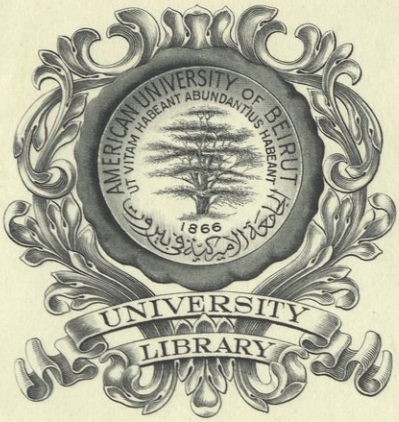
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



تجليد صانع الدفتر
تلفون ٣٢٢٩٧٧

297.3
M21tA
v.2
c.1

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

التفكير الفلسفى فى الإسلام

الجزء الثانى

تأليف

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

الفصل الأول

الفلسفة

معناها ، صلتها بالتصوف وأصول الفقة

— ١ —

المعنى العادى لكلمة : « فلسفة »

تحدثنا ، فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، عن الصلة بين علم الكلام والفلسفة ، ووعدنا بأن نتحدث فى هذا الجزء عن الصلة بين الفلسفة والتصوف ، وبين الفلسفة ، وأصول الفقه .

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة ؟ هل التصوف جزء من الفلسفة ؟ أم أن بينهما تنافرا وتباينا ؟

إننا ، لأجل أن نصل إلى نتيجة — إذا لم تكن يقينية فهى على الأقل راجحة — لا بد لنا من تحديد كلمة : « فلسفة » .

وقد استفاض البحث فى معنى هذه الكلمة منذ آماد طويلة ، بين المتصلين بالمباحث النظرية ، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة .

يقول الفارابى : إن :

« اسم : « الفلسفه » : يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو ، على مذهب لسانهم : « فيلاسوفيا » ، ومعناه : إيثار الحكمة ، وهو فى لسانهم ، مركب من : « فيلا » و « سوفيا » .

و « فيلا » : الإيثار ، و « سوفيا » : الحكمة .

والفيلسوف : مشتق من : « الفلسفة » وهو ، على مذهب لسانهم : فيلوسوفوس ، فإن هذا التغيير : هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .

والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »[1] اهـ .

يقول الفارابى : إن الفلسفة : إيثار الحكمة .

ولكن ، ما هى هذه الحكمة ؟

إن ابن سينا يعطينا شيئا من التفصيل لمعنى كلمة : الحكمة ، فى سعتها وعمومها ، إنه يقول فى « رسالة الطبيعيات » .

الحكمة : استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها تسمى : « حكمة نظرية » .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى : حكمة عملية .

وكل واحد من هاتين الحكمتين : تنحصر فى أقسام ثلاثة ، فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بها ، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية ، فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ .

والحكمة المنزلية : فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنتظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ، ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية توقيها ، لتطهر عنها النفس .

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما فى الحركة ، والتغير ، من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى : « حكمة » طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنها : أن يجرده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالطا للتغير ، وتسمى : « حكمة رياضية » ،

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلا ، وإن خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها ، وهى : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها ، وهى معرفة الربوبيه .

ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية . مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما : فقد أوتى خيرا كثيرا » اهـ .

— ٢ —

عدم دقة المعنى العادى

هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا ، والذى يشتمل على الرياضيات ، والطبيعيات ، والإلهيات ، كما يشتمل على السياسة والأخلاق : هو المعنى العادى الذى يحلو لمؤرخى الفلسفة اليونانية ، أو الإسلامية أن يذكروه فى مبتدأ كتبهم ، عند تقسيمهم للفلسفة .

وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك ، المنطق أيضاً .

وبعضهم يجعله مقدمة ، أو مدخلا ، هو من الضرورة بحيث لا تنفك الفلسفة عنه .

وبعض الناس ، يصل به الأمر إلى إدخال الكيمياء ، والفلك ، والطب ، فى الفلسفة ، كأجزاء لها .

وينتهى أمر التعميم إلى حده الأخير ، فيقولون : إن الفلسفة هى مجموعة المعلومات فى عصر من العصور : والفيلسوف على رأيهم ، إذن ، هو : من أحاط بمعارف عصره .

ولكننا نرى أن كل ذلك : بعيد عن الدقة الدقيقة ، وبعيد عن التمحيص العميق :

فسقراط : كان فيلسوفا باعتراف الجميع ، ومع ذلك فلم يكن يتجه فى بحثه إلى الطبيعيات ، أو إلى غيرها : مما يعدونه : أقساما للفلسفة .

إنه فيلسوف ، ما فى ذلك شك ، ولكنه اقتصر . أو كاد ، على الناحية الأخلاقية ، وعلى ما يوطد دعائمها مما وراء الطبيعة .

« إن المعرفة الشاملة التامة - فيما يرى سقراط - ليست فى متناولنا . غير أن هناك نوعاً من المعرفة ، فى مقدورنا الوقوف على ، أعنى معرفة المدركات الكلية ، التى إذا حددت وعرفت ، كانت نبراسا نوجه حياتنا على ضوئه .

كان سقراط — فيما يروى أكزنوفون — يبحث فيما هو فى متناول الإنسان ، لا يحيد عن ذلك ولا يتغير .

فبحث فى الصالح والطالح ، فى الشرف والوضاعة ، فى العدل والظلم ، فى الحكمة والجنون ، فى سمو النفس وصغرها ، فى الدولة والرجل الدولة ، فى الحكومة وتوجيهها .

وبالاختصار : كان يبحث فى كل ما يكوّن الرجلَ الصالح الشريف، وفى كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق (١) .

« ورأى سقراط : أن الميتافيزيقيين أخذوا فى عمل مستحيل ، فضلا عن أنه رجس وعبث . « ابتعدَ عن أن يبحث فى العالم بأجمعه ، كما كان يفعل الكثيرون ، وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون : أصل العالم ، والعلل الضرورية التى أوجدت الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون فى ذلك ، ويسأل نفسه : أيبحثون فى ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الانسانية ، أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو فى متناول الإنسان ، ليتعمقوا فى مساتير الألهة » (٢) .

أما أفلاطون : فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع أرسطو المنطق ، كما أن سقراط ، من قبله ، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطى ؛ كلاهما إذن . لم يكن يعرف المنطق ، ومع ذلك فقد كان كل منهما فيلسوفا .

(١ و ٢) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة .

وقد وجد فى القديم ، كما وجد فى العصر الحديث ، كثير من الشخصيات النابهة التى تحيط بكثير من العلوم ، والتى تبتدع فيها وتخترع ، ومع ذلك فلا يطلق على شخصية منهم : اسم فيلسوف .

والتفرقة بين العالم والفيلسوف كانت موجودة منذ ابتداء الفلسفة اليونانية ، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك ، كما هى موجودة الآن .

كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد ، عن معنى الفلسفة ، وعن معنى الحكمة .

— ٣ —

المعانى المتداولة لكلمة : حكمة

وقد وردت كلمة : « الحكمة » كثيرا فى اللغة العربية : فى الشعر ، وفى القرآن الكريم ، وفى الأحاديث النبوية .

وهى تطلق عند علماء الإسلام ، وفى اللغة العربية على معان عدة ، بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأيا منها :

الإصابة فى القول والعمل ، ومنها : الفهم ، ومنها : الكتابة ، ومنها : صلاح الدين وإصلاح الدنيا .

ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معانى الكلمة قريب بعضها من بعض ماعدا قول السدّى .

أما قول السدى فى تفسير الحكمة فهو : أنها : النبوة ، ولكن السدى ، لا يستقل بهذا الرأى ، فقد قاله ابن عباس ، فيما رواه عنه أبو صالح ، وقريب منه ما قيل فى معنى الحكمة ، من أنها : العلم اللدنى ، أو من أنها : تجريد السرّ لورود الإلهام .

والواقع أن معانى هذه الكلمة تنقسم طبيعياً إلى قسمين :

أحدهما : ما يبدو فى السلوك الخارجى : من سداد فى الرأى ، واتزان فى التفكير ، واتجاه فى السلوك إلى الطريق الأقوم .

والثانى : هو الناحية الإشراقية الإلهامية ، وهى ناحية باطنية داخلية يعلمها صاحبها ، ويلقنها من يصطفيهم من خاصة صحبه أو تلاميذه .

وهذان المعنيان : لا يتعارضان ، وإنما يوجدان ، أحيانا ، فى انسجام وتناغم ، وأحيانا يوجد المعنى الاول فقط ؛ ومما لا شك فيه : أنه لا يوجد المعنى الثانى بدون المعنى الأول :

فالشخص الملهم : مسدد الرأى ، متزن التفكير ، إنه « حكيم » باطنيا وظاهريا .

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة : « حكمة » : فى عدة آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى ، فيما يتعلق بداود ، عليه السلام : « وآتاه الله الملك والحكمة » (١) .

وقوله تعالى : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يُؤتَ الحكمةَ فقد أوتى خيراً كثيراً » (٢) ،

---

(١) البقرة ــ ٢٥١ .

(٢) البقرة ــ ٢٦٩ .

— ٤ —

المعنى الفلسفى لكلمة : « حكمة »

ومع كل ذلك . . . . . فإن الرأى الذى نراه هو ما قال به عطاء : من أن الحكمة هى : المعرفة بالله .

والواقع : أن المعرفة بالله تعالى : لا تتأتى ولا تكمل إلا بالفضيلة ، وعلى ذلك ، فالحكمة : ينتهى معناها ، فى رأينا ، إلى كلّ متكون من جزأين : هما المعرفة بالله ، وثانيهما المعرفة بالخير . أو — بعبارة أدق — هى وحدة : عبارة عن المعرفة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير .

— ٥ —

دعائم المعنى الفلسفى لكلمة : « حكمة »

أما ما يدعونا إلى هذا الرأى : فهو أن جميع الفلاسفة عن بكرة أبيهم تشتمل مذاهبهم على البحث عن الإلوهية ، والبحث عن الخير ، أما ما عدا ذلك من أبحاث ، فقد يكون وقد لا يكون .

وسقراط رغم توجيهه همه الأكبر إلى البحث عن الفضيلة ، وعن الخير فإنه بحث أيضا ، عن الألوهية واقتصر على ذلك .

وأفلاطون : كان مركزُ الدائرة فى أبحاثه : هو الخير ، سواء عبر به عن الله ، أو عبر به عن الفضيلة .

أما الفلاسفة المحدثون : فتكاد أبحاثهم تقتصر على ما وراء الطبيعة ، وعلى الأخلاق .

وكلمة : « الفلسفة الأولى » كانت تطلق عند اليونان ، وعند فلاسفة الإسلام ، على « الإلهيات » .

ثم إن القدماء ، والإسلاميين : كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف :

فيقولون عن الكندى مثلا : كان طبيباً ، ومهندساً ، وفلكياً ، ورياضيا وفيلسوف .

ويعنون باستمرار بكلمة فيلسوف شيئاً آخر عن الباحث فى الرياضة وفى الفلك وفى الهندسة ، إنهم كانوا يعنون بكلمة « فيلسوف » الباحث فى الأخلاق ، وعلى الخصوص الباحث فى الإلهيات .

الحكمة إذن : المعرفة بالله ، وطريقها الفلسفة .

فالفلسفة ، إذن : إيثار الحكمة ، أو حب الحكمة ، أى : الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله ! ! !

والفيلسوف « : هو — على حد تعبير الفارابى — : « الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » . ، أى المعرفة بالله ، التى تتضمن المعرفة بالخير .

— ٦ —

هل الفلسفة بحث عقلى فحسب

ونعود فنتساءل :

ما الطريق إلى معرفة الله ؟

وبتعبير آخر :

ما الطريق إلى الحكمة ؟

إنه الفلسفة !

ولكن ، هل الفلسفة : نمط واحد ؟

هل هى : طريق مفرد ؟

يرى بعض المفكرين : أن العقل هو السبيل الوحيد الموصول إلى الحكمة .

ويقول ابن سينا ، إنه :

متصرَّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

ولكن ابن سينا الذى ذكر : أن الوسيلة : هى العقل ، انتهى به الأمر إلى رأى آخر ، ذكره - فى تفصيل - فى كتابه الذى كان يعتز به كثيراً ، وهو كتاب : « الإشارات » .

يقول ابن سينا متحدثاً عن العارف :

« ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما ، عَنَّت له خُلسات ،

من اطلاع نور الحق ، لذيذة كأن بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض .

ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء .

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ... ، إلى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدريج المراتب وانتهائها إلى النيل ؛ بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، وحينئذ تدر عليه اللذاتُ العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له فى هذه المرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو ، بَعدُ : متردد .

ثم إنه لغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ، وهناك يحق الوصول » . اه

وهناك ، إذن ، فى رأى ابن سينا ، طريقان : طريق العقل ، وطريق الارتياض .

فالفلسفة ، إذن ، وهى تحضير للحكمة : إما أن تكون ارتياضا ، وإما أن تكون بحثاً عقلياً .

هل يستقل ابن سينا بهذا الرأى فى العالم الإسلامى ؟

إن كل باحث فى الفلسفة الإسلامية : يعرف أن هذا : هو رأى الفارابى من قبله ، ورأى ابن طفيل من بعده وتوضيحاً لرأى ابن طفيل ، نقول : إنه يرى :

أن هناك رتبة من المعرفة يُنتَهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طوراً من أطوار « حَىِّ بن يقظان » .

فإنه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى إلى مرحلة التعقل والاستدلال والبرهان ، أدرك بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ؛ واستقام له الحق بطريق البحث والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية : مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة ؛ وكان مما يقوم به من الارتياض :

أنه كان يلازم الفكرة فى الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم ، بمبلغ طاقته ، أن لا يفكر فى شىء سواه ، ولا يشرك به أحداً .

ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحثاث فيها ، فكان إذا اشتد فى الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقَوِىَ فعل ذاته - التى هى بريئة من الجسم - .

فكانت ، فى بعض الأوقات ، فكرته قد تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل .

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه ، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة (١) ، ثم انتقل إلى شأنه .

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكأن يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون فى مغارته مطرقاً ، غاضا بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فمتى سنح لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

وفى خلال شدة مجاهدته هذه : ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق ، الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما

---

(١) يشترط ابن طفيل فى الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى يجب عليه (انظر كتابنا : فلسفة ابن طفيل ورسالته : حى ابن يقظان) ص١٢٠ ط مكتبة الأنجلو المصرية.

وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق ، الموجود الثابت الوجود ؛ وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته :

« لِمن المُلْكُ اليَوم للهِ الواحدِ القهَّارِ » .

ففهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم .

واستغرق فى حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .. اه [1] .

— ٧ —

الفلسفة بحث وارتياض

على أنه من المعروف - كما يقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة — أن أفلاطون الحكيم : كان يعلِّم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية ، وإعمال الفكر الدائم فى جناب القدس ؛ وسموا بـ « الإشراقيين » .

وبعضا منهم بطريق البحث والنظر ، فسموا بـ « المشائين » .

---

(١) انظر فى ذلك كتاب « فلسفة ابن طفيل » ورسالته : « حى بن يقظان » ط مكتبة الأنجلوص ١٣٠ - ١٣٢ .

ورئيس المشائين : هو أرسطو ، وهو الذى دون الحكمة البحثية (١) .

أما الشيخ شمس الدين السخاوى المتوفى سنة ٧٩٤ ، فإنه يذكر ، الطريقين ، فى صورة سهلة ، صحيحة ، دقيقة ، يقول :

ولما اشتدت الحاجة إليه — أى علم الإلهيات — اختلفت الطرق :

فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر ، وهؤلاء : زمرة الباحثين ، ورئيسهم أرسطو ، وهذا الطريق أنفع للتعلم ، لو وفّى بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية .

ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة ، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان ويجل أن يوصف بلسان .

ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر ، وانتهى إلى التجريد والتصفية ، فجمع الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط ، وأفلاطون ، والسهروردى ، والبيهقى » .

وسواء نظرنا ، إذن ، إلى الفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة الإسلامية ، نجد أن الحكمة : لها طريقان :

طريق البحث العقلى ، وطريق التصفية .

وطالما كانت الفلسفة هى الطريق إلى الحكمة فهى إذن — لا مناص — تطلق على طريق البحث العقلى وعلى طريق التصفية .

وهل هذا المعنى مستعمل الآن ؟

---

(١) ج ١ ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

يقول الأستاذ : « رينيه جينو » الفيلسوف الفرنسى :

« إن كلمة « فيلوسوفيا » تعنى تماماً : حب سوفيا ، أى الحكمة . والميل للحصول عليها .

وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة ، وعلى الأخص ، لحبها ، حيث تساعده على أن يصير « سوفوس » ، أى حكيما .

وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية ، كذلك حب الحكمة : ليس هو الحكمة بذاتها .

— ٨ —

فرق الفلاسفة

من كل ما سبق يمكننا القول . بأن كل شخص « يجعل الوكد من حياته ، وغرضه من عمره ، الحكمة » هو فيلسوف .

ومن الطبيعى إذن أن يتخذ الطالبون للحكمة طرقا مختلفة ، ويكونوا بحسب هذا الطرق فرقا مختلفة وقد ذكرهم الإمام الغزالى ، تحت وصف : « أصناف الطالبين للحق » .

وهم ، على حد تعبيره » :

١ — « المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ — الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة [١] » . اهـ

ومن البين ، أن بعض هؤلاء : يطلب الوصول إلى الحكمة ، عن طريق البحث العقلى ؛ وبعضهم يطلبها عن طريق التصفية .

وهم جميعاً — باعتبارهم مؤثرين للحكمة — : فلاسفة .

يقول المرحوم : الشيخ مصطفى عبد الرازق :

« أصبح لفظ : « الفلسفه الإسلامية ، أو العربية » شاملا ، كما بينه الأستاذ : هورتن ، لما يسمى : « فلسفة » أو « حكمة » .

ولمباحث علم الكلام .

وقد اشتد الميل إلى إعتبار التصوف ، أيضاً ، من شعب هذه «الفلسفة» ، خصوصاً فى العهد الأخير الذى عنى المستشرقون بدراسة التصوف .

ويعد الأستاذ : ماسينيون من متصوفة الإسلام ، الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة ، فى كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ م ، المسمى : « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام » اهـ [٢] .

---

(١) « المنقذ من الضلال » ص ٨٩ .

(٢) تمهيد « ص ٢٦ - ٢٧ » .

- ٩ -

قيمة الطريق العقلى فى الوصول إلى الحكمة

ولعل القارىء يتساءل :

هل يستوى طريق العقل وطريق التصفية فى سبيل الوصول إلى الحكمة؟

إننا ، إذا ألقينا نظرة على التاريخ ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلى ، يختلفون ، ويتعارضون ، ويتناقضون ، وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله !!

ومن الأمور ذات المغزى البالغ . أن تلاميذ أرسطو — حينما رأوا قوة الاعتراضات على مذهب أستاذهم ، فيما وراء الطبعة ، هالهم الأمر ، وأخذوا يحاولون معالجة النقص ، أو رد الهجمات ، ففشلوا .

ووصل بهم الأمر : إلى أنهم يئسوا من الوصول إلى رأى سليم ، فيما وراء الطبيعة ، فاتجهوا ، على الخصوص ، إلى الأخلاق .

وأرسطو — كما هو معلوم — : إمام فريق الباحثين العقليين ، فيما وراء الطبيعة .

ورغم شدة اهتمام ديكارت بمباحث ما وراء الطبيعة ، فإنه لم يحدثنا عن أنه اتصل بالله !!

والمتكلمون ، مع اعتمادهم على النقل : اختلفوا ، لأنهم حكموا العقل فى النقل ، على تفاوت فيما بينهم .

على أنه لم يسلم مذهب عقلى واحد من النقد القوى الحاد ، سواء فى

ذلك : مذاهب العقلين القدماء ، أو مذاهب العقليين المحدثين .

ولقد انتهى الأمر بمذهب من أحدث المذاهب العقلية ، وهو مذهب « البراجماتيزم » أن رأى : أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها ، فى يقين جازم . ومن العبث ، إذن : الجرى وراءها .

والخير كل الخير : أن نقيس الحق والباطل بمقياس الفائدة :

فالرأى المفيد : حق ، وما عداه : باطل .

والواقع : أن العالم منذ أن نشأ ، وهو يحاول أن يجد مقياساً عقلياً ليزن به الحق والباطل ، فى ميدانى الأخلاق وما وراء الطبيعة ولكنه ، على مر الدهور ، وعلى اختلاف البيئات ؛ ورغم الجهد المتواصل ؛ لم يجد هذا المقياس العقلى . والمنطق ، وعصمته للذهن : أصبح أسطورة يتندر به .

ليس هناك مقياس عقلى للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب أو بالنسبة للغيب على حد التعبير القرآنى ؛ وكل مايمكن أن يصل إليه العقل : احتمالات وترجيحات لا تنتهى إلى اليقين الاستدلالى الذى لا يتأتى فيه الشك .

هذا من جهة الطريق العقلى فى معرفة الغيب .

— ١٠ —

طريق الارتياض

أما طريق التصفية : فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك .

وإذا كان الطريق العقلى : يؤدى إلى نتائج متعارضة ، فإن طريق التصفية : يؤدى إلى نتيجة متحدة .

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان ، خطوة خطوة ، إلى أن يصير سره - على حد تعبير ابن سينا - مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق .

فمعارفه إذن ، مستفادة من مصدر النور والهداية .

وإذا كان أصحاب البحث القلى : لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ، فالمعروف عن رجال التصفية : أنهم يتصلون به سبحانه .

وليس هذا رأى الصوفية فى الإسلام فحسب ، وإنما هو رأى جميع الإشراقيين .

إنه رأى فيثاغوس ، ورأى أفلاطون ، ورأى أفلوطين ، وهو رأى الفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل .

إنه رأى ابن سينا ، مع أن ابن سينا لم يتخذ طريق التصفية سبيلا .

ذلك أن الحياة ، والجاه ، والسلطان : كل ذاك شغله عن التزام طريق التصفية .

وشهادته إذن ، لهذا الطريق - وهو ليس من أهله - لها قيمتها .

— ١١ —

الطريق الأمثل فى الوصول إلى الحكمة

طريق العقل وطريق التصفية ! !

أهما طريقان ؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين فصل بينهما نوع من الانحراف الإنسانى ، فجعلهما طريقين ؟ !

إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة ، هو ما عبر عنه « أفلوطين » فى كلمة موجزة ، دقيقة ، بالغة العمق ، يقول :

« الكشف عن الإله ، ثم الاتصال به » .

الكشف عن الإله بوساطة العقل : الاستدلال ، والبرهان .

ذلك : منتصف الطريق الكامل ؛ وبعض الناس يقفون عنده ! إنهم مقصرون ! !

وتقصيرهم : إما أن يرجع إلى طبيعتهم . وإما أن يرجع إلى بيئتهم التى انحرفت فظنت أن العقل - وحده - يدرك الغيب .

« ثم الاتصال به » وذلك طريق التصفية ، وهو النصف الثانى من الطريق الكامل .

وهذا الطريق الكامل رسمه ابن طفيل ، فى أسلوب أخاذ ، وفى وضوح تام ، فى رسالته : « حى بن يقظان » ، وقد سبقت الإشارة إليه .

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق ، أعنى الجانب العقلى ، فإنه يكون عرضة للشك ، وعدم الاطمئنان ، والصورة الواضحة كل الوضوح ، تنقصه ؛ وما الإمام الغزالى إلا مثل صادق لما نقول ؛ فإنه ، حينما اقتصر على الجانب العقلى : شك وارتاب وتحير ووجد لكل ذلك سندا ومبررا من العقل نفسه .

ولكنه حينما أخذ فى تكملة الطريق : حينما عالج الأمر بوساطة التصفية ، اطمأن وهدأت نفسه .

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله فى كتابه الطريف : « المنقذ من الضلال » .

وكتابه « تهافت الفلاسفة » ، هو بأكمله : محاولة جريئة موفقة لتبيين : أن الاقتصار على العقل ، فى مسائل : « ما وراء الطبيعة » طريق ناقص ، ولا يؤدى وحده ، إلى الحكمة .

« الكشف عن الإله ثم الاتصال به » ، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذى لا مناص منه لمحبى الحكمة والموثرين لها .

— ١٢ —

تعريف الفلسفة

وإذا أردنا إذن تعريفا للفلسفة ، فإن الأمر - بعد كل ماسبق - بين واضح : إنها : المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله .

هذه المحاولات هى : « الفلسفة » والنتيجة هى : « الحكمة » .

ومن ذلك يتضح : أن الإمام الغزالى - باعتبار أنه استكمل شطرى الطريق - آصل فى الميدان الفلسفى من ابن سينا ، ومن أرسطو اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق .

وإذا كان ذلك صحيحاً ، بالنسبة للإمام الغزالى ، فهو أيضاً ، صحيح بالنسبة لكبار الصوفية الإسلاميين ، ذلك أنهم جميعاً قد حققوا : « الكشف عن الإله ثم الاتصال به » . إنهم فلاسفة كاملون .

والفلاسفة العقليون ، إذن ، وزعيمهم أرسطو : يصدق عليهم التعبير بأنهم : أنصاف فلاسفة ، إذ أنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفى وهو الجانب العقلى .

وعلى ذلك فلا معنى لأن ندخل فى المهاترات المغرضة ، التى أثارها الغرب على الخصوص حول قيمة الفلسفات القديمة : كالفلسفة الهندية مثلا : ذلك أن هذه الفلسفات : قد حققت : الكشف عن الإله ثم الاتصال به ، وهى من أجل ذلك ، فلسفة كاملة ، ومن الواضح - والأمر كذلك - أن أصول الفقه ليست كشفاً عن الإله ولا اتصالا به : فهى إذن ليست بفلسفة وبالله التوفيق .

الفصل الثانى

الفلسفة الاسلامية

بين الأصالة والتقليد

— ١ —

المشاكل الفلسفية

أثيرت فى البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة

وصلنا ، بتوفيق الله ، فى الجزء الأول من كتابنا هذا ، إلى الحسن البصرى ، الذى توفى سنة ١١٠ هـ .

ورأينا أن البيئة من جانب ، والبحث فى القرآن من جانب آخر : كان السبب فى نشأة ما نشأ من أحزاب دينية ، ومن فرق دينية .

لم تكن الكتب الفلسفية قد ترجمت ، إذ ذاك ، إلى اللغة العربية فى البيئة الإسلامية [١] . ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة ، بالتنزيه ، والعدل ، وصلة الله بالإنسان والعالم ، ووجود الخير والشر ، والحرية والاختيار ، قد أثيرت ونوقشت ، وأبدى فيها زعماء الفكر الإسلامى آراءهم المختلفة التى يستند كل منها إلى أدلة عقليه تستأنس بالنقل ، أو أدلة نقلية يؤيدها العقل .

كان واصل بن عطاء ، إذ ذاك ، تلميذاً للحسن البصرى ، ثم انفصل

---

(١) يقول الأستاذ سانتلانا فى مخطوطه « المذاهب الفلسفية » :

« ونقل كتب اليونانية إلى العربية : ابتدأ حقيقة فى عهد آل عباس ، وهو ينقسم إلى ثلاثة أدوار :

فالدور الأول : من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ، أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ » .

عنه ، وكون اتجاهاً آخر ، وأثار ، فى قوة ، المشاكل الفلسفية ، وأجاب عليها ؛ ولم يكن للمسين فى عهده علم بالتراث اليونانى الخاص بالإلهيات ، أو بالنفس ، أو بالأخلاق .

على أن سابقيه : أثاروا المشكلات نفسها ، وأخذوا يجيبون عنها .

ومن قبل كل ذلك ، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات ، والأخلاق ، والنفس والقدر ، وأفعال العباد .

— ٢ —

الاتجاهات الفلسفية

وجدت فى البيئة الإسلامية منذ نشأتها

والواقع : أننا إذا استعرضنا التاريخ الفكرى فى الآماد البعيدة ، أو فى العصور الحديثة ، فإننا نجد فى كل أمة من الأمم ، متبدية كانت أو متحضرة ، ثلاثة اتجاهات تعمل فى آن واحد :

١ — إننا نجد الماديين ، الذين يرون ، على حد تعبير الغزالى : « أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً » .

٢ — ونجد الاتجاه العقلى ، الذى يرى : أن مشاكل ماوراء الطبيعة ، ومشاكل الأخلاق : مشاكلَ الدنيا ومشاكلَ الآخرة ؛ إنما يحلها ، العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه .

٣ — والاتجاه الثالث : هو الاتجاه الروحى أو الإلهامى ، أو البصيرى ، الذى يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق : تتأتى لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى ، ولن تتأتى المعرفة الصحيحة الحقيقة فى ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق ، حسب ما يرون ، إلا عن طريق هذا الاتصال .

هذه الاتجاهات الثلاثة : توجد فى كل أمة ، على تفاوت فيما بينها يتأرجح ارتفاعا وانخفاضاً ، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية .

وهذه الاتجاهات الثلاثة : وجدت فى الأمة الإسلامية ، منذ تكونها ، ولكنها لم تظهر ظهورا بينا إلا فى عهد الاستقرار .

ولأن الدولة الإسلامية كانت متشبعة بالفكرة الدينية ، وكان الخلفاء ، وأمراء المؤمنين : يهمهم ألاّ تشيع المبادىء الهدامة فى حجر الدولة الإسلامية ، فإن الاتجاه الأول لم يظهر ظهوراً قوياً ، ومع ذلك فإنه كان موجوداً .

واستعمال كلمة : « زنديق » و « وزنادقة » : لم يكن نادرا فى العصر الأموى ، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصيلة ففى اللغة العربية ما يعادلها وهى كلمة : « ملحد » ، وكلمة : « دهرى » .

ولم تكن علة هذا الاتجاه ، ترجمة الفلسفة اليونانية ، فقد كان موجوداً فى العرب قبل الإسلام ، ثم وجد بعد الإسلام ، كما وجد ، وكما هو موجود فى كل أمة من الأمم .

وقد حكاه القرآن عن طائفة فى الجزيرة العربية كانت موجودة قبل الإسلام .

وكان من حكمة القرآن : أن ساق رأيهم فى نسق بديع من البيان ، مقدما لرأيهم بمقدمات تشعر شعوراً بينا : أن من حاد عن جادة الصواب إنما يحيد لهوى فى نفسه لا للمنطق والتبصر ، ثم أعقب الرأى بالفكرة الصحيحة وأرشد إلى أن حجتهم على ما يدعون : لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير ، وإنما هى أشبه شىء بعبث الأطفال ، يقول الله تعالى مخاطباً رسوله الكريم : « ثم جعلناكَ على شريعة من الأمرِ ، فاتبعْها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يَعلمون . إنهم لن يُغنوا عنكَ من الله شيئا ، وإن الظالمينَ بعضهم أولياءُ بعض ، واللهُ وليُّ المتقين . هذا بصائرُ للناسِ وهدًى ورحمةٌ لقوم يُوقنونَ . أم حَسِب الَّذينَ اجترحُوا السيئاتِ أن نجعلَهم كالذين آمنوا وعَمِلوا الصالِحاتِ سواءً محياهم ومماتُهم ؟! ساءَ ما يحكمونَ ! . وخلقَ اللهُ السماواتِ والأرضَ بالحقِّ ولِتُجْزىَ كلُّ نفسٍ ما كسَبتْ ، وهم لا يُظلمون . أفرأيت من اتخذَ إلهه هواه وأضله الله على علمٍ ، وختَمَ على سمعِه وقلبِه ، وجعلَ على بصرِه غِشاوةً ، فمن يهديهِ من بعد اللهِ ؟! أفلا تذكَّرُونَ ! ؟ . وقالوا : إنْ هى إلا حياتُنا الدنيا نموتُ ونحيا وما يُهلكنَا إلا الدهرُ ، وما لهم بذلك من علم ، إنَ هم إلا يظنونَ . وإذا تُتلىَ عليهم آياتُنا بيناتٍ ، ما كان حجتُهم إلا أن قالوا : أئتوا بآبائنا إنْ كنتُم صادقين . قل اللهُ يُحييكم ، ثم يُميتكمْ ، ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ولكنَّ أكثرَ الناسِ لا يَعلمونَ . ولله ملك السماواتِ والأرضِ ، ويومَ تقومُ الساعةُ يومئذ يخسر المبطلونَ . »(١)

(١) سورة الجاثية : ١٨ — ٢٧ .

أما الاتجاه الثانى والثالث : فقد وجدا منذ عهد مبكر : لقد وجدا منذ عهد الفترات الأولى لتكون الدولة الإسلامية وكان الاضطراب فى البيئة ، الذى انتهى بالفتنة الكبرى بين الصحابة ، من أهم العوامل فى نموهما .

هذه الفتنة جعلت الأنصار المتحمسين فى كل فريق يتصارعون بالمنطق والبرهان والحجة ، كما يتصارعون بالسيف والرمح والسنان ، وجعلتهم يؤولون القرآن ويفسرونه على ضوء ما يؤمنون به من مبادىء .

وهذه الفتنة نفسا وجهت طائفة أخرى من المسلمين إلى الاعتزال ، والزهد ، والاتجاه الروحى ، وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة ، والتقوى ، والتأمل .

أوجدت هذه الفتنة ، أذن ، نُموا فى الاتجاه العقلى ، ونموا فى الاتجاه الروحى ، ولكنها لم تكن العامل الوحيد فى هذين الاتجاهين ، بل هى ، فى رأينا ، لم تكن العامل الأساسى الأصيل ، فالعامل الأساسى الأصيل فى رأينا ، هو القرآن .

لقد كانت تلاوة القرآن مما يتعبد به والقرآن دعوة واضحة إلى الاتجاه الروحى ، وهو وإن كان يدعو إلى الجهاد ، وإلى السيادة والسيطرة على العالم : من أرضة وسمائه ، وجباله وبحاره ، فإنما دعوته لذلك من أجل إعلاء كلمة الله ، وحتى يكون الدين كله لله .

فالقرآن دافع قوى ، إلى السلوك الذى يرضى الله ورسوله .

وليس القرآن ، فى ذلك ، بدعا من الأديان ، فكل دين موحى به

من السماء إنما هو كذلك ، ولا يعنينا هنا الاستفاضة فى هـذا الأمر البديهى .

ولكن البحث فى القرآن : اضطر المسلمين اضطراراً ، إلى استعمال عقولهم ، فهو يحث على النظر والتأمل ، وعدم أخذ الأمور تقليدا واتباعاً للأجداد والأسلاف ، ويسخر من هؤلاء الذين مثلهم كمثل الحمار يحمل أسفارا ومن هؤلاء الذين يقولون « إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وأنا على آثارهم مقتدون » .

ويعقب على قولهم ، فيقول ، ساخراً .

« أَوَ لَوْ كانَ آباءهم يعقلون شيئاً ولا يَهْتدون ؟ ! »

يدعو القرآن إلى التثبت :

يا أيها الذينَ آمنوا إن جاءَكم فاسقٌ بنبأ فَتبيّنُوا . . . »

وفى قراءة أخرى . « فتثبتوا » .

وليس بنادر تلك الآيات التى تحث عدم اتباع الظن :

« إنَّ الظَّنَّ لا يغنى من الحقِّ شيئاً » .

ويمكننا أن نقول بعد ما سبق : إن الحضارة الإسلامية استكملت منذ نشأتها تقريبا ، البذور الأولى للاتجاهات الفكرية ، وإن هذه الاتجاهات الفكرية أخذت - على تفاوت فيما بينها - تتطور وتنمو تبعاً للعوامل الداخلية : اجتماعية كانت أو دينية ، التى وجدت فى البيئة الإسلامية .

ومن المعروف أن هذا النمو والتطور : إنما كان بطيئا فى المبدأ ، لانشغال الأمة الإسلامية بتوطيد دعائمها ، كدولة .

ولما بدأت حالة الاستقرار ، فى أواخر الدولة الأموية ، وأوائل الدولة العباسية ، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتتطور بسرعة ، مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً .

على أننا نريد شيئاً من التحديد : إن حديثنا هنا مقصور على الناحية الفكرية النظرية ، أو بتعبير آخر : على الإلهيات والأخلاق .

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا فى أيام المأمون(١) وفى هذه الفترة كان هناك معتزلة ، وصوفية ، ونصيون ، وملحدون ، يتصارعون فيما بينهم صراعا لا هوادة فيه .

ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق .

ونقولها فى صراحة تامة ، وفى بساطة كاملة :

إنه لو تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم ، ولو لم تترجم عقائد الفرس ، أو الأفكار الصوفية الهندية ، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعياً ، حتى بلغت نهاية الطريق ، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق : العقلى والروحى والمادى ، نهاية ينتهى إليها .

---

(١) إن نقل الكتب فى الدور الأول من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ، أى من ١٣٦ هـ إلى ١٩٣ هـ : كان مقصوراً أغلبه : على الكتب الطبية ، وشىء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة ، على ما كانت تقتضيه حاجة الناس فى ذلك الوقت .

وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعتزلة .

سانيلانا : المذاهب الفلسفية .

— ٣ —

انحراف مؤرخى الفلسفة الإسلامية

عن المنهج الصواب

والمنهج الصحيح ، إذن ، فى دراسة الفلسفة الإسلامية : هو التدرج من التفكير الإسلامى ، خطوة خطوة ، والسير معه ، درجة درجة ، دون التعصب لفكرة معينة .

ولكن أكثر المؤلفين فى الفلسفة الإسلامية تعصبوا — متعمدين أو غافلين — لفكرة معينة ، هى : أن الفلسفة الإسلامية : تقليد للفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة اليونانية ، مكتوبة باللغة العربية .

وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة ، واستدعى الأستاذ : « سانتلانا » لتدريس المذاهب الفلسفية ، بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة اليونانية ، وجزم ، منذ مبدأ دراسته : أن « العلوم الإسلامية مؤسسة ، منذ بدء بشأتها على علوم اليونان ، وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان . . » .

تعصب الأستاذ « سانتلانا » إذن ، منذ محاضرته الأولى ، لفكرة معينة ، ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه ، ولم يجعل هذا الاتجاه ، قابلا للاحتمال ، أو الأخذ والرد ، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً وجزم به فى صورة لا يستسيغها العلم الدقيق .

ثم أخذ ، معتمداً على القضية التى أطلقها ، يتلمس أية ناحية من نواحى

التشابه بين الأفكار الإسلامية والأفكار اليونانية ، فيجعل أصلها يونانياً ، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان .

وذلك نمط من البحث لا يسير فيه إلا المتعصبون ؛ إذ أنه ، فى مناهج البحث الدقيقة ، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق ، أمور ، منها أن يثبت ثبوتاً بيناً :

١ — التشابه ، أو التطابق التام بين الفكرتين .

٢ — أن يثبت ، بطريقة لا لبس فيها ، أن الأخير قد تلقن . مباشرة — سواء بالتلمذة ، أو بوساطة الكتب — عن السابق .

٣ — ومن أهم الشروط : ألاّ تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة فى اللاحق ، أى : أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية ، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد[1] .

---

(١) عالج الفيلسوف الفرنسى الكبير : هنرى برجسون هذه المشكلة التى يتورط فيها ، بصفة عامة ، كثير من مؤرخى الفلسفة ، عالجها بمنطقه الرصين ، وأسلوبه الفذ ، وخبرته الشاملة ، ودراسته العميقة للمذاهب الفلسفية ، وعالجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف . ونحن نلخص هنا رأيه ونهديه إلى مؤرخى الفلسفة عندنا . وإلى الكاتبين عن العبقرية : علهم يثوبون إلى شيء من الاعتدال ، يقول الفيلسوف :

إن مؤرخى الفلسفة ينظرون ، عادة ، إلى البناء الخارجى للمذهب الفلسفى ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم — بعد دراسة الفيلسوف — : « إننا نعلم مصدر =

ومن البين : أن الأستاذ « سانتلانا » لم يراع كل هذه الشروط ؛ ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان وعلومهم ، وأوهامهم : كانت أساساً للعلوم الإسلامية ، منذ بدء نشأتها .

= المواد الأولية التى تكون منها مذهبه ، ونعلم كيف تم البناء ، ونرى ، فى المسائل التى عرضها ، الأسئلة التى كانت تثار حوله ، ونعثر ، فى الحلول التى يقدمها ، على عناصر الفلسفات السابقة له أو التى عاصرته ، فهذه الفكرة أمده بها فلان ، وتلك استمدها من ذاك ، وهكذا لانستريح حتى نمزق المذهب إلى خرق زاعمين أنها هى التى كونت هذه الحلة التى نعجب بها .

بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب ، وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لنستقر فى فكر الفيلسوف بدلا من أن نلف حول مظهره الخارجى ، فإننا نرى أن مذهبه يتخذ وجهاً آخر ، ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها فى بعض وتنصهر كلها فى نقطة واحدة . هذه النقطة هى : جوهر مذهب الفيلسوف ، وهى أساسه ، وهى روحه ، ونرى حينئذ ـ أن مهمتنا فى الواقع ـ إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته ـ إنما هى الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن .

وهذه النقطة هى التى أراد الفيلسوف طيلة حياته أى يوضحها : فهو يكتب عنها ثم يرى أنه لم يعبر عنها فى دقة فيعود إلى الكتابة من جديد : عله يكون أكثر توفيقاً فى المرة الثانية منه فى المرة الأولى . وهكذا يستمر طيلة حياته ، ولا هم له إلا محاولة إيجاد الانسجام بين هذه النقطة البسيطة التى يشعر بها وبين الوسائل التى لديه للتعبير عنها :

كيف بدأت هذه النقطة فى شعوره ؟

إنها بدأت بالنفى والانكار . إن الفيلسوف فى مبدأ أمره منكر أكثر =

مع أن نشأة العلوم الإسلامية ، يمكن أن يقال : إن أسسها ومبادئها ، تدرجت ، تكوناً ووضعاً ، منذ بدء الإسلام نفسه ، أى أساسها كان : الوحىَ نفسَه .

= منه مثبتا ، وناف أكثر منه مصدقا ، وثائر أكثر منه مسلما .

ولعلنا نذكر جميعا : كيف كان يعمل الروح الذى سيطر على سقراط : لقد كان يوقف إرادة الفيلسوف فى لحظة معينة ويمنعه عن العمل أكثر مما كان يحدد له ما يجب عمله . وإنه ليخيل إلى أن شعور الفيلسوف يسلك فى أحيان كثيرة - فيما يخص التفكير النظرى - مسلك الروح الذى سيطر على سقراط بالنسبة للجانب العملى : فكثيرا ما يجد الفيلسوف نفسه أمام آراء تصادف القبول العام ، ونظريات تبدو مؤكدة ، وأقوال يعتبرها الناس علمية ، بيد أن شعوره يهمس فى أذنه بكلمة : مستحيل... مستحيل ، حتى ولو تكاتفت كل الأسباب والظواهر على أن ذلك حق ثابت . . . مستحيل ، حتى ولو كان الجميع يؤمنون بأنه يقينى . . .

ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ - بإنكار الكثير مما تعارف الناس على أنه صواب ، وتزييف ما يرى الوسط الذى يعيش فيه أنه حقيقة .

وما من شك فى أن المشاكل التى عنى بها الفيلسوف هى المشاكل التى أثيرت فى عصره ، وأن العلم الذى استعمله أو نقده كان علم زمنه ، وأنه يمكننا أن نعثر فى النظريات التى يعرضها على كثير من الآراء التى لمعاصريه أو لسابقيه . . .

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ! ! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد وينشره لا بد له من أن يعبر عنه معتمدا على القديم ، مستخدما المشاكل =

والعلوم الإسلامية ، إذا أطلقناها ، كانت : عقيدة ، وشريعة ، وأخلاقاً كانت تفسيراً للقرآن ، وشرحاً للحديث ، وجدلا حول العقيدة التى نزل بها الوحى ، وكانت : اتجاهاً روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من

= التى سبق عرضها ، والحلول التى عولجت بها ، وباختصار الفلسفة والعلم اللذين كانا فى عهده . . . إن ذلك - فيما يخص كبار المفكرين - إنما هو المادة التى يضطرون إلى استخدامها ليخلعوا على فكرهم صورة مفهومة . . .

ولكننا نخطى الخطأ كله حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية فى المذهب بينما هى لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب ، وسيلة فحسب :

وما من شك فى أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوى على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التى تلفت نظرنا ، ومن أوجه التقارب . . . كل ذلك حق ، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهر خارجيا ، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شىء آخر . إلى الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئا واحدا ، ولقد استنفذ جهده فى محاولة التعبير عنه - بشتى الصور - فى دقة .

ثم يختم الفيلسوف : برجسون كلمته بهذه الفكرة الجريئة الحاسمة : « كان من الممكن أن يجىء الفيلسوف قبل زمنه الذى عاش فيه أو بعده بعدة قرون ، وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى وعلما آخر ومشاكل من نمط مختلف ، ويستعمل تعبيرا من نوع آخر ، وكان من الممكن أن لا يكون أى فصل مما كتب على ما هو عليه . . . ومع كل ذلك كان يقول نفس الشىء وما كان يتأتى بحال أن يختلف روح المذهب ولا جوهره .

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له فى الوجود ، وأكثر ما يمكن أن يقال : إنه يصل إليها » اهـ .

القرآن ، ومن السنة ، ومن التأسى بالرسول ، صلوات الله عليه .

وإذا أردنا شيئاً من التمثيل الواقعى ، فإننا نقول ، فى الاتجاة الروحى . إن أبا ذر الغفارى لم يدرس الأفلاطونية الحديثة ، ولم يدرس اشتراكية أفلاطون ، ولم يتخذ ذلك أساساً لدعوته .

وأهل الصفَّة: لم يتتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة أو على الفيثاغورية ، فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسنناً .

ونقول فى ناحيه التشريع : إن سيدنا معاذا ، أو سيدنا عمر ، أو سيدنا عليا ، أو الإمام مالك لم يدرسوا نظريات اليونان ، حتى يتخذوها أساساً لفتاواهم وأحكامهم .

والبحث فى القدر وفى غيره من المشاكل الكلامية : كالبحث فى الذات الإلهية . . . نشأ منذ عهد مبكر فى الإسلام ، بل لقد تجادل الصحابة فى حياة الرسول نفسه فى هذه الأمور ، ولم يكونوا فى ذلك منغمسين فى شرح وتفسير أفلاطون وأرسطو ، واستمر الحديث والجدل ، فى مسائل الكلام هادئاً بطيئاً ، أو عنيفاً سريعاً إلى أن نشأ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، فنظماه ونسقاه ، وكونا فيه مذهباً على شىء كثير من النضج العقلى ، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية : من إلهيات وأخلاق لم تكن قد ترجمت بعد .

— ٤ —

آريون وساميون

ونزعة « سانتلانا » إنما هى نزعة مواطنيه الغربيين .

والنزاع بين الشرق والغرب قديم ومستمر ، وهو ليس نزاعاً حربياً فقط ، إنما هو نزاع فكرى أيضاً .

والغرب يريد أن يقلل من شأن الشرق ما أمكن ليسود هو ويستعلى .

وكما استعمل فى سبيل السيادة المادية ، الوسائل المادية ، استعمل أيضاً — لإضعاف الروح المعنوية فى الشرق — الوسائل الفكرية .

وبدأ المزيفون للحقائق فى الغرب ، يقسمون الجنس البشرى إلى نوعين كبيرين :

النوع الآرى ، ويتمثل خير ما يتمثل فى أوربا ، وخصوصاً شمالها .

والنوع السامى ، ويتمثل خير ما يتمثل فى الشرق الأوسط وفى الجنس العربى .

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص ومميزات لكل نوع . وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآرى : مبتدع مبتكر مخترع .

وأن الجنس السامى : تابع مقلد : هو بطبيعته كذلك ، وهو كذلك الآن ، وسيكون كذلك أبداً .

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة : أنه لم يكن للشرق فلسفة فى الماضى ،

لأن الفلسفة ابتداع واختراع وتنسيق ، وذلك من خصائص الجنس الآرى ، وليس للشرق فلسفة فى الحاضر ، ولن يكون للشرق فلسفة فى المستقبل .

وما سمى : فلسفة إسلامية إذن ليس إلا تقليداً ومحاكاة لليونان ....!! هو إذن فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب .

وتبنى « رينان » هذه الفكرة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتزعم الدعوة لها ، وكان « رينان » ذا شخصية جارفة ، وأسلوب قوى ، واضطلاع واسع ؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ فى نشر الفكرة ورواجها .

وأيد المستعمرون الفكرة بجاههم وبمالهم ، وأضفت دعايتهم عليها بريقاً كالسراب ، يوهم بأنها حقيقة .

وأيدها أعداء الإسلام على وجه العموم ، فأخذت مجراها ، وسارت شرقا وغربا ، حتى لقد كادت ، فى فترة من الفترات ، أن تلبس صورة الحقيقة المطلقة .

وأخذ دارسو الفلسفة الإسلامية ، من الغربيين ، يبدءون بموجز عن الفلسفة اليونانية ، وبإعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين : دجلة والفرات ، أو فى غير ذلك من الأماكن كان موطنا للثقافة اليونانية ، وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية .

لقد تحدث ديبور عن هذه المدارس ، كما تحدث عنها سانتلانا ، كما جعل جميع الغربيين حظا وافراً فى تأليفاتهم للإدشادة بقيمة التراث اليونانى وفضله على التراث للعربى .

— ٥ —

تأريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية

ومن المتصور أن يكون ذلك موجودا فى الغرب ؛ فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق باستمرار وهو يتخذ دائماً كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلا ! !

ولكن الذى ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ : أن يجارى الشرقيون الغربيين ، حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية .

وبين أيدينا الآن بضعة كتب فى الفلسفة الإسلامية ؛ تنحو كلها نحو المنهج الغربى : إنها تبتدىء ، هى الأخرى ، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية ، ويشرح آراء الطبيعيين الأول ، وآراء المدارس التى سبقت سقراط ، ثم تستفيض فى شرح آراء أفلاطون ، وأرسطو ، ومنها ما يتوسع ، على الخصوص ، فى شرح الإفلاطونية الحديثة .

— ٦ —

خطأ وتعسف ومجازفة

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك - سواء كانوا شرقيين أو غربيين - ليسوا على صواب منهجى ؛ لأمرين :

١ — إنهم يحصرون أنفسهم فى إطار محدد ، وهو القول - لا مناص -

بالتقليد والتأثر والمتابعه ، ويكون همهم ـ كل همهم ـ أن يثبتوا التقليد والمتابعة والتأثر فى كل مسألة يتحدثون عنها .

٢ — إنهم يضعون القارىء ، مباشرة ، ولأول الأمر ، تجاه فكرة معينة ، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى ، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم ، فيلتمس ، باستمرار ، نقض آرائهم ، ولو كان بعضها صحيحا ، أو يتابعهم فى منهجم ، فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء .

والواقع : أن من يبدأ التأليف فى الفلسفة الإسلامية ، بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية ، أو عن مدرسة من مدارسهم : فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محدودة ، وسحب بذلك ثقة الناس به ، كباحث .

وإذا تعصب الإنسان لفكرة ، فإنه يتعسف ـ لا محالة ـ فى إثباتها : ومن هنا كان هذا المظهر التعسفى الذى نراه عند كثير ممن كتبوا فى الفلسفة الإسلامية .

واستعمال كلمات : « التقليد ، والتلفيق ، والأخذ » التى نراها منثورة فى هذه الكتب بغير حساب : هى مظهر من مظاهر هذا التعسف .

ونريد أن نضرب الآن مثلا أو مثلين زيادة فى التوضيح لفكرة التعسف هذه :

إن النفس الإنسانية : إما أن تكون ـ بحسب الاحتمالات العقلية ـ خالدة ، وإما أن تكون فانية ؛ وليس هناك رأى ثالث ، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك .

فإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة ، وهى الفكرة

التى نشّىء عليها طفلا، ويافعاً ، وشاباً . . . سارع مؤرخو الفلسفة ، وقالوا : إنه أخذها عن أفلاطون .

وإذا انحرف به تفكيره فقال بأن النفس فانية ، سارع مؤرخو الفلسفة، وقالوا بأنه أخذها عن أرسطو .

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام : بأن صفاء النفس وشفافيتها : يؤدى إلى اتصالها بالملأ الأعلى ، سارع مؤرخو الفلسفة - سامحهم الله - إلى القول بأنه أخذها عن أفلاطون ، أو أخذها عن الإفلاطونية الحديثة .

فإذا ما أنكر ذلك سارعو فقالوا : إنه يتابع أرسطو .

ولكن المسألة أضخم من ذلك، والتعسف يبلغ منتهاه ، حينما يتحدثون عن الثقافة الإسلامية ككل :

إنهم ، إذن ، لا يتلمسون ولا يتعسفون فحسب ، وإنما يجازفون ويتهورون :

فالتصرف الإسلامى - زعموا - نتيجة لثقافة أجنبية دخلت فى الإسلام، والفلسفة الإسلامية : ليست إلا تقليدا للفلسفة اليونانية ، والتشريع الإسلامى : يستمد من التشريع الرومانى . . .

والغريب فى الأمر : أنهم ينقسمون فرقاً تتجادل فى المصادر والمنابع كأنهم يعتقدون : أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد ، ويعتبرونها بحثاً علمياً صحيحاً .

ولنضرب مثلا يوضح : إلى أى مدى يبلغ الاستهتار العلمى :

فالزهد والتصوف: أثران للقرآن، والحديث، ولحياة الرسول الشخصية.

ومع بداهة ذلك ، فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين . يأخذون فى الجدل حول مصدر الزهد والتصوف فى الإسلام :

يراه بعضهم فى المسيحية ، ويراه آخرون : فى الديانة الفارسية ، وقوم يرون أثرا من آثار العقائد الهندية ، وآخرون : يرون أصوله فى الأفلاطونية الحديثة . . .

ثم يتجادلون ، ويصطنعون مظهر الجد فى جدلهم ، ويتسرب الجدل حول هذه المنابع والأصول ، من الغرب إلى الشرق فيتجادل الشرقيون أيضا ، حول أصول التصوف ، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام .

وفى حميا الجدل ، وفى فورة المناقشة : تتناسى الحقائق الثابتة ، وهى : أن الزهد كان منذ ظهور الإسلام ، وأن التصوف نشأ مع الإسلام ؛ وأن التشريع وجد مع القرآن ، وأن كل هذه المسائل كانت فى القرآن وبالقرآن ، وكان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ؛ مثلا حيا لتطبيقها ؛ وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه .

— ٧ —

أنهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين

إن الباطل كان زهوقا . . . ثم تنهار النظرية المزيفة التى كانت الأساس لكل هذا الباطل ، وهى نظرية التفرقة فى الخصائص والمواهب والصفات ، بين جنس سامى وجنس آرى . وكان انهيارها على أيدى الغربيين أنفسهم

ومن الحق أن تقول إن إنهيارها لم يكن على أيدى المستشرقين ومن لف لفهم من رجال الاستعمار وأذنابه ، وإنما كان على أيدى رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده .

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب فى نشأة النظرية الزائفة ، وترجع هذه الأسباب ، فى نظرهم ، إلى العواطف ، والتعصب ، والهوى .

ونحن نضيف إلى ذلك : أن الاستعمار ، والعداوة ضد الإسلام كانا سبباً فى رواجها وانتشارها .

وإذا ما انهارت النظرية من أساسها ، فقد أنهار ما بنى عليها من زيف ومن باطل .

كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالا بعنوان : « آريون وساميون » ترجمته مجلة المقتطف ونشرته فى يونية سنة ١٩٤٤ . يقول الكاتب :

« وليس فى الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شىء جديد ، بل هى ناحية جديدة من مذهب سرى فى خلال القرن التاسع عشر .

مؤداه :

أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل ، فى أن تسود الطوائف الأخرى .

ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزى : دانيال دهفوا : مؤلف رواية : « روبنسن . كروزو » بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل ، أن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأى الذى يرمى إلى تبوؤ سلالة معينة المكانة العليا فى تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المكانة خاصة بها ، من طريق الوضع الإلهى .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها فى الطبيعة البشرية ، فتطغى على صوت العقل وتوازع المنطق :

فتبدو نظرية التفوق العنصرى ، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى فى خلال عصور التاريخ . . . مع أن العقل والعلم : لا يؤيدان الأركان الواهية التى تقوم عليها .

ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة ، أو هذه النزعة من جديد ، بعد ما كنا قد ظننا أنه قد قضى عليها فى أواخر القرن التاسع عشر .

ونظرية التفوق النوردى : هى فرع من نظرية التفوق الآرى : أى تفوق الشعوب الآرية التى كان زعيمها : ذلك الأرستقراطى الفرنسى : الكونت جوزيف أرثر د هـ جوبينو المتوفى سنة ١٨٨٢ م .

ف «جوبينو» هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها : هى التى خلقت كل ماله قيمة فى الحضارة وحافظت عليه .

وفكرة وجود سلالة آرية : إنما نشأت عن تشابه اللغات الهندية الأوربية ، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد واحد هو : اللغة الآرية .

والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية من اللغة الآرية : قول له سند صحيح .

أما ما ذهب إليه جوبينو : من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوربية : يقتضى كذلك وجود سلالة آرية ، فقد كان وهما من الأوهام .

فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم ، أسندت إليها جميع الفضائل . وقيل : إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه .

وقيل : إن النورديين هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوروبا فى القديم ، ومنهم الشعوب التيوتونيه ، والأنجلوسكسونية .

ومع ذلك لم يستطيع أحد من العلماء أن يأتى بسند علمى واحد على أن السلالة الآرية كانت موجودة حقيقة ، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين اللغة والسلالة .

فالآرية لغة ، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة ، كما يستعملها الألمان اليوم ، ليس له مسوغ علمى واحد .

« أما الشعوب النوردية . فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق ، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب » اهـ (١) .

وقد كتب الأستاذ چرچ بواسّون كتابا بعنوان : « الآريون » عَرَّب المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عرضا لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية ، نقتطف منه ما يلى :

« ونجد فى الكتاب : أن كل الأمم التى هى من الأسرة الآرية : صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى ، وما يكون لأمة أن تعتز بأن لها من النقاء حظا أكبر من حظ غيرها ، على أن هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده .

---

(١) المقتطف يونية سنة ١٩٣٤ .

ثم إن المدنية الآرية : هى أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التى شملتها هذه المدنية ، إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نِسَب متعادلة »

— ٨ —

الرأى الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم

ليس معنى ما تقدم : أننا نريد نفى كل أثر للفلسفة اليونانية فى الفلسفة الإسلامية : ذلك مالا يقول به منصف . ورأينا فى الموضوع هو رأى الباحثين الذين لايحملهم التعصب - أيا كان - على قول أو رأى يجافى الحقيقة.

والواقع أن فلاسفة الإسلام أنفسهم ذكروا القول الفصل فى الموضوع الذى نحن بصدده : ذكروه فى أسلوب جميل مهذب رقيق ، يليق حقيقة بالمستوى النابه الذى وصلو إليه . ونحن نذكر فى هذا الصدد رأى الكندى ورأى ابن سينا ، ثم نستخلص منهما الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع .

يقول الكندى :

« ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية ؟ ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سُبُلا وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، ولا سيما إذ هو بين ، عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم يَنَل الحقّ - بما يستأهل الحقّ -

أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم يَنَل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئا يسيرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ ، فإذا جُمِع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيءٌ له قدر جليل .

فينبغى أن يعظمُ شكرُنا للآنين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقّيّة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبُل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ـ هذه الأوائلَ الحقيّة التى بها تخرّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السابقة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد . وإن اتسعت مدّتهُ ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى إضْعافِ ذلك من الزمان ، الأضعاف الكثيرة .

ويقول : « فحسن بنا ـ إذ كنا حراصاً على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك ـ أن نلزم فى كتابنا هذا ، عادتنا فى جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم مالم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الدمان وبقدر طاقتنا : .

ويقول ابن سينا :

« وبعد فقد نزعت الهمة بنا أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالى مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا أياهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم « يريد به أرسطو » فى تنبيهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه ، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وهذا أقصى ما يقدر عليه أنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد . ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ويفرعوا أصولا أعطاها . فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، فذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ماقاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح له ، أو تنقيح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به . ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة

التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا حرفا فوقفنا على ما تقابل وعلى ماعصى ، وطلبنا لكل شىء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف. ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائيين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائيين ، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل » .

مما سبق نرى أن الكندى، يشكر الفلاسفة الذين سبقوه، ويعترف بأنهم قصروا عن بعض الحق ، ويعتذر عنهم فى تقصيرهم هذا ، ذلك أنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق ؛ وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص فى حياته بجده وجهده شىء يسير من الحق ، بل بعض الناس ، رغم جده وجهده لم ينل منه شيئاً .

وطريقته التى يصرح بها : إنما هى دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية فينفى منها الباطل ، ويقر الحق ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة فى الصرح الذى تحاول الانسانية ، منذ نشأت ، بناءه وتشييده .

وابن سينا : استعرض كلام السابقين حرفا حرفا ، حتى تبين الحق فيه والزائف ، ثم أكمل ما أراده السابقون أولم يصلوا إليه فقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه .

هناك إذن : آراء السابقين ، وفيها حق وباطل ، وفيها قصور ونقص ؛

وهذه الآراء غربلها فلاسفة الإسلام ، واستبقوا حقها ونفضوا أيديهم من باطلها، ثم أكملوا ما يحتاج إلى التكملة ، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة، وجددوا ، وابتكروا : فكانت الفلسفة الإسلامية .

ولقد كتبنا من قبل فى هذا الموضوع نفسه ، ونورد منه فقرة زيادة فى الإيضاح :

« أما الرأى الذى نراه ، وهو الرأى الذى يقره كل منصف ، ولا يجد مناصا من اعتناقه ، فهو الرأى الذى تحدث به « الكندى » فليسوف العرب ، وتحدث به ابن سينا وغيره أيضا .

يرى هؤلاء : أن الحق لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد بالبحث والدراسة ، مهما طال عمره ، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال مهما جد فى البحث والتحصيل ، وعشاق الحقيقة يتابعون البحث منذ أن وجدت الإنسانية : فيصلوا بالتوالى إلى بعض ما يجاهدون فى الوصول إليه.

والحق إذن يتكشف شيئاً فشيئاً . وهو أعز منالا من أن يسفر القناع لكل طارق مهما بلغ من العبقرية .

لقد كشف القناع عن جزء من الحق فى الأزمنة القديمة . ويجب أن نشكر الذين جاهدوا فى سبيل ذلك على حد تعبير الكندى .

ولكن لا يزال محيط المساتير ضخما شاسعا ، بل إنه كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير .

والموقف الصواب : ألا يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة ، وإنما ينظر فيم ترك الأوائل من آراء .

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ما هو متهافت قد انحرف عن الطريق وضل ، ووجد فيها ما أصله ثابت : قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق ، ووجد من جهة ثالثة نقصا ومجهولا .

فهو إذن ، كباحث وراء الحق ، يأخذ الحق الصراح ، ويهدم الزيف والباطل .

ويبنى ما لم يتم بناؤه .

ويجاهد فى الكشف عما يزال مجهولا .

هذا ، فيما يرى الكندى وابن سينا وغيرهما : موقف الإسلاميين من الفلسفات القديمة : نظروا فيها ، فانتقدوا منها الباطل ، واعتنقوا الحق ، وساهموا فى تكملة صرح الحق ، على قدر طاقتهم

يقول الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بحق :

« فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم ، فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ، ولها مكانتها فى نظام واسع ، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة ، بل من حيث صورتها الخاصة ، وعلاقتها بغيرها ، ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها .

ويجب على الباحث أن يراعى ذلك ، لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد ، فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ، ولا فيلسوف أفلاطونى خالص .

والفكرة الفلسفية ، عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد : تتغير من وجوه شتى ؛ وهى فى هذه الحال ليست ملكا لأهلها الأولين . بل ملكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية

لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى » اهـ[1] ،

« ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد » .

تلك كلمة حق ، ومن هنا كان جميلا أن يعترف الأستاذ : دوجا بالوضع الصحيح ، وأن يعبر عنه ، فى صورة أسئلة :

يقول الأستاذ دوجا :

« هل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا ، لم ينتج فى الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى »[2] .

— ٩ —

نحو الانصاف

على أن الله قد وفق رجالا منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بنى وطنهم . وتكرر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذناب الاستعمار ، ومن أمثلة ذلك .

الأستاذ : كاردانوس ، وهو فيلسوف ورياضى إيطالى ، يقول عن الكندى : إنه واحد من بين الاثنى عشر الممتازين فى العالم .

---

(١) رسائل الكندى .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التمهيد ص ١٣ .

ويقول الأستاذ : فلنت Flint عن ابن خلدون :

« إن أفلاطون ، وأرسطو ، وأوجستين : ليسوا نظراء لابن خلدون ، وكل من عداهم غير جدير ، حتى بأن يذكر إلى جانبه »[1] .

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ، ككل ، وأنها كانت إلهاماً ، ومصدراً وعاملا أساسياً للحضارة الغربية ، فإنا نستسمح القراء فى أن ننقل ما يلى عن كتاب : « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » للدكتور محمد إقبال : ترجمة الأستاذ عباس محمود :

يقول الدكتور محمد إقبال :

لقد كانت أوربا بطيئة ، نوعا ما ، فى إدراك الأصـــل الإسلامى لمنهجها العلمى .

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة .

وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب : « بناء الإنسانية » . « Making of Humanity » الذى ألفه

بريفـّولت : « Briffault »

يقول بريفـُّولت :

« إن روجر بيكون درس اللغة العربية ، والعلوم العربية ، فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس وليس لروجر بيكون ، ولا لسميه الذى جاء بعده ، الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى ، ترجمة عباس محمود .

الإسلاميين إلى أوربا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصرية للغة العربية وعلوم العرب : هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة .

والمناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى : هى طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية .

وقد كان المنهج العربى التجريبى ، فى عصر بيكون : قد انتشر انتشاراً واسعاً ، وانكب ، الناس ، فى لهف ، على تحصيله فى ربوع أوربا .

« لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج .

وإن العبقرية التى ولدتها ثقافة العرب فى أسبانيا لم تنهض فى عنفوانها إلا بعد مضى وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام ، ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد إلى أوربا الحياة بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية(١)

« فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحى الأزدهار الأوروبى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات ، توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون : فى نشأة تلك الطاقة التى تكون ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة « وفى المصدر القوى لازدهاره ، أى فى العلوم الطبيعية وروح البحث العلمى .

إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية

---

(١) محمد إقبال . تجديد التفكير الدينى : ترجمة : عباس محمود .

بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه » .

« فالعالم القديم ، كما رأيناه ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم : كانت علوما أجنبية . استجلبوها من خارج بلادهم ، وأخذوها عن سواهم ، ولم تتأقلم فى يوم من الأيام ، فتمتزج أمتزاجا كليا بالثقافة اليونانية .

وقد نظم اليونان المذاهب ، وعمموا الأحكام ، ووضعو النظريات ؛ ولكن أساليب البحث ، فى دأب وأناة وجميع المعلومات الايجابية ، وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجريبى ، كل ذلك : كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى .

ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الاسكندرية فى عهدها الهلينى .

أمّا ما ندعوه العلم ، فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة : لطرق التجربة ، والملاحظة ، والمقاييس ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية : أدخلها العرب إلى العالم الأوربى » [1] اهـ .

أما بعد : فإن أملنا الوحيد ، وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف ، ولعل أبناء الشرق ، فى تقدمهم السريع فى سلم الحضارة ، يدركون مكانتهم الممتازة : فيعملوا على إظهارها ، ويتابعو العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة فى السير بالإنسانية نحو التقدم والرقى . وبالله التوفيق

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى نقلا عن الأستاذ فلنتت فى كتابه « بناء الانسانية » .

الفصل الثالث

مرحلة الترجمة الأولى فى الاسلام

— ١ —

هدفنا من كتابة هذا الفصل

ليس من هدفنا - فى هذا الفصل - أن نستفيض فى الكتابة عن الترجمة ، ذلك أن الدين يستفيضون فيها إما أن يكون هدفهم :

١ — البيان الكامل التام لهذه المرحلة ، فيبحثون فى نشأتهم ، وبواعثها ، وتطوراتها ، والكتب التى ترجمت كتاباً كتاباً أو يتحدثون عن المترجمين ، وما ترجمه كل منهم ، وغايتهم من ذلك : مجرد التاريخ لهذه الظاهرة ، كما فعل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلا .

٢ — وإما أن يكون هدفهم من الاستفاضة : الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها تقليد للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها ، وأن نشأتها وظهورها مدينان لما ترجم من آثار .

وما دمنا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك ، فإننا سنقتصر على إعطاء صورة مجملة موجزة ، ولكنها كافية ، عن هذه المرحلة التى يراها بعض الناس عاملا أساسيا فى تكوين الفلسفة الإسلامية ، ونراها نحن ، عاملا ثانويا مساعدا .

— ٢ —

بدء الترجمة

كان خالد بن يزيد أول من فكر فى أمر الترجمة إلى اللغة العربية . يقول الجاحظ فى كتاب : « البيان والتبيين » :

« وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبا شاعرا ، وفصيحا جامعا ، وجيد الرأى ، كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء

ويزيدنا ابن النديم فى كتابه : « الفهرست » بعض الإيضاح عن جنسية المترجمين الذين قاموا بما أمر خالد فيقول :

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

وفى موضع آخر يزيدنا ابن النديم إيضاحا عن السبب الذى جعل خالدا يعنى بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول ،

قال محمد بن إسحاق : الذى عنى بإخراج كتب القدماء فى الصنعة خالد ابن يزيد بين معاوية . وكان خطيبا شاعرا فصيحا حازما ذا رأى . وهو أول من تُرجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء . وكان جوادا يقال : إنه قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة ـ فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى ، إنى طمعت فى الخلافة فاختُزلت دونى ، فلم أجد منها عوضا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحد عرفنى يوما أو عرفته ، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبه [٢] » .

---

(١) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة أى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٣٥٤ .

— ٣ —

الترجمة فى عهد الدولة العباسية

أما الترجمة فى عهد الدولة العباسية ، فإن ابن أبى أصيبعة يعطينا صورة مجملة عامة عنها ، مبتدئاً بالحديث عن الأسباب التى صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل :

قال ابن أبى أصيبعة :

وكانت العرب فى صدر الإسلام لا تعنى بشىء من العلم إلا بلغتها ؛ ومعرفة أحكام شريعتها ، حاشا صناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب ، غير منكرة عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طراً إليها ؛ ولما كان عندهم من الأثر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الحث عليها حيث يقول :

« يا عباد الله تداووا ، فإن الله عز وجل ، لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا واحداً ، وهو الهرم . . . » .

فهذه كانت حالة العرب فى الدولة الأموية ، فلما أدال الله تعالى للهاشمية وصرف الملك إليهم : ثابت الهمم من غفلتها ، وهبت الفطن من سنتها ، فكان أول من عنى منهم بالعلوم : الخليفة الثانى : أبو جعفر المنصور . . . فكان رحمة الله ، مع براعته فى الفقه مقدماً فى علم الفلسفة ، وخاصة فى علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها .

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم : عبد الله المأمون بن

الرشيد بن محمد المهدى بن أبى جعفر المنصور ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم فى مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطاليس ، وأبقراط ، وجالينوس ، وأقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم من الفلاسفة ؛ فاستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم بإحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعلمها ؛ فنفقت سوق العلم فى زمانه ، وقامت دولة الحكمة فى عصره ، وتنافس أولو النباهة فى العلوم لما كانوا يرون من إحظائه لمنتحليها ، واختصاصه لمتقلديها ، فكان يخلو بهم ويأنس بمناظرتهم ، ويلتذ بمذاكرتهم ، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية ، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب ، فأتقن جماعة من ذوى الفنون والتعلم فى أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة ، وسنوا لمن بعدهم مناهج الطلب ، ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهى الدولة الرومية أيام اكتمالها ، وزمان اجتماع شملها .

وقال فى موضع آخر : « إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم ؛ فأما المنطق فأول من اشتهر به ، فى هذه الدولة : عبد الله ابن المقفع الخطيب الفارسى ، كاتب أبى جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق ، وهى كتاب :

« قاطوغورياس »[١]، وكتاب : « بارى أرمنياسى »[٢]، وكتاب : « أنولوطيقا »[٣]، وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ « إيساغوجى » لـ « فرفوريوس » الصورى، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بـ « كليلة ودمنة »، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . . .

وأما علم النحو فأول من عنى به فى هـذه الدولة محمد بن إبراهيم الفزارى، وذلك أن الحسن بن محمد حُمَيد المعروف بـ « ابن الآدمى » ذكر فى زيجه الكبير المعروف بـ « نظم العقد » : أنه قدم على الخليفة المنصور فى سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند فى حركات النجوم . . . فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية » اهـ .

فى عهد المأمون اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من الوجهاء فى تبنى الترجمة والتوسعة على المترجمين . وقد سجع المأمون كل ذلك، وساهم بالنصيب الأوفر فى تشجيع الترجمة على العموم .

وفعل المأمون مالم يفعله السابقون، ونعنى : أنه ترجم الكتب الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق، وبالنفس .

أما الأسباب الداعية لموقف المأمون هذا فيختلف فيها المؤرخون، ولعلها ـ مجتمعة ـ كانت داعية للمأمون إلى الترجمة .

من هذه الأسباب ما حكاه ابن النديم :

---

(١) كتاب قاطيغورياس : أى المقولات . (٢) أى كتاب العبارة .

(٣) هو كتاب : أنا لوطيقا، وهو : أنا لوطيقا الأولى: يعنى : القياس، وأنا لوطيقى الثانية : يعنى : البرهان .

من أن المأمون رأى فى منامه رجلا أبيض اللون ، مشربا بحمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سرير ، قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت هيبة .

فقلت : من أنت ! .

فقال : أنا أرسطو .

فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟

قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسن فى العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن فى الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم

قلت : زدنى .

قال : عليك بالتوحيد .

هذا السبب يراه سانتلانا أشبه بالأساطير منه بالحقائق . ويرى آخرون أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير لأرسطو .

وقد يكون السبب الذى دفع المأمون إلى الترجمة هو استعداده الخاص الذى ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعتزالى .

وقد يكون السبب هو نشأة المأمون وثقافته .

ولقد دخل المأمون — فى عنف — فى الخصومة الخاصة بخلق القرآن ، وأصبحت المسألة بالنسبة له على أعظم جانب من الأهميه ، ومن الجائز أنه رأى أن مما يساعده على نصرة رأيه : ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات ، وبالأخلاق .

— ٤ —

الخطأ فى الترجمة

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤١٠ هـ فى كتابه المقابسات :

على أن الترجمة من لغـــة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد .

ولو كانت معانى يونان تهجس فى نفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، وافتنانها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص .

ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغا إلى الحد المطلوب .

ويسجل الغزالى هذا التحريف فيقول فى كتابه : (تهافت الفلاسفة) « ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعا بينهم » .

ثم إنه من المعروف أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور :

(١) إتقان اللغة المترجم منها .

(٢) إتقان اللغة المترجم إليها .

(٣) المعرفة بالمادة المترجمة .

وكثير من المترجمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط بأكملها .

ولذلك : كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد : كما فعل — فيما يروى — الكندى فى كتاب الربوبية المعزو لأرسطو فقد أصلح ترجمته .

على أن الخطأ الذى كان يقع فيه التراجمة لم يكن فى المعنى فحسب وإنما كان كذلك فى نسبة بعض الكتب الى غير مؤلفيها .

والخطأ من هذا النوع وقع فيه السريان قبل العرب . ولعل وقوع السريان فى هذا الخطأ هو الذى أثر على العرب فى تلك الناحية .

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة فمثلا كتاب الربوبية قد عزى لأرسطو ، فلما أطلع الفارابى على هـــذا الكتاب ، وأعتقد أنه لأرسطو : قام بتحرير نظريته المشهورة فى التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو معتمداً ، على الخصوص ، على هذا الكتاب .

وقع الفارابى فى الخطأ وانهارت نظريته فى التوفيق بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وانما هو فصول أخذت ، أو لخصت من تساعيات أفلوطين ، وهو بعيد عن روح أرسطو .

الفصل الرابع

الكندى

١٨٥ هـ — ٢٥٢ م

« فنحن نسأل المطّلع على سرائرنا ، والعالم باجتهادنا ، فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك ، بالحجج القامعة لكفرهم ، والهاتكة لسجون فضائحهم ، المخبرة عن عوارت نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا ، بحصن عزه الذى لايرام .

وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيتنا : من نصرة الحق وتأييد الصدق .

ويبلّغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلاح والظفر ، على أضداده الكافرين نعمتَه ، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده » .

الكندى

— ١ —

تقدير الكندى (١)

« فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » .

القفطى

« وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهى كثيرة جداً » .

ابن نباته المصرى

« كان عظيم المنزلة عند المأمون ، والمعتصم ، وعند ابنه : أحمد » .

طبقات الأطباء

« كان الكندى رجلا منصرفا إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ، ينظر فيها ، التماساً لكمال نفسه » .

« ويقوم بأول محاولة لتوطيئها أو مدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال عليها من العصبية الجنسية والعصبية الدينية » .

مصطفى عبد الرازق

« كان الكندى هادئاً فى حياته ، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام وسياسة النفس ، ومجاهدة شهواتها . . . . . » .

---

(١) نحن ، فى هذا الفصل ، مدينون - فى كثير - إلى الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والدكتو النابه الأستاذ أحمد فؤاد الإهوانى ، جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله .

« وقد كان الرجل ، فى خلقه وعقله ، من أعظم ما عرف البشر :
يقول « ده بوير » فى دائرة المعارف الإسلامية ، عند ترجمته للكندى
« إن « كوردان » : Curdan ، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ؛
« La Renaissance رينياس » يعد الكندى واحداً من إثنى عشر ،
هم أنفذ الناس عقلا وأنه كان فى القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية ،
هم أئمة العلوم الفلكية » .

مصطفى عبد الرازق

— ٢ —

نسبه

هو : أبو يوسف : يعقوب ، بن إسحاق ، بن الصباح ، بن عمران ، بن إسماعيل ، بن محمد ، بن الأشعث ، بن قيس .

وقد وقف الأشعث بن قيس يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم فى الجاهلية ، أمام كسرى ، فقال :

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ؛ وأنا غياث اللزبات .

فقالوا : لم يا أخا كنده ؟

قال : لأنا ورثنا ملك كنده ، فاستظللنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبه الأعظم وتوسطنا بحبوحة الأكرم .

والأشعث بن قيس : أول من أسلم من أجداد الكندى .

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

« قدم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى وفد كنده .

وبعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ رواية .

وقد شهد مع سعد بن أبى وقاص قتال الفرس بالعراق .

وكان على راية كندة يوم صفين مع على بن أبى طالب .

وحضر قتال الخوارج بالنهروان .

وورد المدائن ، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات فى الوقت الذى صالح فيه الحسن بن على معاوية بن أبى سفيان ، وصلى عليه الحسن . . .

مات فى آخر سنة أربعين بعد قتل على .. بأربعين ليلة ـ فيما أخبر ولده ـ وتوفى وهو بن ثلاث وستين » اهـ .

وقد كان من الطبيعى ـ وأمر الأشعث بن قيس كما ذكر ـ أن ينال أبناؤه وأحفاده من نباهة الذكر ، ورفعة المكانة ما هم به جديرون .

بيد أن حادثتين نفرتا ملولا بنى أمية منهم ، فخفت ذكرهم طيلة عهد الدولة الأموية .

أما الحادثة الأولى ، فهى : استعمال ابن الزبير لمحمد بن الأشعث على الموصل ، وقد كان بين بن الزبير ومعاوية عداوة مستحكمة ، وحرب مشتعلة .

أما الحادثة الثانية ، فهى ، حادثة خروج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث

على عبد الملك بن مروان ، فقد ثار - كما يقول الدكتور طه حسين - بالحجاج وخلع عبد الملك ، وعرض ملك آل مروان للزوال .

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية ، واستيلاء الدولة العباسية على الحكم ، بدأ يأخذ بيت الكندى مكانته التى تليق به .

فلما كان عهد الخليفة المهدى ، تولى والد الكندى ولاية الكوفة ، واشتهر بالكرام ، فأخذ يقصده ذوو الحاجة ، ويقصده الشعراء ، يمتدحونه ، وينالون من بره وخيره .

ومن شعر نصيب فيه :

أغرُّ ، لأبناء السبيل مواردٌ
إلى بيتـــه ؛ تهديهم ، وطريقُ
وإن عُـدَّ أنسابُ الملولا وجدتَـه
إلى نسب يعـــلوهم ويفوق

أما شخصيته : فكانت ، من المهابة ، بحيث :

« كان يزاحم بمنكبه أبناء عمومة الخليفة ، وكانت ولاية الكوفة دُوَلةً بينهم[1] » .

بل كان بن عم الخليفة يلجأ إلى إسحاق بن الصباح ليُلينَ من شكيمة القاضى : شريك بن عبد الله »[2] .

---

(١) فيلسوف العرب ... لمصطفى عبد الرازق .

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٥ .

— ٣ —

نشأته وثقافته

وولد الكندى فى أواخر حياة أبيه ، وتوفى والده ، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد :

« فنشأ فى الكوفة ، فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفى حضن اليتم وظل الجاه الزائل »[1] .

وكانت بغداد ، إذ ذاك ، فى عز ازدهارها : ثقافة وحضارة وثراء ، لذلك كانت تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر ، بالعلم ، أو بالثراء ، أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء .

وكان من الطبيعى أن ينتقل الكندى من الكوفه إلى بغداد .

وفى بغداد اشتغل - كما يقول ابن نباته - بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها ، فأتقانها .

ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفى بميدان واحد من ميادين العلم ، أو تقتصر على لغة واحدة : فأخذ يتعلم من اللغات ما يشبع طموحه العلمى .

وقد حدثنا المؤرخون له : بأنه كان من أبرع التراجمة .

ويحدثنا صاحب « أخبار الحكماء » بأن :

« مما اشتهر من كتب بطليموس وخرج إلى العربية . . . كتاب :

---

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

« الجغرافيا فى المعمور من الأرض » ، وهـذا الـكتاب نقله الـكندى إلى العربية نقلا جيداً ، ويوجد سريانياً » .

ولـكن بعض النـاس يتشكك فى معرفة الـكندى للغات أخرى غير العربية ،

غير أن هناك نصاً نقله صاحب كتاب الفهرست عن الـكندى ، ربما كان حاسماً لهذا النزاع :

قال الـكندى :

« لا أعلم كتابة تحتمل من : تحليل حروفها وتدقيقها ، ما تحتمل الـكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ، مالا يمكن فى غيرها من الـكتابات » .

هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات .

درس الـكندى : الفلسفة اليونانية ، والفلسـفة الفارسية ، والفلسفة الهندية .

ودرس الهندسة ، والطب ، والجغرافيا ، والموسيقا .

ولم يكد يترك مجالا من المجالات العلمية إلا وقد ألف فيه ، حتى لقد قدر ابن النديم : أن تصانيفه تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً ورسالة .

ويقسم ابن النديم هذه الـكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :

« (١) كتبه الفلسفية . (٢) كتبه المنطقية . (٣) كتبه الحسابيات . (٤) كتبه الـكريات . (٥) كتبه الموسيقيات . (٦) كتبه النجوميات . (٧) كتبه الهندسيات . (٨) كتبه الفلـكيات . (٩) كتبه الطبيـات .

(١٠) كتبه الأحكاميات . (١١) كتبه الجدليات . (١٢) كتبه النفسيات . (١٣) كتبه السياسيات . (١٤) كتبه الأحداثيات . (١٥) كتبه الأبعاديات . (١٦) كتبه التقدميات . (١٧) كتبه الأنواعيات .

ويقول أيضاً :

« وقد يقع فى تعديل كتب الكندى حلاف بين المؤرخين بالزيادة والنقص ، ولكنهم متفقون على أن له ، فى أكثر العلوم ، مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار .

والطريف فى حياة الكندى . أنه كان يجرى الكثير من التجارب ، حتى تقوم معرفته - فى الميدان التجريبى - على أساس سليم .

وأنه كان يعرف الموسيقا نظرياً وعمليا ، ويمزج الموسيقا بالطب فى أمر العلاج .

ويحكى عنه فى هذا الميدان حكاية طريفة ، وسواء أصحت أم لم تصح ، فإنها تدل على أساس من معرفة الكندى بالموسيقا وبالطب ، ومن مزج بينهما .

روى صاحب كتاب : « أخبار الحكماء » :

وقد ذكروا ، من عجيب ما يحكى عن « يعقوب ابن إسحاق الكندى » هذا : أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار ، موسع عليه فى تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه ، وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على « الكندى » ، والطعن عليه ، مدمنا لتعكيره والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقى

لا يدرى ما الذى له فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه . فلم يدع بمدينة السلام طبيبا إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه ويشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها — إلى الحضور معه ، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء .

فقيل له . أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب .

فدعته الضرورة إلى أن يحمل على « الكندى » بأحد إخوانه : فثقل عليه فى الحضور ، فأجاب وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ مجسه أمر بأن يحضر إليه من تلامذته فى علم « الموسيقى » من قد أتقن الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمزعجة ، والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على « الدساتين » ونقلها !

فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و « الكندى » آخذ مجس الغلام ، وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويراجع إليه نفسه شيئا بعد شىء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائما لا يفترون .

فقال « الكندى » لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك وعليك ، وأثبته . فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئاً بعد شىء .

فلما أتى على جميع ما يحتاج إليه غفل الضاربون عن تلك الطريقة التى كانوا يضربونها وفتروا ، فعاد الصبى إلى الحال الأولى وغشيه السكات . فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به فقال : هيهات ، إنما كانت صبابة قد بقيت من حياته ، ولا يمكن فيها ماجرى ، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر إلى الزيادة فى مدة من قد انقطعت مدته . إذ قد استوفى العطية والقسم الذى قسم الله له » .

أما شأنه فى الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين ، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه فى النقد ، ومداعباته للأدباء :

فى كتاب : « سرح العيون » لابن نباتة المصرى :

حكى أنه كان حاضرا عند أحمد بن المعتصم ، وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ إلى قوله :

إقدام عمرو فى سماحة حاتم فى حلم أحنف فى ذكاء إياس

قال الكندى : ما صنعت شيئاً .

قال : كيف ؟

قال : ما زدت على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضا : إن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدح من كان قبله .

ألا ترى إلى قول العكوك فى أبى دلف ؟

رجل أبر على شجاعة عامر باسا وغبّر فى محيا حاتم

فأطرق أبو تمام ، ثم أنشد :

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلا شرودا في الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلا من المشكاة والنبراس

ولم يكن هذا في القصيدة ، فتعجب منه ، ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل ، فاستصغر عن ذلك .

فقال الكندي :

ولوه ، فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه . فكان كما قال .

وسمع رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس : يا ابن محمد قل: لا ، وأنت مخلَّد ، ماقالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم . وكان الوجه أن يستثني ، ثم قال :

هجرتُ في القول : لا ، إلا لعارضة تكون أولى بلا في اللفظ من نعم

وسمع الكندي إنساناً ينشد ويقول :

وفي أربع مني حلت منك أربع مما أنا أدري أيها هاج لي كربي ؟
خيالك في عيني ؟ أم الذكر في فمي ؟ أم النطق في سمعي ؟ أم الحب في قلبي ؟

فقال : والله لقد قسمها تقسيما فلسفياً .

ويعقب فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على ذلك فيقول :

وهذه الشواهد تعرب عن منهج الكندي في النقد الأدبي ، وهو مذهب فلسفي : يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته في نظر العقل .

واحتل الكندى المكانة التى تليق به ، من ناحية علمه ، ومن ناحية نسبه وحسبه ، فنال التقدير فى قصور الخلفاء ، واصطفاه المعتصم مؤدباً لابنه أحمد ، وكان بينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة .

وكانت دولة المعتصم — على حد تعبير ابن نباته — تتجمل به وبمصنفاته .

هذه المكانة خلقت له حساداً وخصوماً .

ومع أن الكندى لم يكن يطمح إلى منصب رسمى فى القصر ، أو فى تولى ولاية فى الدولة الإسلامية .

ومع أنه لم يكن ينافس طلاب المال أو الجاه فى أمر من أمورهم .

ومع أنه — وقد هيأ الله له من الثراء ما يكفيه — كان منصرفاً انصرافاً يكاد يكون تاماً ، إلى كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة .

مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً .

أخذوا يكيدون إليه بكل الوسائل ، بل ويكيدون لأصدقائه .

يقول الطبرى :

« إن محمد بن موسى المنجم : عمل بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة ، لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أما محمد ، وأحمد ، ابنا موسى بن شاكر ، فقد أخذا يكيدان للكندى ، فى أيام المتوكل ، كما كانا يكيدان « لكل من ذكر بالتقدم فى معرفة » .

حتى أغضبا المتوكل عليه ، ثم :

« وجها إلى داره . فأخذا كتبه بأسرها ، وأفرداها فى خزانة سميت الكندية » .

ثم هيأ الله الأسباب ، لاسترداد الكندى مكتبته ، واعتكف الكندى إعتكافاً تاماً ، إلى أن وافته منيته ، على الراجح ، أواخر سنة ٢٥٢ هـ رحمة الله رحمة واسعة .

— ٣ —

نظرية المعرفة

تختلف معرفة الإنسان من ناحية آلاتها ، ومن ناحية قيمتها وثباتها ، ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها ، ومن ناحية مصدرها .

١ — الإدراك الحسى :

أما فيما يتعلق بآلات المعرفة ، فإنها ، أولا :

« الحواس عند مباشرة الحس محسوسة »[1].

وهى تحدث فور هذه المباشرة :

« بلا زمان ولا مئونة » .

هذه المعرفة : غير ثابتة ، ذلك أن المحس غير ثابت ، لأنه فى صيرورة دائمة ؛ إنه يتبدل فى كل لحظة ، إنه باستمرار متبدل « بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهرَ فى زوال دائم ، وتبدُّل غير منفصل » .

---

(١) سنحاول — ما أمكن — إستعمال أسلوب الكندى كلما تيسر ذلك معتمدين فى النقل على رسائله التى نشرها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده.

هذه المعرفة التى يباشرها الحس . تنتقل منه إلى المصوِّرة ، وتؤديها المصوِّرةُ إلى الحافظة .

وهو يتمثل ويتصوّر فى نفس الإنسان ؛ فله صورة موجودة فى النفس .

وهو دائماً ذو طبيعة مادية :

« فالمحس أبداً : جرم ، وبالجرم » .

هذا النوع من المعرفة : لا يصوِّر تصويراً دقيقاً ماهية الأشياء .

« إنه قريب من الحاس جداً » لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه ، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها .

٢ — الإدراك العقلى :

والأشياء إما كلية ، وإما جزئية : فالكلى : هو :

« الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص » .

والجزئى : هو : الأشخاص للأنواع » .

والإدراك الحسى : هو جزئى باستمرار .

أما الإدراك العقلى ، أى : إدراك الأجناس والأنواع : فإنه غير واقع تحت الحواس ، ولا موجود وجوداً حسياً ، وإنما إدراكه : يكون بوساطة « قوة من قوى النفس التامة ، أعنى : الإنسانية ، هى المسماة : العقل الإنسانى » .

وهذا النمط من المعرفة « ليس متمثلا للنفس » وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة .

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس ، والإدراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشترك العام . فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلا ، وعن الطول والقصر ، وعن السمنة والنحافة . ويتبقى بعد هذا التجريد : الحيوانية والناطقية . وهما : القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان .

والإنسانية ، إذن ، وقد جُرِّدت من كل ما هو محس : لا صورة لها تتمثل فى الذهن .

وإذا قلت : « هو : لا هو ، غير صادقين فى شىء بعينه » فإن هذا إدراك للنفس ليس بحسى ، وإنما هو اضطرارى « وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ؛ لأنه لا مثال له : لا لون ولا صوت ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا ملموس له ؛ بل : إدراك لا مثالى .

وإذن : « كل ما كان هيولانياً : فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى فى النفس . . . فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فليست تتمثل فى النفس بتة . . . وإنما نقربها لما يوجب ذلك اضطراراً . . . فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلا فى النفس » بل يجدها بالأبحاث العقلية .

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول — مع أنه واضح عقلياً — ليدركه عن هذا الطريق ، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول « كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس »

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن ، والمعقول الذى لا يتمثل ولا يتصور فى الذهن ، تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس ، على قدر عاداتهم للحس : مثل الصبى » .

مناهج العلوم :

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه ، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه ؛ وطبيعة العلوم ، إذن ، هى التى تحدد مناهجها .

والخطأ كل الخطأ : أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به ، إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى ، للرياضة ، أو المنهج الطبيعى ، لما فوق الطبيعة .

وبسبب هذا الخلط ، ضل أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التميزية ، لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء : فمنهم ، من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار . وبعضهم جـــرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان » .

« وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً فقد قصر عن تمييز المطلوبات » .

والسبب فى نهجهم هذا السبيل : هو إما تقصيرهم ، عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق » .

وسواء كانوا مقصرين ، أو مريدين تكثير سبل الحق ، فإنهم فى كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح .

لذلك ، ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا . . . ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا ـ فإنا ، إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

٣ — الإدراك الإشراقى :

تتأتى المعرفة عن طريق ، الحس بيد أن من يقتصر على الحس ـ فيما يرى الكندى ـ يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا .

وتتأتى المعرفة عن طريق العقل . وهى ـ فيما يرى الكندى ـ : الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع .

وكثير من الفلاسفة من يقتصر فى تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين .

أما الكندى فإنه يرى ـ ككثير من الفلاسفة الإشراقيين ـ أن هناك طريقا آخر للمعرفة ، هو : الطريق الإشراقى .

وهو ـ فى ذروته العليا ـ خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة . وهؤلاء الذين اصطفاهم الله ، فلعلمهم خصائص تبعده عن العلم الكسبى ، إنه : « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان . . . إنه بلا طلب ، ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ، ولا بزمان .

بل مع إرادته ، جل وتعالى .

بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده ، وإلهامه ، ورسالاته . . . فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد

خواجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير من البشر . . .

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ، إذ هو موجود ، عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ، فإن ذلك فوق طبعها وجَبْلها . فتخضع له بالطاعة والانقياد ، وتنعقد فطرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل ، عليهم السلام ».

ويستمر الكندى فى توضيح الفروق بين العلم الكسبي والعلم الإلهى ، فيقول :

فإنه إن تدبَّر متدبِّر جوابات الرسل فيما سُئلوا عنه من الأمور الخفية الحقِّية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته علمها ، لطول الدءوب فى البحث والتروى ، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة ، والبيان ، وقرب السبيل ، والإحاطة بالمطلوب » .

ثم يضرب الكندى مثالا تطبيقياً جزئيا لما يقول ، وذلك :

كجواب النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فيما سأله المشركون عنه مما علَّمه الله ، إذ هو بكل شئ عليم لا أولية له ولا إتقضّياً ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه ، يا محمد : « مَن يُحيى العظامَ وهى رَميمٌ ؟ » : أن كان ذلك عند السائلين أمراً مستحيلا ، فأوحى إليه الواحدُ الحق : « قُلْ : يُحييها الذى أنشأها أوَّلَ مرّةٍ ، وهو بكلِّ خَلقٍ عليمٌ . الذى جَعلَ لكُم من الشّجر الأخضرِ ناراً فإذَا أنتم منهُ توقدُونَ . أوَ ليسَ الذى خلقَ السمواتِ والأرضَ بقادرٍ علىَ أنْ يخلقَ مِثلَهم ؟ بَلىَ ، وهُو الخلاَّق

العليمُ . إنّما أمرهُ ، إذا أرادَ شيئاً : أن يقول لـه : كنْ ، فيكونُ . »

ثم يأخذ الكندى فى شرح الآيات الكريمة ، توضيحاً لفكرته عن العلم الإلهى ، فيقول (١) .

فأى دليل فى العقول النيّرة الصافية أبيَن وأوجز من أنه ، إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن ، فإنه من الممكن ـ إذا بطلت وصارت رميما ـ أن توجد من جديد ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم، وإن كان الأمر، بالنسبة لله ، لا يوصف بكونه أشدّ وأضعفَ ؟!

وإن القوة التى أبدعت ، ممكن أن تنشىء ما أدثرتْ .

أمّا كون العظام موجودةً بعد أن لم تكنْ فذلك ظاهر للحس فضلا عن العقل .

وإنّ السائل عن هذا المسألة : الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقر : أنه هو نفسُه : كان بعد أن لم يكن ؛ فَعَظْمُه ، إذنْ ، وجِدَ بعد أن لم يكن ، فإعادته وإحياؤه : أمر ممكن، ولا سبيلْ إلى القول بخلاف ذلك

ثم يبين ، سبحانه ، أن كون الشىء من نقيضه موجود ، فيقول :

« الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » .

فجعل من : لا نارٍ ، ناراً ، ومن : لا حارٍ ، حارًّا ، فإذا كان الشى يحدث من نقيضه ، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته .

---

(١) سنحاول هنا الأخذ من كلام الكندى كلما كان واضحاً للقارىء ، فإذا ما كان فيه خفاء ذكرنا معناه فى دقة .

وقال ، سبحانه :

« أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ »

ثم قال لما وجب من ذلك :

« بلى وهو الخلاّقُ العليمُ » .

والأمر فى هذه القضية واضح بديهى .

ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من : خلق السموات ، لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر ، إذْ كان عندهم عملُ الأعظم يحتاج إلى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظمُ المحسات أطولها زماماً فى العمل — : إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة للخلق والإبداع ؛ لأنه جعل : « هو » من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، ويخرج الوجود من العدم ، فإنه لا يحتاج أن يعمل فى زمان : « إنّما أمرُه إذا أراد شيئاً : أن يقولَ له : كُن ، فيكون » .

أى إنما يريدُ ، فيكون مع إرادته ما أراد ، جل ثناؤه ، وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس مخاطب ؛ فإن هذا فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول بّينٌ مستعملٌ ، فإنما خوطبوا بعادتهم فى القول ؛ فإن العرب تستعمل للشىء فى الوصف ما ليس فى الطبع كقول امرء القيس ابن حجر الكندى :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب ، ولا صلب له ولا أعجاز ، ولا كلكل ، ولا نهوض ، وإنما معناه : أنه أحب أن يصبح .

ويختم الكندى شرحه للآيات الكريمة ، بهذ الكلمة القوية التى تؤكد فكرته فيقول :

« فأى بشر يقدم بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قولٍ بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، فيها ، من إيضاح : أن العظام تحيى بعد أن تصير رميماً ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ؟ ! كلّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية »

هذا النمط من العلم ، كما وضحه الكندى ، ليس مصدره حساً ولا عقلا ، إن مصدره الوحى ، إنه علم إلهىّ ، وإذا كان ذلك خاصا بمن يصطفيهم الله ، فإن فى أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشراقى الذى يتأتى عن صفاء النفس ، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية .

وقد ترك الكندى رسالة ، فى « القول فى النفس » ، وذكر أنه اختصرها « من كتاب أرسطو وإفلاطون وسائر الفلاسفة » .

وهذه الرسالة ، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد اختصار فإن روحها واتجاهها وما فيها ، أحياناً ، من كلمات الاستحسان والتقدير ، مثل :

« ولقد صدق إفلاطون فى هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح » .

كل ذلك يدل على أن الكندى متفق ، فى الرأى ، مع ما ذكره فى هذه الرسالة ، أو على الأقل مع ما ينسجم منها انسجاما تاماً مع دينه .

وفى هذه الرسالة متناثرات تنسب إلى أفلاطون وإلى فيثاغورس ، تبين فكرة الإدراك الإشراقى والسبيل إليه .

ومما لا شك فيه : أنها تعبر عن رأى الكندى .

وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن . ولكنها أحياناً ، بل فى أغلب الأحايين تكون صدئة ، ومثلها كمثل المرآة ، إذا كانت صدئة ، لم يتبين صورة شىء فيها بتة ، فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ، كذلك النفس العقلية ، إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات :

والسبيل إلى صقلها معروف :

« إن النفس ، إذا كانت ، وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ، كثير البحث والنظر ، فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واستنارة بقبس من نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر ، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة ، إذا كانت صقيلة .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً فى الطهارة رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ، والنكاح والسماع ، والنظر والشم واللمس ؛ لأن هذه لذات حسية دنسة

تعقب الأذى ، وتلك لذة إلهية ، روحانية ، ملكوتيّة ، تُعقِبُ الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل : من رضى لنفسه بلذات الحس ، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته » .

وهذه النفس لا تنام مطلقاً ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس ، فتعلم كل مافى العلم وكل ظاهر وخفى .

وكلما ازدادت صقالا ظهر لها وفيها ، معرفة الأشياء .

وإذا كنا نعتقد أن الكندى يرى ذلك كله منسجما فيه مع إفلاطون وفيثاغورس ، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يتصل إلى المعرفة عن هذا الطريق ، ومثله فى ذلك مثل ابن سينا الذى أقر هذا الطريق ولكنه لم يأخذ فيه ، واستمر الكندى ـ فيما نرى ـ فيلسوفا عقلياً طيلة حياته .

— ٤ —

الفلسفة

معناها . دراستها . صلتها بالدين

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند الكندى ، نريد أن نعرف رأيه فى معنى الفلسفة ، وفى دراستها ، وفى صلتها بالدين .

١ — معناها :

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة ، فقد كان الكندى متواضعاً : إنه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصياً ، وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء ،

ولا ينسب الكندى كل معنى من هذه المعانى إلى قائلة .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات ، جميعها ، دون الاقتصار على واحد منها : أن يشير إلى أن كلا منها ؛ لو أخذ منفرداً ، كان قاصراً ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة ، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى :

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق ، وبعضها يشير إلى السلوك ، وبعضها يشير إلى العلة وهكذا .

ومهما يكن من شىء فإنها ، باجتماعها تعنى بالمعرفه النظرية والسلوك العملى .

وهى ، على كل حال بحث عقلى وسلوك ارتياضى ؛ بيد أننا نعجل فنقول: إن الكندى لم يسلك السبيل الارتياضى ، وإن كان يقره ، وإنما سلك السبيل العقلى ؛ ومثله فى ذلك ـ كما قلنا ـ مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها الكندى لمعنى : الفلسفة .

(ا) إذا نظرنا إلى الاشتقاق ، فمعناها : « حب الحكمة » .

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى ، فإنها : « التشبه بأفعال الله تعالى بقدو طاقة الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .

(ح) ويمكن أن ينظر إليها ، من جهة السلوك الإنسانى أيضاً فيقال : « إنها العناية بالموت » .

ويقصدون : إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات : السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر .

(ء) وحدها - من جهة العلة - فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا : « هى معرفة الإنسان نفسه » .

وأرادوا بذلك : أن الإنسان : جسم ونفس وعرض .

فإذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شىء ، ولذلك سمى الحكماء الإنسانَ : « العالم الأصغر » .

(و) أما حدها التقليدى فهو أنها : علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنِّيَّاتُها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان .

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك فإنها على كل حال :

« أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة » أما تعليل ذلك فيذكره الكندى بقوله :

« لأن غرض الفيلسوف فى علمه : إصابة الحق ، وفى عمله : العمل بالحق » .

وإذا كانت هذه التعريفات : تشير إلى جوانب - كما ذكرنا سابقاً - فإن هذه الجوانب : متفاوتة ، فى الشرف والمنزلة : وأشرف الفلسفة أعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - : الفلسفة الأولى أعنى : علم الحق الأول ، الذى هو : علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ؛ لأن علم العلة : أشرف من علم المعلول ؛ لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته » .

إذا كان الأمر كذلك : « فبحق ما سمى علم العلة الأولى : « الفلسفة

الأولى » ، إذ جميع باقى الفلسفة مُنطو فى علمها ، وإذ هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية ، وأول بالزمان ، إذ هى علة الزمان » .

٢ — دراستها :

ومع أن الفلسفة ، بهذه المنزلة : فإنه وجد فى كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين ؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى الكندى - يعتبرون غرباء عن الحق ، وإن كانوا يتوجون بتيجان الحق من غير استحقاق .

إن فى فطنهم ضيقاً عن أساليب الحق ؛ وفى نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق .

وهم : إنما يفعلون ذلك « ذبًّا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ؛ بل للترؤّس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين » .

ومهما يكن من أمرهم ؛ فإنه يلزمهم دراستهم ، وذلك أنهم : لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا : إنه يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا .

وإعطاء العلة والبرهان : قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها .

فواجب ، إذن ، طلب هذه القنية . . . والتمسك بها . . .

٣ — صلتها بالدين :

والفلسفة : علم الأشياء بحقائقها .

وفى علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ؛ وجملةُ علمِ كلِ نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً : هو الذى أتت به الرسل عن الله ، جل ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم : إنما أتت للإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها » .

وحينما أخذ الكندى يشرح قوله تعالى :

« والنجمُ والشجرُ : يسجدان » قال :

ولعمرى ، إن قول الصادق : محمد ، صلوات الله عليه ، وما أدى عن الله ، جل وعز : لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس .

فأما من آمن برسالة محمد ، صلى الله عليه وسلم وصدقه ، ثم جحد ما أتى به ، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب : ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه : فظاهر الضعف فى تمييزه ؛ إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك .

أو يكون ممن جهل اللغة التى أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات ، اللواتى - وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية - فإنها عامة لكل لغة . . »

الفلسفة ، إذن ، تثبت بالمقاييس العقلية : ما أنت به الرسل ، وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء .

ومن أجل ذلك : « يحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها : كفراً » .

والفلسفة ـ فى النهاية ـ أشرف صناعة ، ودراستها : واجبه على من أقرها ومن أنكرها ، وهى : تسير فى ركاب الدين خادمة له .

وإذا كان الأمر : كذلك ، فما هى النتائج التى وصل إليها الكندى . عن طريق الفلسفة ؟ !

— ٥ —

العالم حادث

يهتم الكندى اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التى هى : الجرم ، والزمان ، والحركة : متناه .

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة ، أو الأساس الأصيل الذى يبنى عليه الكندى رأيه فى إثبات حدوث العالم ، وبالتالى ، إثبات المحدث .

ولأهمية فكرة تناهى العالم عند الكندى ، تحدث عنها فى كثير من كتبه ورسائله ، ويكاد أسلوبه فى الحديث عنها ـ رغم كثرة هذا الحديث ـ لا يكاد يختلف .

وهو فى كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه .

من هذه المقدمات ما يلى :

(ا) كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظمَ من شيء : متساوية .

(ب) والمتساوية المتجانسة : أبعاد ما بين نهاياتها : واحدة ، بالفعل وبالقوة .

(حـ) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(ء) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم : كان أعظمَها ، وكان أعظمَ مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهِي العظم : إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .

وبعد هذه المقدمات البديهية ، يأخذ الكندى فى الاستدلال ، فيفترض ـ خلافاً لما يعتقد ـ أن هناك جرماً لا نهاية له ، ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية بإبطال النتائج التى تترتب عليها :

« فإن كان جرم لا نهاية له : فإنه إذا فصل منه جرم متناهى العظم ، فإن الباقى : إما أن يكون متناهىَ العظم ، وإما لا متناهىَ العظم .

فإن كان الباقى متناهىَ العظم ، فإنه ، إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم وهذا حق وهو خلاف المفروض .

وإن كان الباقى : لا متناهىَ العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار مالا نهاية له أعظمَ مما لا نهاية له ، وهذا باطل .

وإن كان ليس بأعظمَ مما كان قبل أن يزاد عليه ، فقد زيدَ على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئاً ؛ ومعنى ذلك أن الكل : يساوى الجزء وهذا باطل .

فقد تبين ، إذن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له .

وهذا الدليل ، إذا كنّا قد أقمناه فى الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : إنه لا متناة ، فى عالمنا هذا : كالزمان ، والحركة ، والمكان .

وإذا كان الزمان متناهياً ، فالجرم ، باضطرار ، له مبدأ .

على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة والواقع : أن الجرم ، والحركة ، والزمان - فيما يرى الكندى - : متلازمة ؛ ذلك أن الجرم : جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولا وعرضاً وعمقاً ؛ فهو ، إذن : مركبٌ ، والتركيب : حركة ، والحركة إذن : إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرمٌ لم تكن حركةٌ :

والزمان : إنما هو مدةٌ تعدها الحركة ، أو مقياسها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن زمان .

الجرم ، إذن لا يسبق الحركة والزمان ملازمان للحركة .

والنهاية لكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان : لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنيّة فهى معاً ، وهى متناهية ، وهى ، لذلك : حادثة .

وللكندى دليل خاص على تناهى الزمن ، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتى :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه فى الماضى ، فإن معنى ذلك : أننا

لو فرضنا ، جدلا ، أننا نسير من الآن - رجوعا القهقرى - مع الزمن فى ماضيه ، لما انتهينا إلى نهاية ؛ إذن ، من الآن إلى مالا نهاية فى الماضى لا يمكن أن يؤتى عليه أو يقطع أو ينتهى ، وإذن ، فإنه إذا صدق ذلك ، فإنه يصدق ضرورة :

أنه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له فى الزمن الماضى ، حتى يتناهى إلى الآونة الحاضرة .

وما دمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة ، فمعنى ذلك : ضرووة أن الزمن : له مبدأ .

— ٦ —

الإله

وجوده ووحدانيته

١ — الوجود :

العالم ، إذن : حادث :

تلك : قضية : أثبتها الكندى بالاستدلال العقلى .

وبمجرد إثباتها ، يثبت ما يلزمها ، وهو : إثبات « المحدِث ؛ إذ « المحدَث : محدَث المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث : من المضاف ؛ فلكل محدِث « اضطرارا عن ليس » [1] .

---

(١) أى : عن العدم .

هذا الدليل ، فى نتيجته : هو الدليل العادى ، الذى يستدل به المتكلمون ؛ وإن كان الكندى يختلف عنهم اختلافا بينا ، فيما يتعلق بطريقة الإثبات .

وما دام قد ثبت أن العالم حادث ، وأن الله هو المحدث ، فمعنى ذلك — ضرورة وبداهة — أن الله أوجده عن العدم . والإيجاد عن العدم من الأمور التى لا تتأتى إلا عن الله . يقول الكندى :

« إن الفعل الحق الأول : تأييس الأيسات عن ليس[1] .

وهذا الفعل : بيِّن أنه خاصة لله ، تعالى ، الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأسيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل : هو المخصوص باسم الإبداع » .

ويعرِّف الكندى الإبداع بأنه : « إظهار الشىء عن ليس »[2] .

على أن الكندى لا يقتصر على هذا الدليل فى إثبات وجود الله . وإنما يورد أيضاً الدليل الذى يتحدث عنه القرآن الكريم ، فى غير ما سورة ، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم السارى فى الكون ، والنظام الشامل العناية التى تسود العالم بأكمله ، وتربط أجزاءه .

وحقاً : إنه :

« ليس أثر الصنعة من باب ، أو سرير ، أو كرسى ، بما يظهر فيها :

---

(١) أى إيجاد الموجودات عن العدم .

(٢) أى عن العدم .

من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك الكل لذوى العيون العقلية الصافية » .

وإذا نظرنا إلى هذا العالم ، فى جملته ، وجدناه منضداً ، مترابطاً مقدراً : « على الأمر الأنفع الأتقن » .

ووجدنا :

« بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحاً لبعض » .

وكل ذلك :

« ظاهر لمن كانت مرتبته : علم هيئة الكل . . . . » .

فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ماذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل » .

« وإن فى الظاهرات للحواس . . . . لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . . . .

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح ، فى كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل : لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مُدبِّر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف » .

وهذا الدليل (١) - فى وضوحه وبداهته - : إنما يشعر به شعورا غامرا

---

(١) هذا الدليل تحدث عنه القدماء أمثال سقراط ، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة : مثل كانت ونوردهنا مثالا توضيحيا عن سقراط . =

« من كانت حواسه الآلية : موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه : وجدان الحق . . .

= قال سقراط :

أفى الناس من يعجبك براعته فى الصنائع ؟

فقال . نعم ؛ وسمى من الشعراء والمصورين ممن كان يعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أيهما عندك أرفع شأنا ؟ أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل ؟ أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟

فقال : من يصنع الصور الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق ، لامن عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لايظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى بيّنة القصد والمنفعة ، فما قولك فى تلك الأشياء ؟ ما هى التى عندك من فعل العقل ؟ وما هى التى عندك من فعل الاتفاق .

قال : لا شك أن ما ظهر قصده ومنفعته : من فعل العقل .

قال سقراط : أو لست ترى أن صانع الإنسان - فى أول نشأته - جعل له آلات الحس ، لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ؟ فأعطاه : البصر والأذنين ليبصر ويسمع ما يكون لعيشه صادقا . وما فائدة الروائح ، لولم تكن لنا الخياشيم ؟! وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين الحلو والمر والمز ، لولم يكن لنا لسان نذق به ؟! إن بصرنا معرّض للآفات ، أو لست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك ؟ فجعلت الأجفان كالأبواب لتمنع ما يصيب البصر ! ! وجعلت الأهداب كالمناخل لتقيها من أضرار الرياح !!! وما قولك فى آلة السمع ، وهى تقبل جميع الأصوات ولا تمتلىء أبداً !!! أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء فتلقيها إلى الأضراس فتدقها دقًّا ! ! ! . . . =

فان من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سُجوف سدف [1] الجهل ، واستيحت ، من الحرص ، على اقتنا. مالا تجد ، وتضييع ما تجد » .

٢ — الوحدانية .

ومحدث العالم ، سبحانه : واحد ، لا شريك له ، ولا تركب فى ذاته ، ذلك : أنه : لو كان آلهة متعددون ، لكانوا مركبين من : صفه تعمهم جميعاً ، وهى : أنهم فاعلون ، ومن صفات تميز بعضهم ، فهم إذن :

« مركبون مما عمهم ، ومن خواصهم » .

والمركبون : لهم ، بالضرورة ، مركِّب ، لأن التركيب : يستلزم مركبِّاً ، وإذن : فإن كان هذا المركِّب واحداً فهو الفاعل الأول ، سبحانه ، وإن كان كثيراً فهم مركَّبون . . . وهو يخرج بلا نهاية .

وقد اتضح بطلان ذلك .

« فإذن : ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيراً ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق : موجودة وليس فيه بتة ، ولأنه مبدعٌ ، وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين » .

= فإذا تأملت فى ترتيب ذلك أيمكنك أن تشك : هل هى من فعل الاتفاق أم من فعل العقل ؟

قال أرسطو ديموس : نعم إذا تفكرنا فى ذلك لانشك فى أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته » من مخطوط سنتلانا

(١) : أى أستار ظلمات الجهل .

— ٧ —

الأخلاق

ذكر الكندى من تعريفات الفلسفة ، أنها : التشبه بأفعال الإله ، تعالى ، بقدر طاقة الإنسان . وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة ، هو أنها :

« العناية بالموت » .

وشرح قصد القدماء فى العناية بالموت ، من أنه :

« إماتة الشهوات » .

وعلل ذلك بأن « إماتة الشهوات » هى السبيل إلى الفضيلة .

ذلك : أن اللذة : شرّ ، إذْ أن التشاغلَ باللذات الحسية : تركٌ لاستعمال العقل .

ولعل السؤال يتأتى بعد ذلك :

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟

وكيف يُميت شهواتِه ليصلَ إلى الفضيلة ؟

والإجابة على هذا السؤال ، إنما هى : فى معرفة الفضيلة نفسها ، وفى التزام ما تتطلّبُ من سلوكٍ .

والفضائل الإنسانية ـ حسبما يرى الكندى ـ هى :

« الخلق الإنسانى المحمود » .

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

قسم هو : أساس يكون فى النفس ؛ ولكنه ليس أساساً سلبياً ، وإنما هو : معرفة وعمل ، وهذا القسم : ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهى : الحكمة ، والنجدة ، والعفة :

أما الحكمة ، فهى : فضيلة القوة الناطقة ، أى القوة العقلية ؛ والحكمة : عبارة عن شيئين : أحدهما نظرى وهو :

« علم الأشياء الكلية بحقائقها » والثانى عملى ، وهو :

« استعمال مايجب استعماله من الحقائق » .

أما النجدة فهى : فضيلة : القوة الغلبية ، أو على حد التعبير الجارى : فضيلة القوة الغضبية .

والنجدة : عبارة عن توطين النفس على : « الاستهانة بالموت فى أخذ مايجب أخذه ودفع مايجب دفعه »

أما العفة فهى : تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه ، والإمساك عن غير ذلك .

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس : تعتبر سورا للفضائل ، على وجه العموم ، وحداً فاصلا بينها وبين الرذائل .

إنها : السور الذى يحد الفضائل ، فيمنع الإفراط والتفريط ، والفضائل فى عمومها اذن : وسط بين الإفراط والتفريط ، والرذائل : انما هى : إفراط أو تفريط : إنها الخروج من الاعتدال ، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب .

وإذا أردنا تمثيلا لذلك ، فيما يتعلق بفضيلة النجدة ، فإننا نجد الإسراف فيها ، وهو : التهور ، والهوج : رذيلة .

والتفريط فيها وهو الجبن : رذيلة ، وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة . وذلك : كالحرص على المآكل والمشارب ، وهو : الشره ، والحرص على النكاح من حيث سَنَح ، وهو : الشبق المنتج للعُهر . والحرص على القنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة .

أما التفريط فى فضيلة العفة : فيتمثل فى الكسل أنواعه .

ومما تقدم نرى : أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعا ، إنما هى : فى الاعتدال .

والقسم الثانى من الفضائل الإنسانية : ليس فى النفس ، وإنما هو : نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاثة ؛ إنه نتيجة لاعتدالها ، وهو يتمثل فى العدل .

والرذيلة المقابلة له ، إنما هى : الجور .

الفضائل الإنسانية ، إذن ، إنما هى : فى أخلاق النفس وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل نتج عن ذلك : أنه يعيش سعيدا . وما دام كل إنسان فى هذه الحياة : يسعى إل السعادة وما دامت السعادة هدفا أخيرا لكل إنسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل .

بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل ، إنما هو عدد محدود من الناس ، إنهم الممتازون ، إنهم هؤلاء الذين يسيطرون على أنفسهم ، فيلزمونها حد الاعتدال ، وليس كل الناس بقادر على ذلك .

وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون فى الحياة : عرضة للأحزان والآلام : يقدم الكندى بعض النصائح . هذه النصائح : تتمثل فى جانب سلبى وجانب إيجابى .

فإذا استعرضنا هذه الأسباب التى ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس : فإننا لا نكاد نجدها تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان فى النواحى المادية ، أو عن عدم الحصول على مالا يملك من النواحى المادية .

وإذا اعتمد الإنسان فى سعادته على الامتلاك ، والاقتناء ، والثراء العريض ، فقد انحرف عن طريق الصواب ؛ ذلك أن السعادة إنما هى : فى النفس لا فى ما تمتلكه النفس .

الماديات بطبيعتها عرضة للتغير وللزوال . والإنسان العاقل يجب عليه ألاّ يربط سعادته بالمتغير الزائل .

ولعلى أنفس المتغير الزائل إنما هى : الجواهر واللآلىء ؛ ومع ذلك فإنها لا تعدوا أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء . وإذا وضعها الإنسا فى موضعها الحقيقى ، يرى أنها : أتفه من أن تثير حزنا إذا فقدت .

ويجب على الإنسان : أن يفطم نفسه عما لا يمتلك ، لأنه إذا أرخى لها العنان فسوف لا تنفد لها مطالب .

وقديما قال «سقراط» ، وقد سئل عن السر فى أنه لا يحزن : إنى لا أقتنى ما أحزن على فقده ، وسئل مرة أخرى : «لم لا تشعر بالشقاء مع أنك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال : «إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه.

وضع المادة فى موضعها الحقيقى ، إذن - حينما تكون فى امتلاك الإنسان ، وعد الحرص على امتلاكها إذا لم تكن فى حوزته حرصاً يؤدى

إلى الشقاء والحزن . ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله ، خصوصاً وأن عالم المادة : إنما هو عالم فان .

على أن حياة الإنسان فى هذا العالم : فترة عابرة ، ويجب على العاقل : ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها - لا مناص - وشيكا .

إن عالمنا : فان ، ولكن هناك العالم الباقى ؛ ومن هنا نتطرق إلى القسم الإيجابى من نصائح الكندى ؛ فإذا كنا نريد أن نسعد حقاً فيجب ، أن نمتلك جواهر العالم الباقى ولآلئه ، يجب أن نحرص على الممتلكات العقلية ، إنها لا تفنى ولا تبيد ، ولا تغتصب .

وفى العلم سعادة . وفى التفكير والتأمل فرح ولذة ، إنها الحياة الخالدة.

« فقل للباكين ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة . ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه . . . » .

فيا أيها الإنسان الجاهل : الا تعلم أن بقاءك فى هذا العالم . ، إنما هو : كلمحة .

ثم تصير إلى العالم الحقيقى فتبقى فيه أبد الآبدين .

وللكندى تشبيه لطيف للحكيم العاقل بالنسبة للماديات : إنه بالنسبة إليها : كالملك الجليل الذى بلغ عن عظمته : ألا يتلقى مقبلا ولا يشيّع ظاعناً .

وللكندى حكم كثيرة تحث ، بوجه عام ، على التزام الفكرتين الأساسيتين فى نصائحه وهما : القناعة فى الماديات ، والطموح إلى اكتساب المعقولات منها .

« اعص الهوى وأطلع ما شئت » .

« لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد » .

« إن النظر فى كتب الحكمة . اعتياد النفوس الناطقة » .

« من ملك نفسه ملك المملكة العظمى ، واستغنى عن المؤن ، ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم ، وحمده كل واحد ، وطاب عيشه » .

« ولو أفسد أحد أحسن أعضائه كان مذموماً ، وأشرف الأعضاء . الدماغ ، ومنه : الحس ، والحركة ، وسائر الأفعال الشريفة . ومستعملو السُّكر : يُدخلون الفساد على أدمغتهم ، توالى السكر على بدن مرض دعاغة ، واشتد ضعفه ، وبعد عن القوة الممدة للأفعال الإدارية والنفسانية » .

ونختم هذه الكلمة بتلخيص « دى بور » لرسالة الكندى . « فى الحيلة لدفع الأحزان » :

« والحق أنه لا دوام لشىء فى هذا العالم : عالم الكون الفساد ، الذى قد يسلب منا فى أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقْتنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا فى عالم للعقل .

فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مُقْتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال .

أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همَّنا ، معتقدين أننا قادرون على اسبقائها . . . فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود .

— ٨ —

الكندى بين الأصالة والتقاليد

١ — الكندى وأرسطو :

رأينا مما سبق أن الكندى يقول بحدوث العالم : إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم ، أما أرسطو فإنه يقول بقدمها ؛ والمادة أزلية فى رأى أرسطو ، حادثة فى رأى الكندى . أثبت الكندى حدوث العالم ، وأثبت خلق الله له عن العدم . وكل ذلك خلاف أصيل فى وجهة النظر بينه وبين زعيم المشائين .

على أن الخلاف الذى لا يقل عن ذلك أصالة هو : تدبير الله للعالم ، وعنايته به ، وتصرفه فيه ، وعلمه بجزئياته وكلياته . يثبت الكندى ذلك وينفيه أرسطو : إن أرسطو ينفيه ، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً ، إنه لا يعلم وجوده فضلا عن تدبيره ! ! !

والكندى يثبت الوحى والنبوة ، وما الوحى والنبوة إلا مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم .

وإذا كان أرسطو ينفى هذه العناية ، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحياً ولا نبوة ؛ ولذلك اقتصر - فى مصادر المعرفة - على الحس والعقل . أما الكندى فقد زاد المصدر الإلهى .

والكندى فى كل ذلك : منسجم مع الإسلام سائر فى تياره . أو هو - بتعبير آخر - انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحى

الإلهى على لسان محمد ، صلى الله عليه وسلم .

أما فيما يتعلق بالأخلاق : فإن النظرة اليسيرة تُرى أن الكندى متأثر بأرسطو ، ذلك أنه يقول بنظرية « الفضيلة : وسط بين طرفين » .

ولكن هذه النظرية ، فى روحها ، إسلامية :

« وكذلكَ جعلناكم أمة وسطاً » ، « ولا تجعله يدكَ مَغْلولةً إلى عنقك ، ولا تبسطها كلَّ البسط فتقعدَ ملوماً محسوراً » ، « والذينَ إذا أنفقوا ، لم يُسرفوا ، ولم يقتروا ، وكانَ بين ذلكَ قواماً » (١) .

بيد أنه من البيّن : أن الكندى متأثر فيها على الخصوص بأرسطو ، غير أن هدف الكندى منها : يختلف عن هدف أرسطو :

---

(١) على أن عند العرب مثلاً مشهوراً ، هو : « خيرُ الأمور : أوساطُها » ومن طريف مايروى ، بمناسبة موضوعنا : أن سئل الحسن بن الفضل : « إنك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن ، فهل تجد فى كتاب الله : خير الأمور : أوساطها ؟

قال : نعم ، فى أربعة مواضع : قوله ، تعالى :

« لا فارضٌ ولا بكر عَوانٌ بينَ ذلك » . وقوله ، تعالى :

« والذين إذ أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانَ بين ذلك قواما » ، وقوله ، تعالى :

« ولا تجعلْ يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط » ، وقوله تعالى :

« ولا تجهر بصلاتك ولا تخافتْ بها وابتغِ بينَ ذلك سبيلاً » .

ذلك أن هدف أرسطو منها انما هو : السعادة فى عالمنا هـذا ، فى عالمنا الفانى.

أما هدف الـكندى فهو : السعادة فى عالمنا هذا وفى العالم الأخروى : العالم الباقى ، عالم الخلود .

٢ — الـكندى وأفلاطون :

يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة :

« يشبه الـكندى أفلاطون فى القول بحدوث العالم ، والزمان ، والحركة ؛ ولـكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا الى أن الـكندى : يرفض وجود شىء أيًّا كان قبل وجود هذا العالم الحادث .

وهو ، فى ذلك : يخالف أرسطو كما تقدم ، لـكنه يخالف فيه أفلاطون أيضاً ؛ لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة . لا هى روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة . وهو يسميها : اللاموجود أو القابل ، أى الذى يقبل فعل الـمُثُل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل .

ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة ، وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى : مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق ، أعنى : الله ، وصفاته ، وفعله .

ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الـكندى : أن أمر الخلق وكيفته : أوضح عنده ، مما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال

الفنان . كما نجد ذلك فى قصة طيماوس ، مثلا .

والكندى ، بحكم نزعته العربية الواقية ، ونزعته الإسلامية الواضحة ، لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال[1] .

٣ — الكندى والإسلام :

ومما سبق من شرح لآراء الكندى ، يتبين أنه لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول الإسلام . والكندى بذلك : خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالى ، لقولهم: بقدم العالم ، وبعدم علم الله بالجزئيات ، وبالبعث الروحانى فقط .

أما موقف الكندى من الإدراك الحسى : فهو موقف ، ربما يستساغ من الناحية النظرية التجريدية ، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية .

ولنا رأى فى هذا الموضوع ، وفى موقف الإسلام منه ، سنتحدث عنه فيما بعد ، ان شاء الله تعالى ، وبالله التوفيق .

---

(١) رسائل الكندى ص ٨٠

الفصل الخامس

الفارابي

٢٥٩ هـ — ٣٣٩ هـ

شرائط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة :

يجب : « أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتى ، ثم أن يكون حَفُوظاً ، وصبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم ؛ وأن يكون - بالطبع - محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جَمُوح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شَرِهٍ على المأكول والمشروب ، تهون عليه - بالطبع - الشهوات والدرهم والدينار ، وما جانس ذلك ؛ وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب .

ثم بعد ذلك يكون قد رُبّى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها .

وأن يكون - مع ذلك - متمسكا بالفضائل التى هى - فى المشهور - : فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى - فى المشهور - : جميلة .

الفارابى

— ١ —

تقـديره

كان الفارابى يعيش فى عالم العقل ابتغاءً للخلود . وكان مَلِكا فى عالم العقل .

ت . ج . دى بور

« فيلسوف المسلمين غير مدافع » .

القفطى

« وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته فى فنونه. والرئيس أبو على ابن سينا المقدم ذكره : بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه » .

ابن خلكان

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابى منذ ألف عام فى الشرق والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر فى تاريخ التفكير البشرى ، وفى تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة .

مصطفى عبد الوازق

أول مفكر مسلم ، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى

مسينيون

« والذى اتفق عليه جلة الثقات : أن فلسفة الفارابى : فلسفة إسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى ، حرجاً وموضع ريبة ، ولا نخالها تغضب متدينا بالإسلام أو بغيره من الأديان »

العقاد

— ٢ —

حياته

هو أبو نصر محمد بن طَرْخان ، ويعرف بالفارابى ، نسبة إلى ولاية « فاراب » ، وهى إقليم كبير وراء نهر « جيحون » على تخوم بلاد الترك .

أكان فارسياً أم تركياً ؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه : تركىّ ، ولكن ابن أبى أصيبعة فى كتاب : « طبقات الأطباء » يذكر : أن أباه كان فارسىّ الأصل ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائداً فى الجيش التركى » .

ويصمت التاريخ صمتاً تاماً عن فترة الطفولة ، وفترة الشباب ، لفيلسوفنا فلا يحدثنا بشىء عنهما ، بل يغفل أيضاً ذكر ميلاده ، ولولا أن ابن خلكان ذكر : أنه توفى سنة ٣٣٩ هـ ، وقد ناهز ثمانين سنة ، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا ظناً ؛ وكلمة ابن خلكان ، إذن ، يؤخذ منها : أنه ولد حوالى سنة ٢٥٩ هـ .

مكانته الاجتماعية :

أما مكانته الاجتماعية : فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين ، ولا سبيل إلى القول فيها بالقطع .

والذى نميل إليه : هو أنه . نشأ فى أسرة على جانب كبير من الرخاء : كان أبوه قائد جيش ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة .

«وكان - كما يذكر ليون الإفريقى - شريف النسب ، معدًّا لحياة البذخ» . ثم واتته الدنيا ، وواتاه الجاه ، فاشتغل بالقضاء فى بلدته .

دراسته للفلسفة :

ولعلنا لا نكون مخطئين ، إذا تخيلنا : أن طبيعة الفارابى : لم تكن طبيعة الذين يجرون وراء الجاه والمجد الدنيوى والترف المادى .

لقد كانت نفسه : تتطلع إلى معرفة الغيب ، واختراق الحجب ، والكشف عن المساتير . بيد أن دراسته الفقهية ، وعمله فى القضاء الذى كان ثمرة لهذه الدراسة : لم يؤهلانه إلى ما يطمح إليه ، فضلا عن أن بيئته ، وما يستلزمه عمله من : مخالطة ، واتصالات لا تترك له فراغاً ، كل ذلك : كان يحول بينه وبين مايطمح إليه .

وها هى ذى السنين تمضى ، الواحدة تلو الأخرى ، ويزداد شوق الفارابى إلى معرفة الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة .

وفى فترة من فترات التحمس الشديد ، عدل فجأة عما هو فيه - وقد ناهز الأربعين تقريباً - فمال ، راضياً مغتبطاً ، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفى الصوفى ، فغادر بلدته قاصداً بغداد ، وهى ، إذ ذاك : مصدر الثقافة والمعرفة .

لم يدرس الفارابى ، إذن ، الفلسفة فى مبدأ حياته ، والذى يدعونا إلى القول بهذا : أن الفارابى بدأ يحضر دروس المنطق فى بغداد على أبى بشر ابن متى ، ثم تابع دراسة المنطق على يوحنا بن حيلان فى حران ؛ وأكب ، منذ دخوله بغداد ، على دراسة الفلسفة ، على وجه العموم ، فى شغف زائد ، وفى شوق بالغ ، ولا شك أن ذكاءه وشوقه : كانا كفيلين ببلوغه من تعلمها

إلى ما يطمح إليه ، فى فترة قصيرة من الزمن ، خصوصاً وأنه : كان فى مرحلة النضج العقلى الكامل .

كانت نفس الفارابى ، إذ ذاك : متطلعة إلى استكشاف المجهول ، وكان من وسائل إرضائها فى هذا الجانب : الرحلات والأسفار .

ذهب من بلدته إلى بغداد ، وذهب من بغداد إلى حرّان ، ثم عاد إلى بغداد ثانية ، وسافر إلى دمشق ، وإلى مصر .

وملك سيف الدولة حلب ، سنة ٣٣٣ هـ وبسط حمايته على العلم والأدب ، فقصد إليه الفارابى ، وآوى منه إلى ركن شديد . ثم إنه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه »[1] .

معرفته باللغات والموسيقى :

أما مبدأ اتصاله بسيف الدولة : فتُروى فيه حكاية لا شك أنها : من اختراع مُتَخيل ، بيد أنه : لم يُبْنَ التخيل فيها على غير أساس ، وهى ، إذا جردناها من المبالغات فيها ، تعطينا ثلاثة جوانب فى حياة الفارابى ، هى فى الواقع : حقيقة : الجانب الأول : معرفته باللغات ؛ ولا شك أن الفارابى : كان يعرف أكثر من لغة ، منها ، على كل حال : العربية ، والتركية ، والفارسية .

والجانب الثانى : معرفته بالموسيقى : لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً .

أما الجانب الثالث : فهو : عزة نفسه .

---

(١) « فيلسوف العرب والمعلم » الثانى ص ٦١ .

والحكاية ، كما رواها ابن خلكان هى :

يقول ابن خلكان :

« إن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، فأدخل عليه ، وهو بزى الأتراك ، وكان ذلك زيه دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة :

اقعد .

فقال : حيث أنا ، أم حيث أنت ؟

فقال : حيث أنت .

فتخطى رقاب الناس ، حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه .

وكان على رأى سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص يسارهم به ، قلّ أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإنى سائله عن أشياء ، إن لم يوف بها فاخرجوا به .

فقال له أبو نصر بذلك اللسان :

أيها الأمير أصبر : فإن الأمور بعواقبها .

فعجب سيف الدولة منه ، وقال له :

أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : أحسن أكثر من سبعين لساناً .

فعظم عنده ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين فى المجلس فى كل فن .

فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل ، وبقى يتكلم وحده . ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة وخلا به . فقال له :

هل لك فى أن تأكل ؟

فقال : لا .

فهل تشرب ؟

فقال : لا .

فهل تسمع ؟

فقال : نعم .

فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى . فلم يحرك أحد منهم آلته الا وعابه أبو نصر ، وقال له : أحطأت . فقال له سيف الدولة :

وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئاً ؟

فقال : نعم ، ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان فى المجلس ! .

ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان فى المجلس!

ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من فى المجلس حتى البواب ، فتركها نياماً وخرج ! ! ! » .

ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذه القصة فيقول :

« ولئن كانت هذه الحكاية أدنى الى الأساطير منها الى التاريخ ، فهى تشبه أن تكون غلواً مجاوزاً ، لا اختراعاً صرفاً » .

نمط حياته :

والمترجمون لحياة الفارابى : مجمعون على أنه : كان يعيش معيشة الزاهدين فى العالم ، وكان يميل إلى العزلة والتأمل .

ويصف الشيخ مصطفى عبد الرازق نمط حياته فيقول :

« وقد عاش الفارابى عيشة الزهاد حياته كلها : فلم يقتن مالا ، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً ! ! !

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش ، خصوصا فى شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد : سيف الدولة ابن حمدان . لكنه : لم يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضة فى اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش . وهو : الذى اقتصر عليها لقناعته ، ولو شاء زيادة لوجد مزيدا »

ويصفه ابن خلكان بأنه : كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة .

ويقول ابن خلكان أيضا :

« وكان مدة مقامه بدمشق : لا يكون ، غالبا ، إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » .

ويقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة » :

« وكان منفردا بنفسه ، لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك » ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرازق على أقوال المؤرخين لحياة الفارابى فيقول :

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثانى .

« وتلك حياة فيلسون زاهد وموسيقى شاعر » .

وقد تحدث كثيرون عن نزعة الفارابى الزهدية، والصوفية ، سواء أكان ذلك فى حياته الشخصية ، أم فى مذهبه الفلسفى .

ويحدثنا كارا ده فو عن هذه النزعة الفارابية ، وعن الفارابى بينها وبين موقف ابن سينا من التصوف ، فيقول :

« التصوف لا يظهر فى مذهب ابن سينا ، إلا فى آخره كتتاج يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عن ما عداه من أجزاء مذهبه . وقد عالجه بمهارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التى كان عليه أن يبسطها من جهة موضوعية بحته .

والأمر على نقيض ذلك عند الفارابى :

فالتصوف : يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا فى كل أقواله . وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات ، وإنما هو : حالة ذاتية » [١] .

ثقافته وكتبه :

قال القاضى صاعد فى كتاب التعريف بطبقات الأمم :

« إن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم فى التحقق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية « مادة : أبو نصر الفارابى »

منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، فنبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل ، وأبحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس فى كل ما دق منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

ثم له بعد هذا كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه .

وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب ، أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً . وبين : كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً .

ثم بدأ بفلسفة أفلاطون ، فعرف بغرضه منها . وسمى تآليفه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو طاليس ، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته .

ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول — فى النسخة الواصلة إلينا — إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه . ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم ، والمعانى المختصة بعلم علم منها .

ولا سبيل إلى فهم معانى قاطيغورياس[١] . وكيف هى الأوائل الموضوعة لجميع العلوم ، إلا منه ؟

ثم له ، بعد هذا ، فى العلم الإلهى ، وفى العلم المدنى[٢] . كتابان لا نظير لهما أحدهما : المعرفة بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطو طاليس ، فى مبادىء الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية ، على ماهى عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية » .

وكتب الفارابى كثيرة بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة وهى فى كل فن تقريباً ! . ثم إنها تنقسم طبيعياً إلى قسمين .

(ا) قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لآراء أفلاطون وأسطو .

(ب) وقسم هو تأليف شخصى للفارابى . ومن أشهر كتبه ما يلى .

(١) رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة ، (٢) . رسالة فى مسائل متفرقة ، (٣) . رسالة فى إثبات المفارقات ، (٤) . رسالة فى العقل ، (٥) . رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، (٦) . رسالة فى

---

(١) أى كتاب المقولات .

(٢) أى علم الأخلاق بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع . أو سياسة الفرد لنفسه ولأسرته وسياسة الرئيس للمجتمع .

جواب مسائل سئل عنها ، (٧) : عيون المسائل ، (٧) : إحصاء العلوم ، (٩) : ما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم ، (١٠) : تحقيق غرض أرسطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ، (١١) : مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة ، (١٢) : شرح رسالة زينون الكبير اليونانى ، (١٣) : التعليقات ، (١٤) . كتاب الجمع بين رأيي الحكمين : إفلاطون وأرسطو ، (١٥) : كتاب تحصيل السعادة ، (١٦) : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، (١٧) : كتاب السياسة المدنية ، (١٨) : كتاب الموسيقى الكبير ، (١٩) . التنبيه على سبيل السعادة ، (٢٠) . فضيلة العلوم والصناعات ، (٢١) : الدعاوى القلبية .

ويقول كارادە فو :

« وكان غرض الفارابى ، شأن غيره من فلاسفة مدرسته : أن يحيط بجميع العلوم . ويظهر أنه : كان رياضياً بارعا ، وطبيباً لا بأس به ، وكتب كذلك فى العلوم الخفية .

كما كان ، إلى جانب هذا ، موسيقيًّا متفنناً ، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى ، الشرقية وكان يوقع على المزهر ويؤلف الألحان . وقد أثارت عبقريته إعجاب سيف الدولة ، ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغانى قديمة تنسب إليه [1] » .

وفيما بعد سنتحدث ، فى شىء من التفصيل ، عن كتاب : « الجمع بين رأيي الحكيمين » أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « أبو نصر الفارابى » .

حكايه طريفة عن كتاب للفارابى ، كان له أثر كبير على ابن سينا . وهذه الحكايه يقصها إبن سينا نفسه فيقول :

« قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » (لأرسطو) فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة . وصار لى محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .

وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين (١) ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة من هذا العلم ، فقال لى ؟ اشتر هذا منى فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته . فإذا هو كتاب أبى نصر الفارابى ، فى أغراض كتاب : « ما بعد الطبيعة » .

ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى . . . »

وفاته :

توفى سنة ٣٣٩ اصطحبه سيف الدولة فى حملته على دمشق ، فتوفى هناك فى السنة نفسها ، وقد بلغ من العمر ثمانين عاما ، وصلى عليه سيف الدولة فى نفر من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

« أما صلاة ابن حمدان فى بعض خواصه على أبى نصر التى عنى المؤرخون

---

(١) سوق الكتب .

بتسجيلها ، فهى آية مودة وتكريم من سيف الدولة لرجل آتاه الله حكمة تتعالى عن عقول العامة وقلوبهم »[1] .

— ٣ —

المجتمع المثالى

أو

المدينة الفاضلة

الفلسفة والواقع :

ليس هناك — فى المنطق السليم — فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب واقعى ، أو وصف واقعى .

فالأدب — فى قسم من أقسامه — هو وصفى ، يحاول تصوير الواقع فى دقة كدقة آلة التصوير ؛ أما الفلسفة فإنها كلها مثالية .

ولعل من الأسباب التى جعلت الناس يخطئون فى التعبير ، وفى الفكرة : فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة أفلاطون ونزعة أرسطو ، وإطلاقهم على أفلاطون أنه مثالى ، وعلى أرسطو أنه واقعى .

وكان سبب هذه التفرقة : قول أفلاطون بعالم المثل ، وحفزه الهمم إلى استشرافه والتطلع إليه ، وأن يكون سلوك الإنسان فى نفسه ، وسلوك الجماعة فى نظمها وقوانينها : متمشيا مع ثمار المعرفة بهذا العالم : عالم المثل .

---

(١) : فيلسوف العرب ، والمعلم الثانى .

بينما ينقض أرسطو هذه النظرية ، ويعمل — ما استطاع — على هدمها وتقويض دعائمها . . .

ولكن مما لا شك فيه أن أرسطو — مثله فى ذلك مثل أفلاطون — كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق والسلوك لا يستمتع بها فى واقعه ؛ إنه كان يرسم فى نظرياته السياسية والأخلاقية مثلا علياً وأهدافاً سامية لا تمت ، أولا تكاد تمت ، بصلة إلى الواقع ؛ إنه مثالى فى نظرياته السياسية وفى مذهبه الأخلاقى .

وكل فلسفة إنما هى : محاولة لتغيير الواقع فى الآراء وفى السلوك ، فى المعتقدات وفى الأخلاق ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية . وكل فلسفة ، إذا . هى مثالية بهذا الإعتبار .

وإذا كانت الفلسفة فى جميع عصورها مثالية — أو يجب أن تكون كذلك — فإن الأذهان تنحرف حينما تقرب بين كلمة « مثالى » وكلمة « خيالى » أو « وهمى » :

ذلك أن المذهب الذى يرسمه الفيلسوف وإنما هو : مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه . وإذا لم يأخذ الناس به فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق وإنما : لعوامل أخرى ليست هى المذهب فى نفسه .

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة : مثلها بالنسبة للأديان ، ومثلها بالنسبة لكل فكرة : تدعو إلى الخير ، والأخوة ، والسلام .

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ؛ فى صفائها الأصلى . تحقق

لها السعادة ، ولكن الإنسانية تجرى وراء غرائزها فتقع فى الشقاء ، وتتجرع الآلام .

وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من أمن وتعاون ، ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس فى التغالب والاغتصاب والأثرة ، فتجر على نفسها الكوارث والملمات . وما ظلمتهم الفلسفة ، وما ظلمتهم الأديان ، وما ظلمتهم أفكار الخير ... ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

مدينة الفارابى :

نقول هذا بمناسبة البدأ فى الحديث عن مدينة الفارابى الفاضلة ، أو عن فكرته عن المجتمع المثالى ، وهى فكرة تعتبر مركز الدائرة فى فلسفته ، أو هى فكرة جمعت فلسفته .

ذلك أن الفارابى ، فى هذه المدينة ، لا يرسم نظاماً سياسياً فحسب ، وإنما يبين « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

إنه يبين معتقداتهم ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ، ويرسم أدلتهم على هذه المعتقدات ، إنه يبين معتقدهم فى الله وفى النبوة ، وفى المبدأ والمصير ، فى الهدف والغاية .

ويبين نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام صلتهم بالرئيس ... ويبين الأساس الذى ينبنى عليه هذا السلوك .

ويبين الضلال الذى تنهار فيه المدن . أسبابه وعلله ، ظواهره ومظاهره ، نتائجه وثمراته .

وفى خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى ، سمائه وأرضه .

وعن الترابط الاجتماعى بين الرئيس والمرءوسين .

ولا عجب بعدذلك إذا قلنا، إن مدينة الفارابى جمعت — على التقريب — فلسفته .

اهتمام الفارابى بالمدينة الفاضلة :

وقد اهتم الفارابى اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة فقد ألف فيها كتاباً سماه «آراء أهل المدينة الفاضلة» وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين:

أما أولا : فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه ، أى من ناحية الاعتمادات ، ومن ناحية النظام ، ومن ناحية السلوك .

وأما ثانيا . فلأنه من آخر ما ألف الفارابى إذا لم يكن آخر كتاب ألفه ، وهو إذاً يعتبر تصويراً لرأى الفارابى الأخير .

يقول ابن أبى أصيبعة : إن الفارابى :

« ابتدأ بتأليف كتاب : المدينة الفاضلة . والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة ببغداد .

وحمله إلى الشام ، فى أواخر سنة ٣٣٠ .

وتممه بدمشق فى سنة (٣٣٣) وحرره .

ثم نظر فى النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب .

ثم سأله بعض الناس : أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ .

ومن المعروف أن الفارابى توفى سنة ٣٣٩ فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذاً قبل وفاته بعامين .

على أن الفارابى قد ألف فى الموضوع نفسه كتاب «السياسات المدنية» . ثم إنه كتابيه « تحصيل السعادة » و « التنبيه على سبيل السعادة » إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة .

على أنه من الأهمية بمكان أن نذكر أن كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو » الذى يسخر منه الكثيرون [1] يعتبر

---

(١) يقول دى بور فى كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، وقد دعا الفارابى إلى رأى ! يبدو اليوم : عجيباً شاذاً ، تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة .

ذلك . هو : أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها . وهما : أرسطو وأفلاطون ، فمذهباهما يجب الا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين .

وعلى هذا يبدو عظماء الفلاسفة من القدماء : كأنهم أنبياء حقيقيون يلقبون بالأئمة كما يلقب علماء الدين . وتعاليمهم : نوع من الوحى يجب أن تبرأ من التناقض والخطأ .

وكتب الفارابى فى هذا المعنى عدة رسائل : « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس » و « أغراض أفلاطون وأرسطو » و « كتاب التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس » .

ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا : كان يعتقد بصحة نسبة كتاب : « أثولوجيا » =

فى نظرنا كتاباً حاسماً فى بيان بعض آراء الفارابى نفسه .

والواقع أن هذا الكتاب مبنى على فكرة سليمة ، وهى أن الحقيقة لا تُخترع ولا تبتدع ، وإنما يُكتشف عنها ، وسبيل الكشف عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات .

وكل من أخلص فى البحث عنها ، وأمضى عمره فى الكشف عن جوانبها فإنه سينتهى إلى ما إنتهى إليه من يماثله فى الإخلاص وفى الدأب على البحث : وليس فى الكشف عن الحقيقة إذن شىء شخصى أو جانب ذاتى . ومن الطبيعى ، والأمر كذلك ، أن يتفق أفلاطون وأرسطو — وقد أخلصا ودأبا على البحث — فى النتائج التى وصلا إليها .

الفكرة إذن فى أساسها سليمة ، وقد حاولتها الأفلاطونيه الحديثة من قبل الفارابى ثم جاء الفارابى وحاولها من جديد ولكنه لم يصاحبه التوفيق فى الجمع بين رأيهما ، لأنه اعتمد فى تصوير آراء أرسطو على كتاب « الربوبية » الذى اعتقد — خلافاً للواقع — أنه لأرسطو .

بيد أن الطرافة فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أنه يصوِّر رأى الفارابى الشخصى فى المسائل التى عرض لها . فقد إنتهى به البحث إلى آراء فى الفلسفة وآمن بها واعتقد أنها الحق فجعلها الأساس وفسّر كلام أفلاطون

= إلى أرسطو طاليس ، وهو كتاب منحول فى الأفلاطونية الجديدة ، كتب على نهج تاسوعات أفلوطين .

وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكوِّن أبو نصر فكرة خاطئة ، إلى حد بعيد ، عن مذهب المشائين .

وكلام أرسطو على ضوئها ، مع أنها رأيه الشخصى .

وسنعتمد فى تصوير آراء للفارابى على هذه الكتب جميعها ، وعلى كتابين آخرين لهما أهميتها أحدهما «فصوص الحكم» وهو كتاب ركّز فيه الفارابى جملة من آرائه فى أسلوب موجز عليه طابع الأسلوب الصوفى .

وثانيهما كتاب « عيون المسائل » وهو كتاب جميع فيه الفارابى كثيراً من آرائه الفلسفية .

من عوامل الإجتماع الإنسانى :

الناس يجتمعون لأن : « كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج — فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته — إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد ، من كل واحد ، بهذه الحال ! !

فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ، الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه ، قوامه ، وفى أن يبلغ الكمال .

ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية[1] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى .

يقول نصير الدين الطوسى شارحاً فكرة بن سينا فى هذا الموضوع :

« الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه » ،

فمنها : الكاملة ، ومنها غير الكاملة .

والكاملة : ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى

فالعظمى إجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة .

والوسطى إجتماع أمة فى جزء من المعمورة .

والصغرى إجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

ويلاحظ الدكتور على عبد الواحد ، أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى . وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان ... فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم ، وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها ، أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه ، إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة

= لأنه يحتاج إلى : غذاء ، ولباس ، ومسكن ، وسلاح لنفسه . ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم ، وكلها صناعية ، ولا يمكن أن يرتبها صانع واحد ، إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقدا إياها ، أو يتعسر إن أمكن . لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ، ويتشاركون فى تحصيلها ، يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم :

بمعارضة : وهى أن يعمل الآخر .

ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه من عمله ، فإذن الإنسان بالطبع محتاج فى تعيشه ، إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حالة .

وهو المراد من قولهم : [الانسان مدنى بالطبع] .

والتمدن فى إصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

الخليفة الذى هو ظل الله فى أرضه[1] » .

وإذا كان الفارابى يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة ، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذى هو العالم كله .

وعلى المجتمع المتوسط الذى هو القطر .

وعلى المجتمع الأصغر الذى هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

وبما أن أعمال الإنسان اختيارية . وكان شأن الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة وكذلك الشر ، كانت الغاية من الإجتماع إما الاتجاه إلى الشر وإما الاتجاه إلى الخير .

والمدينة الفاضلة إنما هى المدينة « التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة » ، والاجتماع الذى يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل .

والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ماتُنال به السعادة هى الأمة الفاضلة.

وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والسعادة الحقيقية إذن إنما هى هدف الاجتماع الفاضل .

وهذه السعادة إنما تكون ثمرة لمعتقدات .. ولنظم معينة محددة .

وسنبتدئ بالحديث عن المعتقدات .

---

(١) من كتاب : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للدكتور على عبد الواحد .

وجود الله :

وأول المعتقدات ، وأهمها ، هو طبعاً الاعتقاد فى وجود الله .

والاعتقاد فى وجود الله يبنيه الفارابى على دليلين : أما أحدهما ، وهو المشهور عنه . والمعروف به ، فهو دليل « الوجوب والإمكان » ، وهو الدليل الذى أخذه عنه ابن سينا ، واشتهر به الفلاسفة من بعده الفارابى . وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

والثانى : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

وممكن الوجود هو استوى فى أمره الوجود والعدم فلا غنى إذن لوجوده عن علة وهذه العلة إما أن تكون ممكنة فلا بد لها من علة ولايجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة ، أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولة ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور . بل لا بد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود[1] ، وذلك هو الله تعالى[2] .

---

(١) عيون المسائل .

(٢) هذا الدليل هو أحد الأدلة التى استعملها بن سينا فى إثبات وجود الله : وهو يقول عنه فى الاشارات : تبنيه ، كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما ، أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه . أو لا يكون .

فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم . =

وأما الدليل الثانى فهو دليل الإتقان فى صنع هذا العالم والعناية به « وأن كل شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال الطبيعية »

صفات الله :

والفارابى فيما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزيه المطلق ، ويصل فى أمر التنزيه إلى أقصى غايته المعنى العام الشامل الكلى ، فى أوسع معانيه وأبعد أهدافه :

= وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته ، بعد ما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

او ممكن الوجود بذاته .

إشارة : — ما حقه فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى ، من عدمه ، من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن ، هو من غيره .

وينتهى ابن سينا بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل .

لقول الله تعالى « ليس كمثله شيء » ولقوله عز وجل « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » .

وربما أخذ عليه بعض الناس الأغراق فى التنزية ، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على الفارابى ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف الفارابى بالأغراق فى أمر أتى به الاسلام ، وما دام الفارابى يثبت الله حقيقة موجودة : فإن كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه .

وأول شيء ينفيه الإسلام نفيا باتا حاسما عن الله هو المادة ، فالله ليس بمادى أعنى أن المادة لا دخل لها فى ذاته عز وجل ، وذلك أيضا من أوائل ما ينفيه الفارابى نفيا باتا حاسماً عن الله سبحانه وتعالى :

« ولأنه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ؛ فإنه بجوهره : عقل بالفعل :

لأن المانع للصورة أن تكون عقلا وأن تعقل بالفعل : هو المادة التى فيها يوجد الشيء .

فمتى كان الشيء فى وجوده : غير محتاج إلى مادة ؛ كان ذلك الشيء بجوهرة : عقلا بالفعل ،

وتلك : حال الأول ، فهو ، إذن : عقل بالفعل . وهو ، أيضاً : معقول بجوهره .

فإن المانع ، أيضاً ، للشيء من أن يكون بالفعل معقولا : هو : المادة . وهو معقول ، من جهة ما هو عقل .

لأن الذى هويته ، عقل : ليس يحتاج ، فى أن يكون معقولا ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تَعقِله ، بل هو بنفسه : يعقل ذاته ، فيصير ،

بما يعقل من ذاته ، عاقلا وعقلا بالفعل .

وبأن ذاته تعقله : يصير معقولا بالفعل .

وكذلك لا يحتاج ، فى أن يكون عقلا بالفعل ، وعاقلا بالفعل ، إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ؛ بل يكون عقلا ، وعاقلا : بأن يعقل ذاته ؛ فإن الذات التى تُعقِل : هى التى تُعقل .

فهو عقل ، من جهة ما هو معقول ؛ فإنه : عقل ، وإنه معقول ، وإنه عاقل : هى كلها : ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم .

فإن الإنسان مثلا : معقول ، وليس المعقول منه : معقولا بالفعل ؛ بل كان معقولا بالقوة ، ثم صار معقول بالفعل بعد ان عَقَله العقل .

فليس ، إذن ، المعقول من الإنسان : هو الذى يعقل ، ولا العقل منه أبدًا هو المعقول ، ولا عقلنا نحن — من جهة ما هو عقلٌ : هو معقول .

ونحن : عاقلون ، لا بأن جوهرنا : عقلٌ ؛ فإن ما نعقل : ليس هو الذى به تجوهُرُنا .

فالأول : ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه : معنى واحد ، وذات واحد ، وجوهر واحد غير منقسم .

وكذلك الحال فى أنه : عالم :

فإنه ليس يحتاج ، فى أن يعلم ، إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهرة ، فى أن يَعلم ويُعلَم ، وليس علمه بذاته : شيئاً سوى جوهره ، فإنه : يعلم ، وإنه معلوم ، وإنه عِلمٌ فهو ذات واحدة وجوهرٌ واحد .

وكذلك فى أنه : حكيم ؛ فإن الحكمة : هى أن العقل : فضّل الأشياء

بأفضل علم ، ربما يعقل من ذاته ، ويعلمه . يعلم أفضل الأشياء .

وأفضل العلم : هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

ويمضى الفارابى فى التنزيه إلى أبعد حدوده فلا يفرق بين ذات وصفة ويصل بذلك إلى الأحدية المطلقة أو التنزيه المطلق .

أسماء الله :

أما فى ما يتعلق بالأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها : « هى التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمالى الذى يخصه هو فى جوهره وأيضاً فإن أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بذلك الأسماء الكثيرة كثيرة وليس ينبغى أن تظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا »

إدراكنا لله :

وينتهى الفارابى إلى أن الأول أى الله « هو فى الغاية من كمال الوجود » فكان ينبغى لذلك أن يكون المعقول منه فى نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً ولكننا نجد الأمر غير ذلك — على حد تعبير الفارابى — فما هو السر فى عسر تصورنا له ؟

يجيب الفارابى عن ذلك بقوله :

ينبغى أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك إذ كان فى نهاية الكمال ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها ، المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ، ويعسر علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده

فإن إفراط كماله يبهرنا ، فلا نقوى على تصوره على التمام . كما أن الضوء هو أون المبصرات وأكملها وأظهرها ، به يصير سائر المبصرات مبصرة ، وهو السبب فى أن صارت الألوان مبصرة . ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر ، كأن إدراك البصرة له أتم . ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر ، كان إبصارنا له أضعف ، ليس لأجل خفائه ونقصه ، بل هو فى نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ، ولكن كماله ، بما هو نور ، يبهر الأبصار فتحار الأبصار عنه . كذلك قياس السبب الأول ، والعقل الأول ، والحق الأول وعقولنا نحن . ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه فى نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو فى وجوه ، لكن لضعف عقولنا نحن عُسْرَ تصورة .

إذ كلما قربت جواهرها منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن ، وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة ، كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون .

صفة العلم :

ويهمنا ، على الخصوص ، ان نتحدث عن رأى الفارابى فى صفة العلم :

فإن هذه الصفة قد أثارت خصومه عنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة ، ومن مظاهرها هذا النزاع على تحديدها الذى حدث بين الغزالى وابن رشيد.

لقد جعلها الغزالى من المسائل التى كفر بها الفلاسفة إذ يقولون — حسبما يرى — بعلم الله بالكليات فحسب ، وينكرون علمه بالجزئيات.

أما ابن رشد فإنه يخطّىء الإمام الغزالى فى شرحه لآراء الفلاسفة ، ويرى : الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء .

ونريد هنا أن نبين رأى الفارابى فى هذا الموضوع ، مقتبسين فى ذلك نصوصاً له ، وسيتضح من ذلك أن كلام ابن رشد أدق فى التعبير عن رأى الفلاسفة ، أو على الأقل ، عن رأى الفارابى من كلام الإمام الغزالى .

يقول الفارابى : إن البارى جل جلاله مدير جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية : من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات ، وأن كل شىء من أجزاء العالم وأحوال موضوع بأوفق المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريعات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية (١) .

ويقول الفارابى فى كتاب الفصول « علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته إذ تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جرياناً متناهيا إلى يوم القيامة » .

---

(١) كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين .

ويقول فى كتاب الفصول أيضا « لحظة الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة . . . . » .

ويقول فى كتاب الفصوص أيضا « كل مالم يكن فكان فله سبب ولن يكون العدم سبباً لحصوله فى الوجود ، والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً ، وينتهى إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها ، فلن تجد فى العالم الكون والفساد طبعا حادثا أو اختيارا حادثاً إلا عن سبب ، ويرتقى إلى مسبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ، وكل شىء مقدر ، ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة « ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة فيقول إن الله هو المدبر لجميع العالم . . . ويقرر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية فى ذلك صحيحة وعلى غاية السداد [١] » .

---

(١) ورأى ابن سينا فى هذه المسألة شبيه برأى الفارابى : يقول ابن سينا فى كتاب الإشارات :

تذنيب : — فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات ، علما زمانيا ، حتى يدخل فيه :

الآن .

والماضى .

والمستقبل .

=

خلق العالم :

يقول الفارابى فى أول سطر من كتاب : آراء أهل المدينة الفاضلة ، « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . ه . ا . ه .

وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ، ولكن :

« وجود الأشياء عنه ، لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ، من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ؛ وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ، وأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه [1] » .

ولكن السؤال الذى يختلج فى الأفئدة هو :

إذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، واحداً من كل وجه ، وأحديته مطلقة ، فكيف يمكن أن يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد ؟

رأى الفارابى ، حلا لهذه المشكلة ، أن الله سبحانه وتعالى صدر عنه —

= فيعرض ، لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالما بكل شىء ، لأن كل شىء لازم له . بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، إذ كان ما لا يجب ، لا يكون كما علمت .

(١) عيون المسائل للفارابى طبع الخانجى ص ٦٧ .

أول ما صدر — العقل الأول ، واستنجد الفارابى ببعض الأحاديث ، ومنها (أول ما خلق الله العقل ، الخ) وهو حديث ضعيف .

والعقل الأول وإن كان واحداً إلا أن وحدته ليست مطلقة ، إنها ليست كوحدة الله .

عن هذا العقل صدر عقل ثان هو أقل فى أحديته من العقل الأول .

واستمرت سلسلة العقول ، وكل منها أقل فى الوحدة ممن سبق ، وهكذا إلى العقل العاشر ، وكانت وحدته بالنسبة إلى العقل الأول فضلا عن الله ، بعيدة : كان يشبه أن يكون كثرة .

وعن هذا العقل العاشر صدر العالم الأرضى بما فيه من كثرة وتنوع .

هذه العقول هى الملائكة فى لغة الدين .

والعالم كله : سماؤه وأرضه ، فى رأى الفارابى :

١ — ممكن

٢ — وحادث

إنه ممكن لأنه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر فى الوجود لولا علته ، فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر فى الوجود عن علة .

وهو حادث لأن له بدء زمانياً .

ومن الخطأ البين الواضح ، بل القبيح المستنكر — فيما يرى الفارابى — ظن بعض الناس : أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدمه ، ذلك أن أرسطو — حسبما يرى الفارابى — مثله كمثل أفلاطون فى القول بحدوث العالم .

أما ما جاء فى كتاب أرسطو المسمى « السماء والعالم » من أن : « الكل

(أى العالم) ليس له بدء زمانى ، إنما معناه أن العالم يتكون تدريجياً ، شيئاً فشيئاً ، وأولا فأول ، وجزءاً جزءاً ، كما يتكون البيت والحيوان ، فتسبق الأجزاء بعضها بعضاً بالزمان ... كلا ، وإنما تكون العالم « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » .

ألم يقل أرسطو فى كتاب الربوبية[1]: إن الهيول أبدعها البارى لا عن شىء ، وأنها تجسمت عنه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ؟

ألم يقل أيضاً فى كتاب « السماء والعالم » وفى كتاب « السماعى الطبيعى »: إنه لا يتأتى قط أن يكون حدوث العالم بالبخت والإتفاق والمصادفة بدليل النظام البديع المتقن المحكم بين أجزائه ؟

يتفق أفلاطون وأرسطو إذاً على أن : « العالم مبدع من غير شىء » .

ويوافقهما الفارابى على ذلك بل وينتقد أفكار أهل الملل فى منطقهم الذى لا يحسم الأمر حسما جازماً فقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم لا يدل على أن العالم نشأ عن لاشىء .

وهذه القضية أيضاً تخالف الفكرة العامة عن الفلاسفه من أنهم يقولون بأزلية العالم .

مراتب العقول الإنسانية .

وإذا كانت العقول السماوية مندرجة فى النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر ، فإن العقول الإنسانية البشرية مندرجة صعوداً .

حينما يولد الإنسان يكون عند : « عقل بالقوة » .

---

(١) كان الفارابى يعتقد خطأ أن كتاب الربوبية ، هو من تأليف أرسطو .

وحينما يأخذ فى التعليم ، ينشأ عنده ، شيئاً فشيئاً ، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يسمى : « العقل بالفعل » .

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه لله التفكير ، وواصل الليل بالنهار فى البحث ، وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة : استشرف إلى الملأ الأعلى ، واتصل به ، فأصبح لديه « العقل المستفاد » ، وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه ، أو بتعبير آخر ، إنه « عقل مستفاد من العقل العاشر السماوى » بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة ، والملأ الأعلى ، وأسرار الكون ، وما يخفى على الآخرين ، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس :

١ — الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل .

٢ — الأنبياء بالمخيلة القوية .

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر .

هذا مجمل العقائد التى ينبغى أن تسود فى المدينة الفاضلة . ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولا بد لها من رئيس ، هذا الرئيس لا بد أن تتوفر فيه صفات معينة فطرية ، وأخرى كسبية .

صفات الرئيس :

يقول الفارابى عن منصب الرئاسة :

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه ، بالطبع ، إثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها :

أحدها : أن يكون تام الأعضاء ، قواها : مواتية أعضائها على الأعمال

التى شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به ، أتى عليه بسهولة .

ثم أن يكون ، بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له : فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه .

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه .

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً : إذا رأى الشيء بأدنى دليل فظن له على الجهة التى دل عليها الدليل .

ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه .

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، مجتنباً بالطبع ، للعب ، مبغضا للذات الكائنة عن هذه .

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله :

ثم أن يكون كبير النفس محبا للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه ، بالطبع ، إلى الأرفع منها .

ثم أن يكون الدرهم والدينار ، وسائر أعراض الدنيا : هينة عنده .

ثم أن يكون ، بالطبع ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطى النصف من أهله ومن غيره .

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى ، أنه ينبغى أن يفعل ،

هذه هى الصفات الفطرية التى يرى الفارابى ، أنه يجب أن تكون فى الرئيس ، واجتماعها من غير شك فى إنسان عسر نادر « لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد . والأقل من الناس » .

على أنه إذا تحققت فى إنسان ما ، هذه الصفات الفطرية ، فلا يستأهل أن يكون رئيسا إلا إذا توفرت فيه سته شرائط مكتسبة . وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره .

أحدهما : أن يكون حكيما .

والحكيم عند الفارابى : هو الذى يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال ؛ هذا العقل الفعال الذى يسميه الفارابى « روح القدس » ، و « الروح الأمين » .

وثانى الشرائط : أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن ، والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

وثالث الشرائط : أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ورابع الشرائط : أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينه .

وخامس الشرائط : أن يكون له جودة إرشاد بالقول ، إلى شرائع الأولين ، وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

وسادس الشرائط : أن يكون له جودة ثبوت ببدنه فى مباشرة أعمال

الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية ، الخادمة الرئيسية .

وإذا ما تولى هذا الرئيس منصه الحكم فى المدينة فإنه يوجهها لا محالة نحو الخير أو نحو السعادة .

الهدف العام للمدينة :

والهدف العام للمدينة وللاجتماع على وجه العموم إنما ينبغى أن يكون السعادة ، والسعادة كما يكون من عناصرها الاعتقاد فإنه يكون من عناصرها الأفعال ، ويوجز الفارابى ذلك فيقول : إنما يبلغ الإنسان السعادة :

« بأفعال ما إرادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة ، تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما ، مقدرة محددة .

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة .

والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا فى وقت من الأوقات ، لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال التى تنفع فى بلوغ السعادة : هى الأفعال الجميلة .

والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال : هى الفضائل .

وهذه خيرات هى : لا لأجل ذواتها ، بل إنما هى خيرات لأجل السعادة

والأفعال التى تعوق عن السعادة : هى الشرور ، وهى الأفعال القبيحة .

والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال : هى النقائص والرذائل والخسائس .

تعريف السعادة :

ولكن ما هى السعادة ؟

إن السعادة فيما يرى الفارابى هى : أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج ، فى قوامها ، إلى مادة ؛ وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، فى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

تقدير الفارابى :

ونتهى من هذه الدراسة عن الفارابى بذكر رأى ابن طفيل عنه . ورأى ابن طفيل له قيمته الكبرى باعتباره صادرا عن فيلسوف .

يقول ابن طفيل .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر ، فأكثرها فى المنطق .

وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك . فقد أثبت فى كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت ، فى آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له .

ثم صرح فى السياسة المدنية ، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء له للنفوس الكاملة ، ثم وصف فى كتاب الأخلاق ، شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا ، فهو هذيان وخرافات عجائز .

فهذا قد أيأس الخلق جميعاً ، من رحمة الله تعالى ،

وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة : إذ جعـــل مصير الكل إلى العدم .

وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده فى النبوة ، وأنها ، بزعمه : للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها . . . . إلى أشياء ليس بنـا حاجة إلى إيرادها .

الفصل السادس

الشيخ الرئيس

ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه ، وكل ميسر لما خلق له .

ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم إنا نسألك الهداية والتوفيق . وبعد : فان ابن سينا [1] قد احتل فى الأدب العالمى — شرقيه وغربية — مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروى ما يشبه الأساسير عن ذكائه النادر وعن طبه

---

(١) حياة ابن سينا بقلمه . . . إلى أن اتصل به تلميذه الجوزجانى . . . ثم بقلم الجوزجانى فى شىء من الاختصار نقلا عن ابن أبى أصيبعه والقفطى وغيرهما .

قال الشيخ الرئيس إن أبى كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى ، فى أيام نوح بن منصور ، واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها : « خرميثن » من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى . وبقربها قرية يقال لها : « أفشنه » . وتزوج والدى منها بوالدتى ، وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولد أخى .

ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب !

وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخى وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسى . وابتدءوا يدعونى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . وأخذ والدى يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويتوهم بحساب الهند حتى أتعلمه منه .

ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلى وكان يدعى المتفلسف وأنزله أبى دارنا =

الذى وصل إلى سر الخلود ، وعن سحره الذى يكتنه به سر المغيب ؛ بينما يتحدث آخرون عن دهائه ومكره ، أو عن ملذاته وأهوائه ، أو عن حياته الصاخبة المليئة بالخطر .

ولقد بذل كثير من العلماء — شرقيين وغربيين — جهوداً كبيرة

= رجاء تعلمى منه . وقبل قدومه كنت أشغل بالعقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به . ثم بدأت بكتاب إيساغوجى على النائلى : ولما ذكر لى حد الجنس أنه . هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو : فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ! وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم . وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب : إقليدس ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أوستة عليه ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت إلى المجسطى ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال النائلى . تول قراءتها وحلها بنفسك . ثم أعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب : فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وأفهمته إياه . ثم فارقنى النائلى متوجهاً إلى كركانج . واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى . وصارت أبواب العلم تنفتح على .

ثم رغبت فى علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم مصعبه : فلاجرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى ، بدأ فضلاء الطب =

تحقيق مؤلفاته ، ونشرها ، ودراستها ، وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها وكثرت المقالات والكتب التى تصور حياة ابن سينا وآراءه ، وكثر كذلك الجدل بين العلماء فى مدى تأثر ابن سينا بغيره من بيئته . أو من خارج بيئته، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه فى الزمن .

= يقرءون على علم الطب ! . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه . أنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً . فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة مانمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره . وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كتب أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة . وكلما كنت أتحير فى مسألة أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت ، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ؛ فمهما غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف : عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى نوم : أحلم بتلك المسألة بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام (١) . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الإنسانى ، وكل ماعلمته فى ذلك الوقت =

---

(١) « وهى حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب فى رأى العلم الحديث : لأن الوعى الباطن يتنبه فى هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير » عن الشيخ الرئيس بن سينا للعقاد .

ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديراً عادلا بعد مماته كما لم ينل تقديراً عادلا أثناء حياته : أما العامة وأشباههم فقد أنحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين ، أو الزنادقة والملحدين ، وكما أنهم أنحرفوا بأبي نواس فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا بابن سينا فجعله بعضهم ولياً من كبار الأولياء :

= فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي .

ثم عدلت إلى الإلهي . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة : فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، ويئست من نفسي وقلت : هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين(١) وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي : فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم . فقال لي : إشتر مني هذا فانه رخيص أبعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في : أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتي . وأسرعت قراءته . فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرض حار الأطباء فيه وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكري بين يديه ، وسألوه إحضاري . فحضرت ، وشاركتهم في مداواته . وتوسمت بخدمته . فسألته يوما الإذن لي في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ؛ في كل بيت صناديق كتب منضده بعضها على بعض ؛ في بيت منها كتب العربية ، والشعر وفي آخر الفقه ، كذلك =

(١) سوق الكتب .

تستمد منه النفحات ويتبرك به ويزار ضريحه ، وجعله بعضهم من أئمة السحر أو من كبار الملحدين . أما الخاصة فقد تضاربت آرائهم واختلفت ، وعلى رغم تضاربها واختلافها فإنها تكاد تنتهى ، صراحة أو ضمناً ، إلى أن ابن سينا كان مجرد شارح أو مقلد لغيره : إنه أرسطى أو أفلاطونى

= فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب مالم 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 فى علمه .

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء .

وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ؛ فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ؛ فصنفت له المجموع ، وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ، سوى الرياضى . ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقى ، خوارزمى المولد فقيه ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له ؛ فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول ، فى قريب من عشرين مجلدة . وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب : البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينتسخ منهما .

ثم مات والدى ، وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى ، والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً . وقدمت إلى الأمير بها ، وهو على بن مأمون ، وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك وأثبتوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ومنها إلى باورد ، ومنها إلى طوس ، ومنها إلى شقان =

أو أفلوطينى أو . . . مقلد لمقلد : إنه فارابى . . . ومن الغريب أنك إذا درست حياة ابن سينا وآراءه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سندا وتأييداً .

كانت حياة ابن سينا مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات

= ومنها إلى سمينقان ، ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ومنها إلى جرجان وكان قصدى الأمير قابوس : فاتفق فى أثناء هذا أخذ قابوس ، وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك . ثم مضيت إلى دهشان ، ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان : فاتصل أبو عبيد الجوزجانى بى ، وأنشأت فى حالى قصدة فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشترى

قال . أبو عبيد الجوزجانى ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله :

كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازى يحب هذه العلوم . وقد اشترى للشيخ دارا فى جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه كل يوم : أقرأ المجسطى ، واستملى المنطق : فأملى على المختصر الأوسط فى المنطق وصنف لأبى محمد الشيرازى كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية ، وصنف هناك كتاباً كثيرة كأول القانون ، ومختصر المجسطى ، وكثيراً من الرسائل .

ثم انتقل إلى الرى واتصل بخدمة مجد الدولة وكان بمجد الدولة إذا ذاك غلبة السوداء فاشتغل بمداواته وصنف هناك كتاب المعاد وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة وعالجه من مرض القولنج حتى شفاه الله وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما قام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير حتى تقلد الوزارة له . ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم : فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع =

والعواطف . لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول ، وكانت حياته ، كما أرادها عريضة قصيرة لا طويلة ضيقة : لقد انتشى من الكأس المترعة ، واستمع بالغيد الأماليد ، وسكرت روحية بتناعم الألحان ، واستمتع بشهوات السمع والبصر ؛ ولكنه أيضاً لجأ إلى الله مخلصاً ، وابتهل إلى « مبدع الكل »

= ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله . فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم . فتوارى فى دار الشيخ أبى سعيد بن دخدوك أربعين يوماً . فعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ : فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته وأقام عنده مكرماً ، مبجلا . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ثم سألته أنا شرح كتب أرسطو طاليس : فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت ، ولكن إن ، رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ماصح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ، فرضيت به فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون : وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ؛ وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرىء غيرى من القانون نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيء مجلس الشراب بآلاته واستمر كذلك إلى أن توفى شمس الدولة وتولى إبنه مكانه وأبى الفيلسوف أن يتولى الوزارة له ، وكاتب علاء الدولة سراً بطلب الانضمام له وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما ؛ وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزء على الثمن بخطه رءوس المسائل كلها ، وبقى فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ؛ =

طالباً التوفيق والعون ؛ وكم شهده المسجد وشهده بيته مستقبلا القبلة متوجهاً إلى الله بقلب سليم ؛ وكم أكب على القرآن قارئاً ودارساً وشارحاً ، وكم شهده الفقراء متصدقاً عليهم ، مداوياً لمرضاهم لوجه الله لا يريد منهم جزاء ولا شكورا .

= فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات ، والإلهيات ماخلا كتابى الحيوان والنبات ، وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبة علاء الدولة وأنكر عليه ذلك ، وحث فى طلبه فدل عليه بعض أعدائه ؛ فأخذوه إلى قلعة يقال لها : فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر . . . ثم أفرج عنه ابن شمس الدولة ورده إلى همدان فنزل فى دار العلوى واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ورسالة حى بن بقطان وكتاب القولنج ... ثم عن الشيخ التوجه إلى أصفهان فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان فى زى الصوفية إلى أن وصلنا إلى طيران على باب أصفهان بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه .

وحضر مجلس علاء الدولة فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعيات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق فى شىء من العلوم واشتغل فى أصفهان بتتميم كتاب الشفاء ففرغ من المنطق وكانت فترة خصبة فى التأليف وتنقيح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقويم المعمول به .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة فما رأيته وقع له كتاب ينظر فيه على الولاء بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل =

ووصل ابن سينا من المجد السياسى إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك ، ولكنه أيضاً أحسن الذلة والهوان طريداً مستخفياً أو بين جدران السجن ؛ ومنحه الله ذكاء نادراً فاستغله فى السياسة ولكنه استغله خير استغلال فى الناحية العلمية : لقد كان فى سن السابعة عشر ممن يشار إليهم بالبنان

= المشكلة ، فينظر ما قاله منصفه فيها فيتبين مرتبته فى العلم ، ودرجته فى الفهم .

وكان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدى الأمير وأبو منصور الجبائى حاضر فجرى فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوافر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبى منصور الأزهرى ، فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب ، أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الضابى ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز إلى أمير فعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى وذكر : إنا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تقرأها وتقول لنا ما فيها ، فنظر إليها أبو منصور . وأشكل عليه كثير مما فيها ، فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها . . . ففطن أبو منصور إلى أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبهه به فى ذلك اليوم فاعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه لسان العرب لم يصنف فى اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لم يهتد أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها =

ونجح وهو فى هذه السن فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء ، واستمر نجاحه فى كل ميدان يطرقه إلا أن أنتهت به الحياة ، كما يرى القارىء ذلك واضحا فى حيانه التى ذكرناها فى الهامش ،

= فى كتاب القانون ، وكان قد عقلها على أجزاء فضاعت . . . من ذلك أنه صدع يوماً ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن ورما يحصل فيه : فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ولفه فى خرقة ، وغطى رأسه بها ، وفعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، حتى عوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم . أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكرى حتى تناولت على الأيام مقدار مائة من وشفيت المرأة ،

وكان الشيخ قوى القوى كلها . وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشغل به فأثر فى مزاجه .

ومرض الشيخ وكان فى حاجة إلى الراحة ولكنه لم يفتر له نشاط فكان لذلك يعالج نفسه وينتكس إلى أن علم أن قوته قد سقطت وأنها لاتقى بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة ثم نفض يديه من الدنيا واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة ثم مات . وكان موته فى سنة ثمانى وعشرين وأربعمائة وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

ومن أشهر كتب ابن سيناء فى الفلسفة كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب منطق المشرقين وكتاب الإشارة ومن رسائله فى الفلسفة والحكمة ؛ حى بن يقظان ، وفى إثبات النبوات . وفى المبدأ والمعاد . وقصة الطير . . .

وفى الطب كتاب القانون .

وكان لابن سينا أنصار وكان له أعداء ورفعه أنصاره إلى الثريا ونزل به أعداؤه إلى أدنى المراتب وأقلها . ولا يزال ابن سينا رغم مرور العصور يجد له المناصرين والمعارضين : لقد وصل الأمر بالعروضى السمرقندى أن يرى أن كل من يعترض على ابن سينا فإنه « يخرج نفسه من زمرة أهل العقل ،ويسلكها فى مسالك المجانين، ويعرضها فى مجمع أهل العته» وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون لابن سينا ، فلما سمع بذلك العروضى السمرقندى ذهب لرؤية الرجل ، بعد أن قرأ الكتاب ، ثم كتب عن النقد وصاحبه : «وقد رأيت الرجل والكتاب :أما الرجل فمعتوه وأما الكتاب فمكروه».

وفى مقابل هذا يقول ابن الصلاح عن ابن سينا : « لم يكن من علماء الإسلام . بل كان شيطاناً من شياطين الإنس» . ورأى فيمن يدرس مؤلفات ابن سينا أن: «من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى»

وإذا كان ابن سينا قد أثار فى الماضى الإعجاب الذى كاد يكون عبادة ، والكره الذى كاد يكون كفراً ، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق فى أمره .

ومن أجل المساهمة فى توضيح الفكرة عن ابن سينا قمت بهذا البحث عن تصوفه : واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب الإشارات وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه . وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات وعلى هذه الفصول بالذات :لأن هذا الكتاب يعبر عن رأى ابن سينا فى دور النضج ، وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف ابن سينا .

أما عن قيمة كتاب الإشارات فيقول ابن أبى أصيبعة: إنه آخر ما صنف ابن سينا فى الحكمة وأجوده وكان يضن به . ويقول الدكتور إبراهيم مدكور:

« هذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة وثمرة النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التى لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى[١] ، وقد كان ابن سينا نفسه يعتز بهذا الكتاب ويرى أنه أبان فيه « عن زبدة الحق » ، ويوصى الإخوان أن يصونوه عمن ليس بأهل له . وبين الشروط التى يجب أن تتوافر فى المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه القارىء فى نهاية هذه الدراسة .

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم فقد شرحه الكثيرون من متفلسفى العرب من بينهم ابن كمونة ، ونصير الدين الطوسى والإمام فخر الدين الرازى ، ولم يكتف الإمام الرازى بشرحه بل قام بتهذيبه فى كتاب سماه لباب الإشارات . ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية وترجمه ابن العبرى إلى السريانية وترجمت الفصول التى تعرضنا لها إلى الفرنسية .

والفصول الثلاثة التى هى موضوع الدراسة الحالية تكون وحدة منسجمة مرتبطة أو هى عبارة عن موضوع واحد مقسم إلى ثلاثة أجزاء: إنه موضوع السعادة ، يتحدث ابن سينا فى الجزء الأول منه عن اللذة من ناحية ماهيتها وأنواعها ، ومن ناحية أسبابها وعوائقها ، وينتهى بإثبات اللذة العقلية ، وبإثبات أنها أسمى لذة وكأن (المطلوب بالذات من هذا النمط إثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التى عنون النمط بها) .

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية ، ومن وصل إليها فهو العارف . وإذا كان الجزء الأول « فى البهجة والسعادة » فالجزء

---

(١) الدكتور مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

الثانى من البحث إنما هو فى مقامات العارفين . ولعلنا نلحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعى بطريق طبيعى القسم الثانى فالسعيد هو « العارف »، والعارف هو الصوفى ، وللعارفين أحوال ومقامات ودرجات : فما هى أحوالهم وما هى مقاماتهم : وهنا يتحدث ابن سينا عن التصوف حديث الدارس الواعى وفى ذلك يقول الفخر الرازى (هذا الباب أجل مافى هذا الكتاب فإن (ابن سينا) رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله ، ولا لحقه من بعده) .

ولهؤلاء العارفين آيات وخوارق تصدر عنهم : إنهم يتركون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصرفون فى العناصر . . . فما هى أسباب ذلك ؟ ما هى « أسرار الآيات » التى تصدر عن العارفين : هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث .

قلنا : إن موضوع هذا البحث هو السعادة ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف ، إنه التصوف بحسب ما رسمه ابن سينا ولكن ابن سينا فى رسمه له لم يحد عن طريق التصوف البحت : تصوف الجنيد وغيره من أئمة العارفين ، وليس لابن سينا فى هذا شىء من الابتكار من ناحية الموضوع : إذ ليس فى التصوف إبتكار من ناحية الموضوع ، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو فى هذا العرض البارع : هذا العرض الذى لم يسبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده على حد تعبير الإمام الرازى .

نقول : إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه إبتكار من ناحية الموضوع إنما يمكن أن يوجد فيه إنحراف عن الجادة ، ويمكن أن يوجد فيه خلط فى

رسم الطريق ، وخطأ فى إتباع السنن الصحيح . ليس هناك إذاً تصوف فلسفى وتصوف صوفى وإنما هناك فهم صحيح ، وفهم سقيم لمسائل التصوف ، وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته . وعرضه فى قوة وفى براعة. وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف ، أو إلى طريقة ، لدى ابن سينا : فإننا لانجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التى حام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذى لم يصل ابن سينا إلى حافته . إن ابن سينا يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم : إنه مسجل لظاهرة رآها فى بعض معاصريه ، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين ، وقرأ عن أحوالهم أيضاً . ليس له إذن تجديد ، وليس مبتكراً . وليس صحيحاً ما تتجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخى الفلسفة فى العصر الحديث من (أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهبه الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم ، بل هو مذهب عقلى ينتهى إلى إنتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتزكية النفس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعال) أو من أن ابن سينا إعتنق مختلف آراء الفارابى الصوفية وأن « أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى . فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل — وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات » .

ليس فى التصوف مذاهب مختلفة ، ولا مدارس متنوعة ، وإنما هو سنن

واحد يخطئه وينهج سبيله من هم ميسرون له . بل أن أمثال هذه الآراء متناقضة : فإنه لاشك أن انتصار الذهن وإشراق العقل ، وتزكية النفس ليس السبيل إليها التخمة ، والانغماس فى ضجيج العالم وعجيجه ، وإنما ذلك يستلزم الزهد ، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا نفسه

ومما لا شك فيه أيضاً أن العمل ليس غاية فى نفسه ، وليس هدفا يطلب لذاته بالنسبة للصوفية ، وإنما هو مرحلة ضرورية لابد منها لبعض الفطر التى للمادة عليها سلطان . الأعمال البدنية مرحلة ، ومركزها بالنسبة للتصوف هو ما يحـــدده فى دقة الإمام الرازى فى شرحه للإشارات حيث يقول (المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية ، وإذا حصل المقصود : كان الاشتغال بالوسيلة عبثاً بل ربما كان عائقاً) والواقع أن الصوفية ، ومن فهموا طريقتهم ، يرون أن المرحلة الحاسمة فى سبيل الاشراق إنما هى الرياضة الروحية التى يعبر عنها أيضاً بالرياضة القلبية ، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة ، بل ليست بوسيلة قط للاشراق ، ذلك هو رأى الصوفية أنفسهم : إنهم يرون أن الأساس هو الرياضة الروحية : ويجب من أجل إقامته إزالة كل الأسباب العائقة ، فإذا كان الشخص زاهداً بفطرته ، عازفا عن ضجيج العالم وصخبه . فليس هناك من رجال التصوف من ينصحه بأعمال بدنية أيا كانت . أما إذا كان منغمساً فى ملذاته وشهواته فيجب إزعاجه عنها فى قوة حاسمة : لأنها عائقة عن اتخاذ السبل الصحيحة للوصول إلى الحق .

ولم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية : لأن المقياس فيها يختلف باختلاف الطبائع فلا يمكن رسمها فى تحديد يتناسب مع كل طبقة . إذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساس: ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى

محاربة الجسم أو تعذيب البدن . ومع ذلك فإن ابن سينا يقول فى صراحة : إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلائقه صارف للانسان عن التطلع إلى كماله المناسب وإن الانفكاك عن الشواغل شرط فى نيل الغبطة العليا .

* * *

بقيت مسألة مهمة هى مسألة تأثر ابن سينا ، فى نظريته الصوفية ، بغيره لقد قال ابن سينا بالاتصال بالملأ الأعلى ، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثراً فيها بغيره ؟

يعزو بعض المؤرخين للفلسفة هذه النظرية إلى أرسطو ، ولست أدرى حقا كيف تعزى إلى أرسطو نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد . إن أرسطو واقعى يتطلع إلى الأرض وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء .

ولعل الأقرب إلى المعقول أن تعزى هـــذه النظرية إلى أفلاطون أو أفلوطين كما زعم كثيرون ؛ ولكننا حقيقة يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبى للنظريات التى تنبت فى البيئة الإسلامية ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم : يونانى أو فارسى أو هندى لكل ماهو إسلامى ، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التى نحن بصددها .

إن فكرة الإتصال بالملأ الأعلى ، وتلقى المعلومات عن السماء كانت شائعة ذائعة فى جميع أرجاء المملكة الإسلامية . لقد كان يعرفها الرجال والنساء ، وكان يعرفها الكبار والصغار : لقد كان الكل يعرف أن رسول الإسلام على صلة بالسماء ، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى . والقرآن

مفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله ، وسمعوا كلامه ، وأشرقت نفوسهم ببهائه . وفى القرآن قصة العبد الصالح الذى آتاه الله من لدنه علما . لقد كانت البيئة الإسلاميه على سعتها قائمة على تصديق الرسول فى إخباره بأنه على صلة بالسماء . أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال عند ابن سينا إلى أرسطو أو إلى أفلاطون أو إلى أفلوطين ؟ اللهم إن هذا تجن على الحق لا نرتضيه .

والآن سنأخذ بعون الله فيما نحن بصدد دراسته من أنماط ، ولعل القارىء يتبين منها فى وضوح أن ابن سينا :

١ — كان بعيداً كل البعد عن أرسطو فيما يتعلق بنظريته عن الاتصال .

٢ — وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من أفلاطون وأفلوطين فذلك لأنهما عالجا نفس الموضوع الذى تحدث عنه الإسلام فى وضوح وأضح وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به . وهو موضوع الرسالة والوحى ، أو الاتصال بالسماء والمعرفة اللدنية . . والله ولى التوفيق .

النمط الثامن : فى البهجة والسعادة

إجمال وتحليل

— ١ —

يعرف ابن سينا اللذة بأنها : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك .

ويعرف الألم بأنه : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

وإذا نظرنا إلى تعريفه للذة وجدنا أن التعريف يتضمن ثلاثة أمور :

(١) إدراك لأمر من الأمور بأنه كمال وخير .

(٢) حصو هذا الأمر للمدرك ،

(٣) شعور الإنسان بتحققه وحصوله .

أما الألم فإنه :

(١) إدراك لأمر من الأمر بأنه آفة وشر .

(٢) وحصول ذلك الأمر للإنسان ،

(٣) وشعور الإنسان بحصوله .

ولا يقصد ابن سينا بالخير و بالشر فى تعريفه للذة والألم الخير المطلق أو الشر المطلق ، وإنما يقصد بهما الخير والشر الإضافيين النسبيين ، ومن هنا اختلف الخير والشر باختلاف القوى الإنسانية فكان الخير بالنسبة للشهوة إنما هو المطعم الملائم والملمس الملائم وكان الخير بالنسبة للقوة الغضبية إنما هو الغلبة : وكان الخير بالنسبة للعقل إنما هو الحق والجميل . والخير على كل حال

بالنسبة إلى شيء ما إنما هو الكمال الذى يختص به ويتجه إليه باستعداده الفطرى .

— ٢ —

وتعريف ابن سينا للذة يمنع الكثير من الاعتراضات التى توجه إلى التعريفات الأخرى .

فإذا كان بعض المرضى يكره الحلو فضلا عن أن لا يشتهيه ، فذلك أن الحلو بالنسبة لحالته كمريض ليس خيراً له .

وإذا زعم زاعم أننا لا تلتذ بالصحة اللذة التى تتناسب مع مبلغها من الكمال والخيريه ؛ فإننا لا نسلم له زعمه . إذ أن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة . وعلى فرض التسليم له بزعمه فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ والشعور به ، والصحة لأنها مستقرة مستمرة لا يشعر بها الإنسان شعورا قويا : على أن من طال به المرض ، إذا عادت إليه الصحة دفعة واحدة لا تدرج فيها فإنه يشعر بلذة عظيمة .

قلنا فى تعريف اللذة إنه لا بد من الشعور بحصول ما يعتقده الإنسان خيراً . هذا الشعور إنما هو إدراك للذة الأمر وذلك يقتضى أن لا يكون هناك شاغل كامتلاء المعدة مثلا أو عائق مضاد كمرض المعدة الذى يكره الحلو معه .

والعضو المخدر لا يضمر بالألم بسبب التخدير .

— ٣ —

وإذا كانت اللذة إنما هى كمال يحصل للمدرك وهى بالقياس إليه خير ، فإنه لا شك فى أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة والناس يختلفون فى تقدير

قيمة للذة فبعضهم يرى أن اللذة كل اللذة إنما هى الحسية أما ماعداها فهى لذات ضعيفة .

هذه النظرة إلى اللذة موجودة فى كل العصور وفى كل البيئات : لقد قال بها أرستبس من زمن بعيد ، وشاع بين الناس خطأ أن أبيقور قد قال بها : حتى أنهم يطلقون كلمة أبيقورى على الشخص المنغمس فى الشهوات مع أن هذه الفكرة شديدة البعد عن مذهب أبيقور الذى يرى أن (البحث عن السعادة فى حياة الدعارة جنون عجيب : فما السعادة من غرأس ذلك الوادى) . إن كل ما يهدف إليه أبيقور إنما هو الابتعاد عن الألم وهو يرى (أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ القمة) والابتعاد عن الألم فى رأيه لا يتأتى إلا بتنظيم الرغبات تنظيما دقيقاً والتخلى عن كل ما ليس بضرورى من أجل الحياة .

أما ابن سينا فإنه يرى أن تفضيل اللذة الحسية على اللذة العقلية إنما هو خيال تخيله العامة واعتقده الدهماء . وقد أخذ يحطم هذه الفكرة بالإقناع تارة أخرى وبالسخرية تارة أخرى . إن اللذة الحسية تتمثل — خير ما تتمثل — فى المنكوحات والمطعومات ، وكان من المنطق أن يكون ذلك ألذ من غيره وآثر ، ولكننا نرى أن من كانت له هواية فى أمر خسيس كلعب الشطرنج مثلا قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه ويستمر فى اللعب لما يتوقعه من لذة اللعبة ويقول الشاعر العربى .

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت فى مرادها الأجسام

بل أن الإنسان ليقابل الموت وجها لوجه من أجل الكرامة أو العرض أو الشرف ، وإذا كان الأمر كذلك فليست اللذة الحسية حقيقة أسمى من غيرها من اللذات خيالية كانت أو عقلية .

وكيف يتصور كائن من بنى البشر أن اللذة الحسية أسمى من غيرها مع أننا نرى أن من الحيوانات ما يؤثر اللذات الباطنه فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه . والمرضعة من الحيوانا تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها من أجل حماية نفسها .

الأكل والشرب والنكاح : تلك هى لذات الحيوان . ولعل الحال التى للملائكة وما فوقها ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن تقاس حال الأنعام إلى حال الملائكة ؟

وابن سينا يتفق فى هذا الرأى مع الأكثرية العظمى من الفلاسفة فى رأى أفلاطون أن (بعض اللذات ليس لها من اللذة إلا الأسم وما هى إلا فترات تفصل بين المين ، كلذة الأجرب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع والشرب لأنه يجد ألم الظمأ . هذه اللذات وأضرابها لا تعدوا أن تكون بهيمية كدرة مثقلة بالألم والاضطراب) ويرى أرسطو أن (بعض الناس يرى السعادة فى الحياة الحيوانية : ذلك هو رأى العبيد (اللذة العقلية . إذن أسمى وأشرف من اللذة الحسية . إنها الخير بالنسبة للعقل . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يشرق عليه الحق الأول ببهائه وجلاله فينال من سنائه ما يبهره ويصرفه عن كل ما عداه . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يتمثل فيه بعد الحق الأول الجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات . هذا هو الكمال الذى يتناسب حقيقة مع الإنسان باعتباره كائناً عقلياً . أما ما سلف فإنه الكمال الحيوانى . ومن المعلوم أن الإدرالا إذا كان أقوى وكان المدرك أكثر كمالا وخيرية كانت اللذة

أقوى وأشرف وأسمى فإن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك . ومما لا شك فيه أن الإدراك العقلى إنما يتصل بالجوهر والماهية والكنه ، بينما الحسى يقتصر على الظواهر ، ثم إن عدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى بينما الحسى محدود. ومن هنا كانت نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الحسية كنسبة إدراك الحق الأول وتمثله إلى إدراك كيفية الحلاوة .

وإذا تأملنا ما سبق عرفنا أن أجل مبتهج بشىء ، هو الأول بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا ؛ بل إنه عاشق لذاته معشوق من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه فى الابتهاج به وبذواتها من حيث هم مبتهجون به الجواهر العقلية القدسية ثم يأتى بعد ذلك النفوس الإنسانية البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا.

إن هـــذه اللذة أسمى الملاذ ، ولكنها مقصورة على هؤلاء الذين وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكو عن الشواغل فخلصوا إلى عالم القدس : عالم السعادة .

إنهم يشعرون بهذه السعادة وهم فى عالمنا هذا الأرضى ، وقد تتمكن منهم هذه السعادة فتشغلهم عن كل شى .

ولكن البدن وشواغله وعلائقه كل ذلك يصرف الإنسان عن سعادته وعن كماله المتناسب له فلا يشتاق إليه بل لا يتألم بحصول ضده ، وهنا الخطر كل الخطر : ذلك أن النفس بعد مفارقة البدن تشعر فى قوة عنيفة ، بنقصها وتقصيرها فيغمرها الألم : وهو ألم قاس عنيف ، هو ألم النار الروحانية ، وهو فوق ألم النار الجسمانية . وهذا العذاب إنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق . أما البله فإنهم بجنبة من هذا العذاب .

أعاذنا الله من عذاب الآخرة بمنّه وفضله وكرمه .

النمط الثامن : البهجة والسعادة

نصوص وشرحها

(١) وهم وتنبيه : إنه قد سبق إلى الأوهام العامية ، أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية ؛ وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية

(١) « بسم الله الرحمن الرحيم » عونك اللهم وتيسيرك . إننا نشاهد أن العامة يعتقدون أن اللذات الحسية مثل المأكولات والمشروبات والمنكوحات هى أقوى اللذات وما عداها فلذته ضعيفة إن لم تكن معدومة ، وهذه النظرة خاطئة ويكفينا فى الاستدلال على خطئها المشاهدة الحسية : فاننا نرى أنه قد يعرض للاعب الشطرنج أقوى الملاذ الحسية ؛ أعنى المطعومات والمنكوحات ، فيعرض عنها من أجل لذة اللعبة المتوهمة . وقد تعرض هذه الملاذ نفسها لشخص يتطلع للمجد والرياسة فينفض اليد منها إيثاراً للحشمة . وهل أتاك نبأ الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ؟ وإذ كانت النفوس كباراً فإنها لا تريق ماء الوجه فى سبيل رى من ظمأ أو شبع من جوع ، بل إن أصحاب الهمم العالية لا يبالون الموت ، ولا يعبئون باقتحام الخطر فى سبيل الكرامة وحسن الأحدوثة ولو بعد الموت كأنهم يظنون أن ذلك يصل إليهم بعد أن يفارقوا الحياة .

هذا — وغيره كثير — يرشد إلى أن اللذات الباطنة أقوى من الحسية .

على أن اللذة الباطنة وإن كانت أقوى من الحسية لدى الإنسان فإنها كذلك لدى الحيوان : ألم تر إلى كلاب الصيد تحافظ على الفريسة رغم ما قد يكون بها =

وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما ، فيقال له : أليس ألذ ما تصفونه من هـذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها :

وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو فى أمر خسيس كالشطرنج والنرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح ، فيرفضه ، لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية : وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمه ، فينفض اليد منها مراعاة للحشمة ؛ فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم . وإذا عرض للكرام من الناس ، الإلتذاذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه على الإلتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، وأثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به . وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب (الهلاك) عند مناجزة المبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدد دهم (العدد الكثير) ممتطياً ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ، وبعد الموت ، كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنه ، مستعلية على اللذات الحسية :

وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ، فإن من كلاب

= من مسغبة ؟ ألم تنظر إلى الأنثى من الحيوان تؤثر وليدها على نفسها وربما خاطرت . فى سبيل حمايته أكثر من مخاطرتها فى سبيل حماية نفسها .

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة مع أنها ليست عقلية فإن مما لا شك فيه أن اللذات العقلية أقوى بكثير من اللذات الحسية .

الصيد ما يقتنص على الجوع ، ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه ، والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت — محامية عليه — أعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها .

فإذا كانت اللذات الباطنة ، أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما قولك فى العقلية ؟ !

(١) تذنيب : فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول إنا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها . ولا نشرب فيها ولا ننكح : فأية سعادة تكون لنا ؟ ! الذى يقول هذا فيجب أن يبصر ، ويقال له : يا مسكين ، لعل الحال التى للملائكة وما فوقها ، ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام ! ! ، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها ؟ ! .

(٢) تنبيه : إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسيه

(١) لذلك يجب أن لا نقيم وزنا لمن يرون أن السعادة إلا تتحقق إلا فى الأكل والشرب والنكاح . ويجب أن نبصرهم مبينين لهم أن حال الملائكة — حيث لا مأكول ولا مشروب — ألذ وأبهج وأنعم من حال الحيوان الآكل الشارب الناكح بل إنه لا نسبة بين الحالين .

ماهية اللذة والألم

(١) ولكن ما هى اللذة ؟ إنها ليست إدراك الشىء اللذيذ فحسب ، وليست الحصول على الشىء اللذيذ حصولا مجرداً عن الإدراك . إنها إدراك للشىء الملذ =

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس : فالشيء الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم . والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة . والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار : فالحق : وتارة وباعتبار : فالجميل . ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

وكل خير بالقياس إلى شيء ما ، فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين : بكمال خـــيرى وبإدواك له من حيث هو كذلك .

=وحصول عليه ، إنها إدراك له من جهة ما هو كمال وخير عند المدرك . أما الألم فإنه إدراك لشرية الأمر المؤلم وحصول هذا الأمر للمدرك .

وخيرية الشيء وشريته قد تختلف بحسب اختلاف المقياس الذى تقاس به ، فالمطعم الملائم والملبس الملائم خير بالنسبة للشهوة . والغلبة خير إذا أخذنا القوة الغضبية مقياساً ، أما الذى يعتبر خيراً بالنسبة للعقل فهو من الوجهة النظرية الحق ، ومن الوجهة العملية : الجميل .

ومن العقليات التى يتفاوت فى تحقيقها ذوو الهمم : نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة .

وكل كائن يميل بفطرته إلى تحقيق الكمال الملائم له بحسب استعداده الطبيعى وتحقيقه لذلك هو الخير بالنسبة له :

وبالجملة فإن اللذة تتعلق بأمرين : بحصول كمال خيرى للإنسان وإدراك له من حيث هو كمال خيرى :

(١) وهم وتنبيه : ولعل ظاناً يظن أن من الكمالات والخيرات ، مالا يلتذ به اللذه التى تناسب مبلغه ، مثل الصحة والسلامة ، فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ، أن الشرط كان حصولا وشعورا جميعاً ، ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها على أن المريض الوصب [الذى طال به المرض] يجد عند الثؤوب [الرجوع] إلى الحالة الطبيعية معافصة [الأخذ على غرة] غير خفى التدريج لذة عظيمة .

(٢) تنبيه : واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو ، فضلا عن أن لا يشتهى اشتهاء سابقا ، وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه ليس خيراً فى تلك الحال ، إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير .

---

(١) ولكن إذا كانت اللذة نتيجة للكمالات والخيرات فما بالنا لا نلتذ بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشهى ؟

وجواب هذا الاعتراض على فرض تسليمه أن شرط اللذة ليس حصول الشىء اللذيذ فقط ، حصوله والشعور به معا .

ولعل استمرار المحسوسات وتكرارها هو الذى يصرفنا عن الشعور بلذتها إذ أنها تصبح عادية . ومع ذلك فإن المريض الذى طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية فجأة لذة عظيمة .

(٢) ولكن بعض المرضى يكره الحلو بل لا يطيق النظر إليه فضلا عن أن يشتهيه ، ويتطلع إلى الحصول عليه .

ليس ذلك طاعنا فى تعريف اللذة ، لأن هذا الحلو لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له فى حالته تلك المرضية .

(١) تنبيه : إذا أردنا أن نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه إذا تلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هى إدراك كذا من حيث هو كذا ، ولا شاغل ولا مضاد للمدرك ؛ فإنه إذا لم يكن سالماً فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف (كره) الحلو . وأما غير الفارغ ، فمثل الممتلىء جداً ، يعاف الطعام اللذيذ وكلا واحد منهما إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه .

(٢) تنبيه : وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى ، أو معوقة كما فى الخدر ؛ فلا يتألم به ؛ فإذا انبعثت القوة أو زال العائق ، عظم الألم .

---

(١) ومع ذلك فيمكن تلافى هذه الإعتراضات بزيادة قيد فى تعريف اللذة وإن كنا . لو أتبعنا الدقه فى فهم ما سبق ، فى غنى عنه . يمكننا أن نقول إن اللذة هى إدراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمدرك . فقيد عدم الشاغل يخرج الممتلىء الذى يعاف الطعام اللذيذ ، وقيد عدم المضاد يخرج المريض الذى يعاف الحلو .

وإذا ما زالت هذه الموانع عادت اللذة والشهوة وحصل التألم لفقدان ما يكره الآن .

(٢) وكما أن اللذة قد لا تحصل لسبب ما مع وجود الشى اللذيذ كذلك قد يوجد السبب المؤلم ولا يتألم به الإنسان ، إما لسقوط القوة المدركة كالمريض فى حالة الاحتضار فإنه لا يحس بالآلام القاسية ، وإما لعائق كما فى حاله العضو الخدر فإنه لا يتألم من الاحتراق ؛ فإذا ما انبعثت القوة المدركة من جديد أو زال العائق أحس الإنسان بالألم وفظاعته .

(١) تنبيه : إنه قد يصح إثبات لذة ما يقيناً ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً ، جاز أن لا نجد إليها شوقاً . وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأول : حال العنين خلقة ، عند لذة الجماع . ومثال الثانى : حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية .

(٢) تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك . وهو بالقياس

تمهيد لإثبات اللذه العقلية

(١) قد تكون اللذة ثابتة لا شك فيها ولكن إذا لم يتذوقها الإنسان فإنه لا يشعر بشوق إليها ، ومثل ذلك مثل العنين بالنسبة للذة الجماع .

وقد يكون الأذى ثابتاً لا شك فيه ولكن إذا عاش الإنسان سليما صحيحاً . بسبب اتخاذ الحمية شعاراً فإنه لا يبالغ فى الاحتراز عن الوقوع فى الأذى وذلك لأنه لم يقاس الآلام .

إثبات اللذة العقلية

(٢) كل ما يعد لذيذاً فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير ، ولاشك أن إدراكنا للكمالات ، والكمالات نفسها التى تتعلق بها اللذة ، كل ذلك متفاوت : فكمال القوة الشهوانية وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية كشىء حلو مثلا أو كانت حادثة عن تخييل كلذة النائم حالة الاحتلام ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية الحواس كحاسة اللمس والشم .

وكمال القوة الغضبية الظفر والغلبة ، أو الشعور بأن المغضوب عليه قد ناله ضرر ما .

=

إليه خير ثم لاشك فى أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة . فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما ، وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه . وكما الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه ، أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكمال الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جلية الحق ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه . ثم يتمثل الوجود كله ، على ماهو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، الجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانيه السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيوانى . والإدارك العقلى ، خالص إلى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله . وعد تفاصيل العقلى لايكاد يتناهى . والحسية محصورة فى قلة ، وإن كثرت فبالأشد — والإدراك إلى الإدراك — فنسبه اللذة العقلية إلى الشهوانية ، نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين .

= وكمال الواهم أن يتكيف بصورة مايرجوها أو بصورة شىء يتذكره وكذلك الأمر فى الحافظة وغيرها من القوى .

ولكن هذه الكمالات كمالات حيوانية ، وللجوهر العاقل كما له الخاص به ، وكما له أن يتمثل فيه ما يمكنه أن يتعقله من الحق الأول . . . ذلك أن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره سبحانه . إن كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجرداً من الشوائب والظنون ، مبتدئاً من مبدأ الكل مثنياً بالجواهر الشريفة وما يتلوها حتى يستوفى فى نفسه الوجود كله ويتمثل =

(١) تنبيه : الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله علائقه ، ولم تشتق إلى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ؛ فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه .

(٢) تنبيه : واعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت ؛ من أنها انفعالات

= فيه ذلك على وجه لا يكون بينه وبين ما تمثل فيه تمايز إذ أنه يصير عقلا مستفادا ذلك هو الكمال الخاص بالجوهر العاقل ، والجوهر العاقل يلتذ به ، وإذا قارنا لذته بلذة الحواس ، وجدنا أنهما يختلفان كما وكيفا : ذلك أن الإدراك العقلى يصل إلى كنه المعقول وحقيقته أما الحسى فإنه يقتصر على الظواهر الخارجية ، ثم عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد ينتهى إلى حد ، أما المحسوسات فإنها محصورة فى قلة محدودة ، وتكثرها يأتيها من ناحية الشدة والغضب كالحلاوتين المختلفتين .

الكمالات العقلية ، إذن ، أقوى إدراكا وأكثر كمية . فاللذة التابعة لها ، إذن أشد . بل كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية أو كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك . إن نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الشهوانية كنسبة الابتهاج بالحق الأول إلى الشعور الذى ينتج من أكل شىء حلو مثلا ، ونسبة الإدراك فيهما كنسبة إدراك الله إلى إدراك الأشكال والظواهر .

الانغماس فى المادة عائق عن بلوغ الكمال

(١) ولكن من المفروض أن كل كائن يتطلع إلى كماله الذى تتطلبه طبيعته ويتشوق إليه ، فما بال الجوهر العقلى ، إذن ، لا يتطلع إلى كماله المناسب أعنى الوصول إلى المعقولات ؟ الحق أن ذلك راجع إلينا لا إلى المعقولات وذلك بسبب انغماسنا فى الملاذ الدنيوية وإقتصارنا على عالم البدن واهتمامنا بشواغله وعلائقه.

الآلام العقلية

(٢) إن النفس بمجاورتها للبدن واشتغالها به قد تتمكن منها هيئات لا تتناسب =

وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن . إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها كما كنت قبلها ، لكنها تكون كآلام متمكنة ، كان عنها شغل فوقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هى منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية .

(١) تنبيه ثم اعلم : أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان سبب غواش غريبة فتزول ولا يدوم بها التعذيب .

(٢) تنبيه : واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب . والبله بجنبه من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبلاهة ادنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

= مع كمالها ولكنها لا تحس بها فى عالمنا الأرضى ، مثلها فى ذلك مثل عضو تمكن منه سبب الألم ولكنه لا يشعر به لعائق فإذا مازال العائق شعر به . وإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت لها وشقيت بها وألمها هذا الروحانى فوق ألم النار الجسمانية .

أقسام الشقاوة العقلية

(١) إذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان فى العقل ، فإنه لا يرجى الكمال لها بعد الموت . إن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعذب — أما إذا لم تصل النفس إلى كمالها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ولكن لابد من عقوبة تطهر النفس وتزكيها .

(٢) إن الشقاء برذيلة النقصان تحس به النفوس الشيقة إلى الكمال فقط وشوقهم إلى الكمال ناتج عن اكتساب نظرى وذلك عندما تبين لهم أن من شأن =

(١) تنبيه : والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

(٢) تنبيه : وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس فى البدن ، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الأبدان من هذه اللذه حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شىء .

(٣) تنبيه : والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تفظظها (تغلظها)

= النفوس إدراك الكمال وتحقيقه : ومن هنا كان الشوق إليه ، والتألم من فقدانه . أما النفوس الساذجة فإنها لا تتألم من النقصان ، وإنما يتألم الجاحدون والمهملون والمعرضون عن السير فيما أشير به إليهم من طريق الرشاد . لذلك كانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من الفطانة القاصرة .

أقسام السعداء

(١ ، ٢) هذا التنبيهان يذكر ابن طفيل معنيهما مقدما الثانى على الأول كالآتى :

(من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه ، والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق) .

(٣) والنفوس السليمة التى هى على الفطرة فلم تنل حظاً من الاتصال بالملأ =

مباشرة الأمور الأرضية الحاسئة (الصلبة) إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح (شديد) مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة . وقد جرب هذا تجريباً شديداً . وذلك من أفضل البواعث . ومن كان باعثه إياه ، لم يقتنع إلا بتتمة الاستبصار . ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنعه ما بلغه الفرض . فهذه حال لذة العارفين ،

(١) تنبيه : وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم : ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماوياً أو ما يشبهه . ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الإستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

= الأعلى ولم تنغمس فى الماديات فتصبح غليظة الطبع . . هذه النفوس إذا سمعت ذكراً ومنبهاً روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء استولت عليها عاطفة شائقة وتطلعت متلفهة إلى ذاك العالم وغمرتها لذة سارة . . ذلك أنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم . والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التى تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ومن كان باعثه على الاتصال طبيعته فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعثه طلب الحمد أو المنافسة فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقنع بالحمد ، والحمد ليس إلا .

مصير البله ورفض التناسخ

(١) أشار ابن سينا إلى القسم الأول من هذا التنبيه فى كتابه المبدأ والمعاد ، وذكر - كما يقول الطوسى - إن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول ، وأظنه يريد الفارابى ، قال قولا ممكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون ، لا يعرفون غير البدنيات ، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان =

فأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان . ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يفارقها من النفوس ؛ ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدنا واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة . ثم أبسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع أخر لنا .

= فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية ، أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع وهذه مهيأة . وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية : لأنها لا يتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها ، فيجوز أن تكون أجراماً سماوية ، لا أن تصير هذه أنفساً لتلك الأجرام ، أو مدبرة لها : فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل ، ثم تتخيل الصورة التى كانك معتقدة عنده وفى وهمه ، فإن كان اعتقاده فى نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقارب كذلك » عن الطوسى ص ٩٧ - ولعل ذلك فى النهاية يؤدى بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وهذه النفوس لا تحل فى أبدان إنسانية أخرى : ذلك أن ابن سينا لا يرى التناسخ إذ أن تهيؤ البدن ، فى رأيه ، يوجب فيضان النفس إليه فلو كان التناسخ صحيحاً لاقتضى ذلك أن يحل فى البدن النفس التى فاضت إليه والنفس المستنسخة فكان لبدن واحد نفسان وذلك مستحيل .

ثم إنه لو صح التناسخ لاقتضى فساد بدن ما وجود بدن آخر تحل فيه النفس واقتضى ذلك أيضاً أن توجد أجسام ناشئة بعدد الأجسام التى تفنى ولكن ذلك منقوض بحالات الحرب أو بالحالات التى تنتشر فيها الأوبئة فتفنى العدد الكثير من الأبدان . وإنه لمن الواضح أن ما يتكون من الأبدان فى مثل هذه الظروف =

إشارة : أجل مبتهج بشيء ، هو الأول بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم . وهما منبعا الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما . والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فى الخيال ، غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة فى الحس ، حتى يكون تمام التمثل الحسى للأمر الحسى . فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ماوفاته شيء ما وأما العشق فمعنى آخر . والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته : عشق من غيره أو لم يعشق ؛ ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب إلى الأول الحق ، ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسيين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلا ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيذاً — وقد يحاكى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً ، حال أذى الحكة والدغدغة ؛ فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخلصة إلى النيل بطل الطلب ، وحقت البهجة ، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا ، كان أجل

= أقل مما يفنى منها وفى مثل هذه الحالات لا يمكن القول بالتناسخ إلا إذا قلنا إن عدة من النفوس تتصل ببدن واحد فتحل فيه متجاورة أو تتمازع وتتدافع عنه وتتمانع وكل ذلك بادى الفساد فالتناسخ إذن مستحيل .

أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى .

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة (١) .

مراتب الموجودات المجردة فى الابتهاج واللذة

(١) لا تستعمل كلمة اللذة بالنسبة لله سبحانه وتعالى ولذلك استبدلها ابن سينا بكلمة الابتهاج . والله سبحانه وتعالى مبتهج بذاته : ذلك أن ذاته أكمل الذوات ، وإدراكه أكمل الإدراكات . وإذا كانت اللذة تتبع قوة الإدراك وشدة جمال المدرك فالله أجل مبتهج .

إن ذات الله كاملة وإدراكه لها تام . إذن هو عاشق لذاته ، ذلك أن العشق يتبع خيرية المعشوق وجماله وإدراكه . الله عاشق لذاته ، إذن ، معشوق لذاته ، سواء عشق من غيره أو لم يعشق ، ولكنه كما هو معشوق لذاته من ذاته فانه معشوق من أشياء كثيرة غيره

الله منزه عن الشوق : ذلك أن الشوق هو التطلع إلى استكمال الابتهاج أو اللذة وذلك لا يتأتى إلا إذا كان المعشوق حاضراً فى الخيال غائباً عن الحس فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً ما وفاته شىء ما والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك .

ويتلوه سبحانه وتعالى ، من حيث كمال البهجة ، العقول القدسية أولئك المبتهجون به وبذواتهم لما فيها من أثر الحق .

وكما أنه لا ينسب إلى الأول الحق شوق فكذلك لا ينسب إلى التالين من خلص أوليائه القدسيين شوق . .

وأما المرتبة الثالثة فهى مرتبة العشاق المشتاقين ، إنها مرتبة النفوس الكاملة =

(١) تنبيه : فإذا نظرت فى الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شىء من الأشياء الجسمانية كمالا يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً إراديا أو طبيعياً إليه إذا فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذى هى به عناية . وهذه جملة ، وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا .

= من بنى البشر الذين وصلوا إلى مرتبة الاتصال ، فهم ملتذون وهم مشتاقون ، والشوق عذاب وألم ، ولكن الألم والعذاب من قبل المعشوق يكون لذيذاً وكما يقول الطوسى (الأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذيذاً لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الأثر أثر الوصول) . وقد يشبه ذلك عن بعد جدا أذى الحكة والدغدغة وإن كان ذلك تشبيها بعيداً .

وهذا الشوق باعث يدفع الإنسان نحو الوصول إلى النيل فاذا ما وصل الإنسان إلى ذلك بطل الطلب وحقت البهجة .

ولكن النفوس البشرية التى نالت السعادة : أعنى الاتصال بالملأ الأعلى فى حياتهم الدنيا لا يمكن أن تتخلص عن علاقة الشوق طالما كانت فى البدن ولا يتأتى لها أن تحظى بالعشق الخالص إلا فى الحياة الأخرى .

والمرتبة الرابعة هى مرتبة النفوس المترددة بين الروحانية والمادة وهى مرتبة النفوس البشرية المتوسطة .

وفى النهاية المرتبة الخامسة وهى مرتبة النفوس الناقصة ، تلك النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة حتى تدنست به فحقت عليها كلمة العذاب .

(١) لما فرغ ابن سينا من إثبات العشق للجواهر المجردة وإثبات الشوق لبعضها نبه فى هذا الفصل على أن ذلك ثابت لباقى الكائنات : ذلك أن الملاحظة والتأمل تبين لنا أن كل كائن له كماله الذى يخصه وهو عاشق له متشوق إليه سواء كان ذلك بالطبع أو عن إرادة واختيار وقد فصل ابن سينا ذلك فى رسالة له فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات .

النمط التاسع : فى مقامات العارفين

إجمـــال وتحليل

(١)

الناس فى هذه الحياة درجات ، ودرجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم فى المعرفة . وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أو المجد أو الجاه أو القوة ، فإن نظرتهم هذه سطحية مادية ، هى أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء . درجة الإنسان فى المعرفة إذن هى التى تحدد منزلته الحقيقية وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة أو قلة بضاعته منها . والمعرفة التى نتحدث عنها هنا إنما هى المعرفة الصوفية ، ومن تسلح بها يسمى « العارف » وللعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، ولهم أمور خفية فيهم هى بهجتهم بالحق ، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرها قوم ويستعظمها آخرون .

وقديماً خلط الناس - ولا يزالون يخلطون - بين الزاهـــد والعابد والعارف . وإذا كان هذا الخلط قد وجد فى عهد ابن سينا بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن ، فى أشد الحاجة إلى هذا التمييز . ذلك أن الصحف والكتب والعامة والمثقفين لا يكادون يفرقون بين الزاهد والعارف والعابد ، وابن سينا يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً من ناحية السلوك ، ومن ناحية الهدف ، إنه يرى : أن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، وهو فى زهده إنما يجرى مجرى تاجر يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية فهو انصراف المحب

المتشوق . إنه حنون إلى هذه اللذات الحسية غافل عما وراءها . إنه متشبث بهذه اللذات : لذات الزور ، وإذا كان قد تركها فى دنياه فإنما تركها عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها .

وسيمنحه الله فى الآخرة ما وعده من مثوبة .

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والعبادة عند هذا معاملة ما : إنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب ، إنه يعبد الله لا لذاته وإنما ليبعث فى الآخرة إلى مطعم شهى ، ومشرب هنى ، ومنكح بهى ، وإذا اطلعت على آمله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية .

وسيمنحه الله فى الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة .

والمنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف .

وإذا كان الزاهد قد يكون فى الوقت نفسه عابداً والعابد زاهداً فإن العارف ينطوى على الزهد والعبادة ولكن زهده إنما هو تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شىء غير الحق ، وعبادته إنما هى تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد ، أو وهم ضال ، أو شهوة جامحة ، والعارف - خلافا للزاهد والعابد - يريد الحق الأول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إنه لا يعبده لهدف آخر يرجوه من ورائه ، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله أو مثوبة يطمع فيها ، أن الحق غايته ، انه مبتهج به ، لقد عرف اللذة الحق وولى وجهة سمتها فكان من المستبصرين بهداية القدس .

ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة : فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة ، واستفاد منه بعض آخر - زيادة على ذلك - الأجر الجزيل فى الحياة الأخرى . أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله : لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم فى هذه الحياة ولن يحرمهم الله مثوبته يوم للقيامة ، هذا فضلا عما ينعمون به فى حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا حطر على قلب بشر .

(٢)

والعارف لا يصبح عارفاً فجأة أو دون مجهود واكتساب وإنما لا بد له من السير فى طريق صعب المرتقى .

إن هذا الطريق يبتدىء بما يسميه العارفون الإرادة . وهى حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به . ومن الإرادة أتت كلمة مريد . ولا بد للمريد من أن يسلك الطريق: لابد من الرياضة. والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض : العرض الأول التنزه عما سوى الله ، وذلك بالزهد . والغرض الثانى تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة وبالألحان المهذبة وبالوعظ الرشيد . أما الغرض الثالث فإنه تلطيف السر ، والسر محل المشاهدة ، ويعين على ذلك الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يقوم على كريم الصفات لاعلى سلطان الشهوة

وحينما يأخذ المريد فى الرياضة ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شىء من الاستعداد: يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد . ويبتهج المريد بذلك فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث ويتحسر على انتهائها .

هذه البروق الوامضة اللذيذة هى التى تسمى عند العارفين أوقاتاً

وهى تكثر كلما أمعن الإنسان فى الارتياض ، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار فى غير الارتياض . وكلما لاحت له أخرجته عن سكينته وتنبه جليسه إلى مابه ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهاباً بينا .

ويمعن فى الرياضة ويتغلغل فيها فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ، ويتدرج فى الترقى أيضاً فلا يتوقف الأمر على مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ الحق وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق وتنتهى الرياضة به إلى النيل : فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ودرت علية اللذات العلا ، وابتهج بالحق وفرح بنفسه ثم ينتهى بالغيبة عن نفسه ، فيلحظه جناب القدس فقط ، وإن لاحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة .

وهذا المقام - كما يقول الرازى - آخر مقامات السلوك إلى الله وأول مقامات الوصول التام إلى الله : وهو الفناء عما سوى الله بالكلية ، والبقاء به بكليته وهناك بحق الوصول .

ودرجات السلوك فى الله لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة وأن يصير من الواصلين إلى العين لا السامعين للأثر .

(٣)

ثم يأخذ ابن سينا فى الحديث عن أحكام العارفين وأسلوبه لا يخلو من جمال أخاذ . إن العارف دائما طلق الوجه بسام المحيا ذلك أنه دائماً فرح بالحق بل إنه فرح بكل شىء لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه . والناس عنده

سواء : لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير ويهش للخامل كما يهش للنبيه .

ولأنه مستبصر بسر الله فى القدر فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيِّر

ثم يقول ابن سينا فى روعة رائعة :

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ !

وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ !

وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟ !

ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟ !

النمط التاسع : مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات ، يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا

(١) العارفون هم الذين اتصلوا بالله ، إنهم الصوفية ، ولهم مقامات ودرجات يختصون بها فى هذه الدنيا ليست لغيرهم . إنك تراهم كالأفراد العاديين ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم حتى لكأنها تجردت عنها والتحقت بعالمها : عالم القدس . ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هى سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى ، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله ، بما يفيضه سبحانه عليهم من معرفة وحكمة .

ولهم أمور ظاهرة عنهم هى الآيات التى تظهر آثارها عنهم فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات وهى أمور يستنكرها الجاهلون بأسرارها ويستعظمها من يعرفها : أما سلامان فهو عند ابن سينا مثل للنفس الناطقة (وأبسال مثل للعقل النظرى ، وهو درجتها فى العرفان) ، وزجته (القوة البدنية الأمار للشهوة) تقع فى حب أبسال ، فيأتى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع للعقل النظرى) وبتلبيسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة : ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق (هو الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبة من جذبات الحق فيكشف لعين أبسالى حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض (١) .

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١٨٩

عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقص عليك . فإذا فرغ سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطقت .

(١) تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما : يخص باسم العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره ، يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

(٢) تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا

---

(١) كثيراً ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها ، منها : الزاهد والعابد والعارف . وأراد بن سينا أن يميز بينها . وألفاظ واضحة ، غير أنه يلزم أن ينبه على أن الشخص الواحد يمكن أن يكون فى آن واحد زاهداً عابداً . والعارف زاهد عابد ، بيد أن الهدف من زهده وعبادته يختلف عن هدف الزاهد والعابد على ما سيأتى بيانه .

(٢) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم : أن يمنحه الله فى الدار الآخرة طيبات ألذ وأمتع ، إنه كتاجر يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

وهدف العابد من عبادته الأجر والثواب فى الآخرة : فمثله كمثل العامل فى الدنيا الذى ينتظر أجره فى الآخرة جزاء عمله . أما العارف فإن زهده إنما هو سمو بنفسه عن كل ما يشغله عن الله وترفع عن الدنيا : تلك التى لا تساوى جناح بعوضة ، أما عبادته فإنها رياضة ، الهدف منها تطويع قواه الشهوانية والغضبية والمتوهمة والمتخيلة بحيث تصبح عازفة عن الدنيا مسالمة للسر الباطن فلا تزاحمه فى حالة =

متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف ، معاملة ما : كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة : هى الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما ، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد ، عن جناب الغرور إلى جناب الحق : فتصير مسالمة للسر الباطن ، حين ما يستجلى الحق : لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع . ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء أطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له . فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس .

(١) إشارة . لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه ،

= المشاهدة ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع وتتعود قوى الإنسان على ذلك حتى يصبح الأمر لها ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من القوى بل مع تشييع منها له .

ويقول الإمام القشيرى فى تفسير السر : أنه محل المشاهدة كما أن الأرواح محل للمحبة والقلوب محل للمعارف ، فالسر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب .

(١) لا يمكن للانسان أن يستقل وحده بأمر نفسه لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يهيئها لنفسه إذا عاش فى عزلة ـ لا بد من مشاركة أخرين من بنى جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هى المعارضة ـ الإنسان بطبعه إذاً محتاج إلى اجتماع ، وذلك معنى قولهم الإنسان مدنى بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتمان إلا بمعاملة ، ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان وقائم بالمحفظات على العدالة ، ولو ترك الناس وآراءهم لاختلفوا ولرأى كل =

إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه ، لازدحم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن : وحب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ؛ لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه . ووجب أن يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند القدير الخبير . فوجب معرفة المجازى والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأجر الجزيل فى الأخرى . ثم زيد للعارفين من مستعمليها ، المنفعة التى خصوا بها ، فيما هم مولون وجوههم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثم الرحمة ثم النعمة ، تلحظ جنابا بتهرك عجائبه ثم أقم واستقم .

= منهم أن العدل هو ما يراه عدلا فيضطرب الأمر ويختل نظام الاجتماع . لابد من وجود إنسان متميز باستحقاق الطاعة إذن واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس . ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أتى به من شرع إنما هو من عند ربه . ذلك الشخص هو النبي وتلك الآيات هى معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للمحسن والعقاب للمسىء ، وذلك يتضمن معرفة المجازى وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فرضت العبادة المذكرة بالمعبود . وكررت فى أوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها حتى يستمر التذكير ويزول احتمال النسيان وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذى لولاه لما قامت المجتمعات قائمة .

لابد للمجتمع من نبي ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعه النبي ينالون =

(١) إشارة: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئا على عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه؛ لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه، هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره، هو الغاية، وهو المطلوب دونه.

(٢) إشارة: المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه، فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها. إنما معارفته مع اللذات المخدجة [الناقصة]،

= السلام فى الدنيا ولكنهم فضلا عن ذلك ينالون الأجر الجزيل فى الآخرة: أما الخواص منهم وهم العارفون فقد أضيف إلى نفعهم العاجل وأجرهم الآجل الكمال الحقيقى، فانظر إلى حكمة الله فى فرض الشريعة وهى بقاء نظام العالم، وانظر إلى رحمته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل فى الآخرة بعد النفع العظيم فى الدنيا ثم انظر إلى ما أنعم به على العارفين فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهى ما تبهرك عجائبه. وإذا عرفت كل هذه الفوائد التى للشرائع عرفت أنه لابد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيما فيها.

(١) فى مثل هذه المعانى تقول رابعة العدوية إلهى. إذ كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى.

وتقول: ما عبدته خوفاً من ناره، وحبا لجنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبا وشوقا إليه.

(٢) من عبد الحق لا لذاته وإنما طمعاً فى ثواب أو خوفا من عقاب فقد جعل الحق واسطة فى تحصيل شيء آخر غيره. إن مثل ذلك مرحوم من وجه: ذلك أنه لم يطعم لذة البهجة بالحق فيستطعمها. إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات =

فهو حنون إليها ، غافل عما وراءها . وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازوروا عنها ، عائفين [كارهين] لها ، عاكفين على غيرها . كذلك من غض النقص بصره ، عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور ، فتركها فى دنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوله [ليعطيه] فى الآخرة شبعه منها . فيبعث إلى مطعى شهى ، ومشرب هنى ، ومنكح بهى ؛ وإذا بعثر [كشف] عنه فلا مطمح لبصره فى أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقبة وذبذبة [لذة البطن واللذة الجنسية] والمستبصر بهداية القدس فى شحون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق . وولى وجهه سمتها مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولا له بحسب وعده .

= الناقصة . لذات هذا العالم المادى فهو حنون إليها غافل عما وراءها وهو بالنسبة إلى العارفين كصبى ألف اللعب وأنس به ينظر إلى أهل الجد فيتعجب من عزوفهم عن لهوه ولعبه .

إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق لايرى إلا اللذات المادية فيعمل على تركها فى الدنيا عن كره وما تركها إلا ليستأجل إضعافها . وهو يعبد الله ويطيعه ليمنحه فى الآخرة ما لذ وطاب من شهوة البطن وشهوة الفرج تلك الشهوات التى لا مطمح لبصره فى غيرها ، أما من استنارت بصيرته بهداية المعرفة فإنه يعرف اللذة الحقيقية ويولى وجهه سمتها مسترحما على من عميت بصيرته فكان مع الله تاجرا أو أجيراً . ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذى كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام .

(١) إشارة : أول درجات حركات العارفين ، ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى : من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها] فيتحرك سره إلى القدس ؛ لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مريد .

(٢) إشارة ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول : تنحية . ما دون الحق عن مستن الإيثار .

والثانى تطويع النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم ، إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى ، والثالث تلطيف السر للتنبه .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيقى . والثانى تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ

---

(١) إن العارف لايكون عارفا إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد وقد أخذ ابن سينا فى ذكر درجات هذه المرحلة وتبيين أحوال العارفين فى مختلف درجات : فأولى هذه الدرجات هى الإرادة وهى حالة تعترى الشخص الذى آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله سواء كان هذا التصديق عن يقين برهانى أو كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن : وهذه الحالة إنما هى الرغبة القوية فى الاعتصام بحبل الله المتين والسير على صراطه المستقيم فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هى درجة المريد .

(٢) ولابد لهذا المريد من الرياضة . وللرياضة أهداف ثلاث :

الهدف الأول ابعاد كل ما يصرف عن الحق وازالته . وهذا الهدف يعين على=

من قائل ذكى ، بعبارة بليغة . ونغمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث . فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذى تأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

(١) إشارة : ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له

= تحقيقة الزهد : زهد العارفين وقد سبق تفسيره .

وأما الهدف الثانى من أهداف الرياضة فهو تطويع النفس الأمارة بالسوء المنغمسة فى حب الملاذ ، للنفس المطمئنة : حتى تنصرف قوى التخيل والتوهم عن الانشغال بالمادة والملاذ مجاراة للنفس الأمارة ، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة فى ذلك مع النفس المطمئنة . ومما يعين على تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة لا تلك التى يقول الله فى حق أصحابها : فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، ويعين على هذا التطويع أيضاً الألحان المتناسقة فإنها تبعث فى النفس التناسق والإنسجام وتجعلها أكثر إستعداداً لقبول ما لحن به من الكلام .

ويعين على هذا التطويع أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن متحدث التزم الجادة فى أعماله وفى سمته وكان كلامه بعبارة بليغة ونغمة رخيمة .

والهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو تلطيف السر وتهيئته للاتصال . ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف : ذلك الذى يثيره فى النفس صفات المعشوق السامية لا ذلك الذى تثيره الشهوة .

(١) ويبدأ المريد يجنى أولى الثمرات بعد أن يحصل على شىء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة فتظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تخبو . وهذه اللحظات اللذيذة هى التى تسمى أوقاتاً . والمريد يتشوق إليها قبل حدوثها ويحن إليها بعد انتهائها ، هذه اللوامع تكثر إذا أمعن المريد فى الارتياض .

خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه : وهو المسمى عندهم أوقاتاً . وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه . ووجد عليه . ثم إنه لتتكاثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن فى الارتياض

(١) إشارة : ثم إنه ليتوغل فى ذلك ، حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئاً ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شيء .

(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، تستعلى عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه .

(٣) إشارة : ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة . كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حسران آسفاً .

---

(١) فإذا ما أكثر ارتياضه واتصل . فإن هذه اللوامع تتاح له فى غير أوقات الارتياض . ويصبح بحيث كلما لمح شيئاً انثنى عنه وتركه منصرفاً إلى جناب القدس فتلوح له البروق فيكاد يرى الحق فى كل شيء .

(٢) والمريد حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته : فينتبه جليسه لحالته ، ولكنه باستمراره فى الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه ، وإلى القدرة على كتمان ما به .

(٣) ويمعن المريد فى الرياضة ويتوغل فيها إلى حد بعيد فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً واضحاً ، ويستمتع ببهجة مستقرة ، كأنها مستمرة ، فإذا ما رجع عنها رجع وفى نفسه حسرة وفى قلبه أسف على ما فارقه من سعادة .

(١) إشارة : ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به : فإذا تغلغل فى هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه : فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيما .

(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، إنما تتسنى له هذه المعارفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء .

(٣) اشارة : ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ غيره ، وان لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسنح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .

(٤) اشارة : فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما فيها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً .

(٥) اشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ،

---

(١) قبل هذا المقام كان الآخذ فى الطريق يبدو عليه الإبتهاج أو يظهر عليه الأسف والحسرة ، ولكنه فى هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه : حتى أن جليسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيابه عنه .

(٢) فيما مضى من المقامات لم يكن اتصاله بالملأ الأعلى خاضعاً لإرادته ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء . إنه وصل إلى تحقيق ماينصح به أحد العارفين حينما قال : « اركب الحال ، لا تدع الحال يركبك » .

(٣) قال الإمام الرازى فى هذه الإشارة « قال المحققون من أصحاب الطريقة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده ، ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه ، فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله ، ثم ترقوا حتى ما رأوا شيئاً سوى الله وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات »

(٤،٥) يقول إبن طفيل فيما يقرب من المعنى الموجود فى هاتين الإشارتين =

وان لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها . وهناك يحق الوصول .

(١) تنبيه : الالتفات الى ما تنزّ عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز . والتبجح بزينة الذات ، حيث هى للذات ، وان كانت بالحق ، تيه . والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

(٢) اشارة : العرفان مبتدىء من : تفريق ونفض ، وترك ورفض ، ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ، ثم وقوف .

= وفى خلال شدة مجاهدته (مجاهدة حى بن يقظان) هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانيه والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد وهى الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته فى جميع الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.

(١) الاشتغال بتنحية ما دون الحق وأبعاده إنما هو اشتغال بغير الله فهو انصراف عن الله . والإعتداد بتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة إنما هو مظهر من مظاهر العجز . والإبتهاج بما يحصل للذات من حيث هو للذات ، وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه أنما هو ابتهاج بغير الله وهو لذلك تيه وحيرة وتردد بين الله والذات. ولكن الاشتغال بالحق والإقبال بالكلية عليه هو الخلاص

(٢) جمع ابن سينا فى هذه الإشارة جميع مقامات العارفين سواء منها ما يتعلق

(١) إشارة : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى . ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

= بتزكية النفس وهو ماذكره سابقاً فى شىء من التفصيل فيما بعد فهذا الفصل يركز فى كلمات ما سبق ذكره ويشير فى كلمات أيضاً إلى ما سيأتى :

إن درجات التزكية يمكن أن ترتب فى أربع مراتب فالسالك إلى الله يبتدىء بالتفرقة بين ما يشغله عن الله وبين ما يمهد له السبل للتوجه إلى الله إنها مرحلة تنظيم وتنسيق يتلوها نفض لكل مايشغل عن الله كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذى يريد أن يحتفظ به ناصع البياض .

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق ثم النفض يكون فى الوقت نفسه مشغولا بذكر الله فإذا ما شم رائحة الإنس بالذات العلية كان هناك الترك لما يشغله عن الله وتلك هى الدرجة الثالثة فإذا ما إشتد أنسه بالله كان هناك الرفض أى الاحتقار لما سوى الله تعالى وتلك هى المرحلة الرابعة وبها تتم درجات التزكية والسالك فى أثناء سلوكه ، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهى من هذه المرحلة يتطلع ويسعى فى أن يكون ربانياً ويمعن فى ذلك حتى يصبح الحق بصره الذى يبصر به ، وسمعه الذى يسمع به ويده التى بها يبطش ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله ، ولكن نظره للآن متعلق بنفسه وبتلك الصفات وتعلق نظر العارف بنفسه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة غير أن العارف لايقف عند ذلك ، بل يستمر فى جهاده حتى ينتهى إلى الواحد ويتلاشى كل ماعداه « وهناك - كما يقول الطوسى - لايبقى واصف ولا موصوف ولاسالك ، ولا مسلوك ، ولا عارف ، ولا معروف وهو مقام الوقوف » .

(١) من يؤثر العرفان للعرفان فإنه مباه بذاته طالب شيئا آخر غير المعروف: إنه لايهدف إلى الحق مباشرة بل يريد مع الحق شيئاً غيره ، أما من كان هدفه =

وهناك درجات ، ليست أقل من درجات ما قبله . آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يُفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة ، دون ومن المشافهة ، الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر .

(١) تنبيه : العارف هش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ، كما

= من المعرفة إنما هو المعروف فإنه العارف حقاً وهو الخائض لجة الوصول .

يقول الإمام الرازى « وأما قوله . وهناك درجات ليست أقل من درجات ماقبلها ، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران ، سفر إلى الله وهو متناه ، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله ؛ وإذا كان ماسوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه ؛ وسفر فى الله وهو غير متناه ، لأن نعوت جماله وجلاله غير متناهيه . ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض . والشيخ إنما تكلم فيما تقدم فى منازل السفر إلى الله تعالى ، ثم إنه نبه ها هنا على أن منازل السفر فى الله ليست أقل مما تقدم » الرازى ص ١٢١ .

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لاتشرحها العبارة ، ويقول ابن الطفيل فى ذلك : « تلك الحال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان لأنها من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمهما » .

« ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا ، وهو بمنزله من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون مثلا حلوا أو حامضاً »

تلك حال لا يمكن للانسان أن يعرفها إلا أن يتدرج فى الرياضة حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشابهة ومن الواصلين للعين دون دون السامعين للأثر . فلسفة ابن الطفيل ص ٤٣ .

(١) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لا يحتاج إلى توضيح .

يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ماينبسط من النبيه . وكيف لايهش وهو فرحان بالحق . وبكل شيء : فإنه يرى فيه الحق ؟ وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية : أهل الرحمة ومن شغلوا بالباطل .

(١) تنبيه : العارف له أحوال ، لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف ، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة ، وهى فى أوقات أنزعاجه بسره إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول . فأما عند الوصول : فإما شغل له بالحق عن كل شيء . وإما سعة للجانبين ، لسعة القوة . وكذلك عند الإنصراف فى لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله ببهجته .

(٢) تنبيه : العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة : فإنه مستبصر بسر الله فى القدر

---

(١) للعارف أحوال لا يحتمل فيها الإحساس بأقل شاغل يرد عليه من عالم الحس فضلا عن سائر الشواغل الصارفة له عن الاتجاه إلى الحق . هذه الأحوال تكون حينما يتجه بسره إلى الحق قبل أن يصل إليه : إنه متلهف على الوصول متطلع إليه فإذا ما ظهر فى تلك الأونة مانع من جهة نفسه إذا ورد عليه ما يزيل الاستعداد للوصول ، أو ما نع من حركة سره : حينئذ تظهر عليه النفرة الشديدة عن كل ما يصده عن الله .

فأما عند وصوله إلى الحق فهو إما مشغول بالحق فقط غير شاعر بما عداه تكون روحه من القوة بحيث تتسع للجانبين فلا تكون الأمور الخارجية حينئذ شاغلة عن الحق . وكذلك الأمر عند الأنصراف فى لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته .

(٢) « وإذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير أهله » عن الطوسى ص ١٢٣ .

وإذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير . وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله .

(١) تنبيه : العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ ! وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ ! وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟ !

(٢) تنبيه : العارفون قد يختلفون فى الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر . على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف . بل ربما آثره القشف وكذلك ربما استوى عند التفل العطر ، بل آثر التفل : وذلك عندما يكون الهاجس بباله ، استحقار ما خلا الحق . وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس

---

(١) هذا التنبيه هو من الروعة بحيث لا يحتاج إلى شرح .

(٢) يتجه العارفون دائماً اتجاهات تتناسب مع ما يختلج فى قلوبهم من معان تختلف باختلاف العبر والعظات :

فأحياناً يستوى عند العارف شظف العيش وترفه بل ربما آثر شظف العيش على ترفه ويستوى عنده أيضاً فقدان العطر أو التعطر بل ربما آثر التفل وهو المسك بدون طيب . . . يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الخاطر الذى يجول بنفسه استحقار ما خلا الحق ، ولكنه يميل إلى الزينة ويحب من كل جنس درته ويكره النقصان وردىء المتاع فهو يتطلب البهاء فى كل شىء لسببين : الأول . أن عناية الله بالشىء الجميل أتم ، والثانى : أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جمال وجلال قدسى . وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين .

عقيلته ، وكره الخداج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء فى كل شىء ، لأنه مزية حظوة من العناية الأولى . وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا فى عارفين ، وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين .

(١) تنبيه : والعارف ربما ذهل فيما يصار إليه ، فغفل عن كل شىء ، فهو فى حكم من لا يكلف ، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته ، إن لم يعقل التكليف .

(٢) إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو أن يطلع عليه واحد بعد واحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له .

---

(١) قد يستغرق العارف استغراقاً تاماً فى عالم القدس فلا يحس بمعان عالمنا الأرضى أو زمانه ويغفل عن كل شىء سوى الحق جلا وعلا وهو فى تلك الحالة فى حكم من لا يكلف ، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهماله كالناشم والغافل .

(١) يشير ابن سينا فى هذه الإشارة إلى أن الطريق إلى الله صعب المرتقى ، ولذلك كان الواصلون إليه هم من الندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحدا بعد واحد ، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن تثير ضحك المغفل بينما هى عبرة للفاهم المطلع . فمن سمع ما يقال فى هذا الفن فاشمأز عنه فليس ذلك لنقص فى الفن أو قصور فيه وإنما هو لنقص فى نفس السامع وقصور فيها وكل ميسر لما خلق له .

النمط العاشر : فى أسرار الآيات

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن الفوت المرزو ، مدة غير معتادة ، فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة .

(٢) تنبيه : تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة ، انحفظت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل ، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك ؛ وهو مع ذلك محفوظ الحياة .

(٣) تنبيه : أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس ، قد تهبط

---

(١) الشىء المرزو هو الشىء المنقوص والاسجاح الرفق وحسن العفو .
والمعنى : إذا وصل إلى علمك أن عارفا لم يتناول القوت — الذى هو عادة بالنسبة إليه قليل منقوص — مدة غير معتادة فلا تنكر ذلك واستبعده بل كن رفيقاً رقيقاً فى تصديقك به لأن ذلك غير ممتنع فى الطبيعيات :

(٢) قد يعترى الإنسان بعض الأمراض الحارة فتشغل القوى الطبعيه التى فيه عن هضم المواد المحمودة بهضم الأخلاط الفاسدة أو المواد الرديئة . ولذالك تستمر المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن أن تستبدل بغيرها ولهذا ربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ولكنه يستمر على قيد الحياة . ولو فرضنا أن رجلا صحيح الجسم سليم البنية انقطع عن الغذاء مثل هذه المدة أو عشرها لفارق الحياة .

(٣) ذكر ابن سينا فى النمط الثالث أن تأثر للنفس بأمر ماقد يؤثر فى البدن والعكس ويشير هنا إلى مامر فيذكر أن الهيئات التى تسبق إلى النفس قد تهبط =

منها هيآت إلى قوى بدنية ، كما قد تصعد من الهيئات السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئات تنال ذات النفس ؟ ! .

وكيف لا ؟! وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية .

(١) إشارة : إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج إليها — احتيج إليها أو لم يحتج — فإذا اشتد الجذب ، اشتد الإنجذاب ، واشتد الإشتغال عن الجهة المولى عنها ، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية ، فلم يقع من التحلل إلا دون مايقع فى حالة المرض . وكيف لا ؟ ! والمرض الحار لا يعرى عن

= منها إلى البدن كما أن الهيئات والكيفيات التى تسبق إلى البدن قد تصعد إلى النفس فتوثر فيها .

وكيف لا يكون الأمر كذلك وكلنا يشاهد ما يعترى الخائف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعيه كانت بالنسبة له عادية مألوفة .

(١) إذا راضت النفس المطمئنة القوى البدنية تبعتها هذه القوى وسارت خلفها سواء احتاجت النفس إليها أو لم تحتج وكلما اشتد انجذاب النفس إلى عالمها القدسى اشتد انجذاب القوى البدنية خلفها فاشتد انشغالها عن الأفعال الخاصة بها كالهضم والتغذية وغير ذلك مما ينسب إلى قوة النفس النباتية . وإنه لمن البين. والحالة كذلك ، أن ما يقع من التحلل حينئذ دون ما يقع فى حالة المرض والحار لا يخلو عن حرارة غريبة زائدة محللة غير موجودة عند السليم .

ثم إنه مضعف القوة وليس الأمر كذلك بالنسبة لحالة العارف وإذن فللعارف ما للمريض من اشتغال قواه البدنية عن المادة وزيادة أمرين :

التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة . ومع ذلك ففى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له فى حال الإنجذاب المذكور . فاللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمرين : فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار . وفقدان المرض المضاد للقوة . وله معين ثالث : وهو السكون البـــدنى من حركات البدن ، وذلك نعم المعين . فالعـارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكى لك من ذلك ، بمضاد لمذهب الطبيعة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا ، أو تحريكا ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة .

(٢) تنبيه : قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المنة محصور المنتهى ، فيما يتصرف فيه ويحركه . ثم تعرض لنفسه هيأة ما ،

---

١ — عدم تحليل المواد : هذا التحليل الذى يحدث كأثر لسوء المزاج الحار .

٢ — وفقدان المرض المضاد للقوى .

ثم إن العارف يختص بأمر ثالث يساعد على عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدنى وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته من المريض وليس ما يحكى لك بالنسبة للعارف ، إذن بمضاد لمذاهب الطبيعة .

(١) يمهد ابن سينا بهذه الإشارة إلى الحديث عن السر فى تمكن العارف من الأفعال الشاقة .

(٢) للإنسان فى حالته العادية حد من القوة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى ، حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه ، كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه هيأة ما ، فيتضاعف منتهى منته ، حتى يستقل به ، بكنه قوته . كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل . وكما يعرض له عند الفرح المطرب . فلا عجب ، لو عنت للعارف هزة ، كما تعن عند الفرح ، فأولت القوى التى تعرض له — سلاطة ، أو غشيته عزة ، كما تغشى عند المنافسة ؛ فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يكون عن غضب أو طرب وكيف لا ؟! ، وذلك بصريح الحق ، ومبدأ القوى ، وأصل الرحمة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ، ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به ؛ فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة .

(٢) إشارة : التجربة والقياس متطابقان ، على أن للنفس الإنسانية أن

= ولكن هذه القوة تتأثر قوة وضعفاً تبعاً لمختلف المؤثرات : فقد تعرض للنفس هيأة ما فتنحط قوتها كما يعرض ذلك عند خوف أو حزن وقد تعرض للنفس حالة أخرى فتضاعف قوتها كما يعرض ذلك عند الغضب أو المنافسة ، فإذا كان الأمر كذلك وكان فرح العارف بهاء الحق وجلاله أعظم من أى فرح دنيوى ، فلا عجب إذا عنت له هزة ضاعفت قوته أو غشيته عزة فاشتعلت قواه حمية وتضاعفت قوته لذلك ، ولاشك أن ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب الدنيويين . لأنه فرح بصريح الحق ومبدأ القوة وأصل الرحمة .

(١) يمهد ابن سينا هذه فى الإشارة إلى الحديث عن السر فى تمكن العارف من معرفة الغيب .

(٢) إن التجربة والقياس يدلان على أن النفس الإنسانية قد تصل إلى معرفة =

تنال من الغيب ، نيلا ما ، فى حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حالة اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولارتفاعه إمكان .

أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان بها ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه ، تجارب ألهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس : فاستبصر فيه من تنبيهات .

(١) تنبيه : قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى ، نقشاً على وجه كلى ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها فى العالم

= الغيب فى حال المنام ، فليس هناك ما يمنع إذن من أن نصل إلى ذلك فى حال اليقظة ؛ ولا مانع من ذلك اللهم إلا إذا كان مانعاً مؤقتاً ميسور الزوال كالاشتغال بالمحسوسات مثلا .

أما فيما يتعلق بدلالة التجربة : فإن كل شخص قد رأى ذلك فى نفسه وجرب تجارب ألهمته التصديق ، إن الرؤى الصادق لا يمتنع إلا على فاسدى المزاج ، نائمى قوى التخيل والذكر ولكن هؤلاء أنفسهم قد سمعوا عن تجارب الآخرين ما يكفى لإقناعهم بأمر الرؤيا أما دلالة القياس فسيأتى بيانها .

(١) قال الطوسى فى شرح هذا التنبيه :

القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين ، إحداهما أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة فى المبادىء العالية قبل كونها ، والثانية أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها ، والمقدمة الأولى قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها فى الفصل ، فقوله قد علمت فيما سلف أن =

العنصر : ثم إن كال ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية : إن لها بعد القول المفارقة التى هى لها كالمبادىء . نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا : وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما ، حقاً : صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك ، لتظاهر رأى جزئى وآخره كلى . ويجتمع لك مما نبهنا عليه : أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشاً على هيأة كلية . وفى العالم النفسانى نقشاً على هيأة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشين معاً .

= الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى نقشاً على وجه كلى إشارة إلى إرتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول ، وقوله ثم نبهت لأن الأجرام السماوية إلى قوله فى العالم العنصرى إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هى مبادىء تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التى هى معلومات الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقليه مرتسمة فى شىء والجزئيات الحسية مرتسمة فى شىء آخر وذلك ما يقتضية رأى المشائين ثم إنه أشار بقوله ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر إلى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى إلى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للأفلاك فإنه قول بارتسامهما معاً فى شىء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم إن كان ناقصه وما يلوحه اسمها وسائر ما بعدها إلى قوله كمالا ما متعلقاً به وحقاً خبرها وقوله صار الأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه أن إرتسام الجزئيات فى المبادىء على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أتم وذاك لتظاهر رأيين عندها أحدهما كلى والآخر جزئى فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الإنسانى =

(١) إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم ، بحسب الإستعداد وزوال الحائل . وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه ، ولأزيدنك استبصاراً .

(١) تنبيه : القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ، فإذا هاج الغضب شغل

= ولفظه مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التى هى ضمير المعقول فى قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التى ذكر الشيخ فى موضع أنه سر ، لا منظر المودى إلى ذلك الحكم وقوله إن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة ، بدل من قوله : ما يلوحه ، وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية ؛ لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة ، وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر ، بالشف والذوق ؛ فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى ، ثم إن الشيخ لما فرغ عن تذكار مامر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله : فيجتمع لك مما نبهنا عليه إلى قوله شاعرة بالوقت ، إلى الحاصل من رأى المشائين ، وبقوله النقشان معاً إلى ما اقتضاه رأيه ، وفى بعض النسخ : أو النقشان معاً ، وهو أظهر ؛ أى وفى العالم النفسانى إما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الأول ، أو النقشان معاً بحسب الرأى الثانى .

(١) يشرع فى هذه الإشارة فى تقرير أن النفس الإنسانية يمكنها أن تتلقى العلم عن الملأ الأعلى ويشترط لذلك شرطين : أحدهما الاستعداد وهو وإن كانت متفاوتة إلا أنه لابد منه إذ بدونه لا يمكن الاتصال بذلك العلم . وثانى الشرطين زوال المانع ، فإذا ما تم ذلك كان الاطلاع على الغيب ميسوراً . هذا الإجمال يتبعه تفصيل .

(١) القوى النفسية كثيرة مختلفة وكل واحدة منها تريد أن تستأثر بالانتباه =

النفس عن الشهوة ، وبالعكس . وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ولا يرى ، وبالعكس . وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أمال العقل إليه ، فأنبت دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيراً إلى آلته . وعرض أيضاً شيء آخر ، وهو أن النفس أيضاً إنما تتجذب إلى جهة الحركة القوية ، فتتجلى عن أفعالها التى لها بالإستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ، خارت الحواس الظاهر أيضاً ، ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به .

(١) تنبيه : الحس المشترك : هو لوح النقش الذى إذا تمكن منه ، صار النقش فى حكم المشاهد . وربما زال الناقش الحسى عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك ؛ فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم ، وليحصر ذكرك ما قيل لك فى أمر القطر النازل خطاً مستقيما ، وانتقاش

= فهى لذلك متجاذبة متنازعة ، والانتباه لا يمكن أن يوجه إلا إلى شيء واحد : فإذ هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس ، وإذا استولى الحس الباطن على الانتباه فإنه لا يترك للحس الظاهر مجالا ، وفى هذه الحالة لا يكاد الإنسان يسمع أو يرى ، وإذا اشتغلت النفس بالحس الظاهر عن الباطن أمالت العقل إلى اتجاهها فانقطع دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثيراً إلى آلته وهى الفكر . وحينما نشتغل النفس بالحس الظاهرة ونستخدم الفكر فيما هى بصدده فإنها لاشك تتخلى عن أفعالها التى لها بالاستبداد أعنى أفعالها الخاصة وهى التعقل أما إذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها فإنه لا يكون للحوس الظاهرة أهمية يذكر ولا يصل عنها إلا النفس ما يمكن أن يعتد به .

(١) الحس المشترك هو القوة المدركة لصور المحسوسات ، يقول الإمام =

النقطة الجواله محيط دائرة . فإذ تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة ، سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس

= الرازى فى شرحه للنمط الثالث ص ١٤٧ ج ١ وأعلم أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات خمسة ، وبيانه على سبيل الحصر : أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات إما أن تكون مدركة فقط ، أو متصرفة أيضاً . فإن كانت مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا ، أو مدركة للمعانى الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التى بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التى بينه وبين شخص آخر . ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هى خزانتها : فالقوة المدركة للصور المحسوسات هى المسماة بالحس المشترك ، والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماة بالخيال ، والقوة المدركة للمعانى الجزئية هى المسماه بالوهم ، والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماه بالحافظة . وأما القوة المتصرفة فهى التى تسمى متخيلة عند استعمال الوهم إياها ، ومفكرة عند استعمال العقل إياها . فهذا تفصيل القول فى إفادة تصور هذه القوى . . .

ثم يقول وأما قوله أليس قد تبصر القطرة النازلة خطاً مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً . . . فاعلم أن المقصود من هذا الكلام إقامة الدلالة على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهى القوة التى تجتمع فيها صور الأشياء المحسوسة بالحواس الخمسة . والدليل على ثبوتها إنا نرى القطر النازل خطاً مستقيما ، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً ؛ فهذا الخط المشاهد لا بد وأن يكون له وجود : فإن العدم الصرف لا يكون مشاهداً محسوساً ؛ لكنه ليس وجوداً فى الخارج ، فهى إذا موجودة فى قوة من قوى من أبصر ذلك ، وليس محله البصر : لأن البصر إنما ترتسم فيه صورة الشىء الموجود فى الخارج فهذا الخط لا وجود له فى الخارج ، فإذاً لا بد من قوة أخرى . وليست هى النفس : لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية فى النفس ، فهى إذا قوة أخرى جسمانية ، وهى المسماة =

الخارج ، أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ، إن أمكن .

(١) إشارة : قد يشاهد قوم من المرضى والمغرورين ، صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن ، أو سبب مؤثر فى سبب باطن . والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى أيضاً تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ، وقريباً مما يجرى بين المرايا المتقابلة .

= بالحس المشترك . وهذه القوة إنما بصرت القطرة على شكل الخط لأنها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها فى مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها فى مكان آخر يلى المكان الأول . وإذا اجتمعت الصورتان فى تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشىء كالخط) .

فإذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة ولها أربع درجات (أحدها - كما يقول الرازى ص ١٣١ الجزء الثانى - أن تصير مشاهدة فى ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية ، وثانيها أن تبقى الأجسام بها مع بقاء المحسوسات فى الخارج وثالثها بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس فى الخارج البتة وإذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الأقسام الثلاثة الأول ، وأما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر .

(١) تحدث ابن سينا فيما سبق عن انتقاش المدركات الحسية الخارجية فى لوح الحس المشترك . وقد شرع الآن فى توضيح الارتسام فى لوح الحس المشترك من الأسباب الداخلية فقد يشاهد قوم من المرضى وممن غلبت على مزاجهم المرة السوداء =

(١) تنبيه : ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسى خارج : يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه ، عن غيره ، كأنه يبزه عن الخيال بزاً . ويغصبه منه غصبا . وعقلى باطن ، أووهمى باطن : يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعينه ، فيشعل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه، لأن حركته ضعيفة ، لأنها تابعة لا متبوعة .

= صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة وهذه الصور ليست بموجودة حقيقة فى الخارج إذ لو كانت كذلك لشاهدها كل الناس ثم إنها لا يمكن أن تكون من قبيل العدم المحض إذ لو كانت كذلك لما شاهدها المريض أو الممرور إن هذه الصور إذن موجودة انتقشها الحس المشترك من سبب باطن هو القوة المتخيلة ، أو من سبب مؤثر فى سبب باطن أعنى النفس تؤثر فى المتخيلة فتؤثر هذه فى الحس المشترك .

والحس المشترك من جانب والتخيل والتوهم من جانب آخر يتبادلون الصور فتنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أو العكس والأمر فى ذلك يقرب مما يجرى من تعاكس الصور بين المرايا المتقابلة .

(١) يتسلط التخيل إذن على الحس المشترك فيلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة وكان من الطبيعى أن يستمر ذلك لولم تحل الحوائل الصارفة عن هذا الانتقاش إما حسية خارجية تشغل الحس المشترك بما ترسمه فيه فتقتطعه عن الخيال اقتطاعا وتغتصبه منه اغتصاباً وإما عقلية باطنية أو وهمية باطنية تستولى على التخيل متصرفة فيه بما يعنيها من معقول أو موهوم ويذعن التخيل وينقاد فلا يتسلط على الحس المشترك ولا يؤثر فيه .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد فلا يكون له قوة شاغلين مجتمعين وربما عجز عن الضبط فتسلط التخيـــل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد ، فربما عجز عن الضبط ، فتسلط التخيل على الحس المشترك ، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

(١) إشارة : النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس فى الأصل أيضاً ، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة ، المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه ، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى ، انجذاباً قد دللت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه . فيكون من الصواب الطبيعى ، أن يكون للنفس انجذاب ما

---

(١) تبين فيما سبق أن الصارف عن الانتقاش إما حسى خارجى وإما عقلى باطنى أو وهمى باطنى ويريد الآن أن يبين الأحوال التى يكن فيها أحد الشاغلين أو كلاهما . ومن البين أن النوم يشغل الحواس الظاهرة شغلا هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تبيان وبذلك يسكن أحد الشاغلين . ثم إنه قد يشغل فى الوقت نفسه ، ذات النفس التى تتخلى عن أفعالها لتنجذب إلى جانب الطبيعة ، فى حالة النوم ، تتجه إلى هضم الطعام والتصرف فيه وهى تحتاج من أجل ذلك إلى الراحة ؛ ولو اشتغلت النفس بأعمالها الخاصة فإن الطبيعة تنجذب إليها على ما سبقت الإشارة إليه فيختل أمر البدن وينهار التوازن الجسمانى . وإنه لمن الصواب الطبيعى إذن أن تنجذب النفس إلى مظاهر الطبيعه لا إلى أعمالها الخاصة .

على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة إنه حالة يحتاج البدن فيها الترميم وإعادة النشاط الذى فقده بالحركة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة متحررة من سلطان النفس ، التى تعاون الطبيعة فى تصريف أمور البدن ، وقد تحررت كذلك من سيطرة الحواس فكانت لذلك قوية السلطان ووحدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه الصور مشاهد . ولذلك يرى الإنسان أحوالا فى حكم المشاهدة .

إلى مظاهرة الطبيعة شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة ، واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، وقوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة ، فرئى فى المنام أحوال فى حكم المشاهدة .

(١) اشارة : واذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض ، انجذبت النفس كل الإنجذاب الى جهه المرض ، وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها . فضعف أحد الضابطين ، فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة ، فى لوح الحس المشترك ، لفتور أحد الضابطين .

(٢) تنبيه : أنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المجاذبات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد . وكلما كانت كان ذلك بالعكس .

---

(١) وإذا أصاب المرض أحد الأعضاء الرئيسية اهتمت النفس كل الاهتمام بالمرض فتحررت المتخيلة عن سلطانها فلايستنكر أن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك لزوال أحد المانعين .

(٢) إن القوى المختلفة تتجاذب النفس وتريد كل منها أن يستولى عليها فإذا كانت النفس قوية كان تأثيرها هذه القوى ضعيفاً وكان ضبطها لجانبى الشهوة والغضب ، وحفظها للتوازن بينهما شديداً . أما إذا كانت ضعيفة فإن أمرها يكون على العكس من ذلك .

وكذلك إذا كانت النفس قوية كان إشتغالها بالشواغل الحسية أقل فلا يصرفها ذلك عن اشتغالها بغيرها ، وإذا كانت شديدة القوة ظهر فيها هذا المعنى فى وضوح ، ثم إذا كانت فضلا عن ذلك مرتاضة كانت قدرتها على البعد عما ينسجم مع رياضتها وكان تصرفها فيما يناسب رياضتها أقوى .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر . فإذا كانت شديدة القوة ، كان هذا المعنى فيها قوياً . ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناسباتها أقوى .

(١) تنبيه : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل ، وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم ، أو فى حال مرض ما ، يشغل الحس ويوهن التخيل

---

(١) حينما تتخلص النفس عن الشواغل الحسية ، فإنه لا يبعد أن تتاح لها فرصة تتخلص فيها عن شغل التخيل وتتصل بجانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب يصل أثره إلى عالم التخيل ثم ينتقل منه إلى الحس المشترك . يحدث هذا فى حال النوم لأنه يوقف عمل الحواس الظاهرة ويحدث هذا أثناء المرض الذى يشغل الحس ويوهن التخيل ، فإن التخيل قد يضعفه المرض وقد تضعفه كثرة الحركة التى تحلل آلته (وهى - كما يقول الطوسى - الروح المنصب فى وسط الدماغ) وإذا ما سكن التخيل بسبب المرض أو بسبب كثرة الحركة فإن النفس تنجذب إلى عالم القدس وتتصل بالملأ الأعلى بسهولة .

وحينما تتلقى النفس شيئاً من عالم الغيب عند اتصالها به يسرع التخيل - وقد استراح وزال ضعفه - إلى معرفته وتثيره غرابة الأمر الوارد فيكون ذلك من العوامل التى تسرع به إلى التنبه والاستطلاع ، على أن هناك عاملا آخر يسرع بالتخيل إلى الاستطلاع وهو النفس الناطقة تستخدم التخيل بالطبع وهو معاون لها عند أمثال هذه السوانح ، وإذا ما ارتسم الأثر فى التخيل وكانت الشواغل معدومة أو ضعيفة جداً بسبب النوم أو المرض ، انتقش فى لوح الحس المشترك .

فإن التخيل قد يوهنه المرض ، وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته ، فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما ، فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة . فإذا طرأ على النفس نقش ، إنزعج التخيل إليه وتلقاه أيضاً ، وذلك : إما لمنبه من هذا الطارىء ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ؛ فإنه سريع إلى مثل هذا التنبيه ، وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ؛ فإنه من معاونى النفس عند أمثال هذه السوانح ، فإذا قبله التخيل ، حال تزحزح الشواغل عنها ، انتقش فى لوح الحس المشترك .

(١) إشارة : فإذا كانت النفس قوية الجوهر ، تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والإنتهاز ، فى حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر ، فوقف هناك . وربما استولى الأثر فأشرق فى الخيال إشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش

---

(١) يقول الطوسى فى شرح هذه الإشارة أقول مثال الأثر النازل إلى الذكر هناك قول النبى عليه السلام إن روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا أو مثال استيلاء الأثر والإشراق فى الخيال والإرتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم ، وإنما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والمغرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله فى الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك ، وهذا الإرتسام يكون مختلفاً فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه وحجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون فى أحل أحوال الزينة وفى بعض النسخ فى أجلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

فيه ، لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، عير صارفة عنه ؛ مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والمسرورين وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً ، أو هتافاً أو غير ذلك . وربما تمكن مثالا موفور الهيأة ، أوكلاماً محصل النظم . وربما كان فى أجل أحوال الزينة .

(١) تنبيه : إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من : هيأة إدراكية ، أو هيأة مزاجية سريعة التنقل من شىء إلى شبهه أو إلى ضده ، وبالجملة إلى ماهو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وأن لم نحصلها بأعيانها ، ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة ، لم يكن لنا مانستعين

---

(١) إن القوة المتخيلة قد فطرت على أن تمثل وتشبه الإدراكات ، والهيئات المزاجية ، فهى تشبه الفضيلة مثلا بالصورة الجميلة وصاحب المزاج الصفراوى يرى الصفرة كل شىء وهى تنتقل دائماً من الشىء إلى شبيهه أو ضده أو يتصل به اتصالا ما وهذا هو ما يعبر عنه فى العصر الحديث بتداعى المعانى ولا شك أن إنتقالها أحياناً إلى الشبيه وأحياناً إلى الضد يتبع أسبابا جزئية وإن لم يكن لنا بها علم . ولو لم تكن هذه القوة على تلك الشاكلة لما وجدنا لدينا ما نستعين به فى انتقالات الفكر المستشرف لطلب الحدود الوسطى وما يماثلها كالمستثنى فى القياس الاستثنائى ولما كان لنا ما نستعين به كذلك فى تذكر الأمور التى أتى عليها النسيان وأشياء أخرى كثيرة .

إن كل الخواطر تثير هذه القوة إلى هذه الانتقالات اللهم إلا إذا ضبطت وضبطها يأتى من أحد أمرين أحدهما قوة النفس التى توقف المتخيلة عند حدها وتمنعها عن الانتقالات ، وثانيهما شدة جلاء الصورة المنتقشة فى المتخيلة فهى بجلائها وقوتها صارفة للمتخيلة عن التلدد أى الالتفات يميناً وشمالا وعن التردد ، والحس يفعل ذلك أيضاً عندما يتاح له أن يشهد حالة غريبة .

به : فى انتقالات الفكر ، مستليحاً للحدود الوسطى ويجرى مجراها ، بوجه . وفى تذكر أمور منسية وفى مصالح أخرى . فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الإنتقال . أو تضبط . وهذا الضبط : إما القوة من معارضة النفس . أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها ، حتى يكون قبولها شديد الوضوح ، متمكن التمثيل ، وذلك صارف عن التلدد والتردد ، ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة . وكما يفعل الحس أيضاً ذلك .

(١) إشارة : فالأثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون

---

(١) إن الأثر الذى يرتسم فى النفس عن العالم العلوى ، سواء كان ذلك فى حالة النوم أو فى حالة اليقظة ، قد يكون :

١ — ضعيفاً فلا يبقى له أثر فى الخيال والذكر بل إنه لا يثيرهما .

٢ — وقد يكون أقوى من ذلك فيثير الخيال ولكن الخيال — وطبيعته التنقل — يمعن فى الانتقال فلا يضبطه الذكر .

٣ — وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقية ثابتة متزنه فترسم صورة الأثر الروحانى فى الخيال أرتساماً واضحاً فإذا ما كانت النفس بها مهتمة فإنها تحفظ فى الذكر ولا تزول عنه .

وليست هذه الأحوال خاصة بالآثار الروحانية فقط بل هى موجودة فى كل ما نفكر فيه أثناء اليقظة فمن أفكارنا ما تحفظه الذاكرة . ومنها ما ينتقل منه الإنسان إلى غيره بطريق تداعى المعانى ويحتاج الإنسان - إذا أراد معرفته - أن ينتقل انتقالا عكسياً من فكرة إلى التى سبقتها وهكذا إلى أن يصل إلى فكرته التى أضلها : فربما اقتنصها وربما انقطع دون ذلك فلا يصل إلى مطلوبه .

أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، إلا أن الخيال يمعن فى الانتقال ، ويخلى عن الصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته . وقد يكون قوياً جداً ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترتسم الصورة فى الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم فى الذكر إرتساماً قوياً ، ولا تتشوش بالانتقالات ، وليس إنما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان : فربما انضبط فكرك فى ذكرك . وربما نقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذى يليه ، متنقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر : فربما اقتنص ما أضله من مهمه الأول . وربما إنقطع عنه . وإنما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل .

(١) تذنيب : فما كان من الأثر الذى فيه الكلام ، مضبوطاً فى الذكر فى حال يقظة أو نوم ، ضبطاً مستقراً ، كان : إلهاماً ، أو وحياً صراحاً ، أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه ، احتاج إلى أحدهما : وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات : فالوحى : إلى تأويل . والحلم إلى تعبير .

---

(١) فإذا كان الأثر الروحانى الذى يصل إلى النفس عن الملأ الأعلى مضبوطا فى الذكر ضبطا مستقراً كان إلهاما أو وحياً لا لبس فيه أو حلماً واضحاً .

أما إذا كان الأثر قد زال وبقيت محاكياته أعنى ما يتخذه الخيال رمزاً له فإنه يحتاج إلى تأويل أو تعبير وليس لهذا التأويل والتعبير مقياس ثابت ونسق لا يتخلف وإنما هو يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات .

(١) إشارة : إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال ، تعرض منها للحس حيرة ، وللخيال وقفة . فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً ، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله :

مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك : أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم فى تقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جداً ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى

---

(١) يقول الطوسى فى شرح هذه الإشارة يؤثر أن يروى . والشد الحثيث العدو المسرع . ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش . وكذلك الرجل إذا أعيى . والرعش الرعدة ، وأرعشه أى أرعده . والرجرجة الإضطراب . والدهش التحير . وأدهشه أى حيره ، وترقرق أى تلألأ ولمع . وتمور موراً أى تموج موجاً ، واحتيال الفرصة إغتنامها ، والإسهاب إكثار الكلام ، والمسيس المس ، يقال للذى به مس من جنون ممسوس .

والتوكل إظهار العجز والاعتماد على الغير ، وفلان يكافح الأمور أى يباشرها بنفسه ، وأما الأشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمه معرفة ، فالشىء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المصلع أو الزجاجة المضعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستقيمة ، والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ ناطق الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير أسود براقا ويقابل به الشىء المضىء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه والاشياء التى ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديداً فى إناء أو غيره لإلحاح النفخ أو الريح عليه أو الغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر . والغرض من هذا الفصل إيراد الإستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الأمور الطبيعية .

يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه ، والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً ، حتى بنوا عليه تدبيراً . ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتأمـــل شىء شفاف مرعش للبصر برجرجته ، أو مدهش إياه بشفيفه . ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق ، وبأشياء تترقرق ، وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، ومما يحرك الخيال تحريكا محيراً ، كأنه إجبار لا طبع ، وفى حيرتهما إهتبال فرصة الخلة المذكورة .

وأكثر ما يؤثر هذا ، ففى طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله والصبيان . وربما أعان على ذلك الإسهاب فى الكلام المختلط ، والإبهام لمسيس الجن . وكل ما فيه تمييز وتدهيش . وإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال : فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى . وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى ، أو هتاف من غائب . وتارة يكون مع ترائى شىء للبصر ، مكافحة ؛ حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة .

(١) تنبيه : إعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها ، إنما هى ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط .

---

(١) أعلم أن هذه الأشياء التى نتحدث فيها من باب الظن الراجح الممكن الذى تأدينا إليه بواسطة استدلالات عقلياً فحسب ، وإنما هى أشياء ثبتت عن طريق التجارب فأخذنا نبحث عن أسبابها .

ومن البهجة والسعادة التى صادفت هؤلاء الذين يحبون الاستبصار والاستنارة، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، ويشاهدوها مراراً كثيرة فى غيرهم =

وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولكنها تجارب لما ثبتت ، طلبت أسبابها ، ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوا مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة فى إثبات أمر عجيب له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه ، فإذا اتضح جسمت الفائدة به . واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم ، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأه منها : وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات ، ثم إنى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب : فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه .. لطال الكلام ، ومن لم يصدق الجمله ، هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل .

(١) تنبيه : ولعلك قد يبلغك عن العارفين ، أخبار تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب : وذلك مثل مايقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا . أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان (موت يصيب الماشية) ، والسيل ، والطوفان أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنه طير . أو مثل ذلك ، مما لا يؤخذ فى طريق الممتنع الصريح ، فتوقف

= فيصل بهم ذلك إلى اليقين بها وبحثهم على طلب أسبابها ، فإذا ما وضح السبب جسمت الفائدة واطمأنت النفس وخضع الوهم فلم يعرض العقل فى استشرافه الاطلاع على الملأ الأعلى وذلك من أعظم الفوائد ، على أنى لو أخذت أقص جزئيات هذا الباب فيما شاهدته وفيما حكاه من أثق بهم لطال الكلام على أن من لم يصدق الجملة كان من السهل عليه أن لا يصدق التفصيل .

(١) ليس هذا التنبيه فى حاجة إلى شرح .

ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذا أسباباً فى أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى إلى أن أقص بعضها عليك .

(١) تذكرة وتنبيه : أليس قد بان لك : أن النفس الناطقة ، ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباق ، بل ضرباً من العلائق آخر . وعلمت أن تمكن

---

(١) تحدثنا فيما مر عن النفس الناطقة وتبين أن علاقتها بالبدن ليست علاقة انطباع فيه إذ هى جوهر قائم بذاته وعلاقته بالبدن إنما هى علاقة تصريف أو تدبير ، وقد تبين فيما سلف أيضاً أن الأحوال النفسية تؤثر فى البدن مع مباينة النفس له بجوهرها ويصل هذا التأثير إلى حد أن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يسقطه وليس الأمر كذلك إذا كان الجذع على الأرض ، ثم إن أوهام الناس تؤثر فى أمزجتهم تدريجياً أو دفعة وقد يحدث الوهم مرضاً وقد يحدث شفاء من مرض .

فإذا كانت النفس ، وهى مباينة للجسم بجوهرها ، تؤثر فيه هذا التأثير : فإنه لا يستبعد أن يكون لبعض النفوس خاصية تمكنها من التأثير فى غير بدنها وتعتبر لقوتها كأنها نفس للعالم .

وكما أن تأثيرها فى بدنها ناشىء عن كيفيات هى مبادىء لما يحدث فى الجسم فإنها تؤثر فى الأجرام الأخرى بمبادىء هى هذه الكيفيات .

وإذا كانت بعض الأجسام لها خاصية التسخين وهى ليست بحارة وبعضها له خاصية التبريد وليست بباردة فلا يستنكر أن تؤثر بعض النفوس وهى روحانية فى أبدانها وهى مادية فى أجرام أخرى تنفعل عنها انفعال أبدانها ، ولا يستنكر أن تؤثر فى نفوس أخرى لا سيما إذا ارتاضت فقهرت قواها البدنية التى لها ، وسيطرت على الشهوة والغضب والخوف فإنه يمكنها أن تسيطر على مثل ذلك من غيرها .

هيأة العقد منها وما يتبعه ، قد يتأتى إلى بدنها ، مع ما بينتها له بالجوهر ، حتى إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل فى إزالته مالا يفعل وهم مثله والجـــذع على قرار . ويتبع أوهام الناس ، تغير مزاج مدرجا أو دفعة . وابتداء أمراض أو إفراق منها . فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم . وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عددته إذ مباديها هذه الكيفيات ، لا سيما فى جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه ، لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ، ولا كل مبرد ببارد . فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى يفعل فى أجرام أخر تنفعل عنها انفعال بدنه . ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها ، لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها ، بقهر قواها البدنية التى لها ؛ فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها .

(١) إشارة : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى الذى ، لما يقيده من هيأة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ، وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار .

---

(١) هذه القوة التى بها تأتى النفس بما يكاد يخرق العادات مما ذكرنا إما أن تكون النفس بحسب المزاج الأصلى الذى هو العامل الأساسى فى منح النفس تشخصها وإما أن تحصل هذه القوى بسبب مزاج طارىء وإما أن تكون مكتسبة بالاجتهاد فى الرياضة وتزكية النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) إشارة : والذى يقع له هذا فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ، وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبلته ، فيبلغ المبلغ الأقصى. والذى يقع له هذا ، ثم يكون شريراً ، ويستغله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه ، من غلوائه فى هذا المعنى ، فلا يلحق شأو الأذكياء فيه .

(٢) إشارد . الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها ، وإنما يستبعد هذا ، من يفرض أن يكون المؤثر فى الأجسام : ملاقياً أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفية فى واسطة ، ومن تأمل ما أصلناه ، أستسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

---

(١) والنفوس القوية التى فى غيرها من نفوس وأبدان وأجرام إما أن تكون خيرة رشيدة قد تزكت وتطهرت فصاحبها يكون ذا معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وتزكية النفس وتطهيرها تزيد فى صفاء الجبلة وقوتها فيبلغ الإنسان المبلغ الأقصى .

أما إذا كان من قويت نفسه شريراً ويستعمل القوة فى الشر فهو الساحر الخبيث ولكن خبثه يمنعه من أن يصل إلى كمال القوى الذى يبلغه الأنبياء والأولياء .

(٢) ويكاد الحسد يعلل بهذه القوة النفسانية الشريرة ، والمبدأ فيه على كل حال حالة نفسانية عند الحاسد تعجب بالمحسود فتؤثر فيه بالضعف ، وفى الناس من يستبعد هذا وهؤلاء يفترضون أن العلة لا بد أن تكون متصلة بالمعلول كلياً أو جزئياً أو متصلة به بواسطة كاتصال النار بالماء بواسطة القدر بيد أن من تأمل فيما ذكرناه سابقاً يسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

(١) تنبيه : إن الأمور الغريبة ، تنبعث فى عالم الطبيعة ؛ من مبادىء ثلاثة . أحدهما . الهيئة النفسانية المذكورة . وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس للحديد ، بقوة تخصه . وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية . أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . والسحر من قبيل القسم الأول . بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات من قبيل القسم الثانى ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث .

(٢) نصيحة : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن

---

(١) فى عالم الطبيعة كثير من الأمور الغريبة التى لا تسير بحسب الإلف أو السنن العادى وهى مهما تنوعت فإنها تصدر عن مبادىء ثلاثة ، أحدها القوة التى سبق ذكرها ، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة فيه ، وثالث المبادىء قوة سماوية بينها وبين أجسام أرضية خاصة ، أو بينها وبين نفوس أرضية مخصوصة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة .

فالسحر والمعجزات والكرامات ترجع إلى القوة النفسانيه ، والنيرنجات ترجع إلى خواص الأجسام العنصرية والطلسمات ترجع إلى القوى السماوية المتصلة بكائنات أرضية .

(٢) يقول الإمام الرازى فى شرح هذه النصيحة : الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بإنكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والأعمار فى عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين أن الحمق فى إنكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان =

تتبرى منكراً لكل شيء ؛ فذلك طيش وعجز . وليس الخرق فى تكذيبك مالم تستبن لك بعد جليته : دون الحزق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، إن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك مالم تبرهن استحالته لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك ، إلى بقعة الإمكان ، مالم يذدك عنه قائم البرهان . واعلم أن فى الطبيعة عجائب . وللقوى العالية الفعالة ، والقوى السافلة المنفعلة . اجتماعات على غرائب .

= ليس دون الحمق فى الاعتراف بمالم يعرفه ثبوته بالبرهان وذلك لأن الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزماً بالإثبات أو النفى فالعوام حمقى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمقى أيضاً لجزمهم بالنفى لا لدلالة بل الحمق الأول أقرب إلى السلامة من الحمق الثانى لأن الأول يوجب الانقياد للأنبياء والشرائع وذلك سبب النظام فى الدنيا والسعادة بوجه ما فى الآخرة على ما مر تقريره فى النهج الثامن ، وأما الحمق الثانى فهو سبب الفساد والخلاعة والشر فى الدنيا ، والشقاوة فى الاخرى ، فالأحمق الأولى جاهل سليم ، والأحمق الثانى شيطان رجيم ، وأما المحقق فإن لاح له برهان فى النفى أو الإثبات قال به ، وإلا توقف فيه وسرحه إلى بقعة الإمكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه ، وأما قوله : واعلم أن فى القوى العالية الفعالة والقوى السالفة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر .

خاتمة ووصية

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارة عن زبدة الحق . وألقمتك قفى (أحسن) الحكم ، فى لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة وكان صفاه (ميله) مع الغاغة (الرعاع) أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم . فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ؛ فآته ما يسألك منه ، مدرجا ، مجزأ ، مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما يأتيه مجراك ، متأسياً بك فإن أزعت هذا على العلم أو أضعته ، فالله بينى وبينك . وكفى بالله وكيلا .

فهرست

الفصل الأول : الفلسفة : معناها بالتصوف
وأصول الفقه . . . . . ٥ — ٢٩
الفصل الثانى : الفلسفه الإسلامية بين الإصالة والتقليد ٣١ — ٦٤
الفصل الثالث : مرحلة الترجمة الأولى فى الإسلام . . ٦٥ — ٧٤
الفصل الرابع : الكندى . . . . . ٧٥ — ١٢٠
الفصل الخامس : الفارابى . . . . . ١٢١ — ١٦٠
الفصل السادس : الشيخ الرئيس بن سينا . . . . . ١٦١ — ٢٤٧

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التى ظهرت فى هذه السلسلة :

١ ــ المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف (الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة) للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود رئيس قسم الفلسفة بجامعة الأزهر

٢ ــ فلسفة ابن طفيل ورسالته « حى بن يقظان » للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٣ ــ الفيلسوف المفترى عليه « ابن رشد » للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٤ ــ التصوف عند ابن سينا للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٥ ــ التفكير الفلسفى فى الإسلام للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٦ ــ مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٧ ــ جمال الدين الأفغانى « حياته وفلسفته » للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٨ ــ الإسلام بين أمسه وغده للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٩ ــ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الأول) تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران

١٠ ــ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الثانى) تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران

١١ ــ أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى للدكتور محمد على أبو ريان

297.3
M21tA
v.2

23 Dec 65

13 Dec 65

1 Feb 67

14 Jul 69

20 Jan 66

3 APR 1975
JAFET LIB.
1 FEB 1978

JAFET LIB.
7 MAY 2014
Circulation Dept. 6

297.3:M21tA:v.2:c.1
محمود ،عبد الحليم
التفكير الفلسفي في الاسلام
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01005556

297.3
M21tA
v.2:c.1