية الدينية، وهي تعبر تعبيراً دقيقاً عن روح الفكرة الشيعية وبخاصة في مواضيع الجبر والاختيار وعصمة الأنبياء والإمامة. ولعل أصدق دليل على ذلك هو كتابه «تنزيه الأنبياء».

ومن أشهر كتبه :

- دليل الموحدين.
- الحدود والحقائق.
- مسألة في الإرادة، طبع باسم تحقيق الإرادة.
- الرد على يحيى بن عدي في مسألة سماها طبيعة المسلمين.

---

(١) الطبرسي، «مجمع البيان» م ١ ص ٦١ طبعة صيدا.

- جواب الملحدة في قدم العالم من أقوال المنجمين.
- مقالة يحيى بن عدي المنطقي فيما لا يتناهى.
- تنزيه الأنبياء، طبع بالمطبعة الحيدرية في النجف سنة ١٣٥٢هـ.
- الصرفة في الإعجاز.
- الذخيرة في الكلام وفي أصول الدين، شرحها تلميذه أبو الصلاح الحلبي.
- الملخص في أصول الدين.
- كتاب في أقوال المنجمين.
- غرر الفوائد ودرر القلائد، وهو المعروف بالأمالي طبع مراتٍ عديدة في مصر وآخرها كان في سنة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م وهو من أشهر الكتب قيمة.
- تتمة أنواع الأعراض من جمع أبي رشيد النيسابوري.
- المسائل الموصلية في الوعيد والقياس والاعتماد.
- الوعيد.

أما كتبه الفقهية والتي كانت تشكل مرجعاً مهماً للشيعة في عصره وبعده فهي كثيرة أهمها :

- الانتصار فيما انفردت به الإمامية، وقد طبع منفرداً سنة ١٣١٥هـ.
- المرموق في أوصاف البروق.
- فنون القرآن.
- الذريعة في أصول الفقه.
- شرح الخطبة الشقشقية.

- طيف الخيال، توجد منه نسخة مصورة بدار الكتب رقم ١٠٣٣١٣ .

- الشهاب في الشيب والشباب، وقد طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢هـ.

هذا بالإضافة إلى كتابه الضخم «الشافي» وفيه يتناول أكثر المسائل الإسلامية حساسية وهي مسألة الإمامة والرد على خصومها.

أما فيما يخص الشعر فإن له قصائد كثيرة في مصيبة سيد الشهداء عليه السلام منها هذه الأبيات :

لهم جسوم على الرمضاء مهملة وأنفس في جوار الله يقربها
كان قاصدها بالضر نافعها كان قاتلها بالسيف محييها

وقيل إن له أبياتاً يخاطب بها مولانا صاحب الزمان عليه السلام متضرعاً إلى حضرته المقدسة ومنه:

قل لمن خده من اللحظ دام رق لي من جوانح فيك تدمى
يا سقيم الجفون من غير سقم لا تلمني إن مت منهن سقما
أنا خاطرت في هواك بقلب ركب البحر فيك أباً وأما.

ومن شعره أيضاً :

وطرقتني وهناً بأجواز الربا وطروقهن على النوى تخييل
في ليلة وافى بها متمتع ودنت بعيدات وجاد بخيل
يا ليت زائرنا بفاحة الدجا لم يأت إلا والصباح رسول
فقليله وضح الضحى مستكثراً وكثيره غبش الظلام قلي
ما عابه- وبه السرور- زواله فجميع ما سر القلوب يزول[1]

(١) انظر ديوان المرتضى ج ٣: ص ٣٢.

هادي السبزواري

(١٢١٢هـ ـ ١٢٩٥هـ)

حياته :

هو الفيلسوف هادي بن مهدي السبزواري ولد عام ١٢١٢هـ في سبزوار، وهي قرية كان يعيش منها باقتصاد[١] كان أبوه تاجراً وملاكاً في مدينة سبزوار، عندما بلغ الحادية والعشرين من عمره هاجر إلى أصفهان طلباً للعلم فتتلمذ على يد كلٍّ من الآخوان ملا إسماعيل والمولى علي النووي الفيلسوف المتأله، وقد استمرت دراسته نحواً من ثماني سنوات حتى سنة ١٢٤٠هـ، ومن ثم حضر درس الشيخ أحمد الأحسائي.

ثم ذهب سنة ١٢٤٢ إلى مدينة خراسان حيث درس العلوم العقلية والنقلية. ثم سافر إلى مكة حاجاً أواخر أيام سلطنة فتح علي القاجاري وبعد عودته من الحج بقي في المشهد عشر سنوات مجداً في دراسة المعقول والمنقول، عمل مدرساً في المدرسة الفصيحية في سبزوار وهذه المدرسة أنشأ فيها السبزواري دار علم لتدريس علوم الفلسفة والحكمة والمنطق، وإليه يعود الفضل في تخريج عدد من العلماء الذين أصبحوا فيما بعد من أصحاب الفتوى والقضاء.

---

(١) السيد الأمين- «أعيان الشيعة» ج ٥٠ ص ٤٩- ٥٠.

تمتع السبزواري بمكانة مرموقة بين المفكرين، فهو أشهر فيلسوف شيعي ظهر في القرن الثالث عشر الهجري، إنه الحكيم المدقق وقدوة المتكلمين وزبدة الفقهاء والمحدثين، احتضن التراث الفكري والعلمي الإسلامي، عشق الفلسفة بكل جوارحه وغاص في أعماقها، مستطلعاً حقائقها، متعمقاً بمعانيها، لقد كان ورعاً زاهداً مستقيم الطريقة كان راسخ العقيدة قوي الإيمان، لم تنحرف به الفلسفة عن الطريق القويم، هذا الأمر كان سبباً في اكتسابه ثقة الناس وإحترامهم له. فداره المتواضعة لم تخل يوماً من الزائرين والوافدين الباحثين عن العلم. فقد زاره سنة ١٢٨٤هـ ناصر الدين شان القاجاري في سبزوار حيث تناول معه طعام الغداء في غرفته المبنية من الطوب. توفي عام ١٢٩٥هـ.

مؤلفاته :

له من المصنفات البديعة والرسائل الجليلة ما لم يسمح بمثلها الزمان ولم يظفر بمثلها أحد من الأعيان، والجدير ذكره هنا هو أن معظم مؤلفات السبزواري هي خاصة بالفلسفة وقد أوردت لنا المصادر المتوفرة لدينا بعضاً منها وهي:

- كتاب أصول الدين، وقد ذُكر في الذريعة ج ٢ ص ١٩٦ .
- اللآلي المنتظمة وهي أرجوزة في المنطق والميزان. «طبعت في إيران عام ١٢٩٨هـ».
- كتاب الحكمة وهو غير شرح المنظومة أوردها في الذريعة ج ٨ ص٥٦ .
- أسرار الحكمة، باللغة الفارسية وهو كتاب خاص بأسرار الفلسفة ودقائق المعارف ذكره الطهراني في الذريعة ج ٢ ص ٥٥ .
- رسالة في اشتراك الوجود، ذكرت في الذريعة ج ١١ ص ٧٩ .
- شرح دعاء الجوشن الكبير، ويسمى شرح الأسماء وقد أعيد طبعه

أكثر من مرة ذكره الطهراني في الذريعة ج ٥ ص ٣٨٧ .

- رسالة الأجوبة الأسرارية، وهي عبارة عن أجوبة لأسئلة سأل عنها إسماعيل البجنوردي ومنها انشقاق القمر، ورجعة أهل البيت عليهم السلام، والمعاد الجسماني، ووجود الجنة والنار، وظهور الحجة عليه السلام، وقد ذكرت في الذريعة ج ١١ ص ٣٣ .

- حاشية على الشواهد الربوبية، لصدر المتألهين، وهي مطبوعة على هامش الشواهد الربوبية.

- رسالة الجبر و الاختيار منها مخطوطة في مكتبة راجة السيد محمد في فيض آباد (الهند) رقم ٤٨، ذكر ذلك في الذريعة ج ٥ ص ٨٣ .

- حاشية على الأسفار، لصدر المتألهين وهي مطبوعة على هامش الأسفار، كما طبعت على هامش الأسفار حديثاً في إيران عام ١٣٧٨هـ مع حواشٍ أخرى لجماعة آخرين.

- جوابات مسائل الشيخ محمد إبراهيم ساكن طهران، وقد سأله عن جملة من مسائل الحكمة، وهي مطبوعة باللغة الفارسية، وموجودة ضمن مجموعة من أجوبة السبزواري في مكتبة المرحوم الشيخ محمد جواد الجزائري في النجف الأشرف، وتشتمل هذه المجموعة على أجوبة للسبزواري في مسائل عديدة، أنهاها كلها عام ١٢٧٦هـ، إضافة إلى جوابه عن اثنتي عشرة مسألة كلامية وحكمية[1].

- غرر الفوائد وهي أرجوزة في الفلسفة والحكمة وقد شرحها هو نفسه

---

(١) الطهراني- «الذريعة» ج ١١ ص ٣٣.

بشرح وجيز، طبعت في إيران عام ١٢٩٨هـ.

وتعتبر منظومة السبزواري من أهم المصادر الفلسفية المهمة والمشهورة، والتي يعكف على دراستها وقراءتها طلاب الفلسفة في كثير من المعاهد العليا الإسلامية، خاصة في النجف وقم وطهران.

فأهمية هذه المنظومة تكمن في جمعها لكافة أصول المنطق والحكمة حيث تجمع النظريات الفلسفية والأصول المنطقية وهذا ما جعلها تحتل المكانة الرئيسية والمميزة بين الكتب الفلسفية، كما حظيت أيضاً باهتمام العلماء وعنايتهم فقاموا بشرحها والتعليق عليها موضحين غامضها من ذلك :

- درر الفوائد في شرح غرر الفوائد في شرح الفوائد للسيد ميرزا محمد حسين الشهرستاني المرعشي المتوفى عام ١٣١٥هـ.
- حاشية عليها للشيخ محمد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني المتوفى بطهران سنة ١٣٤٦هـ، وقد طبعت في عام ٤٣٢هـ صحيفة منها ٧٩ في شرح منظومة اللآلئ في المنطق والباقي في شرح غرر الفوائد في الحكمة.
- فيض الباري في إصلاح منظومة السبزواري للسيد هبة الدين الشهرستاني، وهي مجموعة شعرية طبعت في بغداد أصلح البعض منها، ورُفع الغموض عن كثير من معانيها.
- حاشية الميرزا مهدي الآشتياني طبع قسم منها بطهران.
- حاشية المنظومة للشيخ محمد تقي الآملي طبعت في طهران.
- شرح السيد حق اليقين الخراسيان[1].

---

(١) السيد الأمين- «أعيان الشيعة» ج ٥٠ ص ٥١.

أما فيما يتعلق بالناحية الشعرية الخاصة بالمنظومة فنلاحظ بأن أبيات المنظومة اختل فيها وزن الشعر ولم تجر على أصول العروض، وهذا ما أفقدها قوة البيان وحسن التعبير وجمال الأداء.

ففي منظومة المنطق اللآلئ المنتظمة مثلاً نجده يبتدئ بالديباجة فيقول :

نحمد من علّمنا البيانا
وقارن الكتاب والميزانا
لفكرنا بدائعاً قد أنتجا
وعقلنا بنوره قد أججا
صلى على الناطق بالصواب
منطق حق فيصل الخطاب

ثم يبدأ بعد ذلك بتعريف المنطق فنراه يقول :

قانون«آلي» تقي رعايته
عن خطأ الفكر وهذا غايته

ثم ينتقل أيضاً إلى عرض صناعات المنطق الخمس المعروفة بعد بيان أقسام العلم من التصور والحدود والرسوم والتصديق إضافة إلى الكليات الخمس وهي النوع والجنس والفصل والعرض العام والعرض الخاص، والأقيسة وأقسامها.

أما الأرجوزة الفلسفية «غرر الفوائد» فيبدؤها بقوله:

يا واهب العقل لك المحامد إلى جنابك انتهى المقاصد
يا من هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره
بنور وجهه استنار كل شيء وعند نور وجهه سواه في ء
ثم على النبي هادي الأمة وآله الغر صلاة جمه.

ثم بعد ذلك نجده يقول:

سميت هذا غرر الفوائد أودعت فيها عقد العقائد
فها أنا الخائض في المقصود بعون ربي واجب الوجود
أزمة الأمور طراً بيده والكل مستمدة من مدده
إن كتابنا على مقاصد وكل مقصد على فرائد.

ثم يبدأ بعد ذلك بالكلام عن الوجود وتعريفه، مبيناً عن أن جميع التعاريف للوجود هي تلك التي تشرح الاسم باسم أوضح فقط إذ لا شيء أعرف من الوجود وقد قال:

فالمقصد الأول فيما هو عم أولاه كانت في الوجود والعدم
معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

ثم يعمد بعد ذلك إلى تبيين أصالة الوجود بدون الماهية على أساس أن كل ممكن مركب من شيئين هما ماهية ووجود، وهذا الرأي مخالف طبعاً لرأي الحكماء حيث لم يقل واحد منهم بأطالتهم معاً، فالبزواري يرى أن الماهية هي أمر إعتباري ومفهوم معبر عن الوجود، ودليله قوله:

إن الوجود عندنا أصيل
دليل من خالفنا عليل

وهذا ما ذهب إليه أكثر أصحاب الفلسفة المشائية.

ثم نراه بعد ذلك يتوغل أكثر فأكثر في البحث عن لواحق الوجود والعدم، فيتكلم عن القدم والحدوث وتعريفهما وتقسيمهما، واعتباراتها، وعن العلة والمعلول وتعريفهما وأقسامهما وعن الجواهر والأعراض وأقسامهما.

وقد تكلم أيضاً عن صدور الكثرة عن الواحد البسيط وعرض آراء أصحاب الفلسفة المشائية فيما يتعلق في إثبات العقول العشرة، وعرض أيضاً نظرية الفيض والأنوار المنعكسة ورأي الإشراقيين فيها، إضافة إلى عرض مواضيع فلسفية أخرى مثل الهيولى والنفس والحركة والجسم الطبيعي ولواحقه وحدوث الأجسام، والعقل النظري والعقل العملي والتنبوءات والكرامات والمعاد وغيرها من المسائل العقلية.

وتجدر الإشارة إلى أن المنظومة تحتوي على أكثر من ألف ومائة بيت وجميعها تناولت أصول الفلسفة ومباحثها.

وهكذا نلاحظ أن شرح السبزواري للمنظومة قد أزال عنها الكثير من الغموض، الذي كان يقف عائقاً أمام فهم الطلاب لها. وهذا الشرح وإن كان مقتضباً إلا أنه حقق النتيجة المرجوة.

أبو سهل النوبختي

(٢٣٧هـ ـ ٣١١هـ)

حياته:

هو إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت إمام من أئمة العلم والفلسفة والمعرفة، ومن عظماء شيوخ الشيعة الإمامية ووجوههم في القرنين الثالث والرابع الهجريين، متكلم عظيم القدر حسن العقيدة قوي الكلام إنه علم من أعلام المتكلمين وحذاقهم.

كان فاضلاً متميزاً عارفاً بعلوم الفلسفة والفقه والكلام والآثار، إلى جانب ذلك كان أديباً شاعراً كريماً ومقرباً من القصر العباسي، صاحب مدرسة فلسفية كلامية عاشت جيلاً طويلاً، وظلت آراؤه مطبقة ومتداولة في أكثر من جانب من جوانب الحياة الثقافية. وقد دوّن اسمه في سجل الخالدين من النابغين بحروف ضخمة بارزة وأحيطوا بهالة مشرقة من الإكبار والإعظام. كما وإعتبر رائداً من رواد المعرفة الذين أفادوا أجيالاً كثيرة بما تركوه من آثار جديرة بالتقدير.

مكانته :

أفاض المؤرخون والعلماء بإطرائه نظراً لمكانته العلمية المميزة وقوة حجته مما جعله متفوقاً على أقران عصره في هذا المجال، هذا وقد حظيت

آراؤه الكلامية بكل تقدير وعناية رغم أنه لم يصلنا منها إلا النزر اليسير، البعض منها عرضها الشيخ المفيد في كتابه أوائل المقالات، فبنو نوبخت عُرف عنهم بأنهم أئمة الكلام، وعلى رأسهم إسماعيل المترجم وابن أخته الحسن بن موسى النوبختي لأنهما أشهر وأعلم وأبرز أهل هذا البيت في الفلسفة وعلم الكلام.

فالنجاشي والطوسي تحدثا عن إسماعيل وأمعنا في وصفه فقالا: «إنه كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم له جلالته في الدين والدنيا يجري مجرى الوزراء في جلالة الكتاب».

أما صاحب الفهرست ابن النديم فقال عنه:

«إنه من كبار الشيعة، وكان أبو الحسن الناشئ يقول: إنه أستاذه وكان فاضلاً عالماً متكلماً وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين»[1].

وينسب ابن النديم إليه رأياً في المهدي المنتظر وأنه كان يقول: «أنا أقول إن الإمام محمد بن الحسن ولكنه مات في الغيبة وكان تلاه ابنه وكذلك فيما بعده من ولده إلى أن ينفذ الله حكمه في إظهاره».

«وقد علق صاحب خاندان نوبختي على هذا الرأي بأنه غير مضمون ولا يمكن الاستناد إليه، على أساس أنه لم يؤت على ذكره في أي كتاب من كتب الشيعة، فالفقرة التي نقلها الصدوق في كتابه «إكمال الدين» عن كتاب «التنبيه» لأبي سهل في باب الإمامة لا تفرق شيئاً عن آراء علماء الإمامية (الاثنا عشرية) في خصوص الغيبة.

فشهادة أبي سهل بولادة ورؤية الإمام الثاني عشر لا يمكن الاستفادة

---

(١) ابن النديم- «الفهرست» ص ٢٥١.

منها، وفي حال كان الذي نسبه إليه ابن النديم من العقيدة صحيحاً فإن أقرب الاحتمالات أن ذلك كان أول الأمر ثم رجع عنه وقال برأي جمهور الإمامية ودافع عنه»[1].

أما ابن الرومي فقد نشأ وترعرع على خوان بني نوبخت وخصوصاً أبا سهل وأخاه أبا جعفر، وقد أشار المسعودي في كتابه «مروج الذهب» فقال: «كان ابن الرومي الأغلب عليه من الأخلاط السوداء وكان شرهاً نهماً، وله أخبار تدل على ما ذكرناه من هذه الجمل مع أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي وغيره من آل نوبخت».

والبحتري بدوره أكثر من مدحه لكلٍّ من أبي سهل وولده إسحاق قائلاً:

ما للمكارم لا تريد سوى أبي ... يعقوب إسحاق بن إسماعيل
وإلى أبي سهل بن نوبخت انتهى ... ما كان من غرر لها وحجول
نسباً كما أطردت كعوب مثقف ... لدن يزيدك بسطة في الطول
يفضي إلى بيت بن جودرز[2] الذي ... شهر الشجاعة بعد فرط خمول

وقد عمد ابن الرومي إلى معاتبة أبي سهل عبر أبيات أرسلها له قائلاً:

قل لأبي سهل الذي ورث ... الروم لطيف العلوم والفرسا
أما عهودي فلم تزل حبساً ... عليك فاجعل إزاءها حبسا

ولا بد هنا من ذكر براعة أبي سهل في الشعر وفي نظمه ومن ذلك

---

(١) السيد الأمين - «أعيان الشيعة» ح ١٢ ص ٣٦، ٣٧.

(٢) يعني بجودرز هذا جد بني نوبخت الأعلى الفارسي وكان قائداً كبيراً.

قوله:

لا أخضب الشيب للغواني أبغي به عندها ودادا
لكن خضابي على شبابي لبست من بعده الحدادا

تلامذته :

تتلمذ على يديه عدد غير قليل من العلماء والمفكرين فدرسوا رسائله ومؤلفاته وتأثروا بها، وتبنوا آراءه ونظرياته، فكانوا فيما بعد من أعلام عصرهم في العلم والمعرفة وعلى رأس الحركة الفكرية في القرن الرابع الهجري.

ومن أبرز تلاميذه المعروفين:

- أبو علي الحسين بن القاسم الكوكبي الكاتب.

- «أبو الحسين محمد بن بشر السوسنجردي وهو من متكلمي الإمامية وله مؤلفات في الإمامة وكان يقول «بالوعيد» وهي المسألة الكلامية المعروفة»[1].

«أبو الجيش المظفر بن محمد بن أحمد البلخي المتكلم توفي عام ٣٦٧هـ وهو أستاذ الشيخ المفيد وله كتب في الكلام وغيره»[2].

- «أبو بكر محمد بن يحيى الصولي الكاتب الأديب المشهور المتوفى عام ٣٣٥ أو ٣٣٦هـ، وهو صاحب كتاب «الأوراق» وكتاب «أدب الكتاب» المطبوعين وكان من أدباء الشيعة ومؤلفيهم»[3].

---

(١) السيد حسن الصدر، «تأسيس الشيعة» ص ٣٧٩.

(٢) الشيخ عباس القمي، «الكنى والألقاب» ج ١ ص ٤١.

(٣) السيد الأمين- «أعيان الشيعة» ج ١٢ ص ٥٠- ٥١.

- أبو الحسين علي بن عبدالله بن وصيف الناشئ الأصغر المتكلم والشاعر المعروف ولد عام ٢٧١هـ وتوفي عام ٣٦٠ أو ٣٦٦هـ.

وقد حضر المتنبي لهذا الشاعر مجلساً في جامع الكوفة وهو يلقي قصيدة في مدح الإمام علي عليه السلام:

كأن سنان ذابله ضمير فليس عن القلوب له ذهاب
وصارمه كبيعته نجم معاقدها من الخلف الرقاب

«ويعد الشيخ المفيد والنجاشي والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهم. وهم من أعلام وأكابر متكلمي الإمامية في القرنين الرابع والخامس الهجريين من أهم تلامذة أبي سهل إسماعيل المذكور إما بواسطة أو بواسطتين»[1].

مؤلفاته :

لا ريب بأن النوبختي كان خصب القريحة حريصاً على إدراك حقائق العلوم، الأمر الذي دفعه إلى أن يكون منتجاً إلى أبعد حدود الإنتاج فقد وضع من المؤلفات من كتب ورسائل ومقالات ما يزيد على حوالي ثلاثة وثلاثين مؤلفاً يتناول معظمها المواضيع الكلامية الهامة كما وأن هناك خمسة عشر كتاباً في الرد والنقض على رجالات الكلام والنظر.

وقد أطراه عدد من العلماء ووصفوه بالعلامة شيخ الفقهاء والمتكلمين وحيد عصره وفريد دهره في الفقه والكلام والحكمة والرياضيات مصنف في الكل مكثر في التصنيف ومتفنن فيه. أما أهم مؤلفاته فهي:

- الرد على اليهود.

---

(١) السيد الأمين- «أعيان الشيعة» ج ١٢ ص ٥١.

- الرد على أصحاب الصفات.

- الرد على الغلاة.

- الجمل في الإمامة.

- الرد على أبي العتاهية [1] في التوحيد.

- الرد على محمد بن الأزهر لعله محمد بن زيد بن محمود بن أبي الأزهر النوشجي النحوي المتوفى عام ٣٢٥هـ وهو من علماء الشيعة[2].

- نقض مسألة عيسى بن أبان في الاجتهاد.

- التنبيه في الإمامة، وقد نقل الصدوق قطعة كبيرة من آخر هذا الكتاب حول غيبة المهدي وتثبيت إمامته في كتاب كمال الدين وتمام النعمة من طبعة طهران سنة ١٣٧٨ص ١٨٦، ١٨٧ .

- نقض مسألة أبي عيسى الوراق في قدم الأجسام مع إثباته الأعراض.

- الرد على عيسى بن أبان في القياس.

- الرد على الطاطري هو علي بن الحسن بن محمد الطائي الجرمي كان فقيهاً ثقة في حديثه من أصحاب الإمام الكاظم واقفي المذهب ومن وجوه الواقفة شديد العناد في مذهبه وهوأستاذ الحسن بن محمد بن سماحة الصيرفي الكوفي الواقفى المتوفي عام٢٦٣هـ [3].

- كتاب الحاكي والمحكي.

---

(١) هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني الشاعر الزاهدي المعروف (١٣٠- ٢١١هـ).

(٢) السيد حسن الصدر، «تأسيس الشيعة» ص ٨٣، ٨٤.

(٣) الشيخ عباس القمي، «الكنى والألقاب» ج ٢ ص ٢٩٧، ٢٩٨.

- كتاب الخصوص والعموم.
- كتاب تثبيت الرسالة.
- كتاب الخواطر.
- كتاب الأنوار في تواريخ الأئمة الأطهار.
- كتاب الصفات.
- كتاب الإنسان والرد على ابن الراوندي[1].
- كتاب نقض رسالة الشافعي.
- نقض كتاب التاج على ابن الراوندي.
- نقض كتاب عبث الحكمة لابن الراوندي.
- الرد على المجبرة في المخلوق والاستطاعة.
- الرد على الواقفة[2].
- نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي.
- كتاب النفي والإثبات.
- كتاب التوحيد.

---

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي المتكلم المشهور صاحب المؤلفات الكثيرة وتبلغ مائة وأربعة عشر كتاباً منها فضيحة المعتزلة الذي رد عليه ابن الخياط في كتابه الانتصار. وهو من الشيعة على قول الشريف المرتضى وقداتهم بالإلحاد والزندقة توفي عام ٢٤٥هـ.

(٢) هم فرقة من الشيعة وقفوا بعد وفاة الإمام الكاظم عليه السلام ولم يقولوا بإمامة الرضا عليه السلام.

- كتاب حدوث العالم.

- كتاب الإرجاء.

- كتاب في استحالة رؤية القديم تعالى.

- كتاب النفي والإثبات وهو عبارة عن مجالسه مع أبي علي الجبائي بالأهواز.

- مجالس ثابت قرة[1].

- كتاب الملل والنحل ذكره ابن حجر في الميزان وقال : هو كبير واعتمد عليه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل[2].

(١) هو ثابت بن قرة الحراني الفيلسوف والطبيب والمشهور بالنقل والترجمة توفي عام ٢٨٨هـ.

(٢) السيد الأمين ـ «أعيان الشيعة» ج ٢١ ص ٥٢- ٥٧. فقد ذكر فيه جميع هذه المؤلفات، وابن النديم «الفهرست» ص ٢٥١.

أبو العباس السرخسي

(٢٨٦هـ ـ ٨٩٩م)

حياته:

هو أحمد بن محمد بن مروان أبو العباس السرخسي من أعلام الفلسفة في القرن الثالث الهجري، ومن أعاظم تلامذة الفيلسوف الكندي وأخلصهم له. شهرته تغني عن التعريف به، تميز بثقافته المتنوعة فقد اشتغل ردحاً من الزمن بالفلسفة والرياضيات والنجوم والطب والموسيقى إلى جانب اشتغاله بالكيمياء والجغرافيا والتاريخ والأدب والحديث والشريعة، لقب بألقاب عديدة منها أحمد ابن الطيب، كما وعرف أيضاً «بابن الفرائقي»

قال عنه القفطي: «كان أحمد هذا أحد المتفننين في علوم الفلسفة ومتفنناً في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب حسن المعرفة جيد القريحة، بليغ اللسان مليح التصنيف»[١].

«كان مقرباً جداً من الخليفة المعتضد العباسي، لدرجة أن هذا الأخير كان يفضي إليه بأسراره ويستشيره بأمور مملكته»[٢].

---

(١) القفطي «أخبار الحكماء» ص ٥٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء» ج ٢ ص ١٩١.

إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، فبعدما أفضى إليه المعتضد بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وزيره وبدر غلامه، قام السرخسي بإذاعته بحيلة من القاسم، وعندما أمر المعتضد القاسم بإثبات جماعة ممن ينبغي أن يقتلوا ليستريح من تعلق القلب بهم فأثبتهم ووقع المعتضد بقتلهم فأدخل القاسم اسم أحمد في جملتهم فيما بعد وقتل.

وهكذا ذهب السرخسي ضحية طيش المعتضد وغفلته. «ولا بد من الإشارة هنا إلى أن السرخسي ولي الحسبة في حكومة المعتضد ببغداد يوم الاثنين والمواريث يوم الثلاثاء، وسوق الرقيق يوم الأربعاء في السابع من رجب سنة ٢٨٢هـ» [١] توفي في المحرم عام ٢٨٦هـ - ٨٩٩ م.

مؤلفاته:

«يعتبر السرخسي الأوحد في علم النحو والشعر، حسن المعاشرة مليح النادرة خليقاً طريفاً سمع الحديث وروى شيئاً منه»[٢].

كتب مؤلفات عديدة ورسائل كثيرة تجاوزت جهود الفرد الواحد وهي تمثل اضطلاعه بجوانب المعرفة والثقافة الشاملة وهي تمثل أيضاً شخصيته العلمية والفلسفية وتدل على أخذه بأسباب العلوم والمعارف هذا وقد نحا من اتجاهاته منحى أستاذه الكندي، لدرجة أنه اشترك معه في تأليف كثير من المواضيع تشابهت حتى في الأسماء وأبرز مثال على ذلك: للكندي رسالة في المدخل إلى «الارتماطيقي» تتضمن خمس مقالات، وكذلك رسالة إلى صناعة الموسيقى ورسالة في علة النوم والرؤيا ورسالة في ألفاظ سقراط، ورسالة في

---

(١) الشهرستاني- «الملل والنحل» ج ٣ ص ٢٩ ياقوت الحموي «معجم الأدباء» ج ٣ ص ٩٩.

(٢) ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء» ج ٢ ص ١٩١.

وحدانية الله تعالى ورسالة في بطلان قول من زعم أن جزءاً لايتجزأ.

إضافة إلى رسالة في العلة الحادث بها البرد في آخر الشتاء في الإبان المسمى أيام العجوز. وفي المقابل نلاحظ أن للسرخسي رسائل مشابهة لرسائل الكندي مثل كتاب الأرتماطيقي في الأعداد والجبر والمقابلة، وكتاب الموسيقى الكبير وكتاب في وحدانية الله تعالى وكتاب في ماهية النوم والرؤيا وكتاب ألفاظ سقراط وكتاب في برد أيام العجوز، وكتاب في أن الجزء ينقسم إلى ما لا نهاية له.

أما ما قيل: «إنه لم يخرج تلاميذ الكندي بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم»[1].

فهذا الرأي لا يمكن التثبت أو التأكد منه إلا بعد الاطلاع على آراء الكندي ومؤلفاته إضافة إلى آراء تلاميذه ومؤلفاتهم، وبالرغم من كل ما تقدم لاحظنا أن السرخسي وهو من التلاميذ المقربين جداً من الكندي وضع كتاباً في أن المبدعات في حال الإبداع لا متحركة ولا ساكنة أما الكندي فإن له رسالة تناقض ذلك وهي: «رسالة في أن الجسم في أوائل إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل».

هذا وقد أحصى له ابن أبي أصيبعة ٥٥ كتاباً ورسالة مما يدل على كثرة إنتاجه وتنوع ثقافته وبعضها لا يزال معيناً للعديد من العلماء والباحثين.

- **وأهم هذه المؤلفات هي :**

- كتاب نزهة النفوس.

---

(١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، تعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١١٩.

- كتاب السياسة الصغير.
- كتاب الموسيقى الصغير.
- كتاب المدخل إلى صناعة النجوم.
- كتاب الموسيقى الكبير مقالتان ولم يعمل مثله.
- كتاب النفس.
- كتاب غش الصناعات والحسبة الصغير.
- اختصار كتاب أنالوطيقا الثانية.
- اختصار كتاب قاطيغورياس.
- اختصار كتاب بارير مينياس.
- كتاب الإغشاش وصناعة الحسبة الكبير.
- كتاب اللهو والملاهي ونزهة الفكر الساهي، وهو كتاب في الغناء والمغنين والمنادمة والمجالسة، وقد صنف هذا الكتاب للخليفة المعتضد وكان عمره آنذاك إحدى وستون سنة.
- كتاب المدخل إلى علم الموسيقى.
- مقالة في البهاق والنمش والكلف.
- رسالة في السالكين وطرائف اعتقادهم.
- كتاب الجلساء والمجالسة.
- مقالة من أدب الملوك.
- كتاب فضائل بغداد وأخبارها.
- كتاب زاد المسافر وخدمة الملوك.

- كتاب المدخل إلى صناعة الطب.
- كتاب المسالك والممالك وذكره المسعودي في التنبيه والإشراف ص ٦٥ .
- رسالة في وصف مذاهب الصابئين.
- كتاب في العقل.
- كتاب في ماهية النوم والرؤيا.
- كتاب في أن المبدعات في حال الإبداع لا متحركة ولاساكنة.
- كتاب الطبيخ ألفه على الشهور والأيام للمعتضد العباسي.
- كتاب في الشطرنج.
- كتاب أدب النفس إلى المعتضد.
- رسالة إلى ابن ثوابة.
- كتاب سيرة الإنسان.
- كتاب في أخلاق النفس.
- كتاب في الفأل.
- كتاب في ألفاظ سقراط.
- كتاب في وحدانية الله تعالى.
- كتاب في العشق.
- كتاب في كون الضباب.
- كتاب في الفرق بين نحو العرب والمنطق.

«هذا وله تآليف جليلة في الموسيقى والمنطق وغير ذلك حلوة العبارة جيدة الاختصار»[1].

وقد وصف أغلب المترجمين لابن الطيب بأنه كان الغالب عليه علمه لا عقله، ولعل مرد ذلك يعود إلى إفشائه للسر الذي ائتمنه عليه المعتضد، ولإقامته الطويلة في السجن وعدم فراره منه، كلها حقائق مزيفة، فالحقيقة الوحيدة هي أنه قتل نتيجة تلاعب الوزير وطيش الخليفة وغفلته.

وكما قال الشاعر:

الناس من يلق خيراً قائلون له
خيراً أصبت ولأم المخطئ الهبل

❁ ❁ ❁

(١)القفطي «أخبار الحكماء» ص ٥٥.

النراقي

(١١٢٨هـ ـ ١٢٠٩هـ)

حياته :

الملا محمد مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني الوالد الماجد للملا أحمد السابق، وكان فائقاً علماء عصره في الفضيلة والجامعية وراتقاً لصعاب الأحكام ومغالق المسائل وصاحب تحقيقات لطيفة في العلوم العديدة من عقلية ونقلية ورياضية. لم نعثر على تاريخ لولادته بشكل دقيق، إلا أن الذي عرفناه هو أنه درس ثلاثين سنة عند الملا إسماعيل الخاجوئي المتوفى عام ١١٧٣هـ، وخاجو هي محلة من محلات أصفهان، وهذا يعني أن موعد ولادته على وجه التقريب هو في عام ١١٢٨هـ. كان في بداية تحصيله في غاية الفقر والفاقة بحيث لم يكن قادراً على إشعال قنديل فكان يستفيد من قنديل بيت الخلاء للمطالعة. وإذا جاء أحد إلى بيت الخلاء كان يتنحنح إشارة إلى أنه مشتغل بقضاء الحاجة فلا يعرف أحد بالأمر ويخجل. وكان كل ما يرسل إليه من رسائل يبقيها مقفلة لا ينظر إليها حتى لا يوجب ذلك شرود ذهنه ويضع الرسائل تحت الفراش.

كان والده موظفاً عند الحاكم وكان منصبه أضعف مناصب الديوان فقد كان جابياً للضرائب في «نراق». حين توفي والده رفض الذهاب إلى بلاده رغم

المحاولات العديدة من قبل أستاذه الخاجوئي ولكنه عدل عن رأيه وسافر أخيراً إلى بلاده. ثم عاد إلى أصفهان ولم يمكث في بلده نراق أكثر من ثلاثة أيام نظراً لكثرة المشقة.

قضى معظم أيام دراسته في أصفهان على شيوخ الفلسفة مثل الخاجوئي ومحمد مهدي الهرندي ومحمد بن الحكيم محمد زمان ثم انتقل بعدها إلى كربلاء والنجف فدرس على يد أعلامهما الكبار أمثال الوحيد البهبهاني والشيخ يوسف البحراني المتوفى عام ١١٨٦هـ. والشيخ مهدي الفتوني العاملي المتوفى عام ١١٨٣هـ.

عندما أنهى دراسته عاد إلى كاشان فأنشأ فيها مدرسة علمية، فأضحت كاشان مركزاً مميزاً للعلم والثقافة توفي عام ١٢٠٩هـ في النجف ودفن فيها.

نشأته :

رغم قوة شخصيته وإرادته، هذه القوة التي لانجدها إلا في النذرة المختارة من الرجال الأفذاذ، ورغم فقره المدقع الذي لم يثنيه يوماً عن متابعة تحصيله العلمي نجد هذا النحرير عاش في فترة هي بحق من أصعب الفترات التي مرت بها العواصم الشيعية العلمية تطرفاً وانحرافاً. ففي هذه الفترة برزت نزعتان غريبتان إلى الوجود، هما نزعة التطوق ونزعة الإخبارية وقد سيطرتا على السلوك الديني بشكل ذريع. والنزعة الإخبارية كانت وحدها المسيطرة على التفكير الدراسي آنذاك، فزعيم هذه النزعة والداعي إليها هو أمين الدين الأسترابادي الذي توفي عام ١٠٣٣هـ ومن ثم خلفه في ذلك الشيخ يوسف البحراني إلا أنه أكثر اعتدالاً من سابقه، وقد سعى جاهداً إلى تطبيق وترسيخ فكرة النزعة الإخبارية في كربلاء إلا أن محاولاته كلها باءت بالفشل وقد تم ذلك على يدي الوحيد البهبهاني الذي كان يعد من أقوى العلماء شخصية

وفضلاً وخبرة، فقد كان يتمتع بمزايا تميزه عن غيره، فهو إلى جانب عمق تفكيره وسعة ثقافته محدثاً لبقاً ذا طاقة حية لا تمل ولا تتعب، فقد شن هجوماً عنيفاً على العلماء الإخباريين من خلال مؤلفاته ومناظراته القوية، فانهزمت بالتالي القوى الإخبارية هزيمة نكراء، فلم تتمكن من الصمود أمام حججه وبراهينه الدامغة والمقنعة، وقد حذا حذوه في هذا السياق كل من تلامذته كالسيد مهدي بحر العلوم والشيخ جعفر كاشف الغطاء والمحقق القمي والنراقي.

إن الفكرة الإخبارية تعتمد وبشكل أساسي على الأحاديث والأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كل شيء، فهي تعتبر أن جميع ما ورد من أخبار في كتب الحديث الأربعة «الكافي» و«الاستبصار» و«التهذيب» و«من لا يحضره الفقيه» هو مقطوع الصدور عن النبي والأئمة عليهم السلام على ما فيها من إختلاف وتعارض، وهذا ما يثبت عدم ركونهم إلى العقل في القضايا الدينية، فالعقل بنظرهم لا يصح التعويل عليه.

أما المناهضون لهذا الانحراف الفكري وهم «الأصولية» فاعتبروا أن العقل هو الأساس الذي لا بد منه، وأنه به عرف الله وأنبياؤه وأحكامه، أما الكتب الأربعة فاعتبروها واهية ليست كلها بحجة فأحاديثها بعضه ضعيف وبعضه صحيح. وقد بلغ هذا التطرف مبلغاً كبيراً، وقد أدى ذلك إلى السباب والتكفير حتى أن الطالب الديني كان لايحمل كتب الأصوليين إلا بمنديل خشية أن تتنجس يده من ملامسة جلدها.

وهكذا نلاحظ أن النراقي عاش هاتين النزعتين، ومن الطبيعي جداً أن يكون أحد الأبطال الذين تصدوا لهما وحاربوهما بكافة الأسلحة العلمية والثقافية، ولن ننسى في هذا المجال جهود أستاذه الفاضل البهبهاني.

- مؤلفاته :

لجنابه تأليفات جيدة في المعقول والمنقول، ومرد ذلك كلّه إلى ثقافته المتنوعة، فهو لم يقتصر على الفقه والأصول ومقدماتهما بل تعدت ثقافته أكثر من ذلك، فشملت الهندسة والحساب والفلك والفلسفة التي كان ضليعاً فيها. وقد ظهر رسوخه في الفلسفة في كتابه «جامع السعادات» فقد تكلم على النفس وبقائها بأسلوب لا يقصر عن أساليب غيره من الفلاسفة. وأما أبرز مؤلفاته والتي تمحورت حول الفلسفة والأخلاق والفقه والرياضيات وغيرها فهي :

ـ «قرة العين في الوجود والماهية» ألفه بعد تأليف جامع الأفكار[1].

ـ «معتمد الشيعة في أحكام الشريعة»، وهو كتاب خاص في الفقه.

ـ «التحفة الرضوية في المسائل الدينية».

ـ «لوامع الأحكام» في فقه شريعة الإسلام ينقل عنه ولده أحمد النراقي في كتابه المستند والعوائد كثيراً.

ـ «التجريد في الأصول» كتاب في أصول الفقه شرحه ولده أحمد النراقي.

ـ «مشكلات العلوم» يشبه الكشكول للبهائي وقد نسج على منواله ولده في كتابه «الخزائن».

ـ «ترجمة تحرير إقليدس» توجد نسخة منه في «سبهسالار».

ـ «رسالة في أصول الدين» باللغة الفارسية.

ـ «جامع الأفكار وناقد النظار» في إثبات الواجب، وصفه الطهراني في

---

(١) الطهراني- «الذريعة» ج ٥ ص ٤١.

الذريعة بأنه أكبر كتاب ألف في إثبات الوجود وصفاته الثبوتية والسلبية، أنهى تأليفه في ربيع الأول من عام ١١٩٣هـ.

أما أشهر مؤلفاته فهو كتاب «جامع السعادات» وهو من الآثار الجليلة الخالدة في الأخلاق طبع في إيران عام ١٣١٢هـ في جزأين ثم طبع أخيراً في العراق على ورق جيد وإخراج حسن، وقدم له العلامة الشيخ محمد رضا المظفر مقدمة جيدة.

هذا الكتاب تميز بمزايا عديدة أهمها الروح المؤمنة الشائعة فيه، إلى جانب بروز العنصر القرآني وروح أهل البيت عليهم السلام في أكثر فصوله وأبوابه.

نلاحظ في هذا الكتاب أن هناك دعوة إلى الأخلاق الفاضلة، ودعوة إلى طمس معالم كل النزعات بكافة أشكالها. وهو بهذا يختلف عن «إحياء العلوم» للغزالي الذي يرتكز بالدرجة الأولى على الروح الصوفية التي هي غايته المثلى.

أما فيما يتعلق بأسلوبه المعتمد في هذا الكتاب فهو قائم على نظرية الوسط والأطراف في الأخلاق، هذه النظرية ورثها المسلمون عن اليونان، وقد إحتضن هذه النظرية كل من ابن سينا في رسالته الأخلاق وابن مسكويه في كتبه الأخلاقية.

وهكذا يبدو أن النراقي توخى من خلال كتابه هذا إيصال الإنسان العاقل إلى درب السعادة الحقيقية، وذلك عبر تذليل الصعوبات التي تقف عائقاً أمام هدفه المنشود.

❁ ❁ ❁

الحسن بن موسى النوبختي

(٠٠٠ ـ ٣٠٢هـ)

حياته :

هو أحد أهم الشخصيات الشيعية التي ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري. لمع اسمه من بين الأسماء الضخمة التي سجلها التاريخ من أسماء العظماء والمفكرين، وهو من رواد المعرفة الذين أفادوا أجيالاً كثيرة. بما تركوه من آثار جديدة بالتقدير حتى غدا واحداً من أعمدة الحضارة الفكرية والعلمية في ذلك العصر، ذاع صيته في علوم الفلسفة والكلام والترجمة والنقل، وهو من ألمع بني نوبخت ثقافة وفضلاً.

يكنى الحسن بن موسى النوبختي بأبي محمد، وهو ابن أخت أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي.

اكتنف الغموض تاريخ ولادته ووفاته واضطربت في ذلك أقوال المؤرخين فالأستاذ حسن إبراهيم أكد في كتابه «تاريخ الإسلام السياسي» بأنه توفي عام ٣٠٢هـ- ٨١٧ م أما السيد الأمين فأكد بدوره أنه توفي عام ٣١٠[١].

وأصدق دليل على ذلك هو ما جاء في ترجمة ثابت بن قرة :

«إن هلال بن محسن قال: حدثني أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي

---

(١) السيد الأمين ـ «أعيان الشيعة» ج ٢١ ص ٣٤٣، ٣٧٢.

قال: سألت أبا الحسن ثابت بن قرة عن مسألة بحضرة قوم، فكره الإجابة عنها بمشهدهم وكنت حديث السن فدافعني بالجواب فقلت متمثلاً:

ألا ما لليلى لاترى عند مضجعي بليل ولا يجري بها لي طائر
بلى إن عجم الطير تجري إذا جرت بليلى ولكن ليس للطير زاجر

فلما كان من غدٍ لقيني في الطريق وسرت معه فأجابني عن المسألة جواباً شافياً وقال: زجرت الطير يا أبا محمد فأخجلني فاعتذرت إليه وقلت: والله يا سيدي ما أردتك بالبيتين»[1].

يتضح من خلال هذا الحديث أن أبا محمد هو من مواليد أواسط القرن الثالث هجري لأن ثابتاً وكما هو معلوم توفي عام ٢٨٨هـ وكان عمره آنذاك سبعاً وسبعين سنة.

وهذا يعني أن الحسن بن موسى ربما كان عمره خمس وعشرون سنة، غير أنه لا يوجد أي دليل يثبت صحة ذلك. هذا مع العلم أن مجلس النوبختي كان يحضره إلى جانب ثابت بن قرة كلٌّ من إسحاق بن حنين المتوفى عام ٢٩٨هـ. وأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي المتوفى في أواسط القرن الرابع الهجري.

وتؤكد كذلك الكتب التي وضعها النوبختي للرد على كلٌ من أبي القاسم الكعبي البلخي شيخ المعتزلة المتوفى عام ٣١٧هـ وأبي جعفر بن قبة المتوفى في أواخر القرن الثالث الهجري صحة ولادته في أواخر القرن الثالث الهجري.

مكانته :

تجلت مكانة النوبختي في تنوع ثقافته العامة من فلسفة وكلام وفلك

---

(١) ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء» ج ٢ ص ١٩٤- ١٩٥.

وطبيعيات وغير ذلك. فمجلسه كان يضم من أعلام عصره بالفلسفة والطب والرياضيات والترجمة والنقل من أمثال إسحاق بن حنين وثابت بن قرة وأبي عثمان الدمشقي وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه كان من أهم المفكرين الفلاسفة البارزين في الإسلام وأحد أعلام الأمة الإسلامية.

قال عنه ابن النديم : «إنه متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقي وإسحاق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ولكنه إلى حيز الشيعة لأن آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده عليهم السلام في الظاهر. وكان جماعة للكتب قد نسخ بخطه شيئاً، وله تأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها»[1].

أما كتب التراجم والرجال فقد وصفته :

بأنه «متكلم فيلسوف، وأنه كان إمامياً حسن الاعتقاد ثقة وأنه شيخ الإمامية المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه»[2].

أما المستشرق آدم متز فقال عنه :

«كان النوبختي مؤلف أول كتاب له شأن في الآراء والديانات وكان من نقله كتب اليونان إلى لسان العرب»[3].

مؤلفاته :

يعتبر النوبختي من أكثر العلماء تأليفاً وإنتاجاً فقد وضع عدداً لا يحصى

---

(١) ابن النديم- «الفهرست» ص ٢٥١- ٢٥٢.

(٢) المامقاني «تنقيح المقال» ج ١ ص ٣١٢.

(٣) آدم متز «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»، تعريب الأستاذ أبو ريدة ج١ ص٣٦٦ الطبعة الثانية.

من الكتب. تناول في البعض منها جوانب عديدة من العقيدة الإسلامية إلى جانب الثقافة المعروفة والتي كانت سائدة آنذاك في عصره، أما البعض الآخر فخصصه للرد على الغلاة وعلى أصحاب المقالات المنحرفة مثل الرد على أصحاب المنطق وعلى ثابت بن قرة وعلى فرق الشيعة غير الإمامية وعلى المجسمة وعلى المنجمين وعلى الواقفة إحدى فرق الشيعة غير الإمامية وعلى أرسطو طاليس وعلى يحيى بن الأصفح في الإمامة وعلى المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين وعلى الجبائي وعلى أبي الهذيل، وعلى أصحاب التناسخ، وكذلك خصص بعض كتبه لأصول الفقه فألف في العموم والخصوص، هذا وقد ترك أيضاً ما يزيد على الخمسة والأربعين كتاباً.

أما السيد الأمين فقد عني بدوره بإحصاء كتبه في أعيان الشيعة مستنداً في ذلك على الفهرست لابن النديم والفهرست للشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهم.

وقد اهتم النوبختي أيضاً بعلمي النجوم والفلك فألف في ذلك كتابه «الرصد على بطليموس» في هيئة الفلك والأرض، إلى جانب كتابه في «الرد على علي الجبائي في رده على المنجمين».

قال عنه ابن طاوس: «كان عارفاً بعلم النجوم قدوة في تلك العلوم»[1].

وفيما يلي لمحة عن أهم الكتب التي أحصاها السيد الأمين:

- التوحيد الصغير.
- التوحيد الكبير.
- الجامع في الإمامة.

---

(١) الشهرستاني «مقدمة فرق الشيعة» ص ٣.

- كتاب الإنسان.
- الاعتبار والتمييز والانتصار.
- الأرزاق والآجال والأسعار.
- التوضيح في حروب أمير المؤمنين علي عليه السلام.
- جواباته لأبي جعفر بن قبة.
- الحجج في الإمامة.
- اختصار كتاب الكون والفساد لأرسطو.
- التوحيد وحدوث العلل.
- التنزيه وذكر متشابه القرآن.
- الاحتجاج لعمرو بن عباد ونصرة مذهبه.
- كتاب كبير (في الجزء الذي لا يتجزأ).
- حجج طبيعية مستخرجة من كتب أرسطو طاليس في الرد على من زعم أن الفلك حي ناطق.
- الرد على المنطق.
- الرد على المجسمة.
- الرد على المنجمين.
- الرد على الواقفة.
- الرد على أصحاب التناسخ.
- الخصوص والعموم.

- شرح مجالسه مع أبي عبد الله بن مملك.
- الرد على من قال برؤية الباري عز وجل.
- كتاب في الخبر الواحد والعمل به.
- الرد على فرق الشيعة ما عدا الإمامية.
- كتاب في المرايا وجهة الرؤية فيها.
- مسألة للجبائي في مسائل شتى.
- الموضح في حروب أمير المؤمنين.
- النكت على ابن الراوندي.
- النقض على أبي الهذيل في المعرفة.
- مختصر الكلام في الجزء.

أما الكتب التالية وهي :

- نقض كتاب العثمانية للجاحظ.
- نقض إمامة المروانية للجاحظ.
- نقض مسائل العثمانية للجاحظ أيضاً.

فقد تعرضت للنقض من قبل جماعة من متكلمي الشيعة[1]. كأبي عيسى الوراق هذه الكتب ذكرها المسعودي في مروج الذهب.

هذا ولم يبق من كتبه المذكورة سوى كتابه «فرق الشيعة» الذي أعيد

---

(١) السيد الأمين - «أعيان الشيعة» ج ٢٣ ص ٣٣٨.

طبعه مرة ثانية في النجف الأشرف عام ١٩٣٦م، وفيه عرض النوبختي لفرق الشيعة فتحدث عن نشأتها إضافة إلى أسباب تفرعها وعواملها الدينية والسياسية، من دون أي تعصب أو انحياز.

أما كتابه «الآراء والديانات» فهو من الكتب المهمة، وعليها اعتمد كل من أتى من بعده أمثال البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ في كتابه «الفرق بين الفرق» والباقلاني عام ٤٠٣هـ، وابن حزم الظاهري المتوفى عام ٤٥٩هـ في كتابه الفصل والشهرستاني المتوفى عام ٤٤٩هـ في كتابه الملل والنحل وأخيراً ابن فورك الأصفهاني المتوفى عام ٤٥١هـ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب «الآراء والديانات» تعرض لتعليقات من قبل بعض العلماء أبرزهم ابن المسعودي حيث قال :

«قد رأيت أبا القاسم البلخي ذكر في كتابه عيون المسائل والجوابات وكذلك الحسن بن موسى النوبختي في كتابه المترجم بكتاب الآراء والديانات مذاهب الهند وآراءهم والعلة التي من أجلها أحرقوا أنفسهم بالنيران وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب»[١].

أما ابن أبي الحديد فذكر «حكى الحسن بن موسى النوبختي عن أهل الرواق من الفلاسفة: إن الجوهر الإلهي سبحانه روح ناري عقلي ليس له صورة ولكنه قادر على أن يتصور بأي صورة شاء، ويتشبه بالكل وينفذ في الكل بذاته وقوته لا بعلمه وتدبيره»[٢].

أما ابن الجوزي ومن خلال كتابه «تلبيس إبليس» فقد علق على هذا

---

(١) المسعودي - «مروج الذهب» ج ٢ ص ١٥٦.

(٢) ابن أبي الحديد- «شرح النهج» ج ١ ص ٢٩٦.

الكتاب قائلاً:

«وقد ذكر مذهب «السوفسطائية» أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتاب «الآراء والديانات» فقال: «رأيت كثيراً من المتكلمين قد غلطوا في أمر هؤلاء غلطاً بيناً لأنهم ناظروهم وجادلوهم وراموا الحجاج والمناظرة والرد عليهم. وهم لم يثبتوا حقيقة ولا أقروا بمشاهدة فكيف تكلم من يقول لا أدري أتكلمني أم لا ؟ وكيف تناظر من يزعم أنه لا يدري أموجود هو أم معدوم؟ وكيف تخاطب من يدعي أن المخاطبة بمنزلة السكوت في الإبانة؟ وأن الصحيح بمنزلة الفاسد؟ قال : ثم إنه يناظر من يقر بضرورة أو يعترف بأمر فيجعل ما يقر سبباً إلى تصحيح ما يجحده فأما من لا يقر بذلك فمجادلته مطروحة»[1].

وقال ابن الجوزي أيضاً : «قال النوبختي: ومن هؤلاء من قال : إن العالم ذوب وسيلان. قالوا : ولا يمكن للإنسان أن يفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً فيقال لهم : كيف علم هذا وقد أنكرتم ثبوت ما يوجب العلم وربما كان أحدكم الذي يجيبه الآن بغير الذي علمه»[2].

وهكذا نستشف ومن خلال هذه الآراء مدى سعة تفكير واطلاع النوبختي الرحب وتعمقه في كافة المسائل وخاصة من ناحية اطلاعه على آراء الأوائل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مكانته المميزة بين أعلام عصره من فلاسفة ومتكلمين.

أما فيما يتعلق بآراء النوبختي الفلسفية والعلمية فلم يتوافر لدينا أي معلومات عنها نظراً لضياع آثاره عدا كتاب «فرق الشيعة» غير أن هذا الأخير لا يمكن الرجوع أو الاستناد إليه فيما يتعلق باتجاهاته الفكرية وآرائه الكلامية.

---

(١) ابن الجوزي- «تلبيس إبليس» ص ٢٨ طبع إدارة الطباعة المنيرية.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٠.

«أما أساتذته والذين أخذ عنهم فلا نعلم عنهم شيئاً فمصادر ثقافته كانت مجهولة ولعل المتكلم الفقيه داود بن أسد بن أعفر الأحوص المصري هو الوحيد الذي أخذ عنه النوبختي فهو يمثل أحد أهم فقهاء الشيعة، اجتمع به النوبختي أثناء زيارته لمرقد الإمام الحسين عليه السلام»[1].

ولن ننسى حتماً خاله أبي سهل إسماعيل النوبختي فقد أخذ الكثير عنه كونه كان معاصراً له.

(١) الشيخ محمد طه نجف ـ «إتقان المقال» قسم ص ٥٨.

الشيخ المفيد

(٣٣٨هـ ـ ٤١٣هـ)

تمهيد :

انقسمت المملكة الإسلامية العباسية عام ٣٢٤هـ و١٣٥٠م وتقطعت أوصالها وانسلخت أجزاؤها، وقامت دولة صغيرة منفصلة عن بعضها البعض بحيث أصبحت فارس والري وأصبهان والجبل في أيدي بني بويه، والموصل والشام في يد محمد بن طغج الإخشيد، والمغرب وأفريقيا في يد الفاطميين والأهواز وواسط والبصرة في يد البريديين، واليمامة والبحرين في يد القرامطة، وكرمان في يد محمد بن الياس، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، أما الخليفة العباسي فلم تبق في يده إلا بغداد وأعمالها، وقد استمرت بغداد وبالرغم مما حصل محافظة على مكانتها المقدسة، كما أن سيادة الخليفة العباسي ظلت ماثلة في أذهان هذه الدويلات المنفصلة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الدولة البويهية كانت محكمة السيطرة على بغداد، لها وحدها حرية التصرف وإصدار الأوامر وما الخليفة سوى دمية تحركها بيدها كيفما تشاء.

هذا الوضع المتردي والمتمثل بضعف الحكومة وسيطرة البويهيين الشيعة على بغداد فسح المجال أمام المقالات الدينية والحريات المذهبية لكي تنطلق، مع العلم أن هذا الأمر كان معدوماً في السابق وخاصة في تلك الفترة التي كان

الشيعة يعانون فيها من ضغط واضطهاد السلطات العباسية وعملائهم، فقد لاقوا من أنواع العذاب والاعتداء ما يعجز العقل عن تصوره، واللسان عن النطق به، فالزنادقة والملاحدة وحدهم كان لهم الحرية والمجاهرة بما يريدون، أما غيرهم فجزاؤهم الإعدام فقط لا غير.

ولكن مع انتهاء القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري تحسنت أحوالهم وظروفهم، وباتوا يتمتعون ببعض الحريات التي طالما حرموا منها، فقد أصبح بإمكانهم الإعلان والتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم بكل حرية ومن دون أي رقابة، ومن مظاهر الحرية الجديدة كان عطف بني بويه على الشيعة، فوضعوا مسجد براثا بتصرف الشيخ المفيد ليؤدي فيه صلاته ومواعظه وتعاليمه فالتف الشيعة من حوله، فبذل كامل جهده لجمع كلمتهم وآرائهم، من خلال إعادة شملهم وتوحيد صفوفهم. بعدما كانوا فرقاً متعددة.

ولعل أبرز ما ميز هذه الحقبة هو ازدهار الحركة العلمية والفكرية والفلسفية، فقد نبغ فيها عدد كبير من المفكرين والعلماء البارزين، فقد جمعت هذه الحقبة عدداً من شيوخ العلم ورجالات الفلسفة ما لم تجمعه حقبة مثلها في التاريخ أمثال: ابن سينا الفيلسوف عام ٣٧١- ٤٢٨هـ، وابن الأكفاني وأبي حامد الأسفراييني، وأبي حيان التوحيدي المفكر المشهور المتوفى عام ٣٨٠هـ، وأبي الحسن العامري الفيلسوف المتوفى عام ٣٨١هـ. وأبي الوفاء البوزجاني الرياضي المشهور المتوفى عام ٣٣٨- ٣٩٨ هـ، إضافة إلى القاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني شيخ المعتزلة المتوفى عام ٤١٥هـ والعديد غيرهم.

كما وتميزت هذه الفترة أيضاً بالصراع الفكري والعلمي، وبالجدل والمناظرات حول قضايا الدين والمذاهب مثل الجدل بين الأشاعرة والمعتزلة، وامتازت أيضاً بالنشاط العلمي والفكري وبالحركة الثقافية المزدهرة بكافة أنواعها.

حياته :

في عام ٣٣٦ أو ٣٣٨هـ ولد أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان الحارثي العكبري البغدادي المعروف بابن المعلم والملقب بالمفيد بموضع من عكبري يسمى«سويقة ابن البصري» وهي بلدة صغيرة من ناحية دجيل وهي تبعد عن بغداد بحوالي عشرة فراسخ. ويعود نسب الشيخ المفيد إلى التابعي سعيد بن جبير الذي قتله الحجاج، لقب والده بالمعلم.

توجه الشيخ المفيد وهو صبي مع أبيه إلى بغداد واشتغل بالقراءة على الشيخ أبي عبدالله المعروف بجعل، وكان منزله في درب رياح من بغداد وبعد ذلك اشتغل بالدرس عند أبي ياسر في باب خراسان من البلدة المذكورة، ثم إلتحق بعد ذلك بدرس علي بن عيسى الرماني بناء على إرشاد علي بن ياسر. برزت مواهبه وهو لا يزال في دور التلمذة حتى بهر أساتذته الكبار واسترعى انتباههم فلقبوه بالمفيد، فقد كان حسن المخاطر دقيق اللفظة حاضر الجواب، له نوادر كثيرة تدل على حضور بديهته وسرعة خاطره، ومن بين هذه النوادر المميزة مناظرة له مع أبي بكر الباقلاني الأشعري حيث تصدى له وأفحمه وقد ردّ عليه الباقلاني قائلاً:

«لك أيها الشيخ في كل قدر معزفة» فأجابه عندها المفيد وقال : «نعم ما تمثلت به أيها القاضي من أداة أبيك، فضحك الحاضرون وخجل القاضي»[1].

لم يسلم الشيخ المفيد من التنكيل والاضطهاد، بالرغم من علو شأنه وجلالته فقد نفي وأبعد عن بغداد مرتين بسبب الفتن والصراعات والأحداث

---

(١) محمد بن إسماعيل «أبوعلي» «منتهى المقال» ص ٢٩٢.

المذهبية التي وقعت بين الشيعة والسنة، الأولى سنة ٣٩٣هـ والثانية سنة ٣٩٨هـ،[١] هذه الأحداث استغلها السياسيون لتنفيذ مآربهم. توفي رحمه الله ليلة الجمعة في الثالث من شهر رمضان عام ٤١٣هـ وصلّى عليه الشريف المرتضى رحمه الله، ودفن في مقابر قريش قريباً من ضريح الإمام محمد الجواد عليه السلام، وكان يوم تشييعه يوماً مشهوداً فقد رثاه جماعة من الأدباء والشعراء بقصائد جميلة ومؤثرة أمثال الشريف المرتضى ومهيار الديلمي وعبد المحسن الصوري العاملي.

وروي أنه وجد مكتوباً على قبره بخط القائم عليه السلام:

لا صوت الناعي بفقدك إنه يوم على آل الرسول عظيم
إن كانت قد غيبت في جدث الثرى فالعدل والتوحيد فيك مقيم
والقائم المهدي يفرح كلما تليت عليك من الدروس علوم

مكانته :

كان أوثق أهل زمانه وأعلمهم، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، وهو من أعمدة الشيعة في الكلام والفقه، فقد كان رأساً من رؤوسها وعلماً من أعلامها الكبار. فهو أكبر شخصية شيعية ظهرت في القرن الرابع الهجري في الكلام والمناظرة.

كان بارعاً في الكلام والجدل والفقه، وكل من تأخر عنه استفاد منه، كان يناظر أهل كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية، كان كثير الصدقات، وكثير الصلاة والصوم، خاشعاً عابداً لله سبحانه. أطراه عدد من العلماء وبالغوا في إطرائه، قال عنه ابن حجر العسقلاني: «برع في العلوم حتى

(١) ابن الأثير «الكامل في التاريخ» ج ٩ في حوادث عام ٣٩٣ هـ. وحوادث ٣٩٨ هـ.

كان يقال : له على كل إمام منة»[1].

ووصفه الذهبي قائلاً :

«كانت له جلالة عظيمة وتقدم في العلم مع خشوع وتعبد وتأله» [2] وقد أثنى الخطيب البغدادي بدوره على مكانته العلمية وقوة حجته فقال :

«إنه لو أراد أن يبرهن للخصم أن الأسطوانة من ذهب وهي من خشب لاستطاع»[3].

أما أبو حيان التوحيدي فوصفه قائلاً :

«وأما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل صبور على الخصم، كثير الحيلة ضنين السر، جميل العلانية»[4].

لقد ترك الشيخ المفيد أثراً كبيراً في المجتمع الذي عاشه، ونفذ إلى قلوب كثيرة أحبته وآمنت به والتفت حوله بأسلوبه المرن وبقوة إقناعه، وفطنته وذكائه فقوة حضوره أثرت على جماعات عديدة.

أساتذته وتلامذته :

قصد الشيخ المفيد بغداد التي كانت آنذاك مركز العلم والثقافة، وتلقى العلم على يد شيوخها وعلمائها، وقد تتلمذ لأكثر من خمسين شيخاً من شيعة وغيرهم ومن أهمهم :

---

(١) ابن حجر العسقلاني «تاريخ دول الإسلام» ج ١ ص ١٩١.

(٢) محمد بن إسماعيل «أبو علي» منتهى المقال ص ٢٩٢.

(٣) الشهرستاني هبة الدين «مقدمة شرح عقائد الصدوق» ص ١٣٣.

(٤) أبو حيان التوحيدي الإنتاج والمؤانسة ج ١ ص ١٤١.

- القاضي أبو بكر عمر بن محمد بن سلام الجعابي وهو من أفاضل الشيعة وعلمائها.

- أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي المتوفى عام ٣٨١هـ، وهو من أجلاء متكلمي الإمامية وفقهائهم وصاحب المصنفات الكبيرة.

- أبو غالب أحمد بن محمد بن سليمان الرازي المتوفى عام ٣٦٨هـ وهو من شيوخ الشيعة البارزين.

- أبوعبدالله محمد بن عمران المرزباني المتوفى عام ٣٧٨هـ وهو من رجال الأدب والأخبار والعلم والآثار صاحب «معجم الشعراء» و «أخبار المتكلمين».

- أبو عبدالله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغدي والملقب «بجعُل» توفي عام ٣٩٩هـ وهو من فضلاء المعتزلة ومتكلميهم.

- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني وهو من شيوخ المعتزلة البارزين.

- أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشهير بالصدوق توفي عام ٣٨١هـ ومن أعظم أئمة الفقه والآثار عند الشيعة، وصاحب الكتب والتصانيف المشهورة، أهم مصنفاته: «من لا يحضره الفقيه» و «علل الشرائع».

- أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي المتوفى عام ٣٦٨هـ وهو من أهم زعماء الشيعة وأعاظم علمائهم.

أما فيما يتعلق بتلامذته فقد تخرج على يديه جماعة من الشيعة استفادوا من علومه وتأثروا بآرائه وأفكاره فأصبحوا أعلام عصرهم في الفقه والآثار والكلام وأهمهم:

- الشريف المرتضى وأخوه الشريف الرضي.

- أبو الفتح الكراجي.
- النجاشي.
- أبو جعفر الطوسي والعديد غيرهم.

آراؤه ومناظراته :

يميل الشيخ المفيد في آرائه وتفكيره إلى التجديد، فهو يحاكم ويفكر بحرية وتجرد وشجاعة، فجلّ اعتماده هو على المنطق الحر المجرد من أي ضغوطات، فهو واحد من أولئك العلماء الذين تجاوزوا الاعتماد على حرفية النصوص والأحاديث فقديماً كانت الأخبار والأحاديث هي السند الوحيد لعلماء الشيعة فيما كتبوه حول عقائدهم ومذاهبهم.

من هنا بدأت النزعة التجديدية للشيخ المفيد، فأعاد تجديد أصول المذاهب، فمثل بحق آراء وأفكار الشيعة في نقاء وصفاء، وقد لمحنا هذا التجديد من خلال شرحه على عقائد الصدوق حين تمادى في مناقشته ونقده للصدوق بن بابويه، فقد عارضه في أكثر أبواب الكتاب المذكور، فقد قال عنه: «ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه».

وقد انتقده أيضاً في عدم تمييزه فقال في باب الإدارة والمشيئة: «ولم يكن أي الصدوق- يرى النظر فيميز بين الحق منها والباطل، ويعمل ما يوجب الحجة». وقد قال عنه أيضاً في باب القضاء والقدر: إنه يعمل بأحاديث شواذ.

ولعل من أبرز آرائه الجريئة كان مخالفته لجمهرة الشيعة في الفكرة القائلة «إن الله تعالى خلق الأرواح قبل أن يخلق الأجسام بألفي عام فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». فقد فسر الحديث بما معناه «أن الله تعالى قدر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد، فاخترع لها الأرواح، فالخلق

للأرواح قبل خلق الأجساد خلق تقدير في العلم وليس بخلق لذواتها، فهي تأتلف باتفاق الرأي والهوى وتختلف بتباينها بذلك»[1].

وقد استخلص بعد مناقشته لهذه الفكرة إلى خلاصة مفادها لو كانت ذوات الأرواح الفعالة مخلوقة قبل خلق الأجسام تتعارف وتعقل وتتفهم لكنا على الأقل نعرف ما كنا سنكون عليه.

ومن بين آرائه أيضاً مخالفته لما أجمع عليه جمهرة من الشيعة من أن المحتضر يرى رسول الله ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام.

هذا ما أثبتته بعض أحاديث أهل البيت عليهم السلام وقد نُظم في ذلك أبيات من الشعر ومنها بيت للسيد الحميري حيث يقول :

يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا

وكانت حجة الشيخ المفيد على هذه الرؤيا بأن المراد بها هي معرفة ثمرة الأعمال في الدنيا على وجه اليقين ومن دون أي شك.

ونتيجة لآرائه الجريئة فقد تصدى له عدد من علماء الشيعة لمناقشته بشدة وخاصة من قبل أولئك الذين يقيمون وزناً لحرفية النصوص والأحاديث أمثال عز الدين الحسن بن سليمان الحلي وهو من علماء القرن التاسع الهجري فقد وضع هذا الأخير كتاباً للرد على المفيد باسم «المحتضر» طبع في النجف بالمطبعة الحيدرية سنة ١٣٧٠هـ- ١٩٥١م.

أما مناظرات المفيد فقد تميزت بطابع خاص من الذكاء وسعة الأفق ودقة الفطنة وقد تضمن كتاب «الفصول المختارة» وكتاب «كنز الفوائد» للكراجكي طائفة كبيرة من هذه المناظرات وهي إن دلت فإنما تدل على إمكانات المفيد

---

(١) الشيخ المفيد- «عقائد الصدوق» مع الهامش ص ١٧٩- ١٨٢.

العلمية والفكرية وثقافته الغنية والتي لا يضاهيه فيها أي عالم آخر.

مؤلفاته وآثاره :

تناولت مؤلفات المفيد مواضيع عديدة ومتنوعة وأكثرها في العقائد والكلام والرد والنقد، وقد انعكست على معظم مؤلفاته روح الجدل والمناقشة والمناظرة خاصة وأن بغداد في عصره كانت مسرحاً لعقائد وآراء ونزعات ومذاهب تختلف في أشكالها وألوانها. لذا كان عليه وهو زعيم الشيعة الإمامية أن يبذل قصارى جهده لإزالة هذه النعرات وتوحيد الصفوف وتهدئة النفوس فهو صاحب فكر واع وطاقة علمية حية. كان إنتاجه خصباً فقد صنف أكثر من مئتي كتاب بين صغير وكبير وانحصرت مواضيعها في الأمور التالية:

في أصول الدين وعقائده، وفي موضوعات كلامية خاصة وفي الإمامة وما يتفرع عنها وفي المقالات والمذاهب والرد على جماعة من المتكلمين في مختلف أنواع المسائل الكلامية. إضافة إلى أصول الفقه ومسائله الخاصة وما يتفرع عنها وفي علوم القرآن وفي المناظرات.

أما أهم مؤلفاته فهي:

- كتاب النقض على علي بن عيسى الرماني المعتزلي.
- كتاب نقض فضيلة المعتزلة.
- كتاب نقض المروانية.
- كتاب النقض على أبي عبدالله البصري المعروف بالجعل المتوفى عام ٣٩٩هـ.
- كتاب المسألة الكافية في إبطال عقوبة الخاطئة.
- كتاب الإرشاد، طبع عدة طبعات وآخرها في أصفهان عام ١٣٦٣هـ.

- شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، طبع في تبريز سنة ١٣٦٤هـ، علق عليه العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني.

- أوائل المقالات في المذاهب المختارات، طبع في تبريز سنة ١٣٦٤هـ وقد علق عليه الشيخ العلامة فضل الله الزنجاني.

- كتاب الرد على الجاحظ والعثمانية.

- الإيضاح.

- المجالس.

- الأركان من دعائم الدين.

- كتاب الإشراق.

- كتاب أصول الفقه.

- مصابيح النور.

- كتاب الرد على أصحاب الحلاج.

- كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي.

- الإفصاح في الإمامة.

- مسألة في الأصلح.

- الموضح في الوعيد.

- الكلام في الإنسان.

- الكلام في المعدوم.

- مسألة في الإرادة.

- نقض الإمامة على جعفر بن حرب.

- جوابات نقض خمس عشرة مسألة على البلخي.
- جوابات الفيلسوف في الأشرار.
- جوابات اللطيف من الكلام.
- العهد في الإمامة.
- المقالات.
- الكلام في أن المكان لا يخلو من متمكن.
- حدوث القرآن.
- نقض كتاب الأمم في الإمامة.
- الكلام على الجبائي في المعدوم.
- جوابات ابن نباتة.
- الرد على الخالدين في الإمامة.
- الرد على ابن كلاب في الصفات.
- كتاب الأمالي، وهو من أهم الكتب طبع في النجف في المطبعة الحيدرية عام ١٣٥١هـ.
- النكت الاعتقادية، طبعها السيد هبة الدين الشهرستاني عام ١٣٤٣هـ. وهي عبارة عن خمسة فصول : في معرفة الله وصفاته، والعدل، والإمامة، والنبوة، والمعاد.

هذا وقد ذكرت معظم مؤلفاته في فهرست الطوسي وأعيان الشيعة، وفي منتهى المقال لأبي علي، وخلاصة العلامة الحلي والعديد غيرهم.

أبو زيد البلخي

(.... ـ ٣٤٠هـ)

حياته :

أحمد بن سهل البلخي، أبو زيد واحد من أولئك العلماء والمفكرين والفلاسفة الذين غفل عنهم التاريخ ولم ينالوا قسطاً وافراً من عناية المؤرخين سواء بآثارهم وآرائهم أم بسيرتهم، هذا الإهمال أدى إلى تجاهل الناس لهم وعدم الاعتناء بدراساتهم وأبحاثهم، فكان لا بد من إعادة إحياء تراث هؤلاء الأفذاذ ولو بالنزر اليسير.

ولد أبو زيد البلخي بناحية شامستيان ناحية من نواحي «بلخ» وكان واحداً من أهل سجستان، بدأ حياته العملية كمعلم للصبيان، ثم سافر إلى أرض العراق لاقتباس العلوم على أيدي، عددٍ من العلماء فتوجه إليها راجلاً مع الحاج وأقام هناك حوالي ثماني سنوات، والتقى هناك بالكبار والأعيان، تتلمذ في البداية على أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي فأخذ عنه الفلسفة والطب وعلوم الطبيعة وقد تعمق كثيراً في علم الفلسفة وبحث أصول الدين وبرز في علم الطب والطبائع، فجاب البلاد شرقاً وغرباً ثم في نهاية المطاف عاد إلى بلده بلخ عن طريق هراة وسكن سمرقند.

كان أبو زيد كما وصفه تلميذه (الوزيري) ربعة نحيفاً مصفاراً أسمر اللون جاحظ العينين بوجهه آثار جدري صموتاً سكيتاً ذا وقار وهيبة، كان قويم

المذهب حسن الاعتقاد.

وتؤكد بعض الروايات بأن أبا زيد البلخي، كان من رجال الشيعة [1] المعروفين وأبرز دليل على ذلك أن والده من أهل سجستان الذين لم يسبوا يوماً أمير المؤمنين علي عليه السلام مع العلم أن غيرهم ومن سكان الحرمين قاموا بهذه المهمة، إضافة إلى تتلمذه على يد الكندي وهذا الأخير كان شيعي المذهب.

هذا وقد أشار ياقوت الحموي في المعجم ان أبا زيد رثى الحسن بن الحسين المتوفى ببلخ ومن ذلك قوله:

إن المنية رامتنا بأسهمها ... فأوقعت بسهمها المسموم بالحسن
أبو محمد الأعلى فغادره ... تحت الصفيح مع الأموات في قرن
يا قبر إن الذي ضمنت جثته ... من عصبة سادة ليسوا ذوي أفن
محمد وعلي ثم زوجته ... ثم الحسين ابنه والمرتضى الحسن
صلى الإله عليهم والملائكة ... المقربون طوال الدهر والزمن.

توفي أبو زيد البلخي عام ٣٤٠هـ. وقد جاوز الثمانين من عمره.

مكانته :

بالغ العلماء في إطرائه والإثناء عليه فهو صرف عمره في التصنيف والتدريس والإفادة والاستفادة.

قال عنه ياقوت في معجم الأدباء:

«كان فاضلاً قائماً بجميع العلوم القديمة والحديثة يسلك في مصنفاته

---

(١) الطهراني «الذريعة» ج ٤ ص ٢٥٣- ٢٥٤.

طريقة الفلاسفة إلا أنه بأهل الأدب أشبه».

أما أبو حيان التوحيدي وفي كتابه «النظائر» فقال:

«أبو زيد البلخي يقال له بالعراق جاحظ العراق» وأضاف: «أنه لم يتقدم له شبيه ولا نظير لدرجة أن من تمعن في كلامه في كتابه أقسام العلوم وكتاب اختلاف الأمم وكتاب أخبار النبيين وغيرهما لعلم أنه خزانة بحر الوجود وحبر جمع بين الحكمة والشعر»، [1] «وما رئي في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه»[2].

كان أبو زيد واحداً من أولئك العلماء القليلين الذين لم يطغ عليهم الغرور العلمي، فهو لم يضع نفسه في غير موضعها ولم يتجاوز بها حدودها، فقد كان متواضعاً لا يتفاخر بنفسه على أقرانه، إنه يمثل وبدون شك الفكر الحر من غير سرف أو تطرف.

تميز أبو زيد بدراسته الشاملة والمعمقة للأمور فبرع في ذلك واستحق كل إجلالٍ وتقدير لما أعطاه من مدد علمي وفكري، وإنتاج خصيب في نواحي المعرفة الإنسانية، وقد أثبت جميع من كتب عنه من العلماء والأدباء بأنه ذا عقل راجح لا يتوانى عن تفجير طاقاته في تمحيص الحقيقة في شغف ومرونة فهو واحد من أعلام الفكر والمعرفة، من الشخصيات المهمة والبارزة في الفلسفة والرياضيات والمعارف القديمة والحديثة الإسلامية من أدب وشعر وتفسير وتشريع وغيرها. وقد تأثر كثيراً بآراء أرسطو «فكان واحداً من الذين فسروا وترجموا كتب الحكمة من اليونانية إلى العربية أمثال الكندي والمقدسي

---

(١) ياقوت الحموي «معجم الأدباء» ج ٣ ص ٦٤، ٦٥ هامش نقلاً عن سلم الوصول ج ١ ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٩.

وثابت بن قرّة الحراني والفارابي»[1].

تلامذته :

تتلمذ على يديه عدد من رواد العلم والباحثين، الذين غدوا فيما بعد من الفلاسفة النابغين أمثال :

- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الفيلسوف، والطبيب المعروف فالرازي نفسه قال: «إنه درس الفلسفة على البلخي».

- أبو الحسن محمد بن يوسف العامري الفيلسوف الذي تفلسف بخراسان، وقرأ على أبي زيد البلخي وقصد بغداد، فلم يرضه أخلاق أهلها، فعاد وهو فيلسوف تام. شرح كتاب أرسطو وله كتاب «الآمد على الآبد».

- أبو محمد الحسن بن محمد الوزيري، قرأ عليه بعض رسائله ووضع كتاباً في أخبار أستاذه أبي زيد البلخي[2].

فوصفه قائلاً:

«كان ضابطاً لنفسه ذا وقار وحسن استبصار، قويم اللسان جميل البيان، نزر الشعر، قليل البديهة، واسع الكلام في الرسائل والتأليفات إذا أخذ في الكلام أمطر اللآلئ المنثورة كان قليل المناظرة، حسن العبارة، كان يتحرج عن مفاخرة العرب والعجم وعن تفضيل الصحابة بعضهم على بعض».

وبرغم كل ما اتصفت به هذه الشخصية الفكرية من اتزان ورجاحة فكر إلا أنه لم يسلم من بعض التهم التي وجهت إليه فذكر ابن النديم في الفهرست أن أبا زيد كان يرمى بالإلحاد، غير أن أحداً لم يعرف مغزى هذا الإلحاد، هل

---

(١) مصطفى عبد الرازق، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٩، الطبعة الثانية .

(٢) ياقوت الحموي «معجم الأدباء» ج ٣ ترجمة أبي زيد.

هو إلحاد سياسي أو عقائدي؟.

مؤلفاته وآثاره :

لم يتوفر لدينا شيء عن آرائه الفلسفية فمعظمها طويت مع كتبه التي طواها الزمان وأهمها التاريخ.

وضع البلخي العديد من الكتب في الفلسفة والعلوم الطبيعية والطب والفلك والنجوم والقرآن والشعر والأدب والتاريخ والسياسة والدين وأهم هذه الكتب:

- الصورة والمصدر.
- كتاب صناعة الشعر.
- الأسماء والكنى والألقاب.
- أسماء الأشياء.
- النحو والتصريف.
- أسماء الله وصفاته.
- فضل صناعة الكتابة.
- السياسة الكبير.
- السياسة الصغير.
- كتاب أقسام العلوم.
- كتاب شرائع الأديان.
- الرد على عبدة الأوثان.
- كتاب القرابين والذبائح.

- كتاب ما يصح من أحكام النجوم.
- كتاب عصمة الأنبياء.
- كتاب ما أغلق من غريب القرآن.
- أجوبة أبي القاسم الكعبي.
- أجوبة أهل فارس.
- قوارع القرآن.
- كتاب الفتاك والنساك.
- كتاب في أقسام علوم الفلسفة.
- كتاب في أن سورة الحمد تنوب عن جميع القرآن.
- كتاب الوصية.
- صور الأقاليم، وهو من أكبر المصادر التي رجع إليها الأصطخري[1] وقد يكون عبارة عن خريطة جغرافية تمثل الأقاليم وحدودها وخططها.
- أجوبة أبي فضل السكري.
- أجوبة أبي إسحاق المؤدب.
- الشطرنج.
- منية الكتاب.
- صفات الأمم.

---

(١) راجع الحضارة الإسلامية تعريب الأستاذ أبو ريدة. ج ٢ ص ١١.

- كتاب القرود.

- البحث عن التأويلات كبير.

- جواب رسالة أبي علي بن المنير الزيادي.

- شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو، شرحه وأهداه لأبي جعفر الخازن.

- أدب السلطان والرعية.

- رسوم الكتب.

- كتاب أخلاق الأمم.

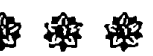
- المختصر في اللغة.

- صولجان الكتبة.

- تفسير الفاتحة والحروف المقطعة في أوائل السور.

- كتاب كتبه إلى أبي المظفر في شرح ما قيل في حدود الفلسفة.

- كتاب البدء والتاريخ، وينسب إلى مطهر بن طاهر المقدسي وهو مؤلف من ستة أجزاء، طبع في باريس عام ١٨٩٩- ١٩٠٧م.



ابن عربي

(٥٦٠هـ ـ ٦٣٨هـ)

حياته :

هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمي من ولد عبدالله بن حاتم أخي عدي بن حاتم الطائي[١]، ولد في بلدة مرسية[٢] من بلاد الأندلس في ليلة الاثنين السابع عشر من شهر رمضان المبارك عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م في أسرة عربية أصيلة اتسمت بجاهها وزهدها وتقواها.

صوفي من أجلّ علماء الصوفية، لا بل وأبرعهم، قلّ أن تجد له مثيلاً، صاحب مكانة ثقافية مرموقة، عكف ومنذ وعيه وحتى شيخوخته على نشر هذا العلم وتوضيحه للغافلين عنه، لدرجة أنه أصبح الوحيد بين سالكي الطريقة والباحثين عن الحقيقة والمشتاقين إلى الزهد والخلوة. لايضاهيه أو يتفوق عليه في تاريخ الزهد والتصّوف والعرفان الإسلامي أي أحد في سعة علمه ودقة اطلاعه وغزارة معلوماته. فهو بحر لا نهاية له، ونبع ينهل منه المتعطشون للمعرفة والسند القويم الذي اعتمد عليه الباحثون في أبحاثهم وتآليفهم حتى غدا أنموذجاً للفيلسوف المُجد والساعي لنشر تعاليم فلسفته بكافة نواحيها.

---

(١) ابن عربي «الفتوحات المكية» ج ٤ ص ٥٥٣.

(٢) مرسية : مدينة إسلامية شيدت شرقي الأندلس في العصر الأموي صفي الدين عبد المؤمن «مراصد الاطلاع» ج ٣ ص ١٢٥٨.

نشأته :

كانت ولادته في عهد المستنجد بالله العباسي في المشرق وعصر إمارة ابن مردنيش في مرسية وبلنسية، وابن عربي نفسه يذكر وفي كتابه «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» أنه ولد في أيام الخليفة أبي المظفر يوسف المستنجد بالله ابن المقتفي.

هذا وقد اشتهرت أسرة ابن عربي بالأصالة والنبل والتقوى والعزّة والعلم والزهد فجده الأعلى حاتم الطائي تميز بكرمه العربي الأصيل، وهو من أحفاد عبدالله بن حاتم شقيق الصحابي عدي بن حاتم، وجدّه محمد من أهم قضاة الأندلس وعلمائها.

كان أبوه من ألمع أئمة الفقه والحديث وأعلام الزهد والتصّوف، وكان صديقاً مقرّباً من الفيلسوف العظيم والمفسّر الكبير ابن رشد.

أما أمه «نور» فهي من قبيلة خولان، تنتسب إلى الأنصار، له خالان وهما يحيى بن يغان وأبو مسلم الخولاني وكانا من أشهر زهّاد زمانهما وأكثرهم عبادة. فالأول كان سلطاناً على تلمسان، وكان من أعبد أهل زمانه، وقد أتى ابن عربي على ذكره في كتابه «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» وذلك في سياق حديثه عن الذين زهدوا في الدنيا وأشاحوا عنها.

أما خاله الآخر فقد عدّ هو أيضاً من زاهدي دهره وعابديه وقد تحدث ابن عربي عنه في كتابه «الفتوحات المكيّة» بأنه من أكابر الملامتية [1] وهي فرقة

---

(١) الملامتية: هم سادات أهل الطريق وأئمتهم، هم الحكماء الذين وضعوا الأمور وأحكموها وأقروا الأسباب في أماكنها ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تنفى عنها ولا أخلوا بشيء مما رتبه الله في خلقه على حسب ما رتبوه فما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة. ابن عربي«الفتوحات المكية» ج ٢، ص: ٣٥- ٣٦.

من فرق الصوفية، انبرت نتيجة كتمانها لفضائلها ولومها نفسها رغم حسن باطنها.

وقد وصفه بمحيي الليالي، حيث كان يقضي الليالي الطوال بالعبادة غير عابئ بالعياء إذا أدركه. هذا وقد ذكر ابن عربي أيضاً عمّه أبو محمد عبد الله بن العربي، فقد التحق بالصوفية وهو في الثمانين من عمره على يد طفل صغير، وقد نال مقاماً ومستوى رفيعاً في هذا المجال. وقد عدّه ابن عربي صاحب مقام «شم الأنفاس الرحمانية». وهي أنفاس تظهر في العالم البشري من جانب الحق ومن اسمه الرحمن. تزوج مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، وكانت سيدة صالحة وفاضلة، عفيفة وشريفة صاحبة مقام الكشف والشهود كان لها أثراً بالغاً في تحوّله المعنوي فقد قال في كتابه «الفتوحات المكية»:

«ما رأيت واحداً من أهل هذا المقام ذوقاً إلا أنه أخبرتني أهلي مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحداً وصفت لي حاله فعلمت أنه من أهل هذا الشهود إلا أنها ذكرت عنه أحوالاً تدل على عدم قوّته فيه وضعفه»[1].

كان لديه ولدان هما سعد الدين محمد وعماد الدين أبو عبدالله محمد. ولد الأول بملطية في رمضان عام ٦١٨هـ، وانبرى للسماع وأخذ الحديث. كان صوفياً مثل والده يتقن الشعر ويجيده وله ديوان شعري شهير، توفي عام ٦٥٦هـ، بدمشق ودفن إلى جوار قبر أبيه. «أما أخوه عماد الدين فقد توفي بالمدرسة الصالحية عام ٦٦٧هـ، ودفن أيضاً إلى جوار قبري أبيه وأخيه في سفح جبل قاسيون».

كما ولديه أيضاً بنت اسمها زينب وهبت منذ طفولتها مقام الكشف

---

(١) ابن عربي: «الفتوحات المكية»، ج ١، نهاية الباب ٥٣، ص: ٢٧٨.

والإلهام، وتفقهت بالمسائل الفقهية والشرعية.

«أمضى ابن عربي سنين عمره الأولى في مرسية- الوطن الأم- ثم هاجر مع أسرته إلى إشبيلية عاصمة الأندلس في عام ٥٦٨هـ (١١٧٢- ١١٧٣م) وهو في الثامنة عشرة من عمره وبقي فيها حتى عام ٥٩٨ هـ، فتربى تربية دينية وأدبية كاملة» [١].

درس علوم القرآن بالقراءات السبع على يد أبي بكر محمد بن خلف اللخمي وأبي القاسم عبد الرحمن الغالب الشراط القرطبي ثم توجه بعد ذلك لدراسة الأدب والحديث وتعلم علوم ومعارف عصره وسرعان ما تفوق على أقرانه، نتيجة ذكائه وموهبته الفطرية. استحوذ على أنظار الحكومة الإشبيلية فعينته كاتباً لديها. وذاع بالتالي صيته في كافة أرجاء ونواحي إشبيلية.

كنّي ولقّب بألقاب وكنى عديدة، فالبعض كناه بأبي بكر [٢] والبعض الآخر كناه بأبي عبدالله. كما أنه كان معروفاً بابن أفلاطون وفي الأندلس عُرف بابن سراقة [٣]، وفي الغرب بابن العربي وفي الشرق بابن عربي وذلك لعدم الخلط بينه وبين القاضي أبي بكر العربي.

ولعلّ من أشهر ألقابه وهو ما يناديه به أتباعه ومريديه لقب «الشيخ الأكبر» وهو لقب استحقه عن جدارة، هذا اللقب لقّبه به أستاذه أبو مدني الغوث التلمساني، ولكن الرأي الراجح أن أتباعه هم الذين لقّبوه به نظراً

---

(١) القاري البغدادي، علي بن إبراهيم«الدر الثمين»، ص: ٢٢؛ الحنبلي، «شذرات الذهب»، ج ٥، ص: ١٩٠.

(٢) مثل: «تكملة ابن الأبار»، ج ٢، ص: ٦٥٢، رقم ١٦٧٣؛ الحنبلي«شذرات الذهب»، ج ٥، ص: ١٩٠.

(٣) المقري، أحمد بن محمد: «نفح الطيب»، ج ٢، ص: ٣٧٩.

لعظمته ومكانته الثقافية والعلمية.

هذا إضافة إلى ألقاب أخرى ومنها: مربي العارفين، وروح التنزلات والإمداد، وألف الوجود، وعين المشهود وهاء المشهود، وصاحب الولاية العظمى، وإمام التحقيق والعارف الكبير، ومجدد الملة الحنفية، وقطب الوجود والكبريت الأحمر والشيخ الكامل المكمّل. وأبو الشطحات وسلطان العارفين، والرجل العظيم، والمؤنس الجميل، وعين المتابعة والعديد غيرهم.

أساتذته وتلامذته :

كان ابن عربي دائم الاحتكاك بأساتذة العلوم، لم يرم أو يترك كتبه أو دفاتره جانباً، بل على العكس كان يهرع في كل زمان ومكان نحو أي أستاذ يلحظ وجوده أو يشعر به، كان يلجأ دائماً نحو التصنيف والتأليف، مستغلاً أي فرصة تتاح له في هذا السياق.

كان قوي العزم شديد الطموح، استطاع بفضل جهوده ومثابرته المستمرة أن يحضر حلقات دروس كبار الأساتذة ويسمع الحديث عن أعظم المشايخ ويحصل على الإجازة بالرواية منهم حتى بلغ عددهم سبعين شيخاً، وبعضهم من أشهر علماء الإسلام، وكان لهم الفضل في المحافظة على حياة الثقافة البشرية ولاسيما المعارف الإسلامية. وقد خلف ابن عربي وراءه آثاراً قيمة أدهشت العقول في كثرتها فقد تجاوزت المئات، وهذا ما شجع الأساتذة على تدريسها والشراح على شرحها، وشجع كذلك أهل المعرفة على نشرها على المدى الطويل. ولابد هنا من وقفة نستعرض فيها أسماء أساتذة وشيوخ ابن عربي وذلك بهدف الاطلاع على شخصيتهم العلمية ومدى تنوع ثقافتهم ومدى تأثر ابن عربي بهذه الثقافات، وهؤلاء الأساتذة هم في الغالب من أهل الدرس والبحث وأرباب الفتوى وحماة الشريعة وأصحاب مسند القضاء.

- أبو القاسم عبد الرحمن غالب الشراط القرطبي :

سمع من هذا الأستاذ القرآن المجيد في إشبيلية على رواية كتاب الكافي.

- الحافظ أبو بكر محمد بن خلف اللخمي :

من أبرز معلميه في إشبيلية، قرأ عليه ابن عربي القرآن الكريم بالقراءات السبع وعلى رواية كتاب الكافي تأليف محمد بن شريح الرعيني.

- أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني:

قرأ ابن عربي القرآن على هذا الأستاذ وروى له كتاب الكافي عن أبيه مباشرة وبدون واسطة.

- القاضي أبو محمد عبدالله البازلي:

قاضي مدينة فاس حدثه هذا القاضي بكتاب «التبصرة» تأليف أبي محمد المكي المقرئ وهو في مذاهب القراء السبعة عن أبي بحر سفيان ابن القاضي عن مؤلف الكتاب وكذلك عن جميع مصنفاته.

- القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة:

قرأ عليه ابن عربي كتاب التيسير وهو من تأليف أبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني المقري الذي كان على مذاهب القراء السبعة وأجازه الرواية العامة.

القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن دربون:

قرأ عليه ابن عربي كتاب البقعي تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله بن

محمد بن عبدالله النميري الشاطبي. وقد حدثه هذا الأستاذ بهذا الكتاب وبجميع مؤلفاته الأخرى كالاستذكار والتمهيد والاستيعاب وأجازه الرواية العامة.

- عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن الحرستاني[1] :

قرأ عليه ابن عربي صحيح مسلم، وحدثه به نقلاً عن الفراوي عن عبد الغفار الجلودي عن إبراهيم المروزي وحصل منه على إجازة عامة.

- أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الإشبيلي:

المحدث الشهير وخطيب بجاية. قرأ عليه ابن عربي مصنفاته مثل تلقين المبتدئ والأحكام الصغرى والوسطى والكبرى وكتاب التمجيد.

- يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي:

نزيل مكة قرأ عليه ابن عربي العديد من الكتب في علم الحديث والرقائق[2]، ومنها صحيح البخاري.

- مكين الدين أبو شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني البراز:

إمام مقام إبراهيم بمكة المكرمة: قرأ عليه ابن عربي كتاب الجامع والعلل لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي وهو من الصحاح الستة، حدثه هذا الأستاذ بهذا الكتاب عن الكرخي، ومسلم، وأجازه إجازة عامة.

---

(١) الحرستاني: منسوب إلى حرستا اسم محل في بلاد الشام.

(٢) الرقائق: معارف الطريقة والسلوك؛ التهانوي، محمد أعلى بن علي: «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج ١، ص ٥٨١.

- البرهان نصر بن أبي الفتوح بن عمر الحصري:

إمام مقام الحنابلة بمكة المكرمة: قرأ عليه ابن عربي العديد من الكتب ومناه سنن أبي داود السجستاني[1] وهو من الصحاح الستة، وقد حدثه هذا الأستاذ بهذا الكتاب عن أبي جعفر بن محمد بن علي السمناني عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، عن أبي داود، وأجازه الرواية العامة كما حدثه أيضاً بكتب ابن ثابت الخطيب عن أبي جعفر السمناني.

- سالم بن رزق الله الأفريقي:

أسمعه كتاب المعلم بفوائد مسلم لأبي عبد الله المازري[2] عن هذا الأخير نفسه، فضلاً عن جميع مصنفاته أي الأفريقي.

- أبو الوابل بن العربي:

سمع منه ابن عربي كتاب (سراج المهتدين) للقاضي ابن عربي، وحدثه أبو الوابل بالكتاب المذكور عن المؤلف نفسه وأجازه إجازة عامة.

- محمد أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن سبيل:

قرأ عليه ابن عربي الكثير من مؤلفات هذا الأستاذ عليه وناوله هذا الأستاذ كتابي نهاية المجتهد وكفاية المعتضد والأحكام الشرعية وهما من مؤلفاته.

---

(١) هو سليمان بن أشعث بن شداد بن عمرو الأزدي المعروف بأبي داود السجستاني، أحد مؤلفي الصحاح الستة، ولد عام ٢٠٢هـ، وتوفي في البصرة عام ٢٧٥هـ ألف كتاب (السنن)، ابن خلكان: «وفيات الأعيان»، ج ٢، رقم ٢٧٢، ص: ٢٠٤.

(٢) أبو عبد الله المازري هو محمد بن علي بن عمر المالكي المحدث مصنف الكتاب المعلم في شرح مسلم. توفي عام ٥٣٦هـ، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: «العبر في أخبار من غبر»، ج ٢، ص: ١٠٠.

- أبو الثناء محمود بن مظفر اللبان:

حدث أبو الثناء ابن عربي بكتب ابن خميس نقلاً عن المؤلف.

- ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن سكينة شيخ الشيوخ ببغداد:

سمع منه ابن عربي الحديث وحصل على إجازة عامة.

- أبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني:

حدث هذا الأستاذ ابن عربي بمصنفات البيهقي وأعطاه إجازة عامة.

أبو طاهر أحمد بن محمد بن إبراهيم:

حصل منه ابن عربي على إجازة عامة.

- جابر بن أيوب الحضرمي:

روى لابن عربي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني المقري، وأعطاه إجازة عامة.

- محمد بن إسماعيل بن محمد القزويني:

أعطاه إجازة عامة.

- الحافظ والمؤرخ الكبير ابن عساكر[1] :

كتب له إجازة عامة.

---

(١) هو علي بن محمد بن حسن بن هبة الله الشافعي الدمشقي المؤرخ العظيم، ولد بدمشق عام ٤٩٩هـ، وتوفي عام ٥٧١هـ. (البستاني، دائرة المعارف، ج ٣، ص: ٣٧٣).

- ابن مالك :

روى هذا الأخير مقامات الحريري عن مصنفها.

- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي:

كتب لابن عربي إجازة برواية جميع مؤلفاته النثرية والشعرية لاسيما صفوة الصفوة ومثير الغرام. هذا بالإضافة إلى شخصيات أخرى ذكرها ابن عربي، وجميعهم كانوا أدباء وعلماء عصرهم ومن أئمة الفقه والحديث مثل: أبي عبد الله بن الغزي الفاخري، وأبي القاسم بن خلف بن بشكوال، والقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الشافعي. وأبي القاسم ذاكر بن كامل بن غالب، ومحمد بن يوسف بن علي الغزنوي الخفاف، ومبارك بن علي بن الحسين الطباخ، وعبد الرحمن ابن الأستاذ المعروف بابن علوان والعديد غيرهم، وقد أحجم ابن عربي عن ذكرهم خشية الملل.

مؤلفاته : ديوانه :

نظم الشعر وبرع به، لا بل كان رائداً تأنس الآذان به عند سماعه، قيل إنه بدأ بنظم أشعار ديوانه بدمشق منذ عام ٦٢٠هـ، واستمر حتى عام ٦٣١هـ، وعلى الأرجح استمر على نهجه هذا طيلة حياته.

تحدث في ديوانه عن رؤيا وقعت بدمشق سنة ٦٢٠هـ، رأى فيها ابنه الروحاني شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري يستقبله وهو يقرأ هذه الأبيات التي لم يسمعها من قبل:

أنا في العالم الذي لا أراكم كمسيح النصارى بين اليهود
فإذا ما رأيتكم نصب عيني أنا والله في جنان الخلود

كما تحدث في ديوانه أيضاً عن منام رآه عام ٦٣١هـ.

كتبه ورسائله:

يعد ابن عربي الصوفي من أنشط وأعلم وأغنى الكتاب في دار الإسلام كالكندي وابن سينا والغزالي فقد تميز بالغزارة في التأليف. بلغت مؤلفاته نحواً من ٢٤٠مؤلفاً أصغرها يتألف من جزء واحد وأكبرها من أكثر من ١٠٠جزء أما تصانيفه فبلغت ٢٤٨ مصنفاً (أشار إليها في رسائله بناء لرغبة بعض أنصاره).

هذا وقد اختلفت وتعددت آراء العلماء حول مؤلفاته فعبد الوهاب الشعراني ذكر بأن مؤلفاته تبلغ ٤٠٠ مؤلف ونيفاً [١]، وقال عبد الرحمن الجامي إنها تعدت الـ٥٠٠ كتاب. وذكر إسماعيل باشا البغدادي أنها تجاوزت الـ٤٧٥ كتاباً ورسالة[٢]. وقد توصل بروكلمان ومن خلال دراسته إلى ١٥٠ كتاباً ورسالة، كما وأشار السيد كوركيس عواد إلى ٥٢٧ كتاباً وقدم كذلك السيد عثمان يحيى في دراسة وافية عن ٨٤٨ كتاباً ورسالة. وقال ابن عربي نفسه: «وكان قد ذكر بعض المحبين لنا أنه قد ضبط لنا نحو أربعة آلاف مصنف وعدها بأسمائها»[٣].

نستخلص من خلال ما ورد عظمة مقامه وسعة علميته وشدة نشاطه، والهدف من كل ذلك هو اطلاع القراء على آثاره ومصنفاته التي لا تحصى ولا تعد.

سنشير بداية إلى الرسائل ثم إلى الكتب التي تم ورود ذكرها في رسالته للملك السلجوقي، ثم ننتقل بعد ذلك إلى مصنفاته التي وردت في مختلف

---

(١) الجامي عبد الرحمن «نفحات الأنس»، ص : ٥٤٦.

(٢) البغدادي، إسماعيل باشا : «هدية العارفين» ج ٢، ص: ١١٤- ١٢١.

(٣) رسالة فهرست مصنفات ابن عربي، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق، المجلد ٣٠، الجزء الأول.

أنواع الكتب والموجودة بدورها في العديد من المكتبات.

رسائله :

- رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار.
- رسالة أرسلتها لأصحاب الشيخ عبد العزيز بن محمد المهدوي.
- رسالة الاستخارة.
- الرسالة البرزخية.
- رسالة التوحيد.
- رسالة في آداب الشيخ والمريد.
- رسالة في الأحادية.
- رسالة في أحوال تقع لأهل الطريق.
- رسالة في الاستعداد الكلي.
- رسالة في اسمه تعالى الحسيب.
- رسالة في بعض أحوال النقباء.
- رسالة في بيان سلوك طريق الحق.
- رسالة في بيان مقدار سنة السرمديين وتعيين الأيام الإلهية.
- رسالة في تحقيق وجوب الواجب لذاته.
- رسالة في ترتيب التصوف.
- رسالة في تصوير آدم على صورة الكمال.

- رسالة في الجواب عن سؤال عبد اللطيف البغدادي.
- رسالة في الحشر الجسماني.
- رسالة في الحكمة.
- رسالة في رجال الغيب.
- رسالة في رقائق الروحانية.
- رسالة سلسلة الخرقة.
- رسالة في شرح مبدأ الطوفان.
- رسالة في طريق التوحيد.
- رسالة في علم الزايرجة.
- رسالة في معرفة الله تعالى.
- رسالة في معرفة النفس والروح.
- رسالة في نعت الأرواح.
- الرسالة القبطية.
- الرسالة القدسية.
- رسالة القلب وتحقيق وجوهه المقابلة لحضرة الرب.
- رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازي.
- رسالة المريمية.
- رسالة المهيمنية.

- رسالة الموقظة.

كتبه : كتاب الفتوحات المكية :

بدأ بتأليفه في مكة المكرمة عام ٥٩٩هـ واستمر زهاء ٣٥عاماً، وقد فرغ منه في صباح الأربعاء الرابع والعشرين من ربيع الأول عام ٦٣٦هـ أي قبل وفاته بعامين، «وقد كتب منشيه بخطه محمد بن علي بن محمد بن عربي الطائي الحاتمي وفقه الله».

- كتاب الآباء العلويات والأمهات السفليات والمولدات(كتاب الشيخ).
- كتاب الإبداع والاختراع (كتاب الثاء).
- كتاب الأدب.
- الأجوبة العربية من المسائل اليوسفية.
- الأجوبة على المسائل المنصورية، ويضم هذا الكتاب١٠٠ سؤال سألها أحد أصدقائه منه ويدعى المنصور وأجاب عليها.
- الاحتفال فيما كان عليه رسول اللهﷺ من سنن (سني) الأحوال.
- كتاب الأحجار المتفجرة والمنشققة والهابطة (كتاب رب).
- كتاب الأحدية (كتاب الألف) ويتحدث عن الوحدانية، والفردانية، والأولية، والوترية، والأحدية، ونفي الكثرة من الوجود العددي، ويسلط الأضواء على حقيقة أن الواحد يظهر في مراتب الظهور، والأعداد تظهر وتختفي، أما الواحد فباق وثابت.

- كتاب الإحسان(كتاب الشين).
- اختصار سيرة النبيﷺ.
- كتاب الأربعين حديثاً المتقابلة والأربعين الطولات.
- الارتقاء إلى افتضاض أبكار البقاء المخدرات بخيمات اللقاء. ويتألف هذا الكتاب من ٣٠٠ باب، وكل باب من ١٠ مقامات. أي أنه يتألف من ثلاثة آلاف مقام.
- كتاب الأرواح (كتاب هب).
- كتاب الأزل (كتاب التاء).
- كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى.
- كتاب الأسفار عن نتائج الأسفار(كتاب رب).
- كتاب الاسم والرسم.
- كتاب الأسماء (كتاب فج).
- كتاب الإشارات في إسراء الأسماء الإلهية والكنايات.
- كتاب إشارات القرآن في عالم الإنسان.
- كتاب الأعراف.
- كتاب الأعلاق في مكارم الأخلاق.
- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام والافهام في شرح الأعلام.
- كتاب الأفراد وذوي الأعداد.
- كتاب الأمر والخلق.

- كتاب الأمر المحكم المربوط في معرفة ما يحتاج إليه أهل طريق الله تعالى من الشروط.
- كتاب إنزال الغيوب على مراتب القلوب.
- كتاب الإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية.
- كتاب أنس المنقطعين برب العالمين.
- كتاب الإنسان الكامل والاسم الأعظم(كتاب عد).
- كتاب الإنسان (كتاب ذا).
- كتاب إنشاء الجداول والدوائر والدقائق والرقائق والحقائق.
- كتاب أنوار الفجر في معرفة المقامات والعاملين على الأجر وعلى غير الأجر. وسمي هذا الكتاب بأنوار الفجر لأنه كان يواظب على كتابته في وقت الفجر وحتى طلوع الشمس.
- رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار.
- كتاب الأولين.
- كتاب الإيجاد الكوني والمشهد العيني بحضرة الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة الروحانية.
- كتاب إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن.
- كتاب الباء (كتاب فا)، وأشير فيه إلى التناسل.
- كتاب البروج (كتاب ذاب).
- البغية في اختصار كتب الحلية.
- كتاب البقاء (كتاب قد).

- كتاب تاج التراجم.
- كتاب تاج الرسائل ومنهاج الرسائل، ويضم سبع رسائل هي عبارة عن حواراته مع الكعبة المشرفة.
- كتاب التجريد والتفريد.
- كتاب التجليات.
- كتاب التحفة والطرفة.
- كتاب التحقيق في شأن السر الذي وقر في نفس الصديق، أو: التحقيق في الكشف عن سر الصديق.
- كتاب التحكيم والشطح.
- كتاب التحليل والتركيب (كتاب ضا).
- كتاب التحويل (كتاب تا).
- كتاب التدبير والتفضيل (كتاب ما).
- كتاب التدلي والتدني.
- كتاب ترتيب الرحلة.
- كتاب ترجمان الأشواق.
- كتاب التسعة عشر.
- كتاب التلوين والتمكين.
- كتاب التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية.
- كتاب الجامع (كتاب القاف) أو كتاب الجلالة العظيمة، ويتضمن معرفة«الجلالة» بواسطة ما يدل عليها من جمع وإطلاق وتقييد.

- كتاب الجسم (فج).
- كتاب الجسم والجسد.
- كتاب جلاء القلوب في أسرار علام الغيوب.
- كتاب الجلال والجمال.
- كتاب الجلي في كشف الولي.
- الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل.
- كتاب الجنة (كتاب مد).
- كتاب الجود.
- كتاب الحال والمقام والوقت.
- كتاب الحجب المعنوية عن الذات الهوية.
- كتاب الحد والمطلع.
- كتاب الحرف والمعنى.
- كتاب الحركة (كتاب شبح).
- كتاب الحشرات (كتاب ضب).
- كتاب الحضرة (كتاب مد).
- كتاب الحق (كتاب سا).
- كتاب الحق المخلوق به.
- كتاب الحق والباطل.
- كتاب الحكم والشرائع الصحيحة والسياسية.
- كتاب الحكمة الإلهية في معرفة الملامية.

- كتاب الحكمة والمحبوبية (كتاب أبدال).
- كتاب الحلي في استنسن روحانيات الملأ الأعظم.
- كتاب الحمد (كتاب عا).
- كتاب الحياة (كتاب الحاء).
- كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها وعليها من المعارف والأحوال.
- كتاب الختم والطبع.
- كتاب الخزائن العلمية (كتاب قو).
- كتاب الخصوص والعموم.
- كتاب الخوف والرجاء.
- كتاب الخيال (كتاب تب).
- كتاب الخيرة (كتاب ثا).
- كتاب الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة.
- كتاب الدعاء والإجابة (كتاب فج).
- كتاب الديمومية من السرمدية والخلود والأبد والبقاء.
- كتاب الذخائر والأعلاق في شرح ترجمة الأشواق.
- كتاب الرجعة والخلصة.
- كتاب الرحمة (كتاب قب).
- كتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة (كتاب كه).
- كتاب الرغبة والرهبة.
- كتاب الرقبة (كتاب غد).

- كتاب الرقم (كتاب الطاء).
- كتاب الرمز في حروف أوائل السور (كتاب عج).
- كتاب الروائح والأنفاس (كتاب كب).
- كتاب روضة العاشقين.
- كتاب روح القدس في مناصحة النفس.
- كتاب الرياح واللواقح وكتاب الريح العقيم.
- كتاب الرياضة والتجلي.
- كتاب زيادة كبد النون (كتاب ضب).
- كتاب الزلفة (كتاب يج).
- كتاب الزمان (كتاب ثج).
- كتاب السادن والإقليد.
- كتاب سبب تعشق النفس بالجسم وما تقاسي من الألم عند فراقه بالموت.
- كتاب ستة وتسعين.
- كتاب الستر والجلوة.
- كتاب السراج الوهاج في شرح الحلاج.
- كتاب السر (كتاب نون).
- كتاب السر المكشوف في المدخل إلى العمل بالحروف.
- كتاب سجود القلب (كتاب رج).
- كتاب الشاهد والمشاهد.

- كتاب الشأن.
- كتاب شرح الأسماء.
- كتاب الشريعة والحقيقة.
- كتاب شفاء العليل في إيضاح السبيل.
- كتاب الصادر والوارد (كتاب الزاي).
- كتاب الصحو والسكر.
- كتاب الطالب والمجذوب.
- كتاب الطير(كتاب ثب).
- كتاب الظلال والضياء.
- كتاب العالم (كتاب سج).
- كتاب العباد.
- كتاب العبارة والإشارة.
- كتاب العبد والرب.
- كتاب العزبة والغربة أو القربة والغربة.
- كتاب العرش من مراتب الناس إلى الكثيب (كتاب طج).
- كتاب العزة (كتاب الميم).
- كتاب العشق (كتاب رد).
- كتاب العقلة المستوفز في أحكام الصنعة الإنسانية وتحسين الصنعة الإيمانية.

-كتاب العظمة (كتاب الغين).

- كتاب العلم (كتاب الفاء).

- كتاب عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب.

- كتاب العوالي في أسانيد الأحاديث.

- كتاب العين في خصوصية سيد الكونين.

- كتاب الغايات (كتاب ظد).

- كتاب الغيب (كتاب قد).

- كتاب الغيبة والحضور.

- كتاب الغيرة والاجتهاد.

- كتاب الفرق بين الاسم والنعت والصفة.

- كتاب الفرقة والخرقة (كتاب عب).

- كتاب الفتوح والمطالعات.

- كتاب الفصل والوصل.

- كتاب فصوص الحكم.

- كتاب الفلك والسماء (كتاب اللام).

- كتاب الفلك وكتاب الفلك المشحون (كتاب لج).

- كتاب الفناء والبقاء.

- كتاب الفهوانية (كتاب الظاء).

- كتاب القبض والبسط.
- كتاب القدر (كتاب ص).
- كتاب القدرة (كتاب عد).
- كتاب القدس (كتاب الراء).
- كتاب القدم (كتاب الخاء).
- كتاب القدم (كتاب السين).
- كتاب القرب والبعد.
- كتاب القسطاط (كتاب طب).
- كتاب القسم الإلهي بالاسم الرباني.
- كتاب القشر واللب.
- كتاب القلم (كتاب ضج).
- كتاب الكتب.
- كتاب الكرسي (كتاب زج).
- كتاب الكشف.
- كتاب كشف السرائر في موارد الخواطر.
- كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى.
- كتاب كن (كتاب غا).
- كتاب كنز الأبرار فيما روي عن النبيﷺ من الأدعية والأذكار.

- كتاب كُنه ما لا بد للمريد منه.
- كتاب اللذة والألم (كتاب نا).
- كتاب الطائف والعوارف.
- كتاب اللمعة والهمة.
- كتاب اللوائح في شرح النصائح.
- كتاب اللوح (كتاب لج).
- كتاب اللوامع والطوالع.
- كتاب ما لا يعول عليه في طريق الله.
- كتاب المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات.
- كتاب مبايعة القطب في حضرة القرب.
- كتاب المبدئيين والمبادئ (كتاب غب).
- كتاب المبشرات.
- كتاب المثلثات الواردة في القرآن العظيم.
- كتاب المبشرات من الأحلام فيما روي عن النبيﷺ من الأخبار في المنام.
- كتاب المجد والبقاء (كتاب الياء).
- كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.
- كتاب المحجة البضاء.

- كتاب المحق والسحق.
- كتاب المحكم في المواعظ والحكم وآداب رسول الله ﷺ.
- كتاب المحو والإثبات.
- مختصر صحيح أبي عيسى الترمذي.
- مختصر صحيح البخاري.
- مختصر صحيح مسلم.
- مختصر كتاب المحلي في الخلاف العالي تأليف ابن حزم الأندلسي.
- كتاب المسبعات الواردة في القرآن.
- كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية.
- كتاب مشكاة الأنوار فيما روي عن الله تعالى من الأخبار.
- كتاب المشيئة.
- كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح.
- كتاب المعارج والمعراج (كتاب الظاء).
- كتاب المعارف الإلهية واللطائف الربانية.
- كتاب المعلوم بين عقائد علماء الرسوم.
- كتاب المقنع في إيضاح السهل الممتنع.
- كتاب مفاتيح الغيب (كتاب غه).
- كتاب المفاضلة (كتاب شد).

- كتاب مفتاح أقفال إلهام الوحيد وإيضاح أشكال أعلام المريد في شرح أحوال الإمام أبي يزيد.
- كتاب مفتاح السعادة.
- كتاب مفتاح السعادة في معرفة المدخل إلى طريق الإرادة.
- كتاب المكان (كتاب ثج).
- كتاب المكروم والاصطلام.
- كتاب الملك (كتاب العين).
- كتاب الملك والملكوت.
- كتاب المناظرة بين الإنسان والحيوان.
- كتاب المنتخب في مآثر العرب.
- كتاب المنهج السديد في ترتيب أحوال الإمام البسطامي أبي يزيد.
- كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والنجوم.
- كتاب المواقف في معرفة المعارف.
- كتاب الموعظة الحسنة.
- كتاب المؤمن والمسلم والمحسن (كتاب يا).
- كتاب الميزان في حقيقة الإنسان.
- كتاب النار (كتاب ضد).
- كتاب نتائج الأذكار في المقربين والأبرار.
- كتاب نتائج الأفكار في حدائق الأزهار.

- كتاب النجم والسحر (كتاب عج).
- كتاب النحل (كتاب صح).
- كتاب النشأتين الدنيوية والأخروية.
- كتاب النكاح المطلق.
- كتاب النمل (كتاب خب).
- كتاب النوم واليقظة.
- كتاب النون في السر المكنون.
- كتاب النواشي الليلية.
- كتاب النور (كتاب الهاء).
- كتاب الوجد.
- كتاب الوجود (كتاب شا).
- كتاب الوحي (كتاب خا).
- كتاب الوسائل في الأجوبة من عيون المسائل.
- كتاب الوقائع والصنائع.
- كتاب الوله.
- كتاب الهباء (كتاب حج).
- كتاب الهياكل (كتاب نب).
- كتاب الهو (كتاب الباء) أو الهوية الرحمية.
- كتاب الهيبة والأنس.

- كتاب الياء (كتاب العين).
- كتاب آداب القوم.
- كتاب الإجابة على أسئلة الترمذي.
- الأجوبة على مسائل شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري بحلب.
- كتاب الأجوبة اللائقة عن الأسئلة الفائقة.
- كتاب الأحاديث القدسية.
- كتاب أسرار الحروف.
- كتاب أسرار الخلوة.
- كتاب أسرار الذات.
- كتاب أسرار الوحي في المعراج.
- كتاب أسرار الوضوء.
- أسفار في سفر نوح.
- الاصطلاحات الصوفية.
- أصول المنقول.
- الإعلام فيما بني عليه الإسلام.
- الإفادة لمن أراد الاستفادة.
- الإفاضة في علم الرياضة.
- الإمام المبين الذي لا يدخله ريب ولا تخمين.

- الانتصار.
- انخراق الجنود إلى الجلود وانفلاق الشهود إلى السجود.
- إنشاء الجسوم الإنسانية.
- إنشاء الدوائر الإحاطية على الدقائق على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق.
- الأنوار.
- أوراد الأسبوع.
- أوراد الأيام والليالي.
- بحر الشكر في نهر الفكر.
- بحر المحيط الذي لا يسمع لموجه غطيط.
- بقية من خاتمة رسالة الرد على اليهود في بيان المعنى الموعود.
- بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان.
- بيان الأسرار للطالبين الأبرار.
- البيان قي حقيقة الإنسان.
- تائية ابن عربي، وهي القصيدة التي في مطلعها:

تنزهت لما أن حضرت بحضرتي
ووحّدت في ذاك المقام بنظرة

- تجلي الإشارة من طريق السر.
- تجليات الشاذلية في الأوقات السحرية.
- تجليات عرائس النصوص في منصات حكم الفصوص.

- تحرير البيان في تقرير شعب الإيمان ورتب الإحسان.
- تحفة السفرة إلى حضرة البررة.
- تحقيق الباء وأسرارها.
- التدقيق في بحث التحقيق.
- تذكرة التوابين.
- تذكرة الخواص وعقيدة أهل الإخلاص.
- ترتيب السلوك إلى ملك الملوك.
- ترجمان الألفاظ المحمدية.
- تشنيف الأسماع في تعريف الإبداع.
- تفسير آية الكرسي.
- تفسير قوله تعالى ﴿يا بني آدم﴾.
- التقديس الأنور، نصيحة الشيخ الأكبر.
- تلقيح الأذهان.
- تمهيد التوحيد.
- تنزل الأرواح بالروح، أو ديوان المعارف الإلهية واللطائف الروحية.
- تنزل (تنزلات) الأملاك للأملاك في حركات الأفلاك.
- التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية.
- ثواب قضاء حوائج الإخوان وإغاثة اللهفان.

- جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام.
- جامع الوصايا.
- جذوة الاصطلاء وحقيقة الاجتلاء.
- الجفر الأبيض.
- جفر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
- الجفر الجامع.
- جفر النهاية ومبين خبايا أسرار كنوز البداية والغاية.
- الجلا في استنزال الملأ الأعلى.
- الجلالة، وهو كلمة الله.
- الجواب عن الأبيات.
- جواب عن مسألة وهي السبحة السوداء الهيولى.
- الحج الأكبر.
- حرف الكلمات وحرف الصلوات.
- حزب التوحيد.
- حزب الدور الأعلى.
- حزب الفتح.
- حوز الحياة.
- خاتمة رسالة الرد على اليهود.

- خروج الشخوص من بروج الخصوص.
- خلق الأفلاك.
- خلق العالم ومنشأ الخليقة.
- الخلوة، أو آداب السلوك في الخلوة.
- الدر المكنون في العقد المنظوم.
- الدرة الناصعة من الجفر والجامعة.
- الدرة البيضاء في ذكر مقام العلم الأعلى.
- دعاء ليلة النصف من شعبان ودعاء آخر السنة ودعاء أول السنة ودعاء يوم عاشوراء.
- دعاء يوم عرفة.
- الدواهي والنواهي.
- الدور الأعلى (والدر الأغلى).
- ديوان إشراق البهاء الأمجد على ترتيب حروف الأبجد.
- ديوان المرتجلات.
- رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات.

وفاته :

رغم كبر سنه، وضعف قواه الجسمية لم يمل من التأليف والتصنيف ولم يفقد العزم على متابعة النهج الذي سلكه وجاهد من أجله ألا وهو طريق الصوفية، فتوفي ليلة الجمعة في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ٦٣٨هـ/

١٢٤٠م بمدينة دمشق وفي دار القاضي محيي الدين محمد الملقب بزكي الدين، وكان عمره ثمانين عاماً وقد دفن في سفح جبل قاسيون إلى جوار القاضي محيي الدين.

وقد نظر السلاطين العثمانيون إلى هذا الصوفي نظرة احترام وتقدير وأكدوا على تكريمه، لأنهم يعتقدون أن الانتصارات التي حققوها على النصارى كانت ببركة أنفاسه خاصة وأنه هو الذي بشرهم بفتح القسطنطينية هذا الأمر دفع السلطان سليم خان إلى بناء مسجد إلى جانب قبره بالإضافة إلى مدرسة كبرى ووضع الكثير من الموقوفات.

وقد ورد أن ابن عربي توقع ذلك في أحد كتبه وهو «الشجرة النعمانية»[١] وقد قال : «إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين» وقد كتب مؤلف نفح الطيب في ذلك : «وقد زرت قبره وتبركت به مراراً ورأيت لوائح الأنوار عليه ظاهرة ولا يجد منصف محيداً إلى إنكار ما يشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة»[٢].

(١) العنوان الكامل لهذا الكتاب هو : الشجرة النعمانية والرموز الجفرية في الدولة العثمانية.

(٢) المقري، أحمد بن محمد: «نفح الطيب»، ج ٢، ص : ٣٧٨.

البهائي

(٩٥٣هـ ـ ١٠٣١هـ)

حياته :

هو محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي الهمداني ولد في بعلبك في الثالث عشر من ذي الحجة من عام ٩٥٣هـ - ١٥٤٧م، ويعود البهائي في أصله إلى جبل عامل وهو ما يطلق حالياً على القسم الجنوبي من لبنان فهو من بلدة جباع وهي بلدة أجداده وآبائه فوالده هو الشيخ حسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي، أما جده فهو شمس الدين محمد الجباعي، ويعتز البهائي كثيراً بأصله ومنبته فدائماً يقول : «آباؤنا وأجدادنا من جبل عامل كانوا دائماً مشتغلين بالعلم والعبادة والزهد وهم أصحاب كرامات. ولما شربنا ماء العجم سلبنا جميع ذلك».

وقد احتار المؤرخون في نسبه فالبعض نسبه إلى مدينة «آمل» الإيرانية فالأستاذ قدري حافظ طوقان وفي كتابه «تراث العرب العلمي» رجح أن مولده في بعلبك هو خطأ محض، وليس من دليل يثبت صحة ذلك، هذا الأمر يدفعنا إلى اعتبار ما قاله طوقان هو وهم من الأوهام التي تفوه بها.

وليس هناك من حاجة لإثبات إن كان البهائي عاملياً أو آملياً، فمن أراد التأكد من صحة نسبه فيمكنه الرجوع إلى ما كتبه عنه تلميذه الحر العاملي في كتابه «أمل الآمل في علماء جبل عامل» إضافة إلى ما كتبه عنه أحمد المنيني في

كتابه «وسيلة الفوز والأمان» كما يمكن الرجوع إلى مؤلفات البهائي نفسها وهي مفتاح الفلاح وكتاب الأربعين وأيضاً الكشكول وهو المصدر الوحيد الذي يثبت صحة كونه عاملياً. أخذه والده معه إلى إيران وعمره آنذاك سبع سنوات وذلك ليتابع تحصيله العلمي بعد وفاة أستاذه الشيخ زين الدين العاملي والمعروف «بالشهيد الثاني» والذي قتل عام ٩٦٦هـ.

اهتم البهائي كثيراً بالثقافة الإسلامية، فجمع إلى جانب الفقه كلاً من العلوم التالية: الهندسة والفلك والحساب والجبر وجميع أقسام الرياضيات إضافة إلى الحكمة وعلم الكلام، لمع نجمه وذاع صيته بين أقرانه فغدا عالماً من ألمع علماء عصره آنذاك، فقد حظي بإعجاب العلماء وإطرائهم فبالغوا في مدحه والإثناء عليه وهذا ما نلحظه من خلال إطراء علي بن أحمد المنيني الذي شرح قصيدة البهائي وسماها لاحقاً بـ «وسيلة الفوز والأمان» حيث قال: «صاحب التصانيف والتحقيقات فهو أحق من كل حقيق بذكر أخباره ونشر مزاياه، فهو أمة مستقلة في الأخذ بأطراف العلوم والتضلع من دقائق الفنون».

ومن بين الذين أطروه أيضاً تلميذه السيد عز الدين حسين بن حيدر الكركي العاملي الذي قال: «هذا الشيخ كان أفضل أهل زمانه، بل كان متفرداً بمعرفة بعض العلوم التي لم يحم حولها أحد من أهل زمانه ولا قبله، فهو يميل إلى التصوف كثيراً كان منصفاً في البحث»[1].

ساهم وجود البهائي في إحياء المعرفة والفكر، بعد ما كانت أكثر شعوب الأرض تغط في سبات عميق، والحركة الثقافية بدورها تشهد ركوداً منقطع النظير، وذلك ناتج طبعاً عن الأحداث التي انصبت على أكثر الدول العربية والإسلامية، فسعى جاهداً على توظيف قوته العلمية ونشاطه الفكري في

---

(١) الكركي العاملي «الروضات» ص ٥٣٢.

كافة ميادين المعرفة والعلم، فنشطت الحركة الثقافية من جديد وازدهرت وشهدت إقبالاً منقطع النظير.

توفي الشيخ البهائي في أصفهان في الثاني عشر من شوال من عام ١٠٣١هـ - ١٦٢٢م ونقل قبل دفنه إلى طوس وقد تم دفنه في دارة قرب الحضرة الرضوية على صاحبها أفضل السلام ويعتبر قبره مزاراً لكل السياح والزائرين الوافدين إلى خراسان.

أساتذته :

يمثل الشيخ البهائي نموذجاً لرواد العلم والفكر الذين أفادوا الأجيال بما تركوه من آثار غنية بالطاقة العلمية الخصبة، فأساتذته الذين تلقى علومه منهم هم من ألمع الأساتذة الذين أشاد التاريخ وما يزال بهم.

ومن بين هؤلاء الأساتذة نذكر:

- المولى عبدالله بن حسين اليزدي المتوفى عام ٩٨١هـ، أستاذ في المنطق والحكمة، ولا تزال علومه تدرس إلى الآن في جامعات النجف وقم.

- حسين بن عبد الصمد العاملي المتوفى عام ٩٧٤هـ. (والده) علم من أعلام الفقه والأدب والكلام.

فهذه الثقافة الغنية التي تمتع بها الشيخ البهائي كانت نتيجة سياحته الطويلة على شخصيات علمية وأدبية فذة استفاد منهم ومن خبراتهم وهذا ما أكسبه ثقافة وعلماً.

تلامذته :

من الطبيعي جداً أن تنتج هذه الواحة الخصبة علماء يفخر التاريخ بهم فقد نهل من مدرسته العديد من طلاب العلم ومن بين هؤلاء نذكر:

- ملا محسن الفيض الكاشاني وهو من أشهر الفلاسفة توفي عام ١٠٩١هـ.

- الشيخ محمد بن علي التبنيني العاملي.

- صدر المتألهين الشيرازي.

- الشيخ جواد بن سعد الله البغدادي الكاظمي وهو يعرف بالفاضل الجواد الكاظمي درس على البهائي في أصفهان وبرع في المعقول والمنقول والرياضيات شرح كتاب زبدة الأصول للبهائي[1].

- السيد رفيع الدين محمد بن حيدر الطبطبائي الحسيني النائيني توفي عام ١٠٨٢هـ.

- السيد ماجد البحراني.

هذا وقد حظي البهائي بمنزلة عظيمة ومكانة رفيعة لدى الصفويين وبخاصة لدى الشاه عباس الصفوي. وقد ألف له البهائي كتاباً خاصاً في الفقه أسماء «الجامع العباسي». ولن ننسى أن نذكر هنا صلته الوطيدة بالسيد الداماد فقد كانت تربطه به صداقة قوية ومتينة، رغم روح التنافس التي كانت سائدة بينهما.

آثاره ومؤلفاته :

نالت مؤلفات البهائي إعجاب العديد من الطلاب والعلماء وهذا ما دفعهم إلى التعليق عليها وشرحها إلى جانب تدريسها في كافة الأقطار الإسلامية. طغت شهرته على علوم الفلسفة والأدب والفقه إلى جانب الفلك والرياضيات، هذا وقد ظلت آثاره ولأزمان متعددة مرجعاً لعدد كبير من طلاب

---

(١) عباس القمي، «الكنى والألقاب» ج ٣ ص ٦.

العلم كيف لا وهذا العالم تمتع بشخصية علمية فذة واحتل مكانة رائعة في جميع ميادين العلم، وقد نسبت إليه عجائب وغرائب عديدة منها أنه استطاع تحطيم الذرة واستخدامها في الحاجات وأفضل إثبات على ذلك أنه قام بصنع شمعة أوقدها في حمام بأصفهان، واستطاعت هذه الشمعة تدفئة الحمام دون أن يطرأ عليها أي تغيير.

نالت مؤلفات الشيخ البهائي رعاية وعناية تامة، لدرجة أن كل من يطلع عليها لا يخرج منها إلا بفائدة، وقد تناولت مؤلفاته كافة جوانب الثقافة والفكر وتنوعت ما بين العلم والأدب والفلك والفلسفة والفقه وغيرها. فقد ترك البهائي أكثر من خمسين مؤلفاً، ولا زالت أكثر مصنفاته وكتبه تدرس في معظم الجامعات الشيعية وفي جامعتي النجف وإيران.

ومن أهم هذه المؤلفات:

- خلاصة الحساب، وهوكتاب جمع فنون الحساب ونال شهرة كبيرة ويتألف من مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة وقد طبع في إيران والهند ومصر وقد ترجم إلى الألمانية ومن ثم إلى الفرنسية. وقد علق على هذا الكتاب وشرح من قبل بعض العلماء مثل:

١- شرح محمد علي الكرماني ويسمى أيضاً تشريح الحساب.

٢- شرح المولوي عصمة الله بن أعظم بن عبد الرسول السهارنغوي المتوفى عام ١٠٣٩هـ.

٣- توضيح خلاصة الحساب لمحمد أمين النجفي القمي.

٤- إيضاح الحساب لفخر الدين بن محمد علي الطريحي المتوفى عام١٠٨٥هـ ألفه في أصفهان.

٥- شرح نظام الدين المرتضى بن حسن بن مرتضى العاملي الكاظمي.

٦- توضيح خلاصة الحساب للشيخ عبد النبي بن علي الكاظمي المتوفى عام ١٢٥٦هـ.

٧- شرح جواد بن سعد بن جواد الكاظمي توجد نسخة منه في مكتبات بغداد.

- تشريح الأفلاك مع حواشيه وهو كتاب مختصر توجد منه نسخ مخطوطة في إيران والعراق.

وقد تناوله العلماء بالشرح والتعليق مثل:

١- شرح السيد محمد الشرموطي.

٢- شرح القاضي نور الله التستري المرعشي.

٣- شرح الشيخ محمد بن عبد علي البحراني.

٤- شرح فضل بن محمد الشريف الكاشاني.

٥- شرح السيد صدر الدين محمد بن صادق القزويني ويسمى «تفريح الإدراك في توضيح تشريح الأفلاك».

٦- شرح السيد علي الطبطبائي ألف سنة ١٣٠٠هـ.

٧- شرح المولى عبد الكاظم ويسمى برهان الإدراك أو نهاية الإدراك.

٨- شرح علي بن عبدالله العلباري التبريزي.

- كتاب الإصطرلاب باللغة الفارسية وقد سماه البهائي بالتحفة الحاتمية وهو مختصر من كتاب «بيست باب» لنصير الدين الطوسي.

- شرح الجغميني في الهيئة.

- الرسالة الاعتقادية طبعت عام ١٣٢٦هـ.

- الجفر يتألف من مقدمة وستة فصول.

- جبر الحساب، وهو كتاب فيه تفصيل لكثير من البراهين في قوانين المساحات والحجوم والنظريات الهندسية، كما ويتضمن طرقاً جديدة لحل المسائل المستعصية.

- الصفيحة في الاصطرلاب، مطبوع باللغة العربية، هذا الكتاب عليه بعض الشروح منها:

١- نقش الصحيفة في شرح الصفيحة لمؤلفها أحمد البغدادي.

٢- سوانح القريحة في شرح الصفيحة وهي للسيد عبدالله الفخري الموصلي.

٣- رسالة في كيفية العمل بالصفيحة.

- شرح الفرائض النصيرية وهو للمحقق الطوسي.

- جواب المسائل المدنيات.

- مشرق الشمسين وهو كتاب في الحديث.

- تهذيب البيان (خاص بالنحو).

- الفوائد الصمدية.

- رسالة في حل أشكال عطارد والقمر.

- إثبات الأنوار الإلهية.

- رسالة في أن أنوار الكواكب مستفادة من الشمس.

- رسالة الجوهر الفرد ذكرها في كشكوله.

- الحبل المتين تضمن الأخبار الصحاح والحسان.

- جواب ثلاث مسائل عجيبة.
- الزبدة في أصول الفقه، شرحها المحقق جواد الكاظمي.
- رسالة في علم الدراية.
- رسالة في المواريث.
- المخلاة طبعت في مصر وإيران.
- العروة الوثقى في تفسير القرآن.
- توضيح المقاصد. طبع في إيران عام ١٣١٥هـ.
- الكشكول وهو من أهم كتبه وأكثرها فائدة يتألف من ثلاثة أجزاء، يحتوي على فصول علمية في الهندسة والفلك والأدب والضوء والجبر والحساب والتاريخ، طبع في إيران ومصر.
- الجامع العباسي (ألفه للشاه عباس الصفوي).
- حواش على كتاب مختلف الشيعة.
- عين الحياة (تفسير للقرآن الكريم).
- حاشية على تفسير البيضاوي.
- مفتاح الفلاح في أدعية اليوم والليلة وأعمالهما.
- الملخص في الهيئة.
- حاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه في الحديث.

ومن آثاره القيمة أيضاً رسالته في «الجوهر الفرد» هذه الرسالة ذكرها في كشكوله وهي في إبطال الجزء الذي لايتجزأ وقد قدم تسعة براهين على إبطاله.

صدر المتألهين الشيرازي

(.... ـ ١٠٥٠هـ)

حياته :

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي لُقب بالملا صدرا وبصدر المتألهين. ولد في مدينة شيراز عاصمة فارس، أما تاريخ مولده فقد اكتنفه الغموض رغم أنه كان من الشخصيات الفكرية الكبيرة، فكتب التراجم لم تتناول شيئاً عن حياته. كان وحيد والده جاءه بعد نذرٍ نذره، فوالده هو إبراهيم بن يحيى القوامي عيّن وزيراً في عهد الدولة الصفوية. شجعه والده على تحصيل العلم وقد توجه بعد وفاة والده إلى أصفهان لإكمال دراسته حيث درس على الشيخ بهاء الدين العاملي، منفقاً جميع ما خلفه له والده من أموال في سبيل تحصيل العلم، وبعد وفاة أستاذه البهائي انتقل للدراسة على فيلسوف عصره آنذاك السيد الداماد، وقد كان شديد التأثر به فكان يكنّ له كل احترام وتقدير ففي شرحه على أصول الكافي قال:

«سيدي وسندي واستنادي في العلوم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية».

عاش هذا الفيلسوف العظيم في كبتٍ وحرمان وقد ولّد هذا الأمر في نفسه روح العزلة مما دفعه للانعزال عن الناس في بعض الجبال النائية حيث بقي فيها خمسة عشر عاماً في قرية من قرى قم، فهو مثل غيره من العباقرة لقي

العنت والجفاء من الناس كافة من العالم والجاهل، لدرجة أن حقه هُدر ولم يراع له أي جانب فقد تعرض لحملة شديدة أطاحت بطموحه وأفكاره، هذه الحملة تعرض لها من قبل الفقهاء ورجال الدين وحجتهم في ذلك أنه يقول بوحدة الوجود ولعل أصدق دليل على ذلك هو قول الشاعر أبي القاسم الشابي:

الناس لا ينصفون الحي بينهم حتى إذا ما توارى عنهم ندموا
حتى العباقرة الأفذاذ حيهم يلقى الشقاء وتلقى مجدها الرمم

كان منكسر البال منقطع الآمال انصرف إلى العبادة فليس هناك من درس يلقيه أو تأليف يتصرف فيه، فمن الصعب على فيلسوف تربى في جوٍ من الغنج والدلال وتلبية طلباته مهما كان نوعها أو حجمها أن يصطدم بهذا الواقع المرير الذي تعرض له.

ولاننسى في هذا المجال أن نذكر أن الملا صدرا كان واحداً من أولئك الذين عاشوا في زحمة طغيان الروح الإشراقية التي كانت سائدة آنذاك. وليس غريباً أن تكون هذه الظاهرة هي السبب الرئيسي في تكوين الجزء الأكبر من شخصيته وفي سيره باتجاه التيار العرفاني الذي كان يسير به كل من أساتذته الشيخ البهائي والسيد الداماد وقد برز ذلك واضحاً في كتابه «الكشكول».

فآراء هذين الأستاذين انعكست على تفكيره وتركت أصداء كبيرة، فتولدت لدى هذا الفيلسوف طاقة فكرية جديدة برزت على اتجاهاته ونزعاته حين أراد أن يجمع ويوفق بين الفلسفة الإشراقية أو الصوفية وبين الفلسفة المشائية المنطقية من جهة وبين تعاليم الإسلام من جهة أخرى فقد كان هدفه أن يبرز للعالم مزيجاً جديداً يتألف من التفكير المشائي القائم على أساس المنطق والنظر والأقيسة العقلية وعلى العلم الذاتي الحاصل من طرق الإلهام والكشف وكل ذلك بهدف تطهير النفس من الشوائب وإظهارها بصورة واضحة ونقية.

فبنظره الطريقين المشائية والإشراقية لا ينفصلان في الإيصال إلى الحقيقة ولا يمكن أن يستغني أحدهما عن الآخر وقد أشار إلى ذلك في الأسفار حيث قال:

«..... لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه.....»

كما أنه حاول التوفيق بين الدين والفلسفة بقسميها وقد وضع أساس هذه المحاولة نصير الدين الطوسي ليصل إلى حقيقة مفادها أن الشرع والعقل قد تلاقيا في جميع القضايا الفلسفية.

وهكذا نستخلص أن شخصيته الإشراقية كانت وحدها الطاغية على أكثر آرائه ومؤلفاته في حين نلحظ اختفاء شخصيته المشائية في أكثر الأحيان.

قيل كذلك إنه كان كثير الانسجام وإلى حدّ بعيد بآراء محيي الدين بن عربي شيخ المتصوفة، فقد كان يكبره إكباراً كبيراً ويبالغ في تعظيمه وتمجيده، كان كثير الاستشهاد بكلامه دائماً يذكره بالحكيم العارف والشيخ الجليل المحقق فهو بالنسبة إليه واحداً من أئمة الكشف والشهود. ومما لا شك فيه أن تفاعله مع آراء ابن عربي وميله الكبير إليه، كل ذلك من جراء نزعته الصوفية التي كانت مسيطرة على تفكيره وآرائه. هذا الأمر دفعه إلى التحامل على الفقهاء وبالتالي إلى انتقادهم وقد بدا ذلك واضحاً في رسائله الثماني في رسالة الواردات القلبية وفي المبدأ والمعاد والعديد غيرها. ومن شدة إمعانه في تحقيرهم قال عنهم:

«إن أكثرهم أشقى من الجهلاء». وهذا ما يدل على غروره الشديد بفلسفته فقد كان دائم التذمر يرمي باللوم على مجتمعه الذي لم يعطه حقه من المكانة والتقدير والاحترام.

أثنى عليه العلماء وبالغوا في إطرائه كيف لا وهو أعظم فيلسوف إسلامي

وأكبر حكيم إشراقي ظهر في القرن الحادي عشر الهجري. فقد وصفه صاحب السلافة : «كان عالم أهل زمانه في الحكمة متقناً لجميع الفنون».

كما قيل عنه بأنه المدرس الأول للفلسفة الإلهية والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية فهو الشارح لهما والمفسر لأسرارهما.

كان له تلامذة بارزون في الفكر والفلسفة، وقد قادوا الحركة الفلسفية في عصرهم ومن أشهر هؤلاء : صهراه المحدث المعروف بالفيض الكاشاني والحكيم عبد الرزاق اللاهيجي صاحب شوارق الإلهام. توفي عام ١٠٥٠هـ في البصرة أثناء توجهه لأداء فريضة الحج وكانت وفاته في عهد الشاه عباس الثاني الصوفي.

مؤلفاته :

كان الملا صدرا منتجاً إلى أبعد حدود الإنتاج فقد وضع الكثير من المؤلفات ما بين كتب ورسائل ومقالات، فقد ألف كتباً ضخمة في الفلسفة والحكمة الإشراقية تم طبعها أكثرها، وهي تعتبر معيناً ومستنداً لكل طالب علم.

أما أكثر مواضيع مؤلفاته فكانت على الشكل التالي :

١- معرفة المعاد وأحوال الواصلين إليه تعالى وإلى دار رحمته.

٢- معرفة المبدأ الأول وصفاته وآثاره وهو يمثل جانباً كبيراً من الفلسفة من حيث معناها الشامل.

٣-معرفة الصراط المستقيم ودرجات الصعود إليه وهو علم النفس الذي هو جزء من العلم الطبيعي.

٤- ذكر أقوال المنكرين الجاحدين وكشف فضائحهم.

٥- معرفة المبعوثين من عند الله تعالى لدعوة الخلق ولنجاة النفس كالأنبياء والأوصياء.

أما أبرز مؤلفاته فهي :

- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية وهو كتاب مختصر على طريقته العرفانية قيل إنه آخر مؤلفاته وقد طبع عام ١٢٨٦هـ وهو يتضمن خلاصة آرائه في المسائل الفلسفية.

- الحكمة العرشية وهي أيضاً على الطريقة العرفانية، يتألف من ٩٦صفحة طبع مع كتابه المشاعر في مجلد واحد.

- شرح إلهيات الشفاء تم طبعه عام ١٣٠٣هـ وهو مؤلف من ٢٦٤صفحة وقد طبع مع إلهيات الشفاء في مجلد واحد.

- شرح الهداية الأثيرية طبع عام ١٣١٣هـ وقد نهج فيه منهج الفلسفة المشائية وطريقة أهل البحث والمنطق فقط.

- أسرار الآيات وأنوار البينات في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائعه، طبع عام ١٢١١هـ وهو مؤلف من ٢٠صفحة.

- رسالة الحدوث وهي عبارة عن رسالة مبسوطة في حدوث العلم طبعت سنة ١٣٠٢هـ في ١٠٩صفحات وهي تحتوي على ثماني رسائل وقد تم ذكرها في الأسفار.

- رسالة التشخص (١٢صفحة).

- رسالة إكسير العارفين في معرفة الحق اليقين (٦٣صفحة).

- رسالة القضاء والقدر (٩٠صفحة).

- رسالة الواردات القلبية (٤٠صفحة).

- رسالة سريان الوجود (١٦صفحة).
- رسالة في الألواح المعادية.
- رسالة المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية وقد طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٧٢ .
- رسالة في الحركة الجوهرية.
- رسالته على الرواشح السماوية للسيد الداماد.
- مفاتيح الغيب طبع مع شرح أصول الكافي (٢٠٠صفحة).
- تفسير القرآن الكريم، يتضمن تفسير جملة من السور والآيات طبع سنة ١٣٢١هـ أو ١٣٢٢هـ (٦١٦صفحة).
- حاشيته على شرح الحكمة الإشراقية للسهروردي طبع عام ١٣١٦هـ.
- جوابات المسائل العويصة وهي أجوبة مسائل مظفر حسين الكاشاني.
- رسالة في حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية.

جوابات المسائل في بدو وجود الإنسان.

- رسالة التصور والتصديق طبعت عام ١٣١١هـ (٣٠صفحة).
- كسر الأصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية وهي رسالة من جملة مؤلفاته.
- رسالة في اتحاد العاقل والمعقول تم طبعها في إيران توجد منها نسخة مخطوطة في المكتبة المحسنية في النجف الأشرف.

- رسالة خلق الأعمال (٧صفحات).
- رسالة حشر العوالم (٣٠صفحة) طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ١٨٤ وعلى هامش كشف الفوائد للعلامة الحلي ص ٩٤ .
- رسالة اتصاف الماهية بالوجود طبعت عام ١٣٠٢هـ (١٠صفحات).
- الأسفار الأربعة طبع للمرة الأول في إيران (٩٢٦صفحة) وقد حظي هذا الكتاب بعناية واهتمام الفلاسفة والمفكرين له تسع حواش قيمة وقد أعيد طبعه مرة ثانية في إيران عام ١٣٧٨هـ وبهامشه ست حواش. ويحتوي كتاب الأسفار على ما يلي :
- العلم الإلهي أو الحكمة الإلهية.
- العلم الطبيعي.
- علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو المعاد وقد ألفه الملا صدرا في حياة أستاذه السيد الداماد.
- المبدأ والمعاد (٣٧٠صفحة) وفيه يجمع بين مسلكي أهل البحث وأهل العرفان، توجد نسخة منه في مكتبة آل المظفر في النجف الأشرف.

الفيض الكاشاني

(١٠٠٨ ـ ١٠٩١هـ)

حياته :

هو محمد بن المرتضى بن محمود، لقّب بالملا محسن الفيض الكاشاني، واحد من أهم رجال العلم البارزين بالفلسفة والأخلاق والحديث، نشأ وترعرع في بيت نبغ منه عدد وفير من العلماء والفقهاء، هو من الأدمغة الكبيرة العالمية ومن العباقرة الذين لم تنتج الدنيا منهم إلا القليل، وأحد الأفذاذ القليلين المشار إليهم بالبنان وهو من الذين استحقوا لقب «العالم».

كان ذا عقلية كبيرة وعبقرية خصبة قضى أيامه مجداً ومثابراً وكرس حياته للعلم والمعرفة، درس الفلسفة والتصوف على صدر المتألهين الشيرازي، والفقه والحديث على السيد ماجد البحراني، فغدا إماماً من أبرز أئمة العرفان والحكمة والإلهيات والحديث. عُرف بشدة ميله إلى الطريقة العرفانية والمذاهب الصوفية، متأثراً بذلك بالإمام الغزالي فقد اقتبس كثيراً منه في مؤلفاته.

أعجب كثيراً بابن عربي، فأثنى عليه وبالغ في تمجيده، نقل الكثير عنه وقد بدا ذلك واضحاً في معظم مصنفاته.

تعرض للكثير من الاتهامات ونسبت إليه أقاويل فاسدة وآراء باطلة، فقد

اتهم بإيمانه بخرافات الصوفية القائمة على الشعوذة والدجل، هذا وقد وقد شنع عليه الشيخ علي حفيد الشهيد الثاني العاملي ناسباً إليه أشياء منكرة لا تليق بقدره ومكانته.

وقد انبرى صاحب الروضات مدافعاً عنه دفاعاً حاراً، فنفى عنه الإتهامات التي أتهم بها، وقد تجلى ذلك واضحاً في كتبه حيث عمد إلى ذمّ الصوفية واصفاً إياهم بالشعوذة والكذب والافتراء.

أما أهم الآراء التي شنع عليه بها فهي:

- قوله بعدم تنجيس المتنجس لغيره.
- قوله بعدم خلود الكفار في عذاب النار.
- قوله بوحدة الوجود بالتفصيل وقد وضع رسالة مفصلة تناول فيها وحدة الوجود بالتفصيل وقد اطلع عليها الشيخ يوسف البحراني.
- عدم نجاة أهل الاجتهاد وإن كان من أعاظم العلماء والفقهاء.
- عدم انفعال الماء القليل بملاقاته للنجاسة.
- حلية الغناء.

ويتضح من خلال هذه الآراء أنها تندرج في إطار المسائل الفرعية وهي خاصة بظروف اجتماعية، معينة مما يعني أنها لا تستوجب كل هذا التشنيع التي تعرضت له.

مؤلفاته :

يعتبر الكاشاني من أكثر العلماء تأليفاً وإنتاجاً، فمؤلفاته تكوّن مكتبة كبيرة حافلة بأنواع الثقافة والمعرفة من الفلسفة والحديث والإلهيات والفقه

والأدب والكلام وسوى ذلك، وهي تربو على الثمانين كتاباً البعض منها يشتمل على مجلدات ضخمة وأهم هذه المؤلفات:

- كتاب الحقائق المطبوع في إيران في هامش جامع السعادات للنراقي.
- المحجة البيضاء في إحياء كتاب الإحياء للغزالي، هو تهذيب للأحياء معتمداً فيه على أحاديث أهل البيت عليهم السلام.
- كتاب تشريح العالم في بيان هيئات العالم وأجسامه وأرواحه.
- كتاب أنوار الحكمة وهو مختصر كتاب علم اليقين.
- كتاب علم اليقين في أصول الدين، يتناول فيه العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة.
- كتاب أصول العقائد في تحقيق الأصول الخمسة الدينية.
- الكلمات المكنونة في علوم أهل المعرفة وقد لخصها في كتابه «الكلمات المخزونة».
- جواب مسألة الوجود وبيان أنه مشترك لفظي أو معنوي.
- التذكرة في الحكمة الإلهية.
- كتاب الأصفى.
- أما كتب التفسير فهي:
- كتاب الصافي، طبع في إيران.

أما مؤلفاته في الفقه والحديث فهي:

- الوافي وهو جامع لما في كتب الحديث الأربعة المعروفة عند الشيعة وقد اختصره في كتاب أسماه «الشافي».

- كتاب معتصم الشيعة في أحكام الشريعة.
- مفاتيح الشرائع.
- النخبة.
- معيار الساعات وهو كتاب فارسي وهو شبيه بكتاب غنية الأنام.
- تقويم المحسنين، يحتوي على مآثر الأئمة في أوقات السعد والشؤم.
- تنفيس الهموم.
- غنية الأنام في معرفة الساعات والأيام وهو خاص بالأيام والساعات وتعيينها، وساعات النحس والسعد، وأحكام النجوم.

نصير الدين الطوسي

(٥٩٧هـ - ٦٧٢هـ)

حياته :

هو محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالخوجه نصير الدين الطوسي، غير أن لقبه الحقيقي هو «فخر العلماء ومؤيد الفضلاء»، ودعي أيضاً بالفيلسوف وسلطان المحققين وأستاذ الحكماء والمتكلمين، وقد عرفه الأوروبيون بنصير الدين الطوسي، وقد لقبه العلماء بأستاذ البشر حين برز في علوم الفلك والرياضيات والاختيارات والفلسفة والكلام وسواها وقد لمع نجمه وذاع صيته في مختلف الأقطار نظراً لمكانته العلمية المميزة، فهو من الأدمغة الكبيرة العالية، وعبقري من العباقرة الذين لم تنتج الدنيا منهم إلا القليل.

قال البحراني : ولد نصير الدين الطوسي يوم السبت في الحادي عشر من شهر جمادى الأولى من عام ٥٩٧ هـ في مدينة طوس، وقد ذكر بعض المؤرخين أنه ولد بجهرود قرب طوس وتربى في طوس، وذلك بعد انتقال أسرته إليها، لذا كانت شهرته الثانية والتي عرف بها الجهرودي.

تربى الطوسي في حضن أبيه وتتلمذ عليه، كما تلقى علومه على خاله الحكيم فاضل بابا فاضل الكاشي وكان من أهم الفلاسفة البارزين والمعروفين آنذاك.

وعندما بلغ الطوسي الخامسة عشرة من عمره ظهرت عليه أمارات الرغبة بمتابعة تحصيله العلمي فانتقل إلى نيسابور حيث انتسب إلى مدرستها الشهيرة وهذه المدرسة تميزه بشهرتها الواسعة حيث تخرج منها جهابذة العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء أمثال عمر الخيام والوزير نظام الملك وغيرهما. وقد بقي الطوسي في مدرسة نيسابور ستة أعوام إلى أن اجتاح المغول الأقطار الإسلامية كخوارزم وسمرقند وبخارى ونيسابور، ولابد من الإشارة هنا إلى أن الطوسي كان واحداً من بين الأربعمائة شخص الذي نجا من الاجتياح المغولي الذي وقع سنة ٦١٩هـ. هذا الوضع دفع بالطوسي إلى العودة إلى طوس حيث عكف هناك على الدرس والتأليف فلازم معين الدين المصري ونهل منه أصول الحكمة والفقه والفلك والرياضيات.

ويقال إنه درس أيضاً على كلّ من سراج الدين السرخسي وفريد الدين الداماد النيسابوري، وأبي السعادات الأصفهاني أسعد بن عبد القاهر الأصفهاني وهو من علماء الإمامية، وكمال الدين بن يونس الموصلي.

كما أنه درس الفقه على كمال الدين ميثم البحراني وعلى العلامة الحلي أيضاً إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام.

بعد انقضاء فترة على إقامته في طوس أرسل الطوسي إلى قلعة ألموت بناءً على دعوة من الداعية الإسماعيلي ناصر الدين، وقد وجد الطوسي في ذلك ملاذاً له ليتمتع بالاستقرار الحياتي والأمني، فهذا الاستقرار سيمكنه ويتيح له الفرصة لإعادة إنتاجه الفكري وخاصة في زمن شهد توتراً سياسياً شديداً.

ولكن هنا سؤال يطرح نفسه هل أن الظروف الأمنية أو بعبارة أصح هل الاجتياح المغولي للأقطار الإسلامية هو الذي دفع الطوسي إلى التقرب من الإسماعيليين أم أنه أجبر على ذلك؟ أم أنه استخدم «التقية» في علاقته بالإسماعيليين لأنه فور سقوط قلاع الإسماعيليين أعلن عدم علاقته بهم، حتى

أنه في خلاله إقامته وكما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم كان دائماً يستشعر خوفاً باطنياً[1]. وقد أشار الطوسي بنفسه وفي آخر شرحه للإشارات الذي ألفه وهوفي قلاع الإسماعيليين في عام ٦٤٠هـ، ما يؤكد ويثبت أنه كان مرغماً على الإقامة بينهم وقد عبر أيضاً وبالدموع عن آلامه وأحزانه وعن تململه وتذمره من الحياة قائلاً :

«رقمت أكثرها في حال صعب، لايمكن أصعب حال منها ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة وعذاب أليم، وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنة كل آن منها زبانية نار جحيم ويصب من فوقها حميم، وما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ولابالي مكدراً ولم يجئ حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية، وكان استمرار عيشي أمر جيوشه غيوم وعساكره هموم. اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبى ووصيه المرتضى صلّى الله عليهما وآلهما وفرج عني ما أنا فيه بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين»[2].

وبعد سيطرة المغول وقضائها على دولة ألموت الإسماعيلية التحق نصيرالدين بهولاكو حيث منحه هذا الأخير رتبة الوزارة، فأصبح وزيره المقرب والمرافق له في حلّه وترحاله وفي حملته على بغداد وسوريا وله أيضاً بعض الرسائل على لسان هولاكو.

وقد احتفظ هولاكو بالطوسي واختصه لنفسه وذلك لمكانته العلمية

---

(١) د. طراد حمادة. أعلام الفكر في الإسلام. طبعة دار الهادي ٢٠٠٣.

(٢) ابن سينا «الإشارات» وشرحي الطوسي والرازي ج ٢ ص ١٤٦ المطبعة الخيرية في مصر سنة ١٣٢٥ هـ.

والفكرية فكان يصطحبه معه دائماً، وقد اغتنم الطوسي هذه الفرصة، واستغل حظوته لدى هولاكو وقربه منه فعمل جاهداً للحيلولة دون انصباب الكارثة القاتلة على الإسلام والمسلمين، فسخر كل إمكانياته المتوفرة للاحتفاظ بما بقي من العلماء والفلاسفة والحكماء، وسعى جاهداً لإنقاذهم من الإبادة التي كانت تنتظرهم لتفتك بهم.

وكانت ثمرة هذا الجهد انصراف المغول إلى اعتناق الدين الإسلامي، فأصبح بالتالي أحفاد جنكيز الذين سعوا لهدم الإسلام والقضاء على معالمه وحضارته هم أنفسهم حماة لهذا الدين القويم.

وفي هذا المجال يقول الدكتور علي أكبر فياض :

«كانت النهضة الإسلامية في قمة نشاطها في ذلك العصر وكانت لهم مشاركة تامة في دراسة الفلسفة والنهوض بها، للاستفادة منها في تقرير أصولهم وإثبات دعاويهم، وقد أسسوا لهم في قلعة ألموت مكتبة عظيمة أبيدت على أيدي المغول. وكان يعيش في رعاية الإسماعيليين رجل يعد من أكبر المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا، هو نصير الدين الطوسي، وقد قدّر لهذا الرجل أن يقوم بإنقاذ التراث الإسلامي من أيدي المغول. . . . . فلقد فوض إليه هولاكو أمر أوقاف البلاد فقام بضبطها وصرفها على المدارس والمعاهد العلمية وجمع العلماء والحكماء وتعاون معهم في إقامة مرصد كبير من مراغة بأذربيجان ومكتبة بجانبه يقال إنها كانت تحوي ٤٠٠ألف من المجلدات».

وهكذا نستشف كيف عرف الطوسي نقطة الضعف في هولاكو فاستغله لبعث حضارة جديدة ورفع معنويات العلماء الذين سلموا من دمار المغول فكان له ما أراد.

توفي نصيرالدين الطوسي في بغداد في الثامن عشر من ذي الحجة من

عام ٦٧٢هـ وقد دفن عند الإمامين الكاظمين عليهما السلام.

مكانته وإنجازاته :

إن لقب نصير الدين الطوسي بالمحقق أو بأستاذ البشر لم يأت جزافاً، أو نتيجة إطراء الناس له، فلقبه هذا ناتج عن تمتعه بشخصية علمية وعمق في التفكير، وإلى بلوغه الغاية القصوى في الفلسفة والعلم وذلك عائد لما تحلت به آراؤه الفلسفية ونظرياته العلمية من صبغة تقدمية إلى جانب تحررها من رواسب التفكير اليوناني وسواه.

فلا شك أن شخصية الطوسي العلمية ومكانته الرفيعة بين المفكرين قد ضربت من حوله هالة مملوءة بالأساطير والغرائب فهو أحد أعمدة الفكر والفلسفة الإسلامية، فقد أمد الفكر الإسلامي وساعده على النهوض من الركود الذي تخبط فيه ردحاً طويلاً من الزمن. وقد نقلت عنه في كتب التاريخ والأدب حكايات وأقاصيص نورد بعضاً منها.

«إن تلميذه نجم الدين علي بن محمد المعروف بدبيران صاحب متن الشمسية وكتابي «حكمة العين» و«جامع الدقائق» سأل الطوسي وهو في معركة القتال واضعاً إحدى رجليه على الركاب والأخرى على الأرض عن أربعمائة مسألة من المعضلات والمشكلات الكلامية فأجاب عن جميعها في قدر نصف ساعة»[1].

وصفه تلميذه العلامة الحلي شارح كتبه فقال :

«كان هذا الشيخ أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية» وقال عنه أيضاً : «إنه أستاذ البشر والعقل الحادي عشر».

---

(١) السيد الخونساري «الروضات» ص ٦١١.

أما بروكلمان الألماني فقال :

«هو أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق».

وذكر سارطون «إنه من أعظم علماء الإسلام ومن أكبر رياضييهم».

ولعل سر عظمة الطوسي وعبقريته كان نتيجة اتجاهاته الفلسفية التي كان لها الأثر البعيد على أجيال عديدة في عصور متأخرة عنه. وقد وجدنا أن كتبه الرياضية والفلكية والفلسفية احتضنت من قبل الفلاسفة وحظيت بالشرح والتعليق عليها من قبل العلماء والمحدثين، كما حظيت باهتمام المفكرين درساً وتوضيحاً.

وقد عبر عن هذه العظمة سارطون بقوله : «تتجلى لنا عظمة الطوسي وأثره في تاريخ الفكر الرياضي وغير الرياضي إذا علمنا أن المثلثات هي ملح كثير من العلوم الرياضية والبحوث الفلكية والهندسية وأنه لا يمكن لهذه أن تستغني عن المثلثات ومعادلاتها ولا يخفى أن هذه المعادلات هي عامل أساسي لاستغلال القوانين الطبيعية والهندسية في ميادين الاختراع والاكتشاف»[1].

كما وتتجلى عظمة الطوسي وعبقريته بالدور الكبير الذي قام به في تمحيص ونقد النظريات الفلسفية القديمة التي كانت مسيطرة على مفكري الإسلام والتي أخذوها كما هي دون تمحيص وبقي أثرها في التفكير الفلسفي الإسلامي حتى عصر الطوسي. ومن بين هذه النظريات النظرية القائلة «إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط مثله».

ولا بدّ أن نذكر هنا وفي معرض كلامنا عن مكانته العلمية المميزة الإنجازات التي حققها نصير الدين الطوسي. أمر الطوسي ببناء مرصد مراغة،

---

(١) قدري حافظ طوقان «تراث العرب العلمي» ص ٣٥٩.

بعدما أقنع هولاكو بأهمية قيمته العلمية، فشرع في البناء في جمادى الأولى من عام ٦٥٧هـ - ١٢٥٩م وقد رصد الطوسي وجماعته الكواكب وعينوا طولها ودرجات عرضها، وقد استعان الطوسي بمؤيد الدين برمك بن مبارك العرضي وقد كتب هذا الأخير كتاباً في آلات هذا المرصد وأسباب عمله. ولإنجاز هذا المشروع وإتمامه استعان الطوسي من البلاد الإسلامية بمجموعة فريدة من كبار علماء الفلك المتميزين بقدرتهم العلمية فكونوا مجمعاً فلكياً اشترك في المباحث الفلكية والرياضية وغيرها كلّ حسب اختصاصه. وقد رصدت لأجل ذلك مبالغ باهظة جداً.

أما العلماء الذين ساهموا بإنجاز هذا المشروع فهم :

- شمس الدين الشيرواني.
- كمال الدين الإيجي.
- حسام الدين الشامي.
- نجم الدين الاسطرلابي.
- الكاتبي القزويني.
- ركن الدين الأسترابادي.
- المؤيد العرضي.
- محيي الدين المغربي.
- الخواجة شمس الدين بن محيي الدين بن عربي.
- الفخر الخلاطي.
- الفخر المراغي.
- قطب الدين الشيرازي.

- صدر الدين علي بن نصير الدين.
- قومنجي (تومه جه) الصيني الملقب (سنيك سنيك) أي العارف.
- ابن القوطي : كمال الدين بن عبد الرزاق بن أحمد الشيباني.
- نصير الدين الطوسي نفسه.
- أصيل الدين حسن بن نصير الدين الطوسي.

انتهى العمل من بنائه في نفس السنة التي توفي فيها نصير الدين الطوسي في عام ٦٧٢هـ وقد استغرق بناؤه خمسة عشر عاماً.

وقام الطوسي أيضاً ببناء مكتبة في مراغة تضم حوالي ٤٠٠ألف مجلد، كما رصد رواتب دائمة لطلاب المدارس والمعاهد.

فقد ورد في البداية والنهاية :

«عين الخواجه نصير الدين الطوسي لكل من الفلاسفة ثلاثة دراهم يومياً ولكل من الأطباء درهمين، ولكل من الفقهاء درهماً واحداً، ولكل من المحدثين نصف درهم، وهكذا أقبل الناس على معاهد الفلسفة والطب أكثر من إقبالهم على معاهد الفقه والحديث، في حين كانت العلوم تدرس في السابق سراً وبدون أجر».

وقد لبّ دعوة الطوسي عدد كبير من العلماء والمفكرين العرب وغير العرب فتوجهوا إلى مراغة من دمشق وقزوين وتفليس. وكان من بين هؤلاء العلماء العرضي الذي ترك دمشق ومضى إلى مراغة عاملاً تحت لواء الطوسي فقد كتب عنه :

نميل على جوانبه كأنا نميل إذ نميل على أبينا
ونغضبه لنخبر حالتيه فنلقى منهما كرماً ولينا

وقد شيّدت إلى جانب مرصد مراغة عدة أرصاد أخرى من أهمها :

- الرصد الحاكمي تم بناؤه بمصر.

- رصد بني الأعلم تم بناؤه ببغداد.

- رصد البتاني بني في حدود الشام.

- رصد المأمون، أول رصد بني في الإسلام في قرية الشماسية وهي ناحية من نواحي الشام. إلا أنه وبالرغم من كل الجهود التي بذلها الطوسي في سبيل بناء رصد مراغة وعنايته واهتمامه الزائد به لم يسلمه من نقد العلماء فقد انتقد من قبل تقي الدين محمد بن زين الدين المتوفى عام ٩٩٣هـ - ١٥٨٥م في كتابه سدرة المنتهى حيث قال :

«الخواجه الطوسي لم يكن مرصده بمراغة جيداً لاشتغاله بالوزارة وتسليمه دار الرصد إلى من لايساويه أو يقاربه في الفضيلة، وأعتقد أن الإتقان والجودة قد بلغا الغاية إلا أن الفروق لا تظهر إلا بعد حين فينال التحقيق محله وأن التجارب ومرور الزمان قد أظهرا التصحيح وهذا ما عرف أيام «أولغ بك» برصده»[1].

ولعل هذا هو أكبر دليل على حسد الطاعنين للطوسي على مركزه العلمي والسياسي، وهذا ما ألّب عليه الحساد وسعوا إلى الوشاية به لدى هولاكو ليحلوا محله.

مؤلفاته وآثاره :

شملت مؤلفات الطوسي كل أبواب العلوم والمعرفة، وكان له مؤلفات

---

(١) عباس العزاوي «تاريخ علم الفلك في العراق» ص ٤٠.

في العلوم الصرفة كالهندسة والجبر والمثلثات والفيزياء وكان للرياضيات فيها شأن كبير. وكتب أيضاً في العلوم الفلكية كالفلك والتنجيم والاختبارات والاسطرلاب وعني أشد العناية بالفلسفة وخاصة فيما يتعلق بموضوعاتها البارزة في الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق والمنطق وكان للسياسة وعلم الكلام نصيب وافر من اهتماماته فقد كتب في التاريخ والجغرافيا والطب، كما اهتم بالشعر وكانت له آراء في التصوف الفلسفي البحت، وقد عدّ الطوسي من عداد المؤلفين الموسوعيين وذلك لكثرة مؤلفاته فقد أشار الدكتور عبد الأمير الأعسم أن مؤلفاته فاقت المائة واثنين وستين مؤلفاً ما بين رسالة وكتاب. ومعظم مؤلفاته كتبت ودونت باللغتين العربية والفارسية.

وفيما يلي عرض لأهم مؤلفاته ومصنفاته :

- استخراج التقويم.
- شرح إشارات ابن سينا في الفلسفة طُبع في مصر بالمطبعة الخيرية عام ١٣٢٥هـ، مع شرح فخر الدين الرازي على الإشارات.
- رسالة في العقل.
- شرح إلهيات الإشارات.
- رسالة في العصمة.
- انعكاس الشعاع وانعطافه.
- تربيع الدائرة.
- آداب المتعلمين (طُبع باللغة العربية).
- أخلاق ناصري (طُبع باللغة الفارسية).
- رسالة في العصمة.

- مصارعة المصارعة.

- زبدة الإدراك في ماهية الأفلاك.

- رسالة في الاسطرلاب (باللغة الفارسية).

- الجبر والاختيار ـ الجبر والمقابلة.

- حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

- رسالة في الرد على صدر الدين القونوي في المباحث العامة في الإلهيات.

- تجريد الاعتقاد، كتاب خاص بالكلام، حظي باهتمام العلماء فعلقوا عليه وشرحوه أمثال العلامة الحلي والفيلسوف عبد القادر اللاهيجي والحكيم القوشجي. طبع في مطبعة العرفان في صيدا مع شرحه للعلامة الحلي عام ١٣٥٣هـ.

- التذكرة في علم الهيئة، كتاب جمع مسائل هذا العلم يتألف من أربعة أبواب، علق عليه العلماء وشرحوه ولاقى رواجاً نظراً لأهميته الواسعة في مجال علم الفلك وقد علق عليه كلّ من :

١- محمد بن علي بن الحسين شرحه باسم «مقاصد التذكرة».

٢- نظام الدين النيسابوري، صاحب التفسير الكبير شرحه باسم «توضيح التذكرة».

٣- الشريف الجرجاني.

٤- الحكيم الخفري شرحه باسم «التكملة في شرح التذكرة».

٥- قطب الدين الشيرازي شرحه باسم «التحفة الشاهية».

٦- كمال الدين الحسن بن علي بن الحسين الفارسي، وهو حاشية مختصرة.

٧- قاضي زادة الرومي الفلكي والرياضي المشهور.

٨- الشيخ عبد العلي بن محمد بن حسين البيرجندي، شرحه موجود في خزانة مجلس الأمة الإيراني.

- اختبارات النجوم (بالفارسية) طبع في النجف الأشرف.

- تجريد الهندسة.

- تحرير إقليدس، وهو كتاب في أصول الهندسة والحساب. توجد نسخة منه في خزانة مجلس الأمة الإيراني.

- تحرير اكرمانالاوس، يتضمن ثلاث مقالات، توجد نسخة منه في الخزانة الرضوية وأخرى في النجف الأشرف.

- تحرير المجسطي، يشتمل على علم الفلك وحركات النجوم توجد نسخة منه في طهران وبغداد. وقد شرحه عدد من العلماء منهم نظام الدين الأعرج النيسابوري وشمس الدين محمد السمرقندي.

- تحرير المعطيات في الهندسة، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية.

- جامع الحساب في التخت والتراب.

- الزيج الإيلخاني (بالفارسية) يشتمل على أربع مقالات:

١- في سير الكواكب.

٢- في التواريخ.

٣- في باقي أعمال النجوم.

٤- في أوقات الطالع.

وقد تولى شرح هذا الكتاب كلّ من :

١- الحسن بن محمد النيسابوري القمي وقد أسماه «كشف الحقائق».

٢- الشريف الحسين بن محمد بن يحيى الزيدي الحسيني أسماه «دستور منجمين».

٣- علي شاه بن محمد بن القاسم وهو معروف بعلاء المنجم، أسماه «عمدة الإيلخانية» طبع باللغة الفارسية.

٤- حسن بن حسين شنهشاه السمناني، توجد نسخة من شرحه في لندن وهي تحمل الرقم ١١٦٣٦ .

٥- الفيلسوف غياث الدين جمشيد بن مسعود الكاشي أسماه «الزيج الخاقاني».

- سي فصل، كتاب في علم الهيئة ومعرفة التقويم شرحه بدر الطبري، ألّف باللغة الفارسية توجد نسخة منه في خزانة مجلس الأمة الإيراني.

- ظاهرات الفلك، لإقليدس، توجد نسخة منه في مكتبة برلين.

- القصيدة اللامية في البروج الاثني عشر.

- الكرة المتحركة في الهندسة.

- المتوسطان بين الهيئة والهندسة.

- المساكن، وهو اثنا عشر شكلاً، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية.
- المعطيات.
- رسائل الخواجه الطوسي، وهي عبارة عن ست عشرة رسالة طبعت في حيدر آباد عام ١٣٥٩هـ في مطبعة المعارف العثمانية.

وأهم هذه الرسائل الرسالة الشافية وهي عبارة عن مجلدين كبيرين حوى المجلد الأول :

أ- تحرير الكرة المتحركة لأطولوقس.

ب- تحرير ظاهرات الفلك لإقليدس.

ج- تحرير الأيام والليالي لثاذوسيوس.

أما المجلد الثاني فحوى :

أ- كتاب في الكرة والأسطوانة لأرشميدس.

ب- كتاب في المطالع لابسقلاوس.

ج- كتاب المفروضات لثابت بن قرة.

- كتاب الأصول الموضوع.
- كتاب الجواهر والفرائض على مذهب أهل البيت.
- بقاء النفس بعد بوار البدن.
- كتاب آداب المتعلمين.

الفصول النصيرية في الكلام، طبع بالفارسية، وقد عربه جماعة من العلماء.

- هذا إضافة إلى العديد من الكتب التي ألفها أثناء وجوده في القلاع الإسماعيلية ومن بينها «روضة القلوب» و«رسالة التولي والتبري» و«روضة التسليم» و «شرح الإشارات»، وهكذا يستدل أن الطوسي ورغم ما عاناه من الاضطهاد والإقامة الجبرية كان منصرفاً إلى العلم، ولولا ذلك لما استطاع ترجمة بعض الكتب اليونانية وشرحها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حذاقته في التأليف وعلى خصب قريحته، فقد استحق وبكل فخر واعتزاز لقب «علامة»، ولا شك بأن هذا كان له الأثر الكبير في تقدم العلم والفكر الإسلامي.

هشام بن الحكم

(١٣٥هـ ــ ١٩٠هـ)

حياته :

ولد هشام بن الحكم وكنيته أبو محمد أو أبو الحكم في الكوفة عام ١٣٥هـ[١]. ونشأ وترعرع «بواسط» وهي مدينة الحجاج الثقفي، البعض قال بأنه مولى لبني كندة، وقيل أيضاً إنه مولى لبني شيبان أما البعض الآخر فصرح بأنه عربي أصيل يعود في نسبه إلى قبيلة خزاعة. كان على اتصال دائم مع البرامكة الذين اعتنوا بالعلم، وذكر ابن النديم أنه كان القيم بمجالس يحيى بن خالد البرمكي الكلامية والنظرية. يعد هشام بن الحكم واحداً من أهم وأبرز المفكرين والمتكلمين في القرن الثاني الهجري، إنه أشهر شخصية علمية شيعية لابل اعتبر من أعمدة الشيعة في العلم والكلام والآثار، لقد تمثلت في آرائه ونظرياته أكثر مبادئ الشيعة واتجاهاتهم كيف لا وهو أحد تلاميذ الإمام جعفر الصادق عليه السلام البارزين ففي مدرسته نما عقل هشام ونضج تفكيره واتسعت معارفه وأخذ عنها الشيء الكثير وانطبع بها إلى حدٍ كبير، لقد تميز أبو الحكم بقوة جدله وسعة اطلاعه وحدة ذكائه. دان بمذهب الإمامية ويبدو ذلك جلياً من كثرة الأحاديث التي كان يرويها عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما

---

(١) د. طراد حمادة «أعلام الفكر في الإسلام» طبعة دار الهادي ٢٠٠٣.

السلام والتي تتناول العقائد الإسلامية وأدق المسائل الدينية.

فهو يروي الكثير من الأحاديث المتضمنة لما كان يسأله الزنادقة والملاحدة من الإمام وما كانوا يناقضونه به وأجوبة الإمام لهم كأبي شاكر الديصاني وعبدالله الديصاني وعبد الكريم بن أبي العوجاء.

روى الكثير من الأحاديث عن أهل البيت الموثوقين، فقد كان فقيهاً من رواد الفقه والآثار والأصول، وألف لأجل ذلك العديد من الكتب المتضمنة لهذه الأحاديث.

ويجب ألا ننسى بأن هشام بن الحكم كان صاحب مدرسة فكرية لها أتباع يناصرونها ويؤيدونها على طريقتها، هذه المدرسة عُرفت فيما بعد باسم «الهشامية» وقد تبنى بعض أفكارها العديد من المتكلمين أمثال أبي الهذيل العلاف وأبي الحسن البصري وأبي إسحاق النظام وغيرهم.

توفي هشام بن الحكم بعد نكبة البرامكة بمدة وقيل إنه توفي في خلافة المأمون. حوالي عام ١٩٠هـ أو ٢٠٠هـ.

مكانته وشخصيته :

إن شهرة هشام بن الحكم الطائرة تغني عن التعريف به، فقد تميز بأسلوبه المقنع وحواره الهادئ وبحسن بيانه وتوضيحه لكافة المسائل المبهمة، فقد تميز بحرية تفكيره وسلامة فهمه.

برزت شخصية هشام بن الحكم عبر الأدوار الكبيرة التي قام بها دفاعاً عن الإسلام ونصرة التوحيد ودفع شبه المخالفين، لقد دافع عن المذهب الإمامي وسعى جاهداً لترسيخ العقيدة الشيعية في مخطط سليم وقوي وبمنطق عقلي لايحصر.

ونذكر هنا بأن هشام هو من أشد المعارضين للفرق غير الشيعية وخاصة

المعتزلة، فقد تحاملوا عليه تحاملاً كبيراً واتهموه بالكفر وبالخروج عن الإسلام حتى أن بعضهم قال :

مال من ينتحل الإسلاما متخذاً إمامه هشاما

هذا الأمر دفع هشام للرد عليهم وانتقادهم وفوق كل ذلك مناظرة زعمائهم فقد ناظر عمرو بن عبيد، وأبو إسحاق النظام، وأبو الهذيل العلاف وضرار بن عمرو الضبي ويحيى بن خالد البرمكي وسليمان بن جرير زعيم الزيدية والعديد غيرهم، كما أنه خصص قسماً كبيراً من كتبه في الرد عليهم.

هذا مع العلم أن النظام المعتزلي كان متأثراً كثيراً بآراء هشام بن الحكم، فصلته به كانت صلة تلميذ بأستاذه وقد تركت هذه الصلة ظلالاً كثيرة من آراء هشام على تفكير النظام ونلاحظ ذلك عبر المسائل التالية :

١- إن الإجماع ليس بحجة وإن الحجة هي قول المعصوم.

٢- إنكار الجزء الذي لا يتجزأ وانقسامه إلى غير نهاية.

٣- عدم جواز تعذيب الله للأطفال يوم القيامة بذنب آبائهم بل هم في الجنة.

٤- عدم صحة القياس في غير منصوص العلة وغير قياس الأولوية.

٥- الإمامة لا تكون إلا بالتعيين والنص الجلي الصريح وأن الرسول ﷺ نص على علي بن أبي طالب عليه السلام.

إضافة إلى مسائل أخرى عديدة غيرها.

أما فيما يتعلق بمدح العلماء لهشام وإطرائهم لهم نذكر هنا قول للشهرستاني صاحب «الملل والنحل» حيث قال :

«هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا ينبغي أن يغفل عن

إلزاماته على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه».

أما الأستاذ أحمد أمين فعبر قائلاً:

«إنه أكبر شخصية شيعية في الكلام وكان مجادلاً قوي الحجة، ناظر المعتزلة وناظروه ونقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة تدل على حضور بديهته وقوة حجته».

ولهشام بن الحكم مكانة عالية ومميزة عند أئمة الشيعة من أهل البيت وهناك أقوال عديدة تشير إلى المركز الكبير والشأن العظيم اللذين حظي بهما أبو الحكم ونلتمس ذلك من قول أستاذه الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

«هشام بن الحكم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤيد لصدقنا والدامغ لباطل أعدائنا، من تبعه وتبع أثره تبعنا ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا».

آراء هشام بن الحكم الكلامية والفلسفية[1]:

شغلت الفلسفة الإلهية بعض المشكلات الرئيسية وكانت مثار جدل كبير بين الفرق الكلامية، التي لم تتوان عن استخدام أساليب الجدل وطرائقه لتبيان المقصود. ومن بين هذه المشاكل هناك ثلاث مسائل وعليها تدور آراء هشام بن الحكم الكلامية والفلسفية وهي :

١- مشكلة الألوهية.

٢- مشكلة العالم الإنساني.

---

(١) د. طراد حمادة «أعلام الفكر في الإسلام» طبعة دار الهادي ٢٠٠٣.

٣- مشكلة الوجود والعالم الطبيعي.

١- مشكلة الألوهية :

وتتضمن :

- **مبحث الذات** : بالغ الكتاب والمؤلفين في الفرق والمذاهب في نسبة التجسيم إلى هشام بن الحكم، فما نسبوه إليه من التزامات لا ينسجم مع سيرة هشام وعلمه وصلته بالأئمة من أهل البيت، فهم عمدوا من وراء ذلك إلى التشنيع عليه، فهذا الاصطلاح المسمى «جسم لا كالأجسام» كان شائعاً ومنتشراً في الدوائر الكلامية.

- **مبحث الصفات** : يرى هشام بن الحكم أن صفات الله ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه فالصفة لا توصف، وقد أثار هذا القول حفيظة المعتزلة فعمدوا إلى مناقشته وقد انبرى إبن الخياط ومن خلال كتابه الانتصار لمناقشة هذه الفكرة مستنداً في ذلك على حجج عقلية وأخرى نقلية في القرآن الكريم.

٢ ـ مشكلة العالم الإنساني :

يمثل الإنسان عند هشام بن الحكم معنيين: البدن والروح، فالبدن موات والروح هي القوة الحساسة الداركة دون الجسد.

أما فيما يتعلق بمسألة الجبر والاختيار يقول ابن هشام: «إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه واضطرار له من وجه اختيار من جهة أنه أرادها واضطرار من جهة أنها لاتكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج لها».

وفيما يتعلق بعصمة الأنبياء والأئمة يقول هشام بن الحكم : «الإمام لا يوحى إليه لذلك يجب عصمته فلا يجوز على الأئمة أن يسهوا أو يغلطوا».

٣ ـ مشكلة الوجود والعالم الطبيعي :

نقل ابن حزم عن هشام بن الحكم قوله : «إنه ليس في العالم إلا جسم» وإن «الألوان والحركات أجسام» وقد لاحظ ابن حزم إنكاره لوجود الأعراض، فهو يرى أنها لا تصلح دلالة على الله تعالى لأن منها ما يثبت استدلالاً وما يستدل على الباري يجب أن يكون ضروري الوجود[١].

فهو يقصد بهذا أن الدليل على الخالق لابد أن يكون ضرورياً أما إذا كان الدليل نفسه محتاجاً إلى دليل فليس هو إذن بضروري ولا يصح الاعتماد عليه في الاستدلال على الباري تعالى.

والأعراض منها ما يدرك بالحواس الظاهرة وثبوتها ضروري كالطعم والرائحة، وأما ما لا يدرك بها فيحتاج ثبوتها إلى اعتماد كل شيء آخر من وجدان وتجريب ونحوهما.

وقيل أيضاً إن هشام بن الحكم أنكر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وأنه أول من ابتدع فكرة الطفرة، فحجة هشام هي أن كل جزء يفرض هو قابل للانقسام إلى غير نهاية ووافقه على ذلك غيره من الشيعة[٢].

مؤلفات هشام بن الحكم :

عاصر هشام بن الحكم معظم التيارات الفكرية والحركات الثقافية فأخذ منها ما يلائم تفكيره واتجاهاته، لذا كان خصب الإنتاج. إلا أننا نلاحظ وفي الكثير من مؤلفاته أنه واجه العديد من النزعات بما فيها من مشاكل فكرية ومذهبية، قد تصدى لها وواجهها من خلال مناقشتها والرد عليها، وهذا ما

---

(١) الشهرستاني «الملل والنحل» ج ١ ص ١٠٧.

(٢) مقالات الإسلاميين ص ١٢٤.

دفعه للإكثار من الكتب الردودية، فقد وضع كتباً للرد على الزنادقة وعلى أصحاب الطبائع وعلى هشام الجواليقي وعلى أصحاب الاثنين (أي القائلين بإلهين اثنين) وعلى من أنكر الوصية إضافة إلى الرد على المعتزلة في أمر طلحة والزبير وعلى أرسطاطاليس وعلى شيطان الطاق.

ووضع أيضاً مؤلفات في الجبر والقدر، والمعرفة والاستطاعة وفي التوحيد وفي حدوث الأشياء والإمامة إلى جانب مواضيع أخرى متنوعة في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وغيرها. ويرجح المؤرخون أن عدد مؤلفاته يزيد على ٣٠ مؤلفاً تتناول الثقافة والمعرفة.

وأهم هذه المؤلفات هي :

- الرد على الزنادقة.
- كتاب المعرفة.
- الرد على شيطان الطاق.
- الميزان.
- الرد على أصحاب الطبائع.
- كتاب الدلالات على حدوث الأشياء.
- كتاب الوصية والرد على من أنكرها.
- الشيخ والغلام.
- التدبير.
- كتاب الثمانية أبواب.
- القدر.

- في الجبر والقدر.
- الحكمي.
- الإخبار كيف يفتح كتاب على أرسطا طاليس في التوحيد.
- الرد على هشام الجواليقي.
- الرد على من قال بإمامة المفضول.
- الاستطاعة.
- اختلاف الناس في الإمامة.
- المعرفة.
- الرد على أصحاب الاثنين.
- الرد على المعتزلة.

❁ ❁ ❁

السيد الداماد

(... ١٠٤١هـ /... ١٦٣١م)

حياته :

هو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الأسترابادي المعروف بالداماد، أحد أئمة الحكمة والفلسفة والكلام والفقه والآثار الذين ظهروا في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجريين، وهو من أهل أصفهان وأصله من أستراباد إحدى نواحي خراسان وهو حكيم إلهي جليل القدر ومن علماء وفلاسفة وفقهاء الشيعة الإمامية كان شاعراً يجيد الشعر بالعربية والفارسية وخطيباً بارعاً[١].

كان الداماد إشراقي النزعة إلى حدٍ كبير وتلمس هذه الميول الروحية في مصنفه الشهير «القبسات» ولاشك أن هذه النزعة الإشراقية كان لها الأثر البالغ والواضح فيما بعد في روحية تلميذه صدر المتألهين الذي قدّر له أن يؤسس مدرسة «الحكمة المتعالية» بمزج المشائية والإشراقية والشريعة الإسلامية[٢].

هذا السيد هو إمام الأنام وفاضل همام وعالم قمقام، ومنار الفضائل إنه

---

(١) الزركلي ـ خير الدين ـ قاموس الأعلام ج ٦ ص ٢٧٢.

(٢) الموسوي د. موسى- من السهروردي إلى الشيرازي ـ دار المسيرة بيروت طبعة عام ١٩٧٩م. ص ١٠٢.

بحر بلا شاطئ علامة فهامة. فوالده هو صهر المحقق الثاني الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وأمه هي ابنة المحقق الثاني، فاق في علم اللغة صاحب القاموس والصحاح وهو في العلوم العربية حياض علوم أهل الأدب وقد فاق أهل الزمان في الفصاحة والبلاغة. والإنشاء والإنشاد والنظم والنثر وسلّم له العلماء الأعلام في المنطق والحكمة والكلام، وفاق أيضاً الجميع في الحديث والفقه وهو في علم الرجال من أكامل الرجال والمتفرد في علم الرياضيات بجميع أقسامه والوحيد في المقال فهو أعجوبة الزمان في علم تفسير القرآن.

قيل إن الميرداماد لم يمد قدميه للنوم طيلة أربعين عاماً ولم يصدر منه فعل مباح مدة عشرين سنة. والبعض من ينسب هذا إلى المقدس المحقق الأردبيلي الملا أحمد ولعل كلا النسبتين صحيحتين والكثير من العلماء من نسب إليهم عدم صدور المباح طول العمر مثل الشهيد الأول وأمثاله وذلك بأن يقصد من كل عمل يقوم به نية القربة ومحض رضا الله مثل النوم يأتي بنية أن البدن قد ضعف فحتى يصير مهيئاً للعبادة بنحو أتم يأتي بالنوم وهكذا كل حركة وسكون وأكل ونحو ذلك.

كان متعبداً يكثر من تلاوة القرآن الكريم، ويواظب على أداء النوافل باستمرار لم يفته أي شيء منها منذ أن بلغ سن التكليف. توفي عام ١٠٤١هـ في النجف ودفن هناك.

مكانته :

لقد أفاد هذا العالم الجليل الأجيال بما قدمه لهم من مدد علمي وفكري فقد نال حظوة كبيرة لدى ملوك إيران الصفويين وجاهاً عريضاً وكان بينه وبين البهائي العاملي من التآخي والخلطة والصداقة ما يندر وجود مثله بين عالمين متعاصرين وجدا في مكان واحد ومقربين من البلاط الصفوي.

فهو من تلاميذ الحسين بن عبد الصمد العاملي والد البهائي وقد تخرج على يديه جملة من الفلاسفة الكبار أمثال:

- الفيلسوف عبد الرزاق اللاهيجي.

- الحكيم ملا محسن الفيض الكاشاني.

- الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي صاحب الأسفار فقد كان شديد التأثر بأستاذه الميرداماد وقد مدحه في مؤلفه الكبير «أصول الكافي» فقال: «... وأخبرني سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية السيد الأجل الأنوار، العالم المقدس الأزهر، الحكيم الإلهي والفقيه الرباني سيد عصره وصفوة دهره الأمير الكبير والبدر المنير علامة الزمان أعجوبة الدوران المسمى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني قدس الله عقله بالنور الرباني...».

أثنى عليه العلماء وبالغوا في إطرائه فقد وصفه الخوانساري بقوله: «المتكلم الحكيم من أجلاء علماء المعقول والمشروع وكان إماماً في فنون الحكمة والأدب الماهر في العقليات»[1].

أما الحر العاملي فوصفه قائلاً:

«عالم فاضل جليل القدر حكيم متكلم ماهر في العقليات معاصر لشيخنا البهائي، وكان شاعراً بالفارسية والعربية مجيداً».

---

(١) الخونساري ـ الروضات ج ١ ص ١١٥.

مؤلفاته وآثاره :

وضع الميرداماد مؤلفات كثيرة في الفلسفة والحكمة الإشراقية والكلام والهندسة والشريعة والتفسير والحديث وسوى ذلك. وقد طغت الروح الإشراقية على معظم مؤلفاته فقد أثر اتجاهه الإشراقي هذا على تفكير تلميذيه صدر المتألهين الشيرازي وملا محسن الفيض وترك على أفكارهما ملامح كثيرة واضحة فقد اتجها وجهة عرفانية بعيدة.

وأهم كتبه هي :

- نبراس الضياء في تحقيق معنى البداء.
- الرواشح السماوية في علم الحديث والدراية.
- كتاب تقويم الإيمان في علم الكلام.
- الصراط المستقيم في الحكمة قال شاعر في وصفه : الصراط المستقيم للميرداماد.
- الحبل المتين في الحكمة.
- كتاب الأفق المبين في الحكمة الإلهية.
- الإيماضات والتشريعات في حدوث العالم وقدمه.
- القبسات في الحكمة.
- اللوامع الربانية في رد شبه النصرانية.
- الجذوات (طبع باللغة الفارسية).
- الإعضالات العويصات في فنون العلوم والصناعات.

- الإيقاضات في خلق الأعمال وأفعال العباد.
- رسالة في أن المنتسب إلى هاشم من جهة الأم هو من السادات ويمكن إعطاؤه الخمس.
- كتاب السبع الشداد.
- كتاب ضوابط الرضاع.
- كتاب خلة الملوك.
- كتاب تقويم الأعيان.
- رسالة في حدوث العالم ذاتاً وقدمه زماناً انتصر فيه لأرسطو على على أفلاطون وانتقد فيه على الفارابي لجمعه بين الرأيين طبعت في حاشية كتابه القبسات.
- رسالة في المنطق.
- رسالة في تحقيق مفهوم الوجود.
- رسالة في فنون العلوم والصناعات.
- سدرة المنتهى.
- رسالة في خلق الأعمال.
- عيون المسائل، لم يتم.
- تفسير القرآن.
- شرح الاستبصار في الحديث.

- رسالة في الجبر والتفويض في نفيهما وإثبات الأمر بين الأمرين توجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الرضوية ضمنها رسالة في الموضوع نفسه لملا محسن الفيض الكاشاني وأخرى لصدر المتألهين.
- رسالة في إبطال الزمان الموهوم وقد ردّ عليها جمال الخونساري وكتب الحكيم الخاجوئي رسالة في الرد على الخونساري.
- رسالة في جيب الزاوية[1].

❁ ❁ ❁

(١) الطهراني ـ الذريعة ج ٥ ص ٣٠٢.

أمين الدين الطبرسي

(٤٦٠هـ - ٥٤٨هـ)

حياته :

هو أمين الدين أو أمين الإسلام أبو علي الفضل الطبرسي الطوسي السبزواري المشهدي، لُقب بالطبرسي نسبة إلى طبرستان وقيل أيضاً بأن أصله من طبرس وهو منزل بين قاسان وأصفهان، مع العلم بأن الطبرسي انتقل إلى بيهق واستوطن فيها عام ٥٢٣هـ.

إنه الفاضل العالم المفسر الفقيه والمحدث الجليل الثقة الكامل النبيل صاحب كتاب تفسير «مجمع البيان» لعلوم القرآن و«جوامع الجامع» وغيرهما.

ولد الطبرسي في العقد السادس من القرن الخامس وقد بدا ذلك واضحاً من ملاحظة كتابيه مجمع البيان وجوامع الجامع حيث قال في كتابه الأول : «كنت في عهد ريعان الشباب وحداثة السن، كثير التشوف إلى جمع كتاب في التفسير . . . . فتعترض لذلك جوائح الزمان وعوائق الحدثان وهلم جرا إلى الآن وقد ذرف سني على الستين واشتعل الرأس شيباً».

أما في مقدمة جوامع الجامع فقال : «لقد ذرفت على السبعين سنينا»

وقال في ختامه: «وكان ابتدائي بتأليفه سنة ٥٤٢ هـ»[١].

والإمام الطبرسي شخصية علمية فذة، فهو رجل من بيت من بيوت العلم فأقرباؤه وحتى الكثير من أحفاده هم من ذوي المكانة العلمية المرموقة والعريقة، وقال عنه صاحب مجالس المؤمنين: «إن عمدة المفسرين أمين الدين ثقة الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي كان من نحارير علماء التفسير وتفسيره الكبير «مجمع البيان» بيان كاف ودليل واف لجامعيته لفنون الفضل والكمال.

كانت نشأته الأولى في خراسان وهي يومئذ تحت حكم السلاجقة وكانت طوس في ذلك العهد حاضرة علمية نبغ منها الكثير من الأعلام والمفكرين وقد أخذ عن مشايخ طوس العلوم المتفرعة وذكرت بعض المصادر أنه كان يروي عن جماعة من المشايخ والعلماء من أبرزهم:

- الشيخ الإمام موفق الدين الحسن بن الفتح الواعظ البكر آبادي.
- الشيخ أبو علي ابن الشيخ الطوسي.
- الشيخ الأجل الحسن بن الحسين بن بابويه القمي الرازي جد منتجب الدين صاحب الفهرست.
- السيد أبو طالب محمد بن الحسين الحسيني القصبي الجرجاني.
- الشيخ أبو الوفاء عبد الجبار بن علي المقري الرازي عن الشيخ الطوسي.
- الشيخ الإمام السعيد الزاهد أبو الفتح عبدالله بن عبد الكريم بن هوازن القشيري وروى عنه صحيفة الرضا المعروفة.

---

(١) د. طراد حمادة ـ أعلام الفكر في الإسلام، طبعة دار الهادي ـ عام ٢٠٠٣.

- الشيخ جعفر الدوريستي وهو أحد تلامذة المفيد.

- الشيخ أبو الحسن عبيد الله محمد بن الحسين البيهقي وقد قال في حقه صاحب رياض العلماء : إنه فاضل عالم محدث من كبار الإمامية يروي عنه الشيخ أبو علي الطبرسي.

وقد روى الشيخ الطبرسي عن جماعة من أفاضل العلماء وقد أخذوا عنه واستفادوا منه ومن بينهم ولده رضي الدين أبو نصر حسن بن فضل صاحب كتاب مكارم الأخلاق المشهور وروى عنه أيضاً أبو جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب وهو أحد تلامذته، إضافة إلى الشيخ منتجب صاحب الفهرست أحد تلامذته قال في فهرسته : «شاهدته وتفقهت عليه».

كراماته :

من أغرب كرامات هذا الإمام العالم لا بل أعجبها ما اشتهر بين الخاص والعام، فقد أصابته في أحد الأيام سكتة فظنوا به الوفاة فغسلوه وكفنوه ودفنوه ثم رجعوا فلما أفاق وجد نفسه في القبر ومسدوداً عليه ليس له سبيل للخروج منه، فنذر وهو في هذه الحالة نذراً أنه إذا نجا من تلك المصيبة سيؤلف كتاباً في «تفسير القرآن». وقد قصده بعض النباشين لأخذ كفنه فلما كشف عن وجه القبر أخذ الشيخ بيده، فتحير عندئذٍ النباش من هول ما رآه، ثم تكلم معه، فازداد قلقه وظهر الخوف عليه فقال له لا تخف أنا حي، وقد أصابتني السكتة ففعلوا بي هذا. ولما لم يستطع النهوض والمشي من شدة ضعفه ساعده النباش فحمله على عاتقه، وأخذه إلى بيته الشريف، فأعطاه الخلعة وأولاه مالاً جزيلاً، فتاب على يده النباش. ثم بعد ذلك وفى الطبرسي بنذره فشرع في تأليف «مجمع البيان».

وقيل أيضاً إنه ألف بعد نجاته تفسيره الكبير والمسمى «منهج

الصادقين». كان الشيخ الطبرسي يبلغ من العمر آنذاك حوالي الستين عاماً، وقد نجاه الله سبحانه وتعالى ببركة القرآن المبين، فعاش في الدنيا بعد ذلك قرابة ثلاثين سنة أخرى صرفها في خدمة القرآن وإقامة لواء التفسير.

وهناك رواية رويت عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام وهي أن دانيال النبي عليه السلام قال : ما دخل طبرستان إنسان عاقل إلا تجبر ولاسلطان عادل إلا تغير وما دخلها صالح إلا وقد فسد و ما خرج فاسد إلا وقد صلح.

ولعل كل هذه الظروف التي مرّ بها الطوسي والصفات التي تميز بها تجمعت كلها لتجعل منه عالماً جليلاً ومفسراً لامعاً.

توفي الإمام الطبرسي عام ٥٤٨هـ ونقل إلى المشهد الرضوي ودفن هناك وقبره موجود في «قد مكاه» محل أقدام الإمام الرضا عليه السلام.

- مؤلفاته وتفاسيره :

وضع الطبرسي العديد من المؤلفات النافعة، فاستفاد منها العلماء والمحدثين، فتكون لديه إنتاج ضخم فقد كتب وألف في مختلف أنواع العلوم والمواضيع وقد امتازت مؤلفاته بجودة التأليف وحسن الترتيب وقوة الإقناع ورقة الأسلوب وسلاسة العبارة وتأثيرها.

أما أهم مؤلفاته فهي :

- أعلام الورى بأعلام الهدى.
- الآداب الدينية للخزانة المعينية.
- الاختيار في شرح الحماسة.
- الاختيار في المقتصد في النحو.
- الجواهر وقد سمي جواهر النحو لأنه خاص به.

- غنية العابد ومنية الزاهد.
- تاج المواليد. ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة أنه كتاب خاص بالأنساب.
- النور المبين ذكره له تلميذه ابن شهرآشوب.

هذا وقد نسبت له كتب عديدة لم يتحقق بعد من مدى صحتها.

أما فيما يتعلق بتفاسير الطبرسي فقد عرفنا سابقاً بأن له ثلاثة تفاسير مهمة ومميزة، تفسير كبير، ومتوسط ومختصر.

التفسير الأول هو مجمع البيان وهو سفر جليل غزير المادة كثير الفائدة ناجع البيان وأنيق الترتيب، يحتوي هذا التفسير على سبعة مواضيع وقد افتتح كلاً منها بآية أو أكثر من القرآن الكريم مع رقم عددها. أما عناوين هذه المواضيع فتراوحت ما بين : اللغة -القراءة ـ النظم ـ الإعراب ـ الحجة ـ ثم التفسير. وقد قال الطبرسي في مقدمة تفسيره : إنه استخار الله سبحانه وتعالى.

ثم قال : «شمرت عن ساق الجد وبذلت غاية الجهد والكد وأطلت التفكير وأحضرت التفاسير، واستمددت من الله سبحانه وتعالى التوفيق والتيسير ثم ابتدأت بتأليف كتاب يجمع أنواع هذا العلم وفنونه ويحوي فصوحه وعيونه من علم قراءاته وإعرابه ولغاته، وغوامضه ومشكلاته ومعانيه وجهاته، وقصصه وآثاره وحلاله وحرامه ثم قدمت في مطلع كل سورة ذكر مكيها ومدنيها ثم ذكر الاختلاف في عدد آياتها ثم ذكر فضل تلاوتها، ثم قدمت في كل آية الاختلاف في القراءات مع ذكر العلل والاحتجاجات ثم ذكرت الأسباب والنزولات ثم ذكرت المعاني والأحكام والتأويلات ثم ذكرت انتظام الآيات وقد جمعت في إعرابه كل حجة وفي معانيه كل قول متين وفي مشكلاته كل برهان مبين، فهو بحمد الله للأديب عمدة وللنحوي عدة وللمقرئ بصيرة وللناسك ذخيرة

وللمتكلم حجة وللفقيه دلالة وللواعظ آلة»[1].

بعد أن عرضنا منهج الطبرسي في تفسيره مجمع البيان لابد لنا من نقل آراء بعض العلماء حوله وفي هذا المجال نتوقف عند رأيين الأول هو للعالم محمد تقي القمي الذي قال عنه : «إنه كتاب وقف مؤلفه موقف الإنصاف والتزم جادة الأدب القرآني فلم يعنف في جدال ولم يسفه في مقال بل أعطى مخالفيه موافقيه من حسن العرض، وبيان الحجة ورواية السند فمكن القارئ بذلك من الحكم السديد وجعل من كتابه موضعاً للقدوة الحسنة في الجدال بالتي هي أحسن».

أما الرأي الثاني فهو لفضيلة الإمام الشيخ محمود شلتوت وقد قال : «إن هذا الكتاب نسيج وحده بين كتب التفسير وذلك لأنه مع سعة بحوثه وعمقها وتنوعها له خاصية في الترتيب والتبويب والتنسيق والتهذيب، لم تعرف لكتب التفسير من قبله ولا تكاد تعرف لكتب التفسير من بعده.. إنه مؤلف من كتب التفسير الجامعة استطاع أن يجمع إلى غزارة البحث وعمق الدرس وطول النفس في الاستقصاء. هذا النظام الفريد القائم على التقسيم والتنظيم والمحافظة على تفسير القرآن وملاحظة أنه فن يقصد فيه خدمة القرآن»

أما تفسيره الثاني فهو الكافي الشافي عن الكشاف وهو تفسير وجيز في مجلدة واحدة ذكره بنفسه في مقدمة تفسيره جوامع الجامع وقال عنه أبو الحسن البيهقي. واختار من تفسير الإمام الزمخشري اختياراً في غاية الجودة.

أما آخر تفاسيره فهو جوامع الجامع، وهو وسط الحجم لذا عرف بالوسيط وهو أصغر من مجمع البيان وأكبر من الكاشف وقد انتهى من تأليفه بعدهما.

---

(١)د. طراد حمادة ـ أعلام الفكر في الإسلام طبعة دار الهادي سنة ٢٠٠٣.

أبو الريحان البيروني

(٣٦٢هـ - ٤٤٨هـ)

حياته :

ولد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني في الثالث من شهر ذي الحجة من عام ٣٦٢هـ في بلدة «بيرون» وهي ناحية من نواحي خوارزم. وقد أقام مدة في خوارزم لتحصيل المعارف والعلوم إلا أنه اضطر لمغادرتها إثر حادث عظيم فانتقل إلى شمالها لناحية «كور كنج»، ثم انتقل بعد ذلك إلى مقاطعة «جرجان» حيث التحق بشمس المعالي قابوس بن أبي طاهر وشمكير بن زيار ابن وردان الجبلي أمير «جرجان» و «طبرستان» الذي ملكها عام ٣٨٨ هـ بعد أبيه وقد ألف خلال إقامته كتاباً أهداه إلى قابوس بن وشمكير أكمل تأليفه عام ٣٩٠ هـ وأسماه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» وكان عمره آنذاك ثلاثين عاماً، وقد أراد الأمير إكرامه ولكن البيروني أبى ذلك، هذا الاحترام المتناهي دفع الأمير إلى تقديره وذلك بالذهاب إليه بدلاً من استدعائه وذلك لمكانته وتقديراً لعلمه.

عاد مرة أخرى إلى «كور كنج» وبفضل دهائه حظي بمكانة عظيمة لدى بني مأمون ملوك خوارزم. وبعد استيلاء سبكتكين على جميع نواحي خوارزم اتصل البيروني به وتقرب منه وأقام في بلاطه مدة وهناك أظهر نبوغه كفلكي ومنجم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العاتية، هذا الأمر كان يغضب السلطان، فاضطر إلى إيذائه بسوء معاملته له.

ثم صحب البيروني بعد ذلك السلطان أثناء غزوه لمدينة الهند، فقد فتح أبواب الهند بعد غزوات استمرت أكثر من ثلاثين عاماً، وقد بقي في الهند لمدة زادت عن أربعين سنة استطاع خلالها أن ينفذ إلى عقائد وتقاليد وعلوم الهنود، وأن يدرس لغتهم السنسكريتية، ويطلع على كتبهم فترجم الكثير منها وقد جمع كل ذلك من خلال كتاب أسماه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

انتهى من تأليفه عام ٤٢٣هـ بعد وفاة السلطان سبكتكين. لقد كان البيروني ذا مواهب متعددة لفتت إليه الأنظار فقد كان يحسن عدة لغات : السريانية والفارسية والعبرية والعربية والسنسكريتية، وقد تعلم أثناء إقامته في الهند اللغة الهندية وكان يلقن الهنود بدوره الفلسفة اليونانية[١].

كان معاصراً لابن سينا وابن مسكويه والحكيم أبي سهل المسبحي وأبي نصر العراقي وأبي الخير الخمار وقد اجتمع هؤلاء في «كور كنج» التي كان يحكمها علي بن المأمون الخوارزمي[٢].

وقد كانت هناك مراسلات عديدة ومناظرات بين البيروني وابن سينا في مواضيع مختلفة. ذكر ياقوت أن البيروني توفي في غزنة في عام ٤٤٨ هـ.

مذهبه :

تشير معظم الدلائل المتوفرة إلى أن البيروني كان شيعي المذهب، فقد ترجمه الأمين في «أعيان الشيعة» وكذلك الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» هذا وقد اختلفت الآراء حول مذهبه فالأستاذ «ول ديورانت» قال :

---

(١) السيد الخونساري روضات الجنات ص ٦٧.

(٢) انظر ابن سينا لرحيم زادة صفوي ترجمة علي البصري ص ٥٤.

«كان البيروني يميل إلى مذهب الشيعة»[1] .

أما الأستاذ أبو ريدة فقال : «إن البيروني كان شيعي النشأة ولكنه انضم إلى مذهب أهل السنة»[2].

وقد أشار الأستاذ رحيم زاده صفوي إلى «أن أبا الريحان البيروني كان اسماعيلي المذهب».

غير أن الرأي الراجح كان أن البيروني ترعرع في بيئة شيعية وحكامها شيعيون وذلك بحكم نشأته في جرجان وطبرستان. حتى أن البيروني نفسه أورد في كتابه «الآثار الباقية» فكرة تعدد آدم في كل دور زمني وهذه الفكرة بذاتها وردت في كلام الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام وخلاصتها : إن قبل آدمنا هذا ألف آدم، وقبل عالمنا هذا ألف عالم ونحن في آخر الأوادم وآخر العوالم[3]. وهذا ما يؤكد على تفاعله الشيعي.

كما أن السيد الأمين أشار إلى أن البيروني ذكر في كتابه المذكور حديث الغدير وفيه دلالة على تشيعه، فقد قال في كتابه الآثار الباقية :

«كانوا يعظمون يوم عاشوراء إلى أن اتفق فيه قتل الحسين بن علي عليهما السلام وأصحابه، وفعل به وبهم ما لم يفعل في جميع الأمم بأشرار الخلق من القتل والعطش والسيف والإحراق وصلب الرؤوس وإجراء الخيول على الأجساد فتشاءموا به، فأما بنو أمية فقد لبسوا فيه ما تجدد وتزينوا واكتحلوا وعيدوا وأقاموا الولائم والضيافات وأطعموا الحلاوات والطيبات وجرى الرسم في العامة على ذلك أيام ملكهم وبقي فيهم بعد زواله عنهم. وأما

---

(١) قصة الحضارة ـ تعريب الأستاذ محمد زيدان القسم الثاني من المجلد الرابع ص ١٨٤.

(٢) آدم متز تاريخ الفلسفة في الإسلام. تعريب الأستاذ أبو ريدة.

(٣) توحيد الصدوق باب ذكر عظمة الله تعالى ص ٢٨٧.

الشيعة فإنهم ينوحون ويبكون أسفاً لقتل سيد الشهداء فيه ويظهرون ذلك بمدينة السلام وأمثالها من المدن والبلاد ويزورون فيه التربة المسعودة بكربلاء ولذلك كره العامة تجديد الأواني والأثاث»[1].

غير أن الظاهر أن البيروني لم يكن اثنا عشرياً بل قيل إنه كان إسماعيلياً ولعل كلامه في «الآثار الباقية» فيه دلالة على أنه كان زيدياً.

وبالرغم من ذلك، فإن روح التشيع وتعابيره وحدها كانت تتصدر كافة كتاباته ومؤلفاته.

مكانته :

اتفق معظم العلماء والمفكرين من متقدمين ومتأخرين على أن البيروني واحد من أعمدة الفكر العلمي والفلسفي فهو صاحب عقلية جبارة برزت في كافة الميادين العلمية فقد تفوق على علماء عصره بابتكاراته القيمة وبحوثه المستفيضة في الرياضيات والتاريخ والفلسفة فبفضل نبوغه وعمق تفكيره وعبقريته التي قل نظيرها تقدمت العلوم ولاقت رواجاً واسعاً ومعها اتسع أفق التفكير العلمي. كان جلّ اهتمامه منصباً على الاتجاهات الرياضية والفلكية والاختراعات والاكتشافات، وربما يعود ذلك إلى مكانته في العلوم الرياضية والفلكية التي برزت فيها مواهبه وأصبح يشار إليه بالبنان وفي هذا الصدد يقول شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء : «. . . وله أي البيروني مناظرات مع أبي علي ويقصد به ابن سينا ولم يكن الخوض في بحار العلوم من شأنه وكل ميسر لما خلق له».

وصفه البعض بأنه كان أعجوبة زمانه في الإكباب على الدراسة

---

(١) الشيخ عباس القمي «الكنى والألقاب» ج ١ ص ٤١٧.

والاشتغال بالعلم وتحصيله، فقد كان شغوفاً محباً للعلم لا يثنيه عن ذلك أي عائق، لم يفارق الفكر يوماً قلبه ولا التحرير يده ولا التقرير لسانه، ومن شدة شغفه حكي عنه : «أنه دخل عليه بعض أصحابه وهو يجود بنفسه فقال له وهو في تلك الحال : كيف قلت لي يوماً حساب الجدات الثمانية؟ فقال له أفي هذه الحال ؟ قال يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بها، أليس خيراً من أن أخليها وأنا جاهل بها ؟ قال : فذكرتها له وخرجت فسمعت الصراخ عليه وأنا في الطريق»[1].

قال عنه المستشرق شخث :

«. . . والحق أن شجاعة البيروني الفكرية وحبه للاطلاع العلمي وبعده عن التوهم وحبه للحقيقة وتسامحه وإخلاصه كل هذه الخصال كانت عديمة النظير في القرون الوسطى فقد كان البيروني في الواقع عبقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نفاذة. . . .»[2]

وقد وصفه القمي قائلاً :

«إنه الحكيم الرياضي الطبيب المنجم المعروف بل قيل إنه أشهر علماء النجوم والرياضيات من المسلمين. . . سافر إلى بلاد الهند أربعين سنة اطلع فيها على علوم الهنود وأقام مدة في خوارزم وأكثر اشتغاله في النجوم والرياضيات والتاريخ»[3].

إنه بحق عبقري من عباقرة الزمن الغابر الذي ملأ أسماعهم وأبصارهم فقد قدم الصورة الرائعة للحكيم الرياضي ولعالم النجوم وللفيلسوف الماهر

---

(١) السيد الخونساري ـ «روضات الجنات» ص ٦٧.

(٢) الأستاذ قدري حافظ طوقان ـ «تراث العرب العلمي» ص ٢٧٥.

(٣) الشيخ عباس القمي ـ «الكنى والألقاب» ج ١ ص ٧٤.

وللمؤرخ والأديب والشاعر. إنه وحيد زمانه في فنون الحكمة ومعلم في صناعة الطب والنجوم كما نعته ووصفه الصلاح الصفدي.

آراؤه :

كان البيروني ذا عقلية كبيرة وعبقرية خصبة في مختلف أنواع العلوم والفكر فهو عالم واسع العلم جغرافي وطبيعي ورياضي فلكي وهو أيضاً محاسب بنوع خاص. أما عن اهتمامه بجوانب الفلسفة فإنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية بدت واضحة في أغلب الأحيان من إشاراته أو من خلال تطرقه لبعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية. ولن ننسى أن نذكر أيضاً سعة اطلاعه على كتب الأديان كافة وعلى فرقها لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديصانية وغيرها. فقد كان باحثاً دقيق الملاحظة وناقداً صائب النقد.

وليس للبيروني آراء فلسفية خاصة، بمنهج فلسفي معين كما هي طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، فآراؤه التي ذكرت في بعض الكتب هي آراء تدل على أنه ذو ثقافة فلسفية عابرة ليس بالضروري أن يطلق عليه ومن خلالها لقب فيلسوف فلم نلحظ ومن خلال كتبه أن له كتاب خاص بالفلسفة فقد أشار مترجموه فقط إلى أنه كان معاصراً للشيخ ابن سينا وكانت بينهما مناظرات ومراسلات معظمها عبارة عن أجوبة لمسائل سأله عنها البيروني.

ومن بين آراء البيروني سنستعرض آراؤه[1] في :

- الجغرافيا الإقليمية.
- الجغرافية الطبيعية.

---

(١) د. حمادة ـ أعلام الفكر في الإسلام ـ طبعة دار الهادي عام ٢٠٠٣.

- الجانب الرياضي والفلكي من الجغرافيا.

الجغرافيا الإقليمية :

قدم البيروني ومن خلال كتابه عن الهند صورة حقيقية عن معالم هذا البلد وأهميته الجغرافية، وقد تناول فيه عدة موضوعات مثل علم المعادن وعلم طبقات الأرض. ومن خلال تأملاته الجيولوجية لأرض الهند قال البيروني : وأرض الهند في تلك البراري يحيط بها من جنوبها بحرهم المذكور المحيط الهندي ومن سائر الجهات تلك الجبال الشوامخ وإليها مصاب مياهها بل لو تفكرت عند المشاهدة فيها وفي أحجارها المدحلكة الموجودة إلى حيث يبلغ الحفر : عظيمة بالقرب من الجبال وشدة جريان مياه الأنهار وأصغر عند التباعد وفتور الجري، ورمالاً عند الركود والاقتراب من المقايض والبحر لم تكد تصور أرضهم إلا بحراً في القديم قد انكبس «بحمولات السيول».

الجغرافيا الطبيعية :

عندما وصف البيروني جغرافية آسيا وأوروبا تحدث عن السلسلة الجبلية التي تمتد ما بين الهمالايا وجبال الألب، وقد ميز أيضاً بين الخليج البحري والمصب النهري، فالخليج بنظره هو امتداد للبحر يتوغل إلى داخل اليابسة شيئاً ما، في حين أن المصب النهري ليس إلا جزءاً من النهر يقع عند مصبه. وتحدث البيروني أيضاً في هذا المجال عن ظاهرة المد والجزر شارحاً كيف تحدث الزيادة والنقص والجزر والمد بصورة دورية وعلى نهج يساير تغير أوجه القمر. وقد قال عند وصف موقع سومنات : إن المكان يدين باسمه لظاهرة المد والجزر التي تحدث في مياه المنطقة ومن هنا جاءت تسميتها «صاحب القمر» وهي تعني أنه حين يبزغ القمر ويغيب ترتفع مياه المحيط لتغمر المكان ثم ينحسر الماء محدثاً الجزر بعد ذلك عند وسط النهار ومنتصف الليل. حتى

أن الهندوس اعتادوا على تحديد الدورات اليومية للمد والجزر عن طريق مراقبة بزوغ القمر وغروبه.

- الجانب الرياضي والفلكي من الجغرافيا :

في هذا الجانب ناقش البيروني مسائل عمران الجهة المقابلة للأرض واستدارة الأرض وتحديد حركتها وهو يقدر خطوط العرض والطول لأماكن عدة إضافة إلى مسائل رياضية وفلكية أخرى مثل قياس وتحديد خطوط الطول والعرض، إيجاد أبعاد الكعبة، كما بحث في الأجهزة وكيفية استعمالها وقدم بعض الطرق البسيطة لصناعة الاسطرلاب.

وبهذا يكون البيروني قد أعطى قيمة حقيقية للفكر الجغرافي عند العلماء المسلمين.

وهناك أيضاً آراء علمية للبيروني أصبحت بفضل البراهين التي قدمت حقيقة ثابتة ومعمول بها. ومن بين هذه الآراء :

- نظرية إن الأرض تدور على محورها، في حين إن آراء الفلاسفة كانت معظمها متفقة على أن الأرض ساكنة.

- نظرية إن شعاع النور يأتي من الجسم المرئي إلى العين وقد شارك البيروني هو وابن سينا ابن الهيثم في هذه النظرية.

- نظرية لاستخراج مقدار محيط الأرض وفيها استعمل معادلة في حساب نصف قطر الأرض، وقد سماها الإفرنج بـ «قاعدة البيروني». وقد تولى شرحها الأستاذ طوقان[1].

---

(١) الأستاذ قدري حافظ طوقان ـ تراث العرب العلمي ص ٩٧ و ٢٧٩.

مؤلفاته وآثاره :

يعد البيروني من أكثر العلماء تأليفاً وإنتاجاً لدرجة أن مؤلفاته بحدّ ذاتها تكوّن مكتبة كبيرة حافلة بمختلف أنواع الثقافة والمعرفة من فلسفة وتاريخ ورياضيات وفلك وأدب ومواضيع أخرى عديدة. وقد قيل إن عددها فاق المائة وعشرين كتاباً. قسم منها دوّن باللاتينية والفرنسية والانكليزية والألمانية. وقد اعتمدها الغربيون فيما بعد.

وأهم هذه المؤلفات :

- الشموس الثاقبة للنفوس.
- أخبار المبيضة والقرامطة.
- تحقيق ما للهند من مقولة معقولة في العقل أو مرذولة.
- التفهيم.
- الجماهر في معرفة الجواهر.
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، وهو أشهر كتبه، طبع في «ليبزغ» عام ١٨٧٨م ثم أعيد طبعه عام ١٩٢٢م وقد شرحه «علي قلي ميرزا». وهو كتاب يبحث في ما هو الشهر واليوم والسنة عند مختلف الأمم القديمة وفيه جداول للأشهر الفارسية والهندية والتركية، وجداول لملوك «آشور» و«بابل» و«القبط» و«اليونان».
- تجريد الشعاعات والأنوار، ألفه لشمس المعالي قابوس.
- تاريخ الهند، يضم عدة مجلدات ترجمه «سخاو» إلى الانكليزية، وفيه تناول البيروني لغة أهل الهند وعاداتهم وتقاليدهم.
- الاستشهاد باختلاف الأرصاد.

- مقاليد الهيئة وما يحدث في بسيط الكرة، وهو كتاب يبحث في شكل الظل.
- القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم.
- كتاب العمل في الاصطرلاب.
- كتاب استيعاب الوجوه الممكنة في صفة الاصطرلاب.
- كتاب في تحقيق منازل القمر.
- كتاب التطبيق إلى تحقيق حركة الشمس.
- تمهيد المستقر لتحقيق الممر.
- كتاب جمع الطرق السائرة في معرفة أوتار الدائرة.
- كيفية رسوم الهند في تعلم الحساب.
- الإرشاد في أحكام النجوم.
- كتاب مفتاح الهيئة.
- كتاب تكميل زيج (حبش) بالعلل وتهذيب أعمال في الزلل.
- كتاب اختلاف الأقاويل لاستخراج التحاويل.
- كتاب في تهذيب الأقوال في تصحيح العروض والأطوال.
- كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن.
- مقالة في تعيين البلد من العرض والطول كليهما.
- مقالة في اختلاف ذوي الفضل في استخراج العرض والميل.
- كتاب تكميل صناعة التسطيح.

- كتاب دلائل القبلة.
- كتاب لوازم الحركتين.
- كتاب الدستور.
- تقاسيم الأقاليم.
- كتاب التعلل بإحالة الوهم في نظم أولي الفهم وهو كتاب أدبي.
- مقالة في استعمال الاصطرلاب الكري.
- مقالة في تلافي عوارض الزلزلة.
- التنبيه على صناعة التمويه.
- كتاب تصور أمر الفجر والشفق في جهة الشرق والغرب من الأفق.
- العجائب الطبيعية والغرائب الصناعية في العزائم والطلسمات والنيرنجات.
- رسالة في أشكال الهندسة.
- مختار الأشعار والآثار.
- كتاب سر السرور.
- اختصار كتاب بطليموس.
- كتاب تسطيح الكرة.
- كتاب الأرقام.
- المسامرة في أخبار خوارزم.
- شرح ديوان أبي تمام.

ابن حزم الأندلسي

(٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ)

حياته:

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد بقرطبة بالجانب الشرقي من ربض منية المغيرة بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس آخر ليلة الأربعاء من عام ٣٨٤هـ. وأسرته كما قال الفتح بن خاقان : «بنو حزم فتية علم وأدب وثنية مجد وحسب» ولي الوزارة منهم غير واحد ونالوا بقرطبة جاهاً عريضاً، وكان أبوه أحمد بن سعيد من عظماء الوزراء ولى الوزارة للحاجب المنصور بن أبي عامر ثم لابنه المظفر من بعده وهو على رأي ياقوت الذي بنى لبني حزم مجدهم وذكرهم. وقد توفي أبوه كما يروي المقري عن ابن حيان بذي القعدة من عام ٤٠٢هـ وكان منشؤه ومولده بقرية تعرف بالزاوية، بعد أن ساءت حالته وتتابعت عليه المحن والنكبات والتغريم في آخر سنيه، ولا يستبعد أن يكون مات قهراً بعد ذلك العز الشامخ.

في هذا البيت نشأ ابن حزم نشأة المترفين المنعمين تحيط به العناية من كل صوب، ويتقلب في أعطاف النعيم غير مكلف بعمل حتى مات أبوه عام ٤٠٢هـ. فمن المعلوم أن نعمة والد المترجم كانت فاشية وكان غناه مستفيضاً فكانت له دور قديمة ودور محدثة : «ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في

الجانب الغربي من قرطبة ببلاد مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة وانتقلت أنا بانتقاله وذلك في جمادى الآخرة عام ٣٩٩هـ». ولعل هذا أكبر دليل على القصور التي درج فيها ابن حزم.

أما نشأته الأولى فهي غريبة حقاً ولعلها هي السر في نبوغه وعبقريته بل إليها يعود الفضل في تخريجه على تلك الصورة الفذة التي لم يشبهه فيها أحد من أعلام الإسلام لا في الشرق ولا في الغرب على مدى القرون المتطاولة والأجيال المتعاقبة، ذلك أنه نشأ في حجور العالمات المربيات من أهل بيته، وفي ذلك يقول ابن حزم :

«ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأني تربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب فهن علمنني القرآن وروّينني كثيراً من الأشعار ودربنني في الخط ولم يكن وكدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جداً إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن»[1].

مات والد ابن حزم وكان المترجم أقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستاً وعشرين سنة، وزر للمرتضى صاحب بلنسية وحارب في جيشه بغرناطة ووقع بأيدي أعدائه سنة ٤٠٣ بعد وفاة أبيه بسنة ثم لما قامت خلافة عبد الرحمن المستظهر عام ٤١٤هـ وكان صديقاً لابن حزم وسدّ إليه الوزارة فأقام فيها شهراً حتى مقتل عبد الرحمن في ذي الحجة وعاد إلى الوزارة أيام هشام المعتد بين عامي ٤١٨ ـ ٤٢٢هـ وهنا انتهت حياته الوزارية.

---

(١) ابن حزم ـ طوق الحمامة ص ٤٦.

لم ينعم ابن حزم بعد نشأته بطمأنينة الاستقرار فضرب في الأرض مضطراً لا يألف بلدة إلا نبت به ولحقه فيها أذى الخصوم والحكام فيهجرها إلى غيرها، طاف في المرية وشاطبة وبلنسية وقصد ابن عباد بإشبيلية وحل في جزيرة ميورقة فتواطأ عليه فقهاؤها فأخرجوه وحل في القيروان ثم رجع إلى الأندلس، ولم يتح له أن يرحل إلى المشرق ولو تسنى له ذلك لكنا رأينا عالماً كبيراً خصب القريحة في حضارة المشرق وعلومه وعلمائه ولكن الزمن أمكر من أن يغفل عن عبقري لحظة من اللحظات. لقد مات صاحب هذا الكنز الزاخر بعد أن ملأ الأندلس حركة فكرية عنيفة آثارها سلبية وإيجابية وجعل مجالس العلم وأقطاب الفكر معسكرين أنصاراً ولكن حيوية ابن حزم لم تنقطع بموته بل بقيت مستمرة تعمل عملها بعده زمناً طويلاً وخصوماً.

توفي ابن حزم في ٢٨ شعبان سنة ٤٥٦هـ ودفن بقريته «متلجتم» التي هي ملكه وملك آبائه من قبله.

شخصيته ومكانته :

كان في صفاته الشخصية ما يوهم شيئاً من التناقض في طباعه، كان متواضعاً قليل الاعتزاز بنفسه كان يدعو إلى أن يقدر كل إنسان موضع قدميه قبل أن يقدم على أمرٍ وأن يحتاط للخطأ في آرائه وأقواله وأعماله قبل أن يعتمد الإصابة فيها، كما كان يرى أن خطأ الإنسان في الواقع المشاهد في الحياة العملية أكثر من صوابه وفي الوقت نفسه كان حريصاً على كرامة نفسه معتزاً بما وهبه الله من الجاه والعلم.

كان فيه وفاء وأمانة للعلم والناس كان يدرك أن شكر الله على العلم أن يكون الإنسان وفياً للعلم. وكان وفاؤه لأصدقائه ولمن أحبّ فوق ما يألفه البشر عادة كان ابن حزم صريحاً في كل شيء لا يحجزه عن صراحته حاجز حتى أنه قد روى في كتابه «طوق الحمامة» أشياء عن أناس بلفظ صريح يخجل الإنسان

عادة من ذكره. ولكن الإخلاص للعلم وللتاريخ وللإصلاح ولتحذير الناشئة من الوقوع في العادات السيئة قد حمله على تلك الصراحة المستغربة.

وابن حزم معدود في الأدباء الناثرين والناظمين وفي نثره صفاء وعذوبة وصور جميلة برغم ما فيه أحياناً من الضعف والغموض فإن المغاربة لم يبلغوا الأسلوب إلى ما بلغ إليه المشارقة. أما أسلوبه العلمي فالغالب عليه السهولة والوضوح والتسلسل المنطقي مع كثرة الاستشهاد وابن حزم منذ نعومة أظفاره صافي النفس رقيق الشمائل مرهف الحس مشبوب العاطفة يزين ذلك كله تهذيب أرستقراطي متوارث وعقل واسع وعزيمة ضابطة مع خوف من الله عز وجل. والذي عجّل تفتح قلبه إشراف أرقى الأندلسيات على تربيته وإحاطته إلى زمن استتمام رجولته بسيدات هن أرقى نساء مجتمعه.

أما فيما يتعلق بمكانته العلمية، فقد تمتع ابن حزم بحافظة نادرة المثال حتى قال اليسع بن حزم الغافقي: «أما محفوظ أبي محمد فبحر عجاج وماء ثجاج لقد حفظ علوم المسلمين وأربى على كل دين»[1].

أما الذهبي فقال عنه: «إليه المنتهى في الذكاء والحفظ وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر. وشهد الغزالي بأن كتابه في أسماء الله الحسنى يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه برز على فحول العلماء بالأندلس حتى تفرد دونهم بميزات وكان على حد قول صاعد: أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر ومعرفته بالسنن والآثار.

وقال الحميدي: «كان أبو محمد حافظاً للحديث وفقهه مستنبطاً

---

(١) ابن حزم الغافقي ـ تذكرة الحفاظ.

للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة عاملاً بعلمه ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدني».

لقد صار ابن حزم في الأندلس أحق من المتنبي بالكلمة المشهورة : «مالئ الدنيا وشاغل الناس» فابن حزم عالم متمكن من موضعه قابض على ناصيته يتصرف فيه تصرف الفارس في الحلبة، وتلك صفة نادرة في العلماء الواسعي الثقافة، فهو يأخذ بيدك فلا يزال بك موغلاً في أغوار البحث ينبهك إلى ما يشاء ويصرفك كما يشاء حتى يوصلك إلى الهدف المرجو. فابن حزم صاحب طريقة متقنة ومنهج مضبوط منطقي متزن فالله سبحانه خصه بالتعمق والغوص على الأسرار في كل ما يقرأ ويسمع ويرى فهو واحد من علماء الكلام البارعين ذوي الحجة الدامغة والذهن اللقن جدلاً محنكاً لو حاول أن يريك الليل في رابعة النهار لفعل إنه فقيه مجتهد ذا بصر ثاقب، فمواهبه أقصى ما يتمناه العلماء : فكر ثاقب وبصر نافذ وملاحظة دقيقة ونبل نفس.

شيوخه وكبار تلاميذه :

إن الفضل الأساسي لتوجه ابن حزم لطلب العلوم والانكباب عليها هو المجتمع النقاد الذي عاش فيه. وقد حدد لنا المقري التاريخ الذي بدأ فيه ابن حزم بطلب العلم بقوله : «أول سماعه سنة ٣٩٩ هـ». والذهبي جعله سنة ٤٠٠هـ. وهناك سبب آخر وجيه حث ابن حزم على طلب العلم والفقه يرويه عمر بن واجب قال : «بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب إذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه أجيب عليه فاعترض فيه فقال له بعض الحاضرين : «هذا ليس من منتحلاتك» فقام وقعد ودخل منزله فعكف ووكف منه وابل فما كفّ وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة قال فيها : «أنا أتبع الحق

وأجتهد ولا أتقيد بمذهب»[1].

أما أهم الشيوخ الذين سمع منهم ابن حزم فهم :

- أبو عمر أحمد بن الحسين الطلمنكي.
- يحيى بن مسعود بن وجه الجنة.
- يوسف بن عبدالله القاضي.
- أبو بكر حمام بن أحمد القاضي.
- محمد بن سعيد بن سات.
- عبدالله بن ربيع التميمي.
- عبدالله بن محمد بن عثمان.

قرأ الفقه على أبي عبدالله بن دحون وروى عن القاضي يونس بن عبدالله، وأبو عمر بن الجسور وأحمد بن محمد، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي ومن بين شيوخه أيضاً مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار وعنه أخذ القول بالظاهر حتى صار فيه إماماً متفرداً قال الضبي : «مسعود فقيه عالم زاهد يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر ذكره أبو محمد بن حزم وكان أحد شيوخه». إضافة إلى عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي وكان أستاذه في القرآن والحديث والنحو واللغة وأخذ الحديث عن ابن الفرض الذي كان قاضي بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدي.

وقرأ عليه رهط جم والذين أكثروا الرواية عنه جدلاً: تلميذه أبو عبدالله الحميدي وابنه الفضل أبو رفع والإمام الوزير أبو محمد بن العربي وهذا الأخير صحبه سبعة أعوام وقرأ عليه أكثر تصنيفاته قال : «صحبت الإمام أبا محمد

---

(١) ابن حزم الغافقي ـ تذكرة الحفاظ.

علي بن حزم سبعة أعوام وسمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل وهو يشتمل على ستة مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه فيكون الفائق نحو السدس».

وممن سمع عليه أيضاً علي بن سعيد العبدري فإنه لما حل ابن حزم جزيرة ميورقة أخذ عنه العبدري الفقه واتبع المذهب الظاهري حتى إذا رحل إلى المشرق وحج ودخل بغداد ترك مذهب ابن حزم إلى المذهب الشافعي[1].

وسمع عليه أيضاً أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد النهري الطرطوشي المتوفى عام ٥٢٠هـ وهو أحد علماء المسلمين الأعلام ينسب إلى طرطوشة من بلاد الأندلس نشأ بها وطلب العلم من البلاد الأندلسية وأخذ عن أبي الوليد الباجي وابن حزم ورحل إلى الشرق وحج ولقي شيوخ العراق وأقام بالشام زمناً ودرس بها مؤلفات أعظمها «سراج الملوك».

الفلسفة عند ابن حزم :

ليس لدى ابن حزم فلسفة عقلية أو فلسفة عامة على الأقل لأن مثل تلك الفلسفة يخالف مذهبه الظاهري القائم على استقرار ظاهر النصوص الدينية، فهو عندما عرّف الفلسفة عرف الجانب العملي منها فقد قال في الملل والنحل : «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دُنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد في الآخرة وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة».

وقد مدح ابن حزم المنطق، والمنطق هو الدرجة الأولى في سلم

---

(١) ابن الأبار ـ التكملة رقم ١٤٦٧.

الفلسفة أو بعبارة أصح هو الباب الذي يُدخل منه إليها، فالمنطق عند ابن حزم هو «العبارة عن كل علم».

وقد أوجد ابن حزم ومن غير أن يشعر آراء فلسفية وأوجد أيضاً نظاماً فلسفياً في نظرية المعرفة على وجه الخصوص ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة مع من سبقه إلى ذلك.

فالعلم والمعرفة عند ابن حزم اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه بمعنى أن يعرف الإنسان الشيء على حقيقته، أما نظرية المعرفة فإنها تبحث في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود وحقيقة الموجودات وإذا أردنا تبسيط هذا المعنى فيمكن أن نقول : إن المعرفة هي الطرق المنطقية التي توصلنا إلى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة المعقولة هي القائمة على البراهين العقلية المطلقة من الرياضيات والطبيعيات.

ويجدر بنا أن نقول أيضاً إن نظرية المعرفة لا تتناول البحث في الله ولا في القضاء والقدر ولا في الخلود بعد الموت وذلك هو قول الفلاسفة وبالرغم من ذلك فإن ابن حزم لم يشر عنه لأن ذلك يتناسب مع مذهبه الظاهري ولعله كان أكثرهم تشدداً في القول بأن معرفة هذه المدارك الماورائية التي تقع وراء الحس لا تتفق من طريق الحس ولا من طريق العقل بل تكون من النص الصريح في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

ومن المعلوم أن سبل المعرفة عند ابن حزم أربعة :

١- النصوص الدينية وهي الواردة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة.

٢- ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماع هذه الكلمات.

٣- الحس السليم وبديهة العقل.

٤- الاكتساب ونقل التواتر وهي قريبة من النصوص الدينية أما النصوص الدينية واللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة من الناحية الفلسفية العقلية وإنما هي من طرق المعرفة والمقبولة بلا برهان، فالمعاني مقبولة في اللغة من طريق الاكتساب والعادة وأما النصوص الدينية فمقبولة بالإيمان والتسليم.

أما اللغة خاصة فطريق من طرق المعرفة لأن الكلمات حوامل للمعاني فاللغة من هذه الناحية ذات أثر في نظرية المعرفة ولكنها ليست نظرية المعرفة نفسها.

أما فيما يتعلق بالحس السليم وبديهة العقل والاكتساب والتواتر فهذه عناصر نظرية المعرفة على الحصر على تفاوت فيما بينها، إن الحس وبديهة العقل ألصق بالجانب الفلسفي بنظرية المعرفة من الاكتساب ونقل التواتر، وإن الإنصاف ليحملنا على القول بأن ابن حزم قد تقدم بآرائه في ذلك على كثيرين من ذوي العبقرية الصحيحة من الغربيين والذين تنسب اليهم نظريات المعرفة في نطاق الفلسفة العقلية.

- مؤلفات ابن حزم وآثاره :

كان ابن حزم مؤلفاً مكثراً، فقد قيل إن له أربعمائة مصنف في ثمانين ألف ورقة وهذا الاتساع ليس مقتصراً فقط على العدد بل يشمل الموضوعات فمؤلفاته تتناول الأدب نظماً ونثراً والتاريخ والفقه وأصول الفقه واللغة والنحو والفلسفة.

وأهم هذه المؤلفات نذكر :

أولاً: في التاريخ :

- نقط العروس في تواريخ الخلفاء.

- ذكر أوقات الأمراء وأيامهم في الأندلس.
- رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.
- جمهرة الأنساب أنساب العرب.
- نسب البربر (الذهبي).
- أسواق العرب.
- فهرسة الشيخ الفقيه الحافظ ابن حزم.
- كتاب مختصر علل الحديث (الذهبي).
- كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله.
- المفاضلة بين الصحابة.
- الناسخ والمنسوخ.

ثانياً: في الأدب :

- طوق الحمامة في الألفة والألاف.
- أشعار متفرقة في كتبه (في طوق الحمامة خاصة).

ثالثاً: في فروع الفقه :

- الإحكام لأصول الأحكام.
- الإيصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام (الذهبي).
- كتاب المحلّى في الخلاف العالي في فروع الشافعية.
- الإيصال (الاتصال) إلى فهم الخصال.

- اختلاف الفقهاء الخمسة (مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وداوود الظاهري).
- قسمة الخمس (في الرد على اسماعيل القاضي).
- كتاب الفرائض (الذهبي).
- كتاب مهم السنن.
- الإجماع ومسائله في أبواب الفقه.
- كتاب الصلاة.
- كتاب مناسك الحج.

رابعاً: في الفلسفة:

- رسالة في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض.
- التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية.

خامساً: في الطب :

ذكر الذهبي كتباً في الطب لابن حزم منها :

- مقالة في شفاء الضد بالضد.
- شرح فصول بقراط.
- حدّ الطب.
- اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة.
- كتاب في الأدوية المفردة.

- مقالة في النحل.

- مقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب.

سادساً: في الأخلاق :

- فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.

- فصل : هل للموت ألم أم لا.

- رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل.

- كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس.

- رسالة التلخيص لوجوه التخليص.

سابعاً: في أصول الفقه :

- كتاب في أسماء الله الحسنى (الذهبي).

- مسائل أصول الفقه.

- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

- البيان عن حقيقة الإيمان.

- التقريب في حدود الكلام.

- رسالة التوفيق على شرح النجاة باختصار الطريق.

- كتاب الأصول والفروع من قول الأئمة.

- النبذة الكافية في أصول أحكام الدين.

- رسالة عن حكم من قال إن : أرواح الأشقياء معذبة إلى يوم الدين.

- في الرد على الهاتف من بعد.

- رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي.

- حجة الوداع.

- كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس.

- الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على فرق التقليد.

وفي سياق حديثنا عن أهم وأبرز آثار ابن حزم لا بد لنا من وقفة أمام أهم كتبه لا بل أشهرها على الإطلاق وهو :

كتاب الملل والنحل :

إنها أكبر كتب ابن حزم وأهمها وأكثرها دلالة على عبقريته، وهو كتاب في دراسة الأديان بفرقها مع التوسع في علم الكلام وقياس الصحيح من الأديان ومفردات آرائها بالبراهين المنتجة من المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد وهذا الكتاب يمكن أن يعد كتاب مقارنة للأديان ولا شك في أن ابن حزم قد قرأ كثيراً مما ألف في هذا الباب ثم ردّ على مخالفيه ردوداً مختلفة. ولا ننكر أن ابن حزم كان في بعض الأحيان عنيفاً في اللفظ وفي المعنى عند الرد على أصحاب الآراء المختلفة إذ الحق عنده قول واحد من تلك الأقوال وسائرها خطأ. وأبرز موضوعات هذا الكتاب هي :

- الفرق المخالفة للإسلام.

- من قال إن فاعل العالم أكثر من واحد.

- فرق النصارى ـ من ينكر النبوة والملائكة ـ إثبات النبوة.

- من قال بتناسخ الأرواح ـ من أنكر الشرائع ـ من المنتمين إلى الفلسفة.
- الإيمان والكفر والمعاصي والوعد والوعيد ـ اعتراضات للمرجئة.
- الكلام على الأنبياء ـ القضاء والقدر- الاستطاعة.
- هل لله نعمة على الكفار أم لا ـ القرآن كلام الله وإعجازه.
- ما يعترض به جهلة الملحدين على ضعفة المسلمين.
- حرب الصحابة ـ إمامة المفضول ـ عقد الإمامة.
- النجوم تعقل أو لا تعقل ـ البقاء والفناء.
- الاستحالة ـ الطفرة ـ الجواهر والأعراض ـ تكافؤ الألوان إضافة إلى مواضيع أخرى مختلفة.

ابن قتيبة

(.... ـ ٢٧٦هـ)

حياته :

هو أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدنيوري كان والده من مرو الروذ، اختلف العلماء حول مكان ولادته فابن النديم ذكر أنه ولد في الكوفة أما الخطيب البغدادي فأشار إلى أنه ولد في بغداد، ويرجح أنه ولد في الكوفة غير أنه لم يمكث فيها طويلاً، حيث انتقل في صباه إلى مدينة السلام فمكث فيها مدة طويلة حتى عدّ من أبنائها.

نشأ ابن قتيبة في بيت علم وتقى وأحب المعرفة فهي هدفه وخالته المنشودة، فهو يعطي قلبه لإسلام القرآن والسنة وما يضيق بأية رسالة سماوية أخرى فهو دائم السعي إلى جادة الإيمان لا يعيقه أي عائق عن ذلك فلا تأسره شحناء النزاع بين المذاهب الإسلامية بل يحاول ما استطاع رأب الصدع فيما بينها. لقد انصرف إلى التأليف باكراً ليس لتسلية أو خدمة مآرب خاصة وعابرة ولكن ليوجه ويرشد إلى النهج الأفضل والحق المبين. فهو يجادل ويناظر من وعي ويهدف إلى تبصرة فهدفه هو نصرة الحق ودحض الباطل، شهد له أكثر من عالم وأديب فمدحوه وأطروه قال عنه ابن حزم صاحب الملل والنحل: «كان ابن قتيبة ثقة في دينه وعلمه».

أما ابن خلكان فوصفه: «كان فاضلاً ثقة» وشاركه في هذا الوصف أيضاً

ابن كثير (اسماعيل بن عمر).

غير أن البعض لم ينصفه فكان ردّ ابن تيمية حازماً في هذا المجال فقد دافع عنه قائلاً: «وليس ابن الأنباري بأعلم بمعاني القرآن وأتبع للسنة من ابن قتيبة».

ولكن الزمن لم يغفل عنه بل أجلّه وأكرمه عدد غير قليل من العلماء والأدباء المعاصرين سواء كانوا عرباً أو مستشرقين.

ويذكر ابن قتيبة في كتاب «تأويل مختلف الحديث» أنه تأثر في شبابه بما كان يدور في أوساط العلماء من جدل وتناظر بين المعتزلة وغيرهم ولمس غلبة المعتزلة على الحياة الفكرية فأعجب بآرائهم ثم اختير قاضياً لمدينة الدينور كان بها جماعة من العلماء والمحدثين والمشايخ المشاهير وقضى بالدينور زمناً طويلاً اتصل فيه بأولئك المحدثين والفقهاء، ثم عاد بعد ذلك إلى بغداد وهناك وجد تراجع نفوذ المعتزلة في عصر المتوكل فساعد أهل الحديث والسنة على ظهور منافسيهم، وقد جمع لأجل ذلك ما يعينه من الآراء والكتب.

هذا وقد اتصل ابن قتيبة برجال الدولة وعرف منهم الوزير عبدالله بن يحيى بن خاقان وزير المتوكل وابنه المعتمد وأهدى إليه كتاب «أدب الكاتب» استمرت حياته العلمية ببغداد فعمل بالدراسة، كما شارك في محاربة نزعات الشك التي غلبت على العقول في ذلك الوقت وقد بدا ذلك واضحاً فيما بعد من خلال الموضوعات التي بحثها في كتبه. وقد تأثر ابن قتيبة بأحمد بن حنبل فقد عاصره وأخذ عنه حتى وصف أنه من المنتسبين إليه[1].

برزت مواهب ابن قتيبة باكراً، فمضى في دروب طلب المعرفة المتعددة فالتقى بعدد وافر من أهل العلم في أكثر من حاضرة عباسية وشارك في مطلع

شبابه في حلقات رجال علم الكلام ثم غادرهم إلى أوساط أصحاب الحديث، فقد اطلع على علوم الإسلام كافة وبما يحيط به من كتب سماوية معروفة كالتوراة والإنجيل وغيرهما[1].

كما واطلع أيضاً على التراثين العربي والفرسي، وتعمق في اللغات الفارسية واليونانية والهندية، وقد اقتدى بسلفه الجاحظ إضافة إلى رجال الأدب واللغة، فعمد إلى مساءلة أصناف شتى من الناس عن مسائل يرغب في التعرف عليها كالفلك وسواه، سعى جاهداً على استيعاب مشاكل مجتمعه وجدّ في تقديم الحلول المناسبة لها فهذا سيزيد لاحقاً في اتساع معرفته وثقافته. وهذا سيجعله بالتالي أحد أبرز مثقفي عصره ومجتمعه[2].

توفي ابن قتيبة على الأرجح عام ٢٧٦هـ وكانت وفاته فجأة إذ صاح صيحة ثم أغمي عليه ومات.

شيوخه وتلامذته :

أثرت بغداد على نشأة ابن قتيبة الفكرية إذ إنه تلقى العلم على جماعة من علمائها فأخذ الحديث عن إسحاق بن راهويه وتلقى النحو على جماعة من علماء الكوفة والبصرة ومنهم أبي حاتم السجستاني الذي كان إماماً في اللغة والشعر وعلوم القرآن.

وأهم شيوخه هم :

- عبد الرحمن بن عبدالله بن قريب ابن أخي الأصمعي وكان ثقة فيما يرويه عن عمه.

---

(١) د. شاكر مصطفى ـ التاريخ العربي والمؤرخون ص ٢٤٠.

(٢) د. عبد الحميد الجندي ـ ابن قتيبة العالم الناقد الأديب ص ١٩٢.

- أبو إسحاق ابراهيم بن سفيان الزيادي تلميذ سيبويه والأصمعي توفي عام ٢٤٨هـ.

- حرملة بن يحيى التجيبي المتوفى عام ٢٤٣هـ.

- يحيى بن أكثم القاضي المتوفى عام ٢٤٢هـ.

- أبو الفضل العباس بن الفرج الرياشي تلميذ الأصمعي وكان عالماً في النحو واللغة توفي عام ٢٥٧هـ.

- أحمد بن سعيد اللحياني صاحب أبي عبيد القاسم بن سلام مؤلف كتاب (غريب الحديث).

واستقبل ابن قتيبة كغيره من علماء عصره الطلاب من أكثر من جهة ومن تلاميذه :

- ابنه أحمد بن عبدالله بن قتيبة الأديب قرأ عن أبيه جميع كتبه وحفظها وتولى القضاء في مصر وتوفي عام ٣٢٢هـ.

- أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه العالم اللغوي المشهور توفي عام ٣٤٧هـ.

- عبد الرحمن السكري وسمع عن ابن قتيبة كتبه : «إصلاح غلط أبي عبيد» و«غريب الحديث» و«المسائل والأجوبة» توفي سنة ٢٦٨هـ.

- أبو بكر أحمد بن خلف المرزبان المتوفى عام ٣٠٩هـ.

- قاسم بن أصبغ الأندلسي الذي رحل إلى المشرق وقرأ على ابن قتيبة كتابه «المعارف» توفي عام ٣٤٠هـ[1].

---

(١) د. محمد رمضان الجربي ـ ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية ص ٢٦.

وقد واصل ابن قتيبة حياته إماماً عالماً ومفكراً أديباً يدافع عن الإسلام قرآناً وسنة وعقيدة شاملة ويقف إلى جانب العرب في تصديه للشعوبية ويعطي في درس التراث العربي عطاءً متميزاً.

فكره :

كتب ابن قتيبة وألف في مجالات مختلفة وتبرز في كتاباته ومؤلفاته آفاق فكره من غير أن تشكو من أي شتاتٍ أو تنافر، بل على العكس تتلاقى وتتلاحم وتتنوع في وحدة ولا يضعف من ذلك تباين في منطلقاتها وأبعادها فابن قتيبة يمضي في تبيين نواحي إعجاز القرآن وتناسق سوره وآياته وتكامله في وحدته وهو يهدف من خلال ذلك إلى هدم كل ما أشاعه المغرضون حول الكتاب الكريم من مزاعم التناقض والغموض والتفاوت في البيان.

فهو يشرح غريب القرآن قاصداً من ورائه تسهيل فهم مفردات ورموز صعبة فيه منسجماً في ذلك مع روح هذا الكتاب المنزل. ويعطي في القراءات القرآنية ثمرة استيعابه لمختلف القراءات المعروفة ثم ما استوى عنده من أسباب ومعالم اختلاف أوجه القراءة القرآنية في قنواتها السبعة. وتثبت له في هذا المجال نظرية اكتسبت مع الزمن النموذج أو الريادة المميزة[1].

ويدرس كذلك ابن قتيبة الحديث النبوي الشريف معتمداً تأويله ليسقط بذلك كل ادعاءٍ فيه غموض أو تناقض فيثبت بالتالي تناسق هذا الحديث وتكامله وينفي عنه ما نسب إليه كذباً أو زوراً، ثم يتولى تفسير رموزه العميقة ومفرداته ومعانيه الصعبة.

أما فيما يتعلق بالفقه الإسلامي فيعتمد ابن قتيبة في هذا المجال على

---

(١) د. رؤوف الشلبي ـ مجلة الأزهر الجزء الرابع السنة الخمسون ٧٨- ص ٨٣٥.

المراجع الرئيسية كالقرآن والسنة وأقوال الخلفاء الأولين والصحابة والتابعين والنصوص العربية الأصلية فيضع أحكامه ويبدي آراءه ومواقفه وقد لمسنا ذلك واضحاً في كتابه «المسائل والأجوبة».

وأما العقيدة الإسلامية فهو يؤكد على وحدتها ويثبت في ذلك سلفيته وما هو يعجز عن الاجتهاد والاستنباط وتقديم الرأي الرشيد.

تفرغ ابن قتيبة للأدب العربي فعالج موضوعي النقد الأدبي والدراسة الأدبية وأظهر في ذلك براعة وكفاءة سواء في تنظير القصيدة العربية ورؤية خاصة للشعر العربي أو تقديم لبنات وانطلاقات في الدراسة الأدبية. فقد أكب على قراءة الشعر العربي في العصور الماضية واستجلى فيه المفاهيم الأصلية للمفردات العربية وقواعد المجتمع العربي القديم وقيمه وأعرافه وخصائصه وتطلعاته فقدمها في إطار شروح مسهبة وهادفة للنصوص الشعرية المختارة.

ولم ينس ابن قتيبة التاريخ فكتب في «المعارف» عن بداية الحضور البشري على الأرض وتحدث عن الشعوب المتفرعة عنها، وتوسع في الحديث عن عهود الأنبياء ومسار الرسالة الإسلامية وانطلاقها في المدى العربي والعالمي.

وقد وقف في كتابه «العرب أو الرد على الشعوبية» على الصراع العربي الشعوبي موقفاً عادلاً رافضاً للظلم من أي جهة أتى، فدافع عن العرب وركز على فضائلهم الجوهرية ولم يبخس الفرس حقوقهم.

وفي تطرقه للعلوم عند العرب تحدث عن الأنواء وما يستنبط في ذلك أو يبتدع.

ولابن قتيبة معطيات فكرية في حقول النحو والتربية والتعليم وعلم الاجتماع والحرب والسياسة وسواها وقد برزت واضحة في بعض آثاره لتؤكد على مدى اتساع ثقافته وعمق تفكيره والتزامه بمجتمعه وبالإنسان.

لقد كان جلّ هم هذا المفكر العربي التنظيم والإحساس بالمسؤولية الملقاة على عاتقه، يحدوه إلى ذلك الرغبة في التعليم والوعي العميق، والإيمان بجدية التقارب بين الأديان وبوحدة الإنسان، فهو بلا منازع أحد أهم كبار مفكري العرب والإسلام[1].

مؤلفاته وآثاره :

لم يتبع ابن قتيبة أو بالأحرى لم يسع من خلال الكتابة إلى كسب مادي أو نفوذ معنوي، أو ارتياد صناعة، فهو عبقري موهوب ومتعدد المواهب، فقد ولد كاتباً، فالكتابة في طبعه وطبيعته، ولم تقتصر قراءته واطلاعه على حدود أو مواضيع معينة فهو ينهل من غير معين ويغنى في وجدانه وإيمانه فتتنوع كتابته وتتعدد موارد تأليفه وتتضاعف دراساته وتزداد مؤلفاته ففاقت العشرات وجميعها لم يضعف فيها العطاء.

وقد أبرز ابن قتيبة ومن خلال هذه المؤلفات قدرته وعطاؤه اللامحدود فنحن أما كاتب صاحب رسالة ينشد وجوده في مدار الكلمة ويثبته بالكتابة محققاً بذلك طموحه وآماله.

وأهم هذه المؤلفات هي :

أولاً- في المنحى الإسلامي :

- تأويل مشكل القرآن.
- تفسير غريب القرآن.
- القراءات القرآنية.
- تأويل مختلف الحديث.

---

(١) د. محمد زغلول سلام ـ ابن قتيبة. ص ٦٢.

- تفسير غريب الحديث.

- تصحيح غلط أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي.

- المسائل والأجوبة.

- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية.

ثانياً ـ في التاريخ :

- المعارف.

ثالثاً ـ في الاجتماع والسياسة :

- الدفاع عن العرب أو الرد على الشعوبية.

- الأشربة.

- الميسر والقداح.

رابعاً ـ في النقد والأدب والشعر واللغة :

- عيون الأخبار.

- الشعر والشعراء.

- كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني.

- أدب الكاتب.

خامساً ـ في الفلك :

- كتاب الأنواء.

هذا بالإضافة إلى كتب أخرى مثل :

- الإمامة والسياسة وقد أثبت النقد والتحقيق بطلان نسبة هذا الكتاب

إلى ابن قتيبة.

- كتب فضل العرب والتسوية بين العرب والعجم وتفضيل العرب وقد أشار التحقيق أن هذه العناوين تابعة لكتاب الدفاع عن العرب أو «الرد على الشعوبية».
- كتاب الخيل وكتاب الإبل.
- كتاب النعم والبهائم، رجح البعض عدم نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة.
- كتاب تلقين المتعلم فن النحو.
- أرجوزة حول حرف الضاد.
- تاريخ ابن قتيبة، البعض قال إن المقصود به هو كتاب المعارف.

فهرس الاعلام

ابراهيم المروزي ٤١١
ابراهيم بن الحسين الحامدي ١٨٩
إبراهيم بن عبد الله البغدادي ١٣١
ابراهيم بن يحيى القوامي ٤٤٦
أبري ١٢١
ابسقلاوس ٤٧٠
ابن أبي أصيبعة الخزرجي ٢٧، ٣١، ٦٠، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٦، ١٠١، ١١٣، ١١٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٦٢، ٣٣٠، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٩
ابن ابي الحديد ٢٩٤، ٣٨٤
ابن الأبار ٢٤٤، ٢٦٤، ٥٠٩
ابن الاثير ٢٨١، ٣٩٠
ابن الانباري ٥١٨
ابن الجنيد ٣٩٦
ابن الجوزي ٣٨٥
ابن الخطيب ١٥٣
ابن الخطيب السلماني ٢٤٤
ابن الخياط ٣٦٥، ٤٧٦
ابن الراوندي «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي» ٣٦٥، ٣٨٣
ابن الرومي ٣٦١

ابن الصائغ «ابن ماجه» ٢٤٠ - ١٨٠
ابن الطيب ٣٧٢
ابن العربي «ابو بكر بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٨، ٤٥٣
ابن العماد ٢٤٤
ابن القوطي «كمال الدين بن عبد الرزاق بن احمد الشيباني» ٤٦٤
ابن المقتفي ٤٠٦
ابن النديم ٣١، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ١١٤، ١٤١، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٨٠، ٣٨١، ٤٠١، ٥١٧
ابن النغريلة اليهودي ٥١٥
ابن بابويه ٣٩٣، ٢١٣، ٢١٤
ابن باجة ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ٢٣٥، ٢٣٩
ابن تيمية ١٩ ، ٢٩٠، ٥١٨
ابن حجر العسقلاني ٣٩١ - ٣٩٠
ابن حزم الأندلسي «محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم» ٤٢٩، ٤٧٧، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٨، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٧
ابن حزم الخافقي ٥٠٦، ٥٠٨
ابن حزم الظاهري ٣٨٤
ابن حنبل ٥٢
ابن خلدون ٣١، ٢٤٣
ابن خلكان ١١٤، ١٥٣، ٢٤١، ٢٤٢، ٥١٧
ابن رشد «محمد بن احمد بن رشد المالكي» ١٠٠، ١٤١، ١٤٢، ١٥٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٤٠٦

ابن سعيد الاندلسي ٢٤٤
ابن سينا ١٩، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٥٠، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٤١، ١٤٢، ١٧٩، ١٨٠، ٢١٥، ٢٣٣، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٧٧، ٣٨٨، ٤١٥، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٧، ٤٩٩
ابن صاعد الأندلسي ١١٣، ١١٤، ١٢١
ابن صيقل القرطبي ٢٦٤
ابن طاووس ٣٨١
ابن طفيل ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣
ابن طملوس ٢٣٧، ٢٣٨
ابن عربي ١٤٤، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧
ابن عساكر «علي بن محمد بن حسن بن هبة الله الشافعي الدمشقي» ٤١٣
ابن عياض المصري ٣١٦، ٣٣١، ٣٣٢
ابن فتح ٢١٣
ابن فرحون ٢٣٩، ٢٤٤
ابن فورك الأصفهاني ٣٨٤
ابن قتيبة «ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيوري» ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٥، ٣٣٥
ابن قسي ٢٦٧
ابن قولويه القمي ٣٠٨
ابن كثير «اسماعيل بن عمر» ٥١٨
ابن كمّونة ٢٧٢
ابن مالك ٤١٤
ابن مسكويه ٣٠٩، ٣١٩، ٣٧٧، ٤٩٣

ابن ميمون ١٤١
ابن وحشية ٣٠٦
ابو احمد ابن محمد السهيلي ٨١
أبو أحمد المهرجاني ١٨٥
ابو احمد جليل القدر ٣٤٣
ابو اسحاق ابراهيم النوبختي ٢٩٣ -٢٩١ -٢٨٩
ابو اسحاق ابراهيم بن سفيان الزيادي ٥٢٠
أبو اسحاق المؤدب ٤٠٣
ابو اسحاق النظام ٣٤٨، ٤٧٣، ٤٧٤
ابو اسحاق بن رهاق ابن المرأة ٢٦٤
أبو الأشعث ٢٧
ابو الاصبع بن تمام العراقي ٣١٦
ابو الأغر دبيس بن علي ٢٨١
أبو الأكفاني ٣٨٨
ابو الثناء محمود بن مظفر اللبان ٤١٣
ابو الجيش المظفر بن محمد بن احمد البلخي ٣٦٢
أبو الحسن البصري ٣٤٨، ٤٧٣
ابو الحسن الجندي ٣٤٦
ابو الحسن العامري ٢١٤، ٣٨٨
ابو الحسن بن طاهر بن زيله ٧١
ابو الحسن بهمنيار بن المرزبان ٧٠
أبو الحسن ثابت بن قرة ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٤٠١، ٤٧٠
ابو الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني ٤١٠
ابو الحسن عبيد الله محمد بن الحسين البيهقي ٤٨٨، ٤٩١
ابو الحسن علي ٣١٨

ابو الحسن علي ابن مزيد الأسدي ٢٧٣ ، ٢٨١
ابو الحسن علي بن بسام الشنتريني ٢٣٦
ابو الحسن علي بن عبد العزيز ابن الإمام ١٠١
ابو الحسن علي بن عيسى الرماني ٣٩٢
ابو الحسن علي بن هارون الزنجاني ١٨٥
أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ٤٠١
ابو الحسين احمد بن الحسين النجاشي ٣٤٤
ابو الحسين علي بن الحسين الحسيني ٨٠
ابو الحسين علي بن عبد الله بن وصيف الناشىء الأصغر ٣٦٣
ابو الحسين محمد بن بشر السوسنجردي ٣٦٢
ابو الخير أحمد بن اسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني ٤١٣
ابو الخير الخمار ٤٩٣
ابو الربيع الكفيف ٢٤٤
ابو الريحان البيروني «ابو الريحان محمد بن احمد البيروني» ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠
ابو السعادات الاصفهاني اسعد بن عبد القادر ٤٥٨
ابو الصلاح تقي بن نجم الدين الحلبي ٣٤٦
ابو العباس الحافظ ٢٤٤
أبو العتاهيه ٣٦٤
ابو الفتح عبد الله بن عبد الكريم بن هوازن ٤٨٧
أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي ٣٤٧
ابو الفتوح يحيى ابن حبش بن اميرك «السهروردي» «شهاب الدين» ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠
أبو الفرج الأصفهاني ٢٨
أبو الفرج بن الطيب ١٢٠
ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ٤١٤

أبو الفضل العباس بن الفرج الرياشي ٥٢٠
أبو الفضل ثابت بن عبد الله الثيابي ٣٤٧
ابو القاسم البلخي المعتزلي ٢٩١
ابو القاسم الشابي ٤٤٧
أبو القاسم الكعبي ٤٠٣
ابو القاسم الكعبي البلخي ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩٧، ٤٠٣
ابو القاسم بن خلف بن بشكوال ٤١٤
ابو القاسم جعفر محمد بن قولويه القمي ٣٩٢
ابو القاسم ذاكر بن كامل بن غالب ٤١٤
ابو القاسم عبد الرحمن ٤٠٨
ابو القاسم عبد الرحمن بن علي بن احمد بن ابي صادق النيسابوري ٧١
ابو القاسم عبد الرحمن غالب الشراط القرطبي ٤١٠
أبو المظفر ٤٠٤، ٤٠٦
ابو المعالي حاتم بن عمران بن زهرة ١٩٠
ابو الملوركيبي ٢٦٧
أبو النجيب عبد القادر بن عبد الله «ضياء الدين السهروردي» ٢٦٨
أبو الهذيل ٣٨١
أبو الهذيل العلاف ٣٨١، ٤٧٣، ٤٧٤
ابو الوابل بن العربي ٤١٢
أبو الوفاء اليوزجاني ٣٨٨
ابو الوفاء عبد الجبار بن علي المقري الرازي ٤٨٧
ابو الوليد الباجي ٥٠٩
أبو الوليد بن رشد ٢٣٥
ابو الوليد محمد بن احمد بن رشيد«الحفيد» ٢٤٢، ٢٤٣
أبو ببلنسية ٥٠٧

ابو بحر سفيان ابن القاضي ٤١٠
ابو بكر احمد بن خلف المرزبان ٥٢٠
ابو بكر احمد بن علي بن ثابت الخطيب ٤١٢
أبو بكر الباقلاني الأشعري ٣٨٩
ابو بكر بندود بن يحيى القرطبي ٢٤٢، ٢٤٣
ابو بكر حمام بن احمد القاضي ٥٠٨
ابو بكر محمد بن احمد بن ابي حمزة ٤١٠
ابو بكر محمد بن خلف اللخمي ٤٠٨، ٤١٠
ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥ ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ٢٣٤، ٤٠١ ٤٥٩
أبو بكر محمد بن كوربان ٩٨
أبو بكر محمد بن يحيى ٩٩
ابو بكر محمد بن يحيى الصولي ٣٦٢
أبو تمام ٥٠٢
أبو جعفر الخازن ٤٠٤
ابو جعفر السمناني ٤١٢
ابو جعفر الطوسي ٣٩٣، ٣٩٧
ابو جعفر بن الذهبي ٢٤٤
ابو جعفر بن قبة ٣٧٩، ٣٨٢
ابو جعفر بن محمد بن علي السمناني ٤١٢
ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي «الصدوق» ٣٩٢، ٣٩٦
ابو جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب ٤٨٨، ٤٩٠
ابو حاتم السجستاني ٥١٩
ابو حامد الأسفرايني ٣٨٨
ابو حيان التوحيدي ١٨٥، ٢١٤، ٢٣٢، ٣٨٨، ٣٩١، ٤٠٠
ابو دارنا ٦٧

ابو كامل منصور ٢٨١
أبو محمد الحسن بن محمد الوزيري ٤٠١
ابو محمد المكي ٤١٠
ابو محمد بن العربي ٥٠٨
أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني ٢٤٣
ابو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الإشبيلي ٤١١
ابو محمد عبد الرحمن ابن احمد بن الحسين الخزاعي النيسابوري «المفيد النيسابوري» ٣٤٧
ابو محمد عبد الله البازلي ٤١٠
ابو محمد عبد الله بن العربي ٤٠٧
ابو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه ٥٢٠
ابو مسلم الخولاني ٤٠٦
ابو منصور الحسن بن نوح القمري ٧٠
أبو نصر الإسماعيلي ٩٣، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢٥
ابو نصر العراقي ٤٩٣
أبو نصر الفارابي ١٢٦
أبو نصر هدايا ١١٢
ابو ياسر ٣٨٩
ابو يعقوب يوسف ١٥٢، ١٥٣، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣
ابو يعلي محمد بن الحسن الجعفري ٣٤٤، ٣٤٦
أبو يوسف «المنصور» ٢٤٣
أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ٢٧، ١٥٣، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠
أبوبكر عمر بن محمد بن سلام الجعابي ٣٩٢
ابوبكر محمد بن محمدالوليد النهري الطرطوشي ٥٠٩
ابوعمر بن الجسور ٥٠٨
ابي سعيد ١٥٢

اثير الدين المفضل بن عمر الابهري ٢٨٦
أحمد ٩٢
أحمد ابن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ١٨٧
احمد البغدادي ٤٤٤
احمد القادياني ١٨٧
احمد المقري ٢٣٥
احمد المنيني ٤٣٩ -٤٣٨
أحمد أمين ٢٢، ٤٧٥
أحمد باشا تيمور ٣٤٠
احمد بن الحسن بن احمد النيسابوري ٣٤٧
احمد بن حميد الدين الكرماني ٣٠٨
احمد بن حنبل ٥١٧، ٥١٨
احمد بن خالد الحباب ٢٦٣
أحمد بن خالد الناصري ٢٣٥
احمد بن سعيد اللحياني ٥٢٠
احمد بن سهل البلخي «ابوزيد» ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢
احمد بن عبد الله بن قتيبة ٥٢٠
احمد بن محمد ٤٣٧، ٥٠٨
أحمد بن محمد الراذكاني ٩٣
احمد بن محمد المقري ٤٠٨، ٥٠٧
احمد بن محمد بن مروان أبو العباس السرخسي ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩
احمد حميد الدين الكرماني ٢١٢
اخوان الصفا ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠٥، ٣١٠
آدم متز ٣٨٠
ارسطاليس ٧١، ٧٢، ٤٧٨، ٤٧٩

ارسطو ١٤، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٧٦، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ١٠٢، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٥، ١٥٣، ١٧٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٩٦، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٨٤

أرشميدس ٤٧٠

الأستاذ جعفر جاوشي ١١٩

اسحاق بن حنين ٣٧٩، ٣٨٠

اسحاق بن راهويه ٥١٩

الاسكندر ٥٢

إسكندر الهاني ٨٤

اسماعيل الزاهد ٧٠

إسماعيل الفارابي ١٢٩

اسماعيل القاضي ٥١٣

اسماعيل باشا البغدادي ٤١٥

اسماعيل بن الإمام الصادق«ع» ٣١٤

إسماعيل بن عباد بن عباس ١١٢

اسماعيل مظهر ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٣٢

الاسماعيلي ابو المعالي ١٩٠

الاسماعيلي شرف الدين ١٨٨

أسيس بلاسيوس ٢٦٥

الأشعث بن قيس الكندي ٢٧، ٢٨

الأصفهاني ٢٨

الاصمعي ٥٢٠

اصيل الدين حسن بن نصير الدين الطوسي ٤٦٤

أطولوقس ٤٧٠

آغا يزرك الطهراني ٤٩٠
أغاثود يمون ٢٧٠
افضل الدين الخونجي ٢٨٦
أفلاطون ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٥٢، ٧٢، ٨٣، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ١٠٢، ١١٨، ١٢٦ ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٦٥، ٢٦٦ ٢٧٠، ٣٣٠، ٣٣٦
إقليدس ٣٣، ٤٦٩، ٤٧٠
ألبير نصري نادر ١٢٨، ١٣٤
أمبيذ قلس ٢٦٥
إميل المعلوف ٢٧١
أمين الدين الأسترابادي ٣٧٤
أنباذوقليس ٢٧٠
الأهواني ٣٧، ٤٤، ٥٢، ٨٨، ٩١
ايدين صايلي ١٣٠، ١٣١، ١٣٢
ايفانوف ١٨٣
باربيت دميارد ١٨٣
بالنتيا ٢٦٢
البحتري ٣٦١
البخاري ٤٢٩
بدر الطبري ٤٦٩
برتيلو ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٥، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤
برجسون ٨٨
برزجمهر ٢٧١
برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي المنطقي ٢٨٥
البرهان نصر بن أبي الفتوح بن عمر الحصري ٤١٢
برورسلان وأولكن ١٢٨، ١٣١

بروفر ٣٠٧
بروكلمان ١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٦، ٢٧٣، ٤١٥، ٤٦٢
البستاني ٢٦٢
البسطامي ٢٧٨، ٢٧٩
بقراط ٢٢٧، ٥١٣
بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل ابن محمد بن الأشعث بن قيس ٢٧
بهاء الدين العاملي ١٣٢، ٤٤٦
البهائي محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني ٣٧٦، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٨١، ٤٨٢
البهبهاني ٣٧٤، ٣٧٥
بور موي ٥٥
بول ١٨٣
البوهين ٥٩
البيهقي ١١٣
تريتون ١٨٣
تقي الدين محمد بن زين الدين ٤٦٥
تللينو ٣٠
توما الأكويني ٨٤، ٨٩
ثابت بن قرة الحراني «ثابت قرة» ٣٦٦
ثاذوسيوس ٤٧٠
ثامسطيوس ١٢١
جابر بن أيوب الحضرمي ٤١٣
جابر بن حيان ١٥٠، ١٥١ ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١

الجاحظ ٣٠، ٣٨٣، ٣٩٦، ٥١٩
جالينوس ٧٢، ٩٠، ١٤١، ١٧٤، ٢٣١، ٥١٣
الجبائي ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٧
جبور عبد النور ١٨٤
جعفر البرمكي ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٣
جعفر الدوريستي ٤٨٨
جعفر الصادق«ع» ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٤٠، ٤٧٢، ٤٧٥، ٤٨٩
جعفر بن حرب ٣٩٦
جعفر سجادي ١٣٤
جعفر كاشف الغطاء ٣٧٥
جلال الدين الاشتياني ١٢٩
جلال الدين الدوّاني ٢٧٢
الجلدقي ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٤، ٣١٧، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٩، ٣٤٠
جماسب ٢٧١
جمال الدين أبو منصور الحسن بن المطهر الحلي ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤
جمال الدين احمد بن موسى بن طاووس ٢٨٦
جواد البلاغي النجفي ٣١٠
جواد الكاظمي «جواد بن سعدالله البغدادي الكاظمي» ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٥
جواد شحاني قنواتي ٢٦٢
جورج حوراني ٢٤٠، ٢٤١
جورج مارتون ٢٤٦
جون استيوارت مل ٥٥
جيرار الكريموني ٧٩

جيلسون ١٢٤
الحائري ٢٨٣
الحافظ ابن عساكر ٩٦
الحاكم بالله الفاطمي ٣٠٨
الحر العاملي ٤٣٨، ٤٨٢
الحرستاني ٤١١
حرملة بن يحيى التجيبي ٥٢٠
حسام الدين الشامي ٤٦٣
حسن ابراهيم ٣٧٨
الحسن بن الحسن بن بابويه القمي الرازي ٤٨٧
حسن بن حسين شنهشاه السمناني ٤٦٩
الحسن بن محمد الأزدي ٢١٣
الحسن بن محمد النيسابوري القمي ٤٦٩
الحسن بن محمد بن سماحة الصيرفي الكوفي ٣٦٤
الحسن بن موسى النوبختي «ابو محمد» ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦
الحسني البروجردي ٢٨٣
الحسين بن بسطان بن سابور الزيات ٣٠٨
حسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي ٤٣٨، ٤٤٠
الحسين بن علي ابن ابي طالب ٣٤٣، ٣٨٦، ٤٩٤
الحسين بن علي بن محمد الأصفهاني «أبو اسماعيل» ٣١٧
حسين مؤنس ٢٦٢
حسين همداني ١٨٤، ١٨٧
حق اليقين الخراسيان ٣٥٥
الحكيم ابو عبد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجاني ٦٦، ٧١، ٧٥، ٧٦
الحكيم الخاجوئي ٤٨٥

الحكيم الخفري ٤٦٧
الحكيم القوشجي ٤٦٧
الحكيم بن سهل المسيحي ٤٩٣
الحلاج ٢٧٨
حلمي ضياء ١٢٦
الحميري ٣٩٤
حنا الفاخوري ٢٤٢
حنين بن اسحاق ٣٠٧ ٣١٢
حي بن يقظان ١٥٦، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ٢٧٨
حيدر آباد ١٢٨، ١٢٩
خالد بن يزيد ٣١٧
الخطيب البغدادي ٣٩١، ٥١٧
خليل الجر ٢٤٢
الخواجة شمس الدين بن محيي الدين بن عربي ٤٦٣
الخوارزمي ٤٠، ٤١
الخونساري ٧٤، ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٨٣، ٣١٨، ٤٦١، ٤٨١، ٤٩٣، ٤٩٦
خير الدين الزركلي ٤٨٠
د. حسين علي محفوظ ١١٥، ١١٩، ١٣١
د. سامي نصر لطف ٢٨
د.هوفن ١٤
دانلوب ١١٩، ١٢٠
داود الظاهري ٥١٣
دبور ١٨٣
الدكتور جعفر آل ياسين ١١٩، ١٣١
الدكتور عبد الرحمن بدوي ١٠١، ١٠٢

الدكتور محسن مهدي ١٢٠، ١٢١، ١٢٧
دي بور ٢٩، ٣٠
دي فو ١١٧
ديترش الفرايبورغي ٨٤
ديتريـي ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٨٢
ديكارت ٨٨، ٣٢٤
الذهبي ٢٤٥
ذو النون المصري ٢٧٨
رؤوف الشلبي ٥٢١
الرازي محمد بن زكريا ابو بكر الرازي ١١٦، ٣٠٩، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٠
رحيم زاده صفوي ٤٩٣، ٤٩٤
الرشيد ٢٧، ٢٩
رشيد صالح ٣٢٨
الرضا ٤٨٩
رضي الدين ابو نصر حسن بن فضل ٢٨٣، ٢٨٦، ٤٨٨
رضي الدين علي بن أحمد بن يحيى الحلي «المزيدي» ٢٨٧
رضي الدين علي بن طاووس ٣١٣
رفيع الدين بن حيدر الطبطبائي التائيني ٤٤١
ركن الدين الأسترابادي ٤٦٣
روجر بايكون والبرت الكبير ٨٤
روزشتاين ١٢٤
روزنتال ووالترز ١٢٧
روزنفلد ١٣٢
ريبنتر ٣٣٦
ريتر ٢٧٣

الريحان البيروني ٣٣٨
الزبيدي ٩٣، ٩٤، ٩٦
الزبير ٤٧٨
الزركلي ١٥٣، ٢٨١، ٣٣٥
زكي الدين «محي الدين محمد» ٤٣٧
زوسمبوس ٣٠٧
الزيج الإبلخاني ٤٦٨
زيد بن رفاعة ١٨٥
زين الدين ابو الحسن ابن طراد ٢٨٧
زين الدين العاملي ٤٣٩
سارطون ٢٩٦، ٤٦٢
سالم بن رزاق الله الأفريقي ٤١٢
السامانين ٥٩
سبكتكين ٤٩٣
السبكي ٩٤
سبينوزا ١٠٤
ستابلتون ١٤١
سجادي ٢٣
سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة السوراوي ٢٨٥
سراج الدين السرخسي ٤٥٨
سعد الدين محمد ٤٠٧
سعود بن سليمان ٥٠٨
سعيد بن جبير ٣٨٩
سقراط ١٤، ٢٢٩، ٢٦٥، ٢٧٠، ٣٣٠، ٣٤١، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧١
سلار بن عبد العزيز الديلمي ٣٤٧-٣٤٤

السلجوقي ٩٤
سلمة بن احمد المجريطي ٣١٨، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٤
سليمان بن أشعث بن شداد بن عمرو الأزدي ٤١٢
سليمان بن جرير ٤٧٤
السهرودي ١٢٨
سهل التستري ٢٧٨
سهل بن احمد الديباجي ٣٤٦
سهيل أنور ١٣٢
سيبويه ٥٢٠
السيد ابو عبد الله محمد بن يوسف شرف الدين الايلاقي ٧١
السيد حسن الصدر ٢٨٣، ٣٦٢، ٣٦٤
سيد حسين نصر ٢٧٣، ٢٧٩
السيد داماد «محمد بن باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الأسترابادي ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣
سيد ضياء الدين ٢٣
السيد عبد المطلب بن الاعرج ٢٩٤
السيد محسن الامين ٧٣، ٧٥، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤،
سيف الدولة صدقة بن منصور ٢٨١
شبنجار ٣١١
شتاينشنايدر ١٢٠، ١٢٦، ١٣٢
شتيرن ١٢٠
شخث ٤٩٦
شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة ١٨٨
شرف الدين علي بن المطهر الحلي ٢٨٢
شرف الدين محمد بن طاووس ٢٨٢
الشريف الجرجاني ٤٦٧

الشريف الحسين بن محمد بن يحيى الزيدي الحسيني ٤٦٩
الشريف المرتضى «علي بن ابي الحسين بن موسى الموسوي» ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٩٠، ٣٩٢
شمس الدين اسماعيل بن سودكين النوري ٤١٤
شمس الدين الجباعي ٤٣٨
شمس الدين الشهرزودي ٤٩٥
شمس الدين الشيرازي ٤٦٣
شمس الدين محمد السمرقندي ٤٦٨
شمس الدين محمد الكيشي ٢٨٦
شمس المعاني ٥٩، ٦٠
شمكير بن زياد بن وردان الجبلي ٤٩٢
شمولدرز ١٢٦
الشهرستاني ١٣، ٣٤٨، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٧، ٤٧٤، ٤٧٧
الشهروزري ٢١٥
الشيخ ابو القاسم ابن الشيخ ابن حامد ابن الشيخ ابي نصر الحكيم الشيرازي الكازروني ٧٢
الشيخ الصدوق ٣٦٠، ٣٦٤
الشيخ المفيد «ابو عبد الله محمد بن محمد النعمان الحارثي العكبري البغدادي» ٣٧٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٦
الشيخ عبد العزيز بن محمد المهدوي ٤١٦
الشيخ عبد الله نعمة «قابوس بن شمكير» ٥٩، ٦٤، ٦٥، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٤٩٢
الشيخ محفوظ بن وشاح بن محمد ٢٨٢
الشيخ محمد ابراهيم ٣٥٤
الشيخ محمد بن محمد البصروي٣٤٧
الشيخ محمد رضا الشبيبي ١٢٢

الشيخ مصطفى عبد الرازق ٢٩، ٣٠، ٧٤
الصاحب الجليل ١١٢
صدر الدين القونوي ٤٦٧
صدر الدين علي بن فضل الله الجيلاني ٦٣
صدر الدين علي بن نصير الدين ٤٦٤
صدر الدين محمد بن صادق القزويني ٤٤٣
صدر المتألهين الشيرازي «ملا صدرا» ٢٧٢، ٣٥٤، ٤٤١، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥
الصفدي ٣٤٤
صفي الدين عبد المؤمن ٤٠٥
صلاح الدين الصفدي ١١٣
ضرار بن عمرو الضبي ٤٧٤
ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن سكينة ٤١٣
طاهر بن المظهر المقدسي ٣٢٤
الطبرسي «امين الدين ابو علي الفضل الطبرسي الطوسي السبزواري المشهدي» ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩١
طراد حمادة ٩٨، ٩٩، ١٠١ ٤٥٩، ٤٧٢، ٤٧٥، ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٧
الطغراني ٣٣٣-٣٢٨
طلحة ٤٧٨
الطهراني ٦٣، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٧، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٧، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٧٦، ٣٩٩، ٤٨٥، ٤٩٣
الظهير الدين البيهقي ١١٢، ١١٤
ظهير الدين القاري ٢٧٠
عادل العوا ١٨٤
عارف تامر ١٨٤، ١٨٥
عاطف العراقي ١٧١، ١٧٤، ١٧٦

العاملي ٢٨٢، ٢٨٣
عباس الثاني الصوفي ٤٤٩
عباس الصفوي ٤٤١، ٤٤٥
عباس الغزاوي ٤٦٥
عباس القمي ٣٠١، ٣٦٤، ٤٤١، ٤٩٥، ٤٩٦
عبد الرحمن البدوي المصري ١٣٦، ٢١٠، ٢١١، ٢١٥، ٢٣٦، ٢٤٩
عبد الرحمن مكوي ١٢٥
عبد الغفار الجلودي ٤١١
عبد اللطيف الطيباوي ١٨٤، ١٨٦
عبد الأمير الأعسم ٤٥٩، ٤٦٦
عبد الحق بن سبعين ٢٦٤، ٢٦٥
عبد الحميد الجندي ٥١٩
عبد الحميد الدجيلي ١٨٤
عبد الرحمن ابن الاستاذ «ابن علوان» ٤١٤
عبد الرحمن الجامي ٤١٥
عبد الرحمن السكري ٥٢٠
عبد الرحمن المستظهر ٥٠٤
عبد الرحمن الناصر لدين الله ٢٣٦
عبد الرحمن بدوي ٢٦٨، ٢٦٩
عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي ٥٠٨
عبد الرحمن بن عبد الله بن قريب ٥١٩
عبد الرزاق اللاهيجي ٢٧٢، ٤٤٩
عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن الحرستاني ٤١١
عبد العلي بن محمدبن حسين البيرجندي ٤٦٨
عبد القادر اللاهيجي ٤٦٧

عبد الكريم بن أبي العوجاء ٤٧٣
عبد اللطيف البغدادي ٤١٧
عبد الله الديصاني ٤٧٣
عبد الله الفخري ٤٤٤
عبد الله بن حاتم ٤٠٥، ٤٠٦
عبد الله بن حسين اليزدي ٤٤٠
عبد الله بن حمدان ١٨٩، ١٩٠
عبد الله بن ربيع التميمي ٥٠٨
عبد الله بن مبارك ١٨٩، ١٩٠
عبد الله بن محمد ١٨٩
عبد الله بن ميمون ١٨٩
عبد الله بن يحيى بن خاقان ٥١٨
عبد الله نعمة ٣٤٨
عبد المحسن الصوري العاملي ٣٩٠
عبد النبي بن علي الكاظمي ٤٤٣
عبد الوهاب الشعراني ٤١٥
عبده فراج ٢٧
عثمان بن سويد أبو حري الإخميمي ٣١٦، ٣٠٠
عثمان يحيى ٤١٥
عدي بن حاتم الطائي ٤٠٥، ٤٠٦
عز الدين الحسن بن سليمان الحلي ٣٩٤
عز الدين حسين بن حيدر الكركي العاملي ٤٣٩
عصمة الله بن أعظم بن عبد الرسول السهارنغوي ٤٤٢
عفيفي المتحمس ٢٦٧
العلامة الحلي ٢٨٧، ٣٩٧، ٤٥٢، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٧

علي أكبر الشهابي ١٣١
علي أكبر فياض ٤٦٠
علي الطبطبائي ٤٤٣
علي بن ابراهيم القاري البغدادي ٤٠٨
علي بن ابي طالب ٦١، ٦٣، ١٨٧، ٢٨٤، ٣٦٣، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩٤، ٤٣٥، ٤٧٤
علي بن اسحاق البرمكي ٣٠٤
علي بن الحسن بن محمد الطائي الجرمي «الطاطري» ٣٦٤
علي بن سعيد العبدري ٥٠٩
علي بن عبد العالي الكركي العاملي ٢٨٩، ٤٨١
علي بن عبد الله العلياري التبريزي ٤٤٣
علي بن عيسى الرماني ٣٨٩، ٣٩٥
علي بن فضل الله الجيلاني ٦١
علي بن موسى الرضي بن جعفر ١٨٨
علي بن ياسر ٣٨٩
علي بن يوسف ٢٣٧
علي شاه بن محمد بن القاسم ٤٦٩
علي قلي ميرزا ٥٠٠
عماد الدين ابو الصمام ذوالفقاربن المروزي ٣٤٦، ٤٠٧
عمر الدسوقي ١٨٤، ١٨٧
عمر بن سهلان الساوي ٢٧٠
عمر بن عباد ٣٨٢
عمر بن عبد العزيز ٣١١
عمر بن فرعون ٢٤٠
عمر بن واجب ٥٠٧
عمر فروخ ٨٤، ١٨٤، ١٨٥

عمرو بن عبيد ٤٧٤
عيسى الحلبي ٧٧
عيسى بن أبان ٣٦٤
غبريلي ١٣٦

الغزالي ٧٧، ٧٨، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ٢٣٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٩، ٣٢٢، ٤١٥، ٤٥٣، ٤٥٤
غطاس عبد الملك خشبة ١٣٣
غلام حسين إبراهيمي دنياثي ١٣٠
غولدزيهر ١٨٢
غياث الدين جمشيد بن مسعود الكاشي ٤٦٩
الفارابي ٣١، ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٨، ٥٠، ٦٨، ٧٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٢، ١٠٤، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠ ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٧٩، ٢١١، ٢١٤، ٤٨٤، ٤٩٧
فاروق عبد المعطي ٢٣٢
فاضل بابا فاضل الكاشي ٤٥٧
فاطمة بنت الحسين ابن احمد بن الحسن ٣٤٣
فتح بن خاكان ٥٠٣
فتح علي القاجاري ٣٥٢
الفخر الخلاطي ٤٦٣
فخر الدولة البويهي ٢٨١
فخر الدين ابن عساكر ٩٧
فخر الدين الرازي ٧٧، ٢٦٩، ٤١٧، ٤٦٦
فخر الدين الماردیني ٢٧٠، ٢٧٢

فخر الدين بن محمد علي الطريحي ٤٤٢
الفخر المراغي ٤٦٣
فروفوريوس ٩٠
فرويد ٨٨
الفريد البستاني ٢٥٧
فريد الدين الداماد النيسابوري ٤٥٨
فضل الله الزنجاني ٣٩٦
فضل بن محمد الشريف الكاشاني ٤٤٣
الفقيه أبو الحسن سليمان الصهرشتي ٣٤٧
الفقيه القتي ابن ابي طاهر الهادي النقيب الرازي ٣٤٧
فوزي النجار ١٣٥، ١٣٦
فيثاغورس ٢٦٥، ٢٧٠
فيرى دي بور ١١٦
الفيض الكاشاني «محمد بن المرتضى بن محمد» ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٨٢، ٤٨٥
قابوس بن ابي طاهر ٤٩٢، ٥٠٠
القاسم الفندرسكي ٦٣
قاسم بن أصبغ الأندلسي ٥٢٠
القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الشافعي ٤١٤
قاضي زاده الرومي ٤٦٨
القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ٣٨٨
القاضي عبد العزيز بن البراج ٣٤٦
قبرتيلو ٢٩٦
قدري حافظ طوفان ٧٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٢، ٤٣٨، ٤٦٢، ٤٩٦، ٤٩٩
قطب الدين الراوندي ٣٤٧، ٢٧٢
قطب الدين الشيرازي ٤٦٣، ٤٦٧

قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهي ٢٨٧
القفطي ٣١، ١١٣، ١١٤، ١٢٦، ١٨٧، ٢١٤، ٢١٥، ٢٩٧، ٣٦٧، ٣٧٢
قوام الدين بورسلان ١٢٦، ١٢٧
قومنجي الصيني «سينك سينك» ٤٦٤
الكاتبي القزويني ٤٦٣
كارا دي فو ١١٦، ١١٩، ١٢٢
كازانوفا ١٨٣، ١٨٦
الكراجكي ٣٩٤
كراوس باول ٢٦٩، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٢، ٣٢٥
الكردينال حتى الاكواسبارطي ٨٤
الكليني ٣٠٩
كمال الدين الإيجي ٤٦٣
كمال الدين الحسن بن علي بن الحسين الفارسي ٤٦٨
كمال الدين بن يونس الموصلي ٤٥٨
كمال الدين حسين بن علي بن سليمان البحراني ٢٨٥
كمال الدين ميثم البحراني ٤٥٨
الكندي ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ١١٥، ١٧٩، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤١٥
كنديالينس ٧٦
كوربان ١٤١
كوركيس عواد ٤١٥
لاند ١٣٣
لجويني ٤٦٥
لويس شيخو اليسوعي ٢٣٦
لويس ماسنيون ١٨٣

ليكارك ٢٩٧
مؤمون ٥٩
مؤيد الدين برمك بن مبارك العرضي ٤٦٣
ماجد البحراني ٤٤١، ٤٥٣
ماجد فخري ٢٦٢، ٢٧٨
ماسينيون ٢٩
ماكدونالد ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧
المامقاني ٣٨٠
المأمون ٥٢
مايرهوف ٣٠٧، ٣٣٦
مبارك بن علي بن الحسين الطباخ ٤١٤
مباهاة توركركويل ١٢٠، ١٢٩
المتنبي ٣٦٣، ٥٠٧
المتوكل ٥١٨
مجد الدين الجيلي ٢٦٩، ٢٧٠
محسن الامين ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٨، ٣٤٢، ٣٥٢
٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٦
محسن مهدي ١٣٠، ١٢٣، ١٣٥
محفوظ أبي محمد ٥٠٦
محمد أبو الوليد بن احمد بن محمد بن سبيل ٤١٢
محمد أعلى بن علي ٤١١
محمد الشرموطي ٤٤٣
محمد المهدي ٥٠٤، ٥٠٨
محمد أمين النجفي القمي ٤٤٢
محمد بن احمد ابن إدريس العجلي ٢٨٢
محمد بن أحمد بن عثمان ٤١٢

محمد بن إسماعيل «أبوعلي» ٣٨٩، ٣٩١
محمد بن اسماعيل ١٩٠
محمد بن اسماعيل بن الحسن بن ابي الحسن الهرقلي ٢٨٧
محمد بن اسماعيل بن محمد القزويني ٤١٣
محمد بن الازهر «النوشجي» ٣٦٤
محمد بن الحسن المذحجي ٥٠٨
محمد بن الحكيم محمد زمان ٣٧٤
محمد بن المديني ٢٦٤
محمد بن الياس ٣٨٧
محمد بن سعيد بن سات ٥٠٨
محمد بن طغج الإخشيد ٣٨٧
محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨ ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠ ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠
محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧
محمد بن عبد علي البحراني ٤٤٣
محمد بن علي الجواد ٣٩٠
محمد بن علي الشلمغاني «ابن العزاقر» ٣٠٩، ٣٢٦، ٣٣٣
محمد بن علي بن الحسين ٤٦٧
محمد بن علي بن محمد بن عربي الطائي الحاتمي ٤١٨
محمد بن محمد ابن نصر ١١٤
محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي ٩٢
محمد بن محمد بن طرخان ١١٤
محمد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني ٣٥٥
محمد بن يحيى ابي عبد الله ٣٣٣
محمد بن يوسف بن علي الغزنوي الخفاف ٤١٤

محمد تقي الآملي ٣٥٥
محمد تقي القمي ٤٩١
محمد جواد الجزائري ٣٥٤
محمد رضا الحكيمي ٥٨، ٦٣، ٩٠
محمد رضا المظفر ٣٧٧
محمد رمضان الجربي ٥٢٠
محمد زغلول ٥٢٣
محمد زيدان ٣٠٢
محمد طه ٣٨٦
محمد عبد الهادي أبو ريدة ٧٨، ٨٣، ٨٥، ٣٦٩، ٣٨٠، ٤٠٣، ٤٩٤
محمد علي الكرماني ٤٤٢
محمد كامل حسين ١٨٤
محمد محي الدين عبد الحميد ٢٤١
محمد مصطفى حلمي ٦٣
محمد مهدي الهرندي ٣٧٤
محمد يوسف موسى ٢٣٢
محمد بن علي الباقر ٤٩٤
محمود احمد الحفني ١٣٣
محمود المساح ٧٠
محمود بن مسعود الشيرازي ١٢٩
محمود شلتوت ٤٩١
محي الدين بن عربي ٤٣٧، ٤٤٨
محيي الدين المغزي ٤٦٣
مريم بن محمد بن عبدون ٤٠٧
المسعودي ١١٥، ٣٦١، ٣٧١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٥٠١

مسلم ٤٢٩
مصطفى عبد الرزاق ٤٠١
مصطفى غالب ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٨، ٢١١
مصطفى محمود حلمي ٢٧١
المطاربادي ٢٨٧
مطهر بن طاهر المقدسي ٤٠٤
مظفر حسين الكاشاني ٤٥١
المعتصم بالله ٥٢
المعتضد العباسي ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٤١٢
المعتمد ٥١٨
معين الدين المصري ٤٥٨
المفيد «ابن المعلم» العكبري ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٣
مفيد الدين محمد بن جهيم ٢٨٥
المقداد الحلي ٢٩٠
مكين الدين ابو شجاع زاهر بن رستم الاصفهاني البراز ٤١١
ملا احمد الأردبيلي ٤٨١
الملا إسماعيل الخاجوئي ٣٧٣، ٣٧٤
الملا محمد مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧
الملك السلجوقي ٤١٥
منتجب صاحب ٤٨٨
المنصور بن ابي عامر ٥٠٣
منصور بن احمد البرمكي ٣٠٤
المهدي ٣٩٠
مهدي الفتوني العاملي ٣٧٤
مهدي بحر العلوم ٣٧٥

مهيار الديلمي ٣٩٠
موسى ١٩٧
موسى الموسوي ٤٨٠
موسى بن تبون ١٣٢
موسى بن جعفر الكاظم ٣٦٤، ٣٦٥، ٤٧٢
موسى بن صموئيل بن تبرون ١٣٦
موسى بن ميمون اليهودي ٨٩
موسى بن ميمون والاكويني ٨٩
موفق الدين الحسن بن الفتح الواعظ البكرآبادي ٤٨٧
المولى عبد الكاظم ٤٤٣
المولى علي النوري ٣٥٢
ميارد ٣٠٧
ميخائيل أسين بلانيوس السرقسطي ٢٣٧
ميرزا محمد حسين الشهرستاني المرعشي ٣٥٥
الميرزا مهدي الأشتياني ٣٥٥
ناصر الدين شان القاجاري ٣٥٣
النبي دانيال«ع» ٤٨٩
النبي محمد«ص» ٧٤، ١٨٨
نجاتي لوغال ١٣٠، ١٣٢
نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي ٢٨٧
نجم الدين الاسطرلابي ٤٦٣
نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهزلي ٢٨٣
نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني ٢٨٦
نجم الدين علي بن محمد «دبيران» ٤٦١
نصر حسين ٢٦٩

نصير الدين الطوسي «محمد بن محمد بن الحسن الطوسي» ٧٧، ٢١٥، ٢٧٣، ٢٨٥، ٢٨٨، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٦٠، ٣٦٣
نظام الدين المرتضى بن حسن بن مرتضى العاملي الكاظمي ٤٤٢
نظام الدين النيسابوري ٤٦٧، ٤٦٨
النعمان بن حيون المغربي التميمي ١٨٩
نفيس دانشمن ١٣٤
نوح بن نصر الساماني ٥٨، ٦٤، ٦٥، ٦٦
نور الله التستري المرعشي ٤٤٣
نوروك ١٨٢
نيكولاس روشر ١٢٠
هادي بن مهدي السبزواري ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٨
هارون الرشيد ٣٠٢، ٣٠٣
هبة الدين الشهرستاني ٣١٤، ٣٥٥
هداية الله الحسيني ٩٤
هرمس ٢٧٠
هشام الجواليقي ٤٧٨، ٤٧٩
هشام بن حكم «ابو الحكم» ٣٤٧، ٣٤٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧
هلال بن محسن ٣٧٨
هنري كوربان ١١٦، ٢٦٥، ٢٦٨
هولميارد ٣٠٠، ٣٢٨
هيولاني ١٢٤
الهيولي ١٧٠
ول ديورانت ٤٩٣
ويدمان ١٣١
ياقوت الحموي ٢٨٢، ٣٠٩، ٣١٩، ٢٣٥، ٣٦٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٥٠٣
يحيى بن يغان ٤٠٦

يحيى النحوي ١٢٩
يحيى بن أكثم القاضي ٥٢٠
يحيى بن الأصفح ٣٨١
يحيى بن خالد البرمكي ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤٤٧٢، ٤٧٤
يحيى بن عدي ٣٤٩، ٣٥٠
يحيى بن مسعود بن وجه الجنة ٥٠٨
يحيى مهدوي ١٢٨
يعقوب بن إسحاق الكندي ٢٨
اليعقوبي ٢٨
يوحنا قمير ١٢٤
يوسف ابي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي ٢٤١
يوسف أشباخ ٢٣٨
يوسف البحراني ٣٧٤، ٤٤٥
يوسف الحسن ٢٨٣
يوسف بن تاشفين ٩٦
يوسف بن عبد الله القاضي ٥٠٨
يوسف بن علي بن المطهر الحلي ٢٨٥
يونس بن عبد الله ٥٠٨
يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي ٤١١

المصادر والمراجع

- الميرزا محمد بن سليمان التنكابني - « قصص العلماء » - ترجمة الشيخ مالك وهبي- دار المحجة البيضاء ١٩٩٢.
- الشيخ محمد رضا الحكيمي ـ « تاريخ العلماء» مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٨٣.
- السيد الخونساري ـ « روضات الجنات » . طبع بيروت .
- الشيخ عباس القمي « الكنى والألقاب ». طبع بيروت .
- الأستاذ قدري حافظ طوقان « تراث العرب العلمي » .
- السيد محسن الأمين العاملي « أعيان الشيعة » . دار التعارف ، بيروت .
- السيد حسن الصدر « تأسيس الشيعة » .
- آغا بزرك الطهراني « الذريعة إلى تصانيف الشيعة » .
- آدم متزأ تعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ « تاريخ الفلسفة في الإسلام ».
- رحيم زاده صفوي ـ تعريب علي البصري ـ « ابن سينا » .
- الأستاذ قدري حافظ طوقان ـ « تراث العرب العلمي » .
- ابن أبي أصيبعة الخزرجي ـ « عيون الأنباء » .
- الشيخ المفيد ـ « أوائل المقالات » .
- القفطي « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » .
- الشيخ عبد الله المامقاني « تنقيح المقال » .

- ياقوت الحموي ـ « معجم الأدباء » .
- الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » .
- د. عمر فروخ ـ « عبقرية العرب » .
- الشهرستاني ـ « الملل والنحل » .
- الحر العاملي ـ « أمل الآمل » .
- عبد الله نعمة ـ « فلاسفة الشيعة » .
- محمد بن اسماعيل المعروف بأبي علي ـ « منتهى المقال » .
- سعيد الأفغاني ـ « ابن حزم الأندلسي » طبعة دار الفكر بيروت ١٩٦٩.
- عمر فروخ ـ « ابن حزم الكبير » ـ دار لبنان للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٠.
- د. كاظم حطيط ـ « مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية » ـ الشركة العالمية للكتاب ١٩٩٠.
- د. طراد حمادة ـ « أعلام الفكر في الإسلام » ـ طبعة دار الهادي عام ٢٠٠٣.
- سبهاني ، رؤوف ـ « الكندى فيلسوف العرب والاسلام » دار المحجة البضاء بيروت ٢٠٠٦.
- محمد زيدان ـ « قصة الحضارة » .
- ابن حزم « طوق الحمامة » .
- ابن حزم الغافقي ـ « تذكرة الحفاظ » .
- ابن خلكان ـ « وفيات الأعيان » .
- د. شاكر مصطفى ـ « التاريخ العربي والمؤرخون » .
- د. عبد الحميد الجندي ـ « ابن قتيبة العالم الناقد الأديب » .
- د. محمد رمضان الجربي ـ « ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية » .
- الجلدقي ـ « ملهم الكيمياء » .

- ابن النديم « الفهرست» . طبع بيروت .
- أبو زهرة ـ « الإمام الصادق عليه السلام » .
- ابن أبي الحديد « شرح النهج » .
- المسعودي ـ « مروج الذهب » .
- ابن الجوزي ـ « تلبيس إبليس » ـ الطبعة المنيرية.
- الشيخ محمد طه نجف ـ « إتقان المقال » .
- مصطفى عبد الرازق ـ « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » .
- ابن عربي ـ « الفتوحات المكية » .
- الجامي عبد الرحمن ـ « نفحات الأنس » .
- البغدادي ، إسماعيل باشار ـ « هدية العارفين » .
- د. رؤوف الشلبي ـ « مجلة الأزهر » ـ السنة الخمسون.
- ابن الآبار ـ « التكملة» .
- الزركلي ، خير الدين ـ « قاموس الأعلام » .
- الموسوي ، د. موسى ـ « من السهروردي إلى الشيرازي » ـ دار المسيرة بيروت طبعة عام ١٩٧٩.
- عباس العزاوي ـ « تاريخ علم الفلك في العراق » .
- الكركي العاملي ـ « الروضات » .
- المقري ـ أحمد بن محمد ـ « نفح الطيب » .

فهرس المواضيع

الإهداء ٥

تقديم ٧

المقدمة ٩

ما هي الفلسفة ١٣

علم المنطق ١٧

علم الفقه ١٩

تاريخ الفقه ٢٠

العرفان والتصوف ٢٢

- مقارنة عامة بين التصوف والعرفان ٢٣

الفرق بين العرفان والأخلاق ٢٥

الكندي ٢٧

نسبه وميلاده ٢٧

مؤلفات الكندي ٣٠

أولاً الكتب الفلسفية، ومنها ٣١

كتب الأنواعيات، ومن أهمها ٣٦

تصنيف العلوم عند الكندي ٣٨

ثانياً الكتب المنطقية ٤٢

ثالثاً الكتب الحسابية ٤٢
رابعاً كتب الموسيقيات ٤٣
الفلسفة والتفلسف عند الكندي ٤٥
مناهج البحث عند الكندي ٥٣
ابن سينا ٥٨
مذهبه ٥٩
حياة ابن سينا ٦٤
أساتذة ابن سينا وتلاميذه ٧٠
ابن سينا والناقدون ٧٢
مؤلفات ابن سينا ٧٥
ومن كتبه الطبية ٧٨
ومن كتبه العلمية في الرياضيات والفلك وما إليها ٨٠
علومه و فلسفته ٨٢
الغزالي ٩٢
حياته ٩٢
ابن باجة ٩٨
حياته ٩٩
مؤلفاته ١٠٠
فلسفته ١٠٢
الإنسان ١٠٣
المعرفة ١٠٥
النفس ١٠٩
الفارابي ١١٢
مذهبه ومنابع فلسفته وميزاتها ١١٥

أهم مؤلفاته المطبوعة ١١٩
أ ـ المنطق ١١٩
ب ـ فن الشعر والخطابة ١٢١
ج ـ نظرية المعرفة ١٢١
د ـ ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة ١٢٤
هـ ـ الفلسفة المذهبية ١٣٠
و ـ الطبيعيات والنجوم والكيمياء ١٣٠
ز ـ الرياضيات ١٣٢
ح ـ الطب ١٣٢
ط ـ الموسيقى ١٣٢
ي ـ الأخلاق و السياسة ١٣٣
أبو بكر الرازي ١٣٧
حياته ١٣٧
منزلة العقل في فلسفة الرازي ١٤٢
الكيمياء عند الرازي ١٤٩
ابن طفيل ١٥٢
أجسام لا نفس لها إلى أجسام ذات أنفس ١٥٤
آراؤه في العالمين ١٥٤
الأجسام الحية واللاحية ١٥٤
الأجسام الحية ١٥٥
الأجسام اللاحية ١٥٧
تشابه الصفات واختلافها ١٥٧
أنواع الحيوان وخصائص الروح الحيواني ١٥٨
أنواع النبات وأفعالها ١٥٨

الجماد وتحولاته ١٥٩
مقارنة بين النبات والحيوان ١٥٩
أجسام متجانسة ومختلطة ١٥٩
الأجسام وتحركاتها نحو الأعلى والأسفل ١٦٠
الثقل والخفة ليسا بجسم ١٦١
الأجسام الجامدة والحية مركبة من الجسمية ١٦١
اهتمام ابن طفيل بالروح الحيواني ١٦٢
معرفة الأجسام السهلة ١٦٢
تكون الأشياء من مادة وصورة ١٦٣
العالم السفلي ١٦٤
العالم العلوي ١٦٤
أجسام متناهية ١٦٥
الأجرام السماوية وصفاتها ١٦٥
أجسام محدودة ١٦٥
الشكل الكروي ١٦٦
تعاقب الفساد والسكون ١٦٦
حداثة العالم وقدمه ١٦٧
اعتراضات حول الحدوث والقدم ١٦٨
دلائل لوجود الله تعالى ١٦٨
الحاجة إلى المحدث ١٧٠
صفات فاعل العالم ١٧١
صفات الفاعل المختار ١٧٢
أحكام العلم وقدرته ١٧٣
صفات الكمال وتنزيهه ١٧٤

الروح واجب الوجود ١٧٤
خلود النفس بعد البعث ١٧٥
العلاقة بين الفلسفة والدين ١٧٨
إخوان الصفا ١٨٢
آثار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١٩٠
مبدع الهويات عند إخوان الصفاء ١٩١
النفس عند إخوان الصفاء ٢٠٠
ابن مسكويه ٢١٣
حياته ٢١٣
مؤلفاته ٢١٤
كتبه ٢١٤
العلاقة بين النفس والجسم (العقل والحس) ٢١٨
مسكويه والأخلاق ٢١٨
الفضائل التي تحت العدالة ٢٢٤
ابن رشد الأندلسي ٢٣٥
نشأة ابن رشد وبيئته العقلية ٢٣٩
اتصاله بالخليفة ونكبته ٢٤١
ابن رشد وثقافة عصره ٢٤٦
مؤلفات ابن رشد وشروحه ٢٥٩
ابن مسرة ٢٦٣
حياته ٢٦٣
مؤلفاته ٢٦٤
مذهبه الفلسفي ٢٦٥

شيخ الإشراق ٢٦٨
ولادته ودراساته الأولى ٢٦٩
أساتذته ٢٧٠
تلامذته وأتباعه ٢٧٢
مؤلفاته ٢٧٣
أ ـ الكتب والرسائل الثابتة ٢٧٤
ب ـ الكتب والرسائل المشهورة ٢٧٥
ج ـ الكتب والرسائل المنسوبة إلى السهروردي ٢٧٦
المشائية الإسلامية ٢٧٧
التصوف والعرفان ٢٧٨
العلامة الحلي ٢٨١
مولد الحلي ونسبه ٢٨٢
أساتذته ٢٨٥
أساتذة الحلي في العلوم العقلية ٢٨٥
آثاره ومؤلفاته ٢٨٧
أبو إسحاق النوبختي ٢٩١
آثاره ٢٩٣
جابر بن حيان ٢٩٥
مواهبه ٢٩٨
ولادته ٢٩٩
حياته ونشأته ٣٠١
قبيلته ٣٠٢
ظروف نشأته ٣٠٣
تأثره بالإمام الصادق عليه السلام ٣٠٤

شخصيته ٣٠٥
مذهبه ٣١٢
تصوف جابر ٣١٥
مدرسة جابر وتلامذته ٣١٥
طموح جابر ٣١٩
أطباع جابر العملية ٣١٩
- طرق جابر الفكرية ٣٢٠
مؤلفات جابر وآثاره ٣٢٥
مؤلفاته ٣٢٦
- كتب جابر المترجمة ٣٢٨
كثرة مؤلفات جابر وتعددها ٣٣٧
في مجال الفقه ٣٣٨
في مجال المنطق كتاب الزيج اللطيف وهو حوالي ثلاثمائة ورقة. ٣٣٨
نصوص جابر في كتبه ورسائله ٣٣٨
الشريف المرتضى ٣٤٣
حياته ٣٤٣
مكانته ٣٤٤
أساتذة الشريف المرتضى ٣٤٥
تلامذته ٣٤٦
آراؤه ٣٤٧
مؤلفاته ٣٤٩
من أشهر كتبه ٣٤٩
هادي السبزواري ٣٥٢
حياته ٣٥٢

مؤلفاته ٣٥٣
أبو سهل النوبختي ٣٥٩
حياته ٣٥٩
مكانته ٣٥٩
تلامذته ٣٦٢
مؤلفاته ٣٦٣
أبو العباس السرخسي ٣٦٧
حياته ٣٦٧
مؤلفاته ٣٦٨
النراقي ٣٧٣
حياته ٣٧٣
نشأته ٣٧٤
- مؤلفاته ٣٧٦
الحسن بن موسى النوبختي ٣٧٨
حياته ٣٧٨
مكانته ٣٧٩
مؤلفاته ٣٨٠
الشيخ المفيد ٣٨٧
تمهيد ٣٨٧
حياته ٣٨٩
مكانته ٣٩٠
أساتذته وتلامذته ٣٩١
آراؤه ومناظراته ٣٩٣

مؤلفاته وآثاره ٣٩٥
أبو زيد البلخي ٣٩٨
حياته ٣٩٨
مكانته ٣٩٩
تلامذته ٤٠١
مؤلفاته وآثاره ٤٠٢
ابن عربي ٤٠٥
حياته ٤٠٥
نشأته ٤٠٦
أساتذته وتلامذته ٤٠٩
مؤلفاته ديوانه ٤١٤
كتبه ورسائله ٤١٥
رسائله ٤١٦
كتبه كتاب الفتوحات المكية ٤١٨
وفاته ٤٣٦
البهائي ٤٣٨
حياته ٤٣٨
أساتذته ٤٤٠
تلامذته ٤٤٠
آثاره ومؤلفاته ٤٤١
صدر المتالهين الشيرازي ٤٤٦
حياته ٤٤٦
مؤلفاته ٤٤٩
الفيض الكاشاني ٤٥٣

حياته ٤٥٣
مؤلفاته ٤٥٤
نصير الدين الطوسي ٤٥٧
حياته ٤٥٧
مكانته وإنجازاته ٤٦١
مؤلفاته وآثاره ٤٦٥
هشام بن الحكم ٤٧٢
حياته ٤٧٢
مكانته وشخصيته ٤٧٣
آراء هشام بن الحكم الكلامية والفلسفية ٤٧٥
١- مشكلة الألوهية ٤٧٦
٢ ـ مشكلة العالم الإنساني ٤٧٦
٣ ـ مشكلة الوجود والعالم الطبيعي ٤٧٧
مؤلفات هشام بن الحكم ٤٧٧
السيد الداماد ٤٨٠
حياته ٤٨٠
مكانته ٤٨١
مؤلفاته وآثاره ٤٨٣
أهم كتبه ٤٨٣
أمين الدين الطبرسي ٤٨٦
حياته ٤٨٦
كراماته ٤٨٨
- مؤلفاته وتفاسيره ٤٨٩

أبو الريحان البيروني ٤٩٢
حياته ٤٩٢
مذهبه ٤٩٣
مكانته ٤٩٥
آراؤه ٤٩٧
الجغرافيا الإقليمية ٤٩٨
الجغرافيا الطبيعية ٤٩٨
الجانب الرياضي والفلكي من الجغرافيا ٤٩٩
مؤلفاته وآثاره ٥٠٠
ابن حزم الأندلسي ٥٠٣
حياته ٥٠٣
شخصيته ومكانته ٥٠٥
شيوخه وكبار تلاميذه ٥٠٧
الفلسفة عند ابن حزم ٥٠٩
مؤلفات ابن حزم وآثاره ٥١١
كتاب الملل والنحل ٥١٥
ابن قتيبة ٥١٧
حياته ٥١٧
شيوخه وتلامذته ٥١٩
فكره ٥٢١
مؤلفاته وآثاره ٥٢٣
فهرس الاعلام ٥٢٧
المصادر والمراجع ٥٦٢
فهرس المواضيع ٥٦٥

رسائل فلسفية

مؤسسة البلاغ
للطباعة والنشر والتوزيع

المكتب بئر العبد سنتر الإنماء ١ ـ ط٣
ص.ب: ١١ ـ ٧٩٥٢ بيروت ٣٢٥٠ ـ ١١٠٧ ـ هاتف
الموقع الإلكتروني