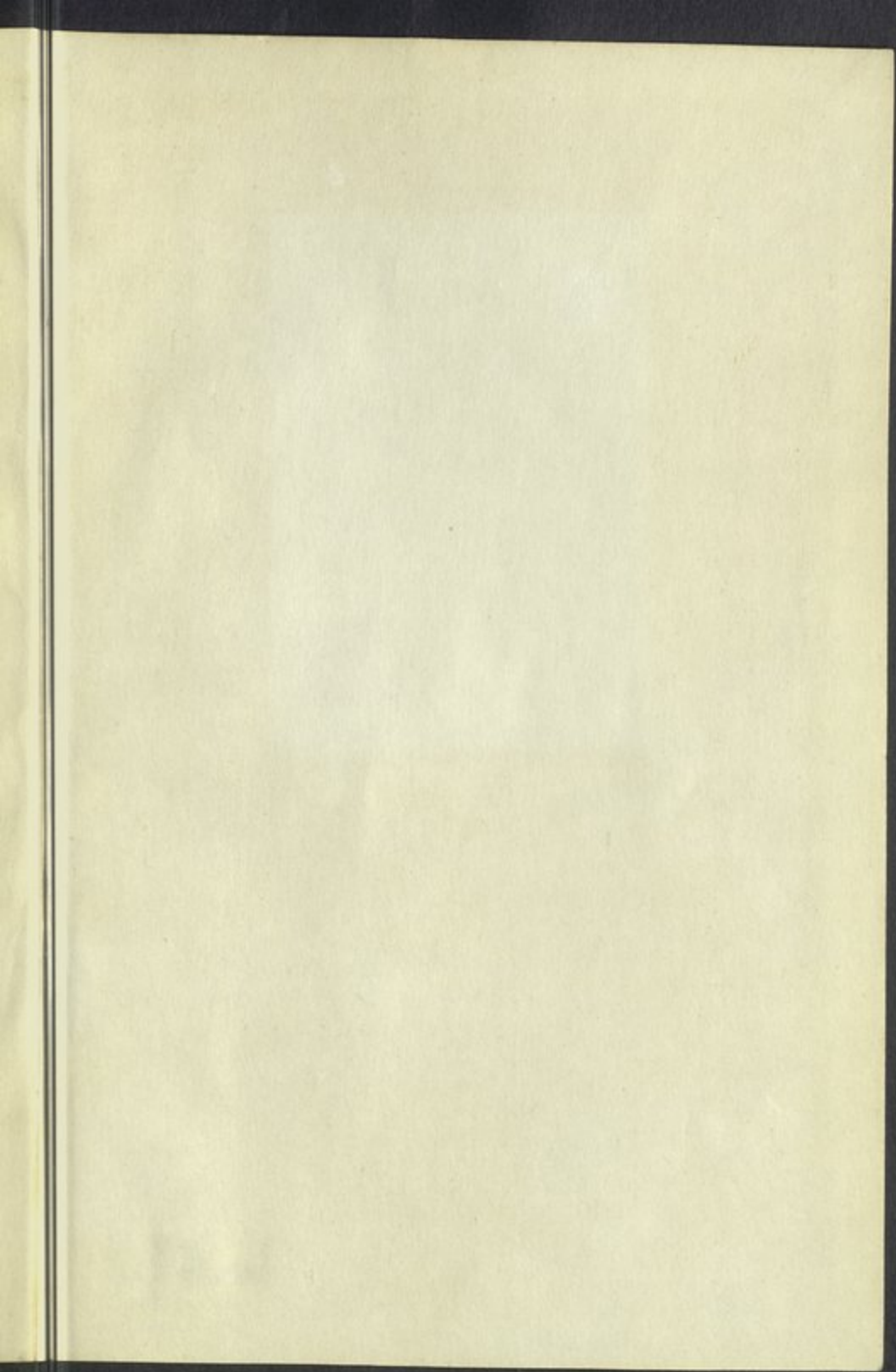


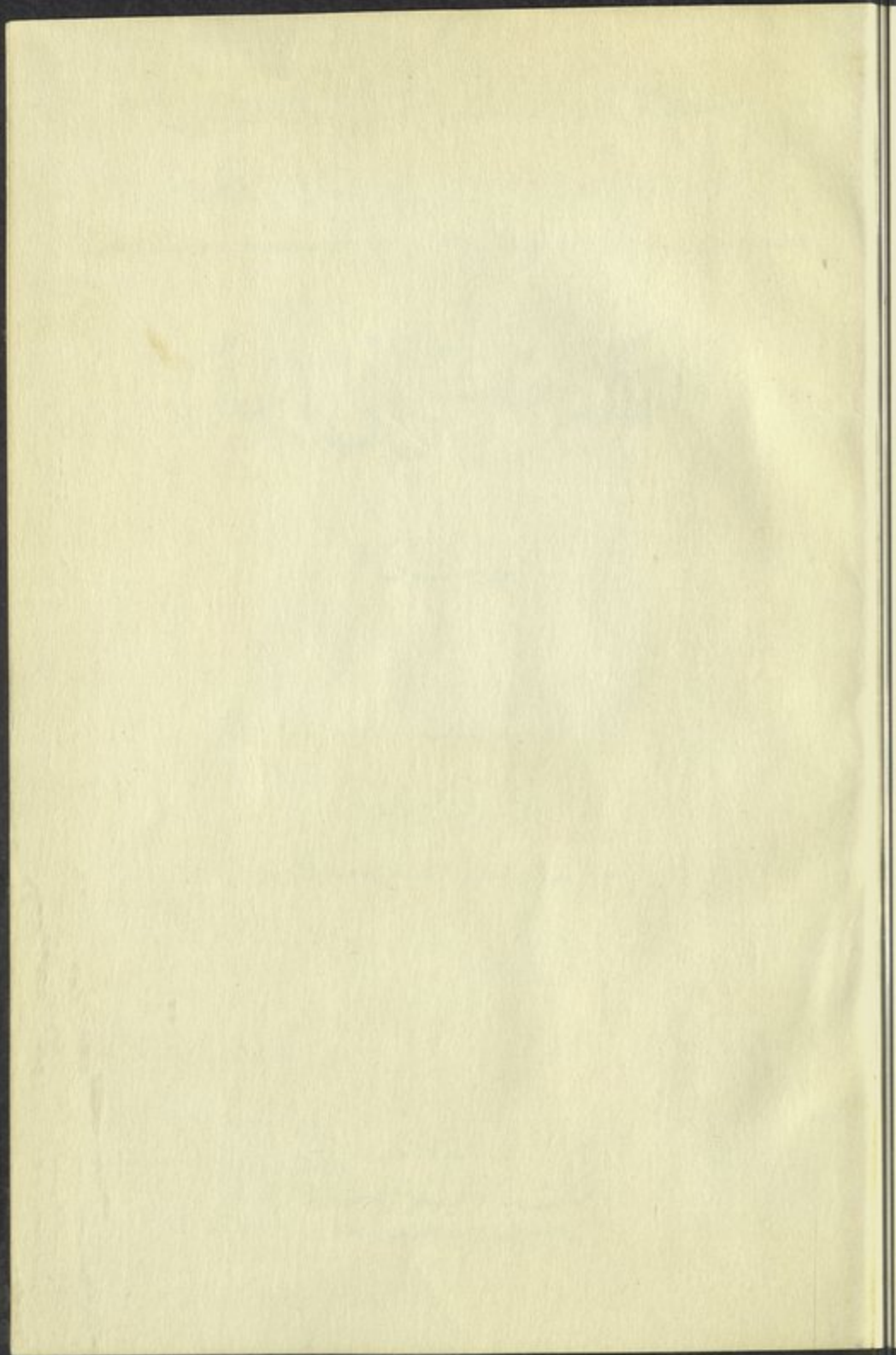
AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



تجلید مانع الاغزو

تلفون ۲۲۲۹۷۷





297.3
M21A

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

v.2
c.1

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

التفكير الفلسفي في الإسلام

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور عبد الحكيم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

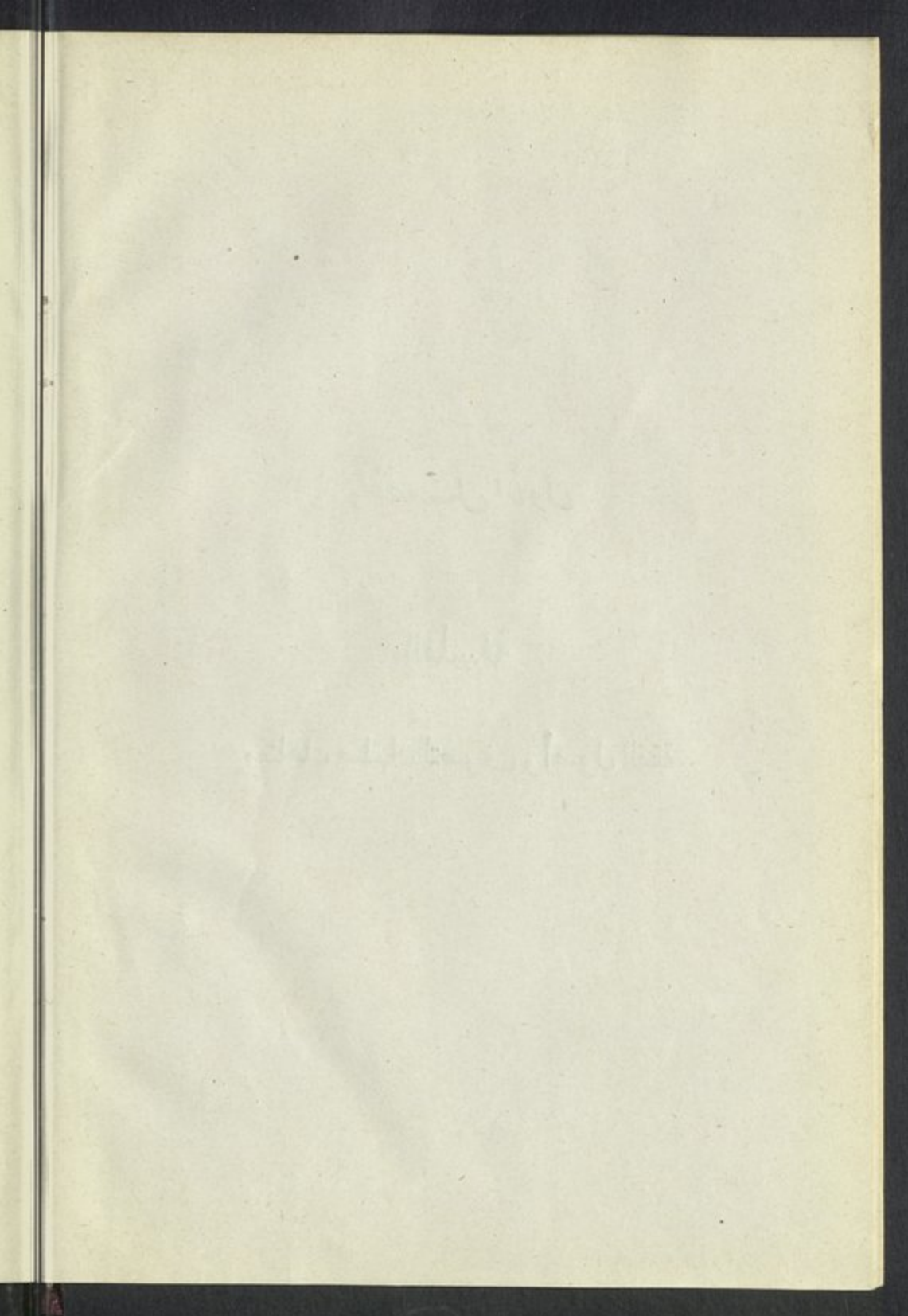
١٦٥ شارع محمد بك طرية (عمار الدين سابقاً)



الفصل الأول

الفلسفة

معناها ، صلتها بالتصوف وأصول الفقه



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 آمام طوبلة ، بين المتصلين بالمباحث النظرية ، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة . يقول الفارابى : إن :

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

و « فيلا » : الإيثارة ، 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 الذي يجعل الوجود من حياته وغرضه من عمره الحكمة ، (١) ص ٥١ .

يقول الفارابي : إن الفلسفة : إثارة الحكمة .

ولكن ، ما هي هذه الحكمة ؟

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

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

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

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

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

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

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

(١) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

والحكمة المنزلية : فائدتها : أن تعلم المشاركة التي ينبغي 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 ترويقها ، لتطهر عنها النفس .
أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

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

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

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها ، وهي : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها ، وهي معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية . مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة ، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحدهما : فقد أوتي خيراً كثيراً ، اهـ .

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 .

ولكنتنا نرى أن كل ذلك : بعيد عن الدقة الدقيقة ، وبعيد عن

التحصيل 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 .

و إن المعرفة الشاملة التامة - فيما يرى سقراط - ليست في متناولنا . غير أن هناك نوعاً من المعرفة ، في مقدورنا الوقوف على ، أعنى معرفة المدركات الكلية ، التي إذا حددت وعرفت ، كانت نبراساً نوجه حياتنا على ضوئه . كان سقراط - فيما يروى أكرز نوفون - يبحث فيما هو في متناول الإنسان ، لا يجيد عن ذلك ولا يتغير .

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

وبالاختصار : كان يبحث في كل ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق (١) .

و رأى سقراط : أن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل ، فضلاً عن أنه رجس وعبث . وابتعد عن أن يبحث في العالم بأجمعه ، كما كان يفعل السكثيرون ، وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون : أصل العالم ، والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ، ويسأل نفسه : أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الانسانية ، أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ، ليتعمقوا في مساتير الآلهة ، (٢) . أما أفلاطون : فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع أرسطو المنطق ، كما أن سقراط ، من قبله ، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي ؛ كلاهما إذن . لم يكن يعرف المنطق ، ومع ذلك فقد كان كل منهما فيلسوفاً .

وقد وجد في القديم ، كما وجد في العصر الحديث ، كثير من الشخصيات
الناهبة التي تحيط بكثير من العلوم ، والتي تبتدع فيها وتخترع ، ومع ذلك
فلا يطلق على شخصية منهم : اسم فيلسوف .
والفرقة بين العالم والفيلسوف كانت موجودة منذ ابتداء الفلسفة
اليونانية ، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك ، كما هي موجودة الآن .
كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد ، عن معنى الفلسفة ، وعن
معنى الحكمة .

المعاني المتداولة لكلمة : حكمة

وقد وردت كلمة : « الحكمة » كثيرا في اللغة العربية : في الشعر ،
وفي القرآن الكريم ، وفي الأحاديث النبوية .
وهي تطلق عند علماء الإسلام ، وفي اللغة العربية على معان عدة ، بلغ
بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأيا منها :
الإصابة في القول والعمل ، ومنها : الفهم ، ومنها : الكتابة ، ومنها :
صلاح الدين وإصلاح الدنيا .
ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معاني الكلمة قريب بعضها من بعض
ماعدا قول السدّي .

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

والواقع أن معاني هذه الكلمة تنقسم طبيعياً إلى قسمين : أحدهما : ما يبدو في السلوك الخارجى : من سداد فى رأى ، واتزان فى التفكير ، واتجاه فى السلوك إلى الطريق الأقوم .

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

وهذان المعنيان : لا يتعارضان ، وإنما يوجدان ، أحياناً ، فى انسجام وتناغم ، وأحياناً يوجد المعنى الاول فقط ؛ وبما لا شك فيه : أنه لا يوجد المعنى الثانى بدون المعنى الاول :

فالشخص الملمهم : مسدد الرأى ، متزن التفكير ، إنه « حكيم » باطنياً وظاهرياً .

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة : « حكمة » : فى عدة آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى ، فيما يتعلق بدأود ، عليه السلام :

« وآتاه الله الملك والحكمة » ، (١) .

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

(١) البقرة - ٢٥١ .

(٢) البقرة - ٢٦٦ .

المعنى الفلسفي 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 تتأق ولا تكمل إلا بالفضيلة ،
وعلى ذلك ، فالحكمة : ينهى معناها ، فى رأينا ، إلى كل متسكون من جزأين :
هما المعرفة بالله ، وثانيتها المعرفة بالخير . أو — بعبارة أدق — هى وحدة :
عبارة عن المعرفة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير .

دعائم المعنى الفلسفي لكلمة : « حكمة »

أما ما يدعوننا إلى هذا الرأى : فهو أن جميع الفلاسفة عن بكرة أبيهم
تشمتمل 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 الإلوهية واقتصر على ذلك .

وأفلاطون: كان مركزه الدائرة في 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 الكندي مثلاً: كان طبيباً، ومهندساً، وفلكياً، ورياضياً وفيلسوف.

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

الحكمة إذن: المعرفة بالله، وطريقها الفلسفة.

فالفلسفة، إذن: إثبات الحكمة، أو حب الحكمة، أي: الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله !!!

والفيلسوف: هو — على حد تعبير الفارابي —: «الذي يجعل الوجود من حياته وغرضه من عمره: «الحكمة»، أي المعرفة بالله، التي تتضمن المعرفة بالخير».

هل الفلسفة بحث عقلي فحسب

ونعود فنتساءل :

ما الطريق إلى معرفة الله ؟

وبتعبير آخر :

ما الطريق إلى الحكمة ؟

إنه الفلسفة !

ولكن ، هل الفلسفة : نمط واحد ؟

هل هي : طريق مفرد ؟

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

ويقول ابن سينا ، إنه :

متصرفاً على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجية ، .
ولكن ابن سينا الذي ذكر : أن الوسيلة : هي العقل ، انتهى به الأمر
إلى رأى آخر ، ذكره - في تفصيل - في كتابه الذي كان يعتز به كثيراً ،
وهو كتاب : « الإشارات » .

يقول ابن سينا متحدثاً عن العارف :

« ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له خُلُوصات ،

من اطلاع نور الحق ، لذيدة كأن بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .
ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض .

ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكالمح شيئاً
عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد
يرى الحق في كل شيء .

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه : فيصير المخطوف
مألوفاً ، والوميض شهاباً بيئناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة
مستمرة ... ، إلى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب
وانتهائها إلى النيل ؛ بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ،
وحيث تدر عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر
الحق ، ويسكون له في هذه المرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو ،
بعد : متردد .

ثم إنه لغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه
فن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول . . اه

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

فالفلسفة ، إذن ، وهي تحضير للحكمة : إما أن تكون ارتياضاً ،
وإما أن تكون بجنأ عقلياً .

هل يستقل ابن سينا بهذا الرأى في العالم الإسلامى ؟

إن كل باحث في الفلسفة الإسلامية : يعرف أن هذا : هو رأى الفارابى من قبله ، ورأى ابن طفيل من بعده وتوضيحا لرأى ابن طفيل ، نقول : إنه يرى : أن هناك رتبة من المعرفة يُنتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار « حتى 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 في المرحلة الثانية : مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة ؛ وكان مما يقوم به من الارتياض :

أنه كان يلازم الفكرة في الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جبهده عن تتبع الخيال ، ويروم ، بمبلغ طاقته ، أن لا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به أحدا . ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحاثات فيها ، فكان إذا اشتد فى الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته - التى هى ريشة من الجسم - .

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

ثم تسكر 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 في مغاراته مطرفاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، يجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فتنى سنج خياله 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 . وفي خلال شدة مجاهدته هذه : ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق ، الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضنة .

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

(١) يشترط ابن طفيل في 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 التي يجب عليه (النظر كتابنا : فلسفة ابن طفيل ورسائله : حى ابن يقطان) ص ١٢٠ ط مكتبة الأنجلو المصرية .

وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد
والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات
وتلاشى الشكل واضمحج ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق ،
الموجود الثابت الوجود ؛ وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته :
« لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » .

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

واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ،
ولا خطر على قلب بشر .. اه (١) .

الفلسفة بحث وارتياض

على أنه من المعروف - كما يقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة -
أن أفلاطون الحكيم : كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية ، وإعمال
الفكر الدائم في جناب القدس ؛ وسموا به « الإشرقيين » .

وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر ، فسموا به « المشائين » .

(١) انظر في ذلك كتاب « فلسفة ابن طفيل ، ورسائله : » حى بن يقطان ،
ط مكتبة الأنجلو ص ١٣٠ - ١٣٢ .

ورئيس المشائين : هو أرسطو ، وهو الذى دون الحكمة البحثية (١) .
أما الشيخ شمس الدين السخاوى المتوفى سنة ٧٩٤ ، فإنه يذكر ،
الطريقتين ، 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 وفى بجملته
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 ،
والسهروردي ، والبيهقي .

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

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 ؟

يقول الأستاذ : « رينيه جينو » الفيلسوف الفرنسي :
« إن كلمة « فيلوسوفيا » تعنى تماماً : حب سوفيا ، أى الحكمة ، والميل
للحصول عليها .
وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة ، وعلى
الأخص ، لمحبا ، حيث تساعده على أن يبصر « سوفوس » أى حكيماً .
وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية ، كذلك حب الحكمة : ليس
هو الحكمة بذاتها .

فرق الفلاسفة

من كل ما سبق يمكننا القول . بأن كل شخص « يجعل الوكد من حياته ،
وغرضه من عمره ، الحكمة ، هو فيلسوف .
ومن الطبيعي إذن أن يتخذ الطالبون للحكمة طرقاً مختلفة ، ويكونوا
بحسب هذا الطرق فرقاً مختلفة وقد ذكرهم الإمام الغزالي ، تحت وصف :
« أصناف الطالبين للحق » .

وهم ، على حد تعبيره ، :

- ١ - « المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .
- ٢ - الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمختصون
بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة
والمكاشفة^(١) ، ١٠ هـ

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

وهم جميعاً — باعتبارهم مؤثرين للحكمة — : فلاسفة .

يقول المرحوم : الشيخ مصطفى عبد الرزاق :

« أصبح لفظ : « الفلاسفة الإسلامية ، أو العربية ، شاملاً ، كما بينه

الأستاذ : هورتن ، لما يسمى : « فلسفة ، أو « حكمة ، .

ولمباحث علم الكلام .

وقد اشتد الميل إلى إعتبار التصوف ، أيضاً ، من شعب هذه « الفلسفة ،

خصوصاً في العهد الأخير الذي عني المستشرقون بدراسة التصوف .

ويعد الأستاذ : ماسينيون من متصوفة الإسلام ، الكندي ، والفارابي ،

وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة ، في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ م ،

المسمى : « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد

الإسلام ، ١ هـ^(٢) .

(١) « المنقذ من الضلال ، ص ٨٩ .

(٢) تمهيد ، ص ٢٦ - ٢٧ ، .

قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة

ولعل القارىء يتساءل :

هل يستوى طريق العقل وطريق التصفية في سبيل الوصول إلى الحكمة؟
إننا، إذا ألقينا نظرة على التاريخ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلي،
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 الطبيعة، هالهم الأمر،
وأخذوا يحاولون معالجة النقص، أو رد الهجمات، ففشلوا .

ووصل بهم الأمر : إلى أنهم يتسوا 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 ديكرات بمباحث ما وراء الطبيعة، فإنه لم يحدثنا
عن أنه اتصل بالله!!

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

على أنه لم يسلم مذهب عقلي واحد من النقد القوى الحاد، سواء في

ذلك : مذاهب العقلين القدماء ، أو مذاهب العقلين المحدثين .

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

والخير كل الخير : أن نقديس 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 ، في ميدان الأخلاق وما وراء الطبيعة . ولكنه ، على مر الدهور ، وعلى اختلاف البيئات ؛ ورغم الجهد المتواصل ؛ لم يجد هذا المقياس العقلي . والمنطق ، وعصمته للذهن : أصبح أسطورة يتندر به .

ليس هناك مقياس عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب أو بالنسبة للغيب على حد التعبير القرآني ؛ وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل : احتمالات و ترجيحات لا تنتهي إلى اليقين الاستدلالي الذي لا يتأتى فيه الشك .

هذا من جهة الطريق العقلي في معرفة الغيب .

طريق الارتياض

أما طريق التصفية : فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك .
وإذا كان الطريق العقلي : يؤدي إلى نتائج متعارضة ، فإن طريق التصفية :
يؤدي 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 .
فعارفه إذن ، مستفادة من مصدر النور والهداية .

وإذا كان أصحاب البحث القلي : لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ،
فالمعروف عن رجال التصفية : أنهم يتصلون به سبحانه .
وليس هذا رأى الصوفية في الإسلام فحسب ، وإنما هو رأى جميع
الإشراقيين .

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

إنه رأى ابن سينا ، مع أن ابن سينا لم يتخذ طريق التصفية سبيلاً .
ذلك أن الحياة ، والجاه ، والسلطان : كل ذلك شغله عن التزام
طريق التصفية .

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

الطريق الأمثل في 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 الإنساني، فجعلهما طريقين؟ إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة، هو ما عبر عنه «أفلوطين» في 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 التي انخرقت فظنت أن العقل - وحده - يدرك الغيب.

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

وهذا الطريق الكامل رسمه ابن طفيل، في أسلوب أخاذ، وفي وضوح تام، في رسالته: «حي بن يقظان»، وقد سبقت الإشارة إليه.

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

ولسكنه حينما أخذ في تكملة الطريق : حينما عالج الأمر بوساطة التصفية ، اطمأن وهدأت نفسه .

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

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

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

تعريف الفلسفة

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

هذه المحاولات هي : « الفلسفة » ، والنتيجة هي : « الحكمة » .

ومن ذلك يتضح : أن الإمام الغزالي - باعتبار أنه استكمل شطري
الطريق - أصل في الميدان الفلسفي من ابن سينا ، ومن أرسطو اللذين
لم يقطعا إلا نصف الطريق .

وإذا كان ذلك صحيحاً ، بالنسبة للإمام الغزالي ، 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 الفلسفي
وهو الجانب العقلي .

وعلى ذلك فلا معنى لأن ندخل في المهارات المغرصة ، التي أثارها
الغرب على الخصوص حول قيمة الفلسفات القديمة : كالفلسفة الهندية مثلاً :
ذلك أن هذه الفلسفات : قد حققت : الكشف عن الإله ثم الاتصال به ،
وهي من أجل ذلك ، فلسفة كاملة ؛ ومن الواضح - والأمر كذلك - أن أصول الفقه
ليست كشفاً عن الإله ولا اتصالاً به : فهي إذن ليست بفلسفة وبالله التوفيق .

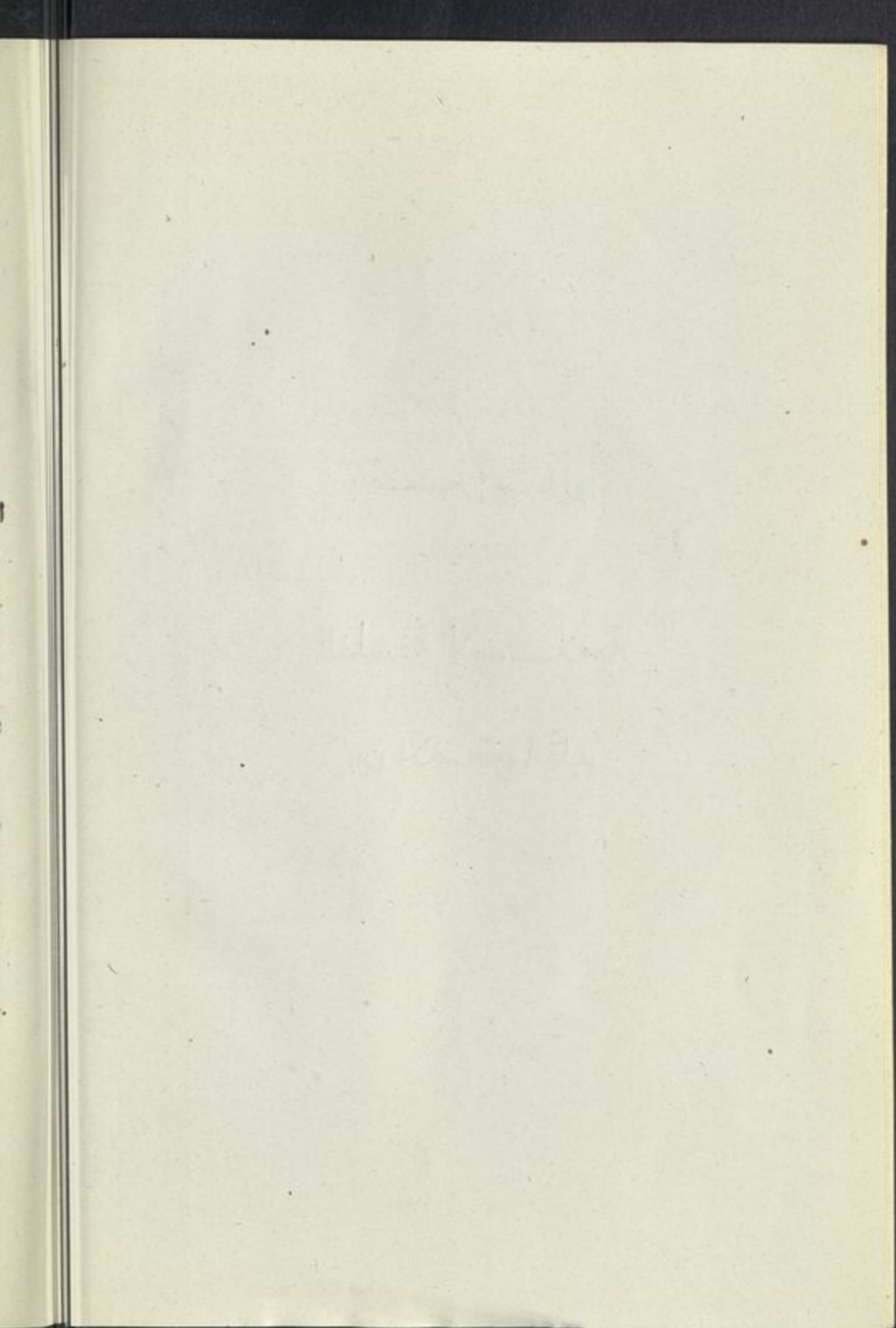
1888

The first of the year was a very cold one, and the
 snow was very deep. The wind was very strong,
 and the sun was very bright. The weather was
 very good, and the people were very happy.
 The children were very busy, and the
 school was very full. The teachers were
 very kind, and the students were very
 diligent. The year was very successful,
 and the people were very satisfied.
 The weather was very good, and the
 people were very happy. The children
 were very busy, and the school was
 very full. The teachers were very
 kind, and the students were very
 diligent. The year was very successful,
 and the people were very satisfied.

الفصل الثاني

الفلسفة الإسلامية

بين الأصالة والتقليد



المشاكل الفلسفية

أثيرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة

وصلنا ، بتوفيق الله ، في 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 عقلية 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 : ابتداء 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 اتجاهها آخر ، وأثار ، في قوة ، المشاكل الفلسفية ، وأجاب عليها ؛ ولم يكن للسين في عهده علم بالتراث اليوناني الخاص بالإلهيات ، أو بالنفس ، أو بالأخلاق .

على أن سابقه : أثاروا المشكلات نفسها ، وأخذوا يجيبون عنها .
ومن قبل كل ذلك ، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات ، والأخلاق ، والنفس والقدر ، وأفعال العباد .

الاتجاهات الفلسفية

وجدت في البيئة الإسلامية منذ نشأتها

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

١ - إننا نجد الماديين ، الذين يرون ، على حد تعبير الغزالي : « 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 العقلي ، الذي يرى : أن مشاكل ما وراء الطبيعة ، ومشاكل الأخلاق : مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة ؛ إنما يحلها ، العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه .

٣- والاتجاه الثالث : هو الاتجاه الروحي أو الإلهامي ، أو البصيري ، الذي يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق : تتأني لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى ، ولن تتأني المعرفة الصحيحة الحقيقة في ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق ، حسب ما يرون ، إلا عن طريق هذا الاتصال .

هذه الاتجاهات الثلاثة : توجد في كل أمة ، على تفاوت فيما بينها يتأرجح ارتفاعاً وانخفاضاً ، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية .
وهذه الاتجاهات الثلاثة : وجدت في الأمة الإسلامية ، منذ تكوّن لها ، ولكنها لم تظهر ظهوراً بيناً إلا في عهد الاستقرار .

ولأن الدولة الإسلامية كانت متشعبة بالفكر الديني ، وكان الخلفاء ، وأمراء المؤمنين : يهتمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة الإسلامية ، فإن الاتجاه الأول لم يظهر ظهوراً قوياً ، ومع ذلك فإنه كان موجوداً .

واستعمال كلمة : « زنديق ، و « زنادقة » : لم يكن نادراً في العصر الأموي ، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصيلة ففي اللغة العربية ما يعادلها وهي كلمة : « ملحد ، وكلمة : « دهري » .

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

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

وكان من حكمة القرآن : أن ساق رأيهم في نسق بديع من البيان ، مقدما لرأيهم بمقدمات تشعر شعورنا أننا : أن من حاد عن جادة الصواب إنما يحميد هوى في نفسه لا للمنطق والتبصر ، ثم أعقب الرأي بالفكرة الصحيحة وأرشد إلى أن حججهم على ما يدعون : لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير ، وإنما هي أشبه شيء بعبث الأطفال ، يقول الله تعالى مخاطباً رسوله الكريم : **وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ ، فَاتَّبِعْهَا ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّهُمْ لَنُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ، وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَبَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ .** هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون . أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ؟! ساء ما يحكمون . **۱ .** وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس ما كسبت ، وهم لا يظنون . أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله ؟! **۲ .** أفلا تذكرون ؟! **۳ .** وقالوا : إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون . وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ، ما كان حججهم إلا أن قالوا : أوتوا بآياتنا إن كنتم صادقين . قل الله يحييكم ، ثم يميتكم ، ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . والله ملك السموات والأرض ، ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون . ، **(١)**

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

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

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

أوجدت هذه الفتنة ، أذن ، نُمواً فى الاتجاه العقلى ، ونمواً 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 الأدبان ، فكل دين موحى به

من السماء إنما هو كذلك ، ولا يعنينا هنا الاستفاضة في هذا الأمر البديهي .

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

ويعقب على قولهم ، فيقول ، ساخرأ .

« أَوْ لَوْ كَانَ آبَاءَهُمْ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ؟ »

يدعو القرآن إلى الثبوت :

يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وفي قراءة أخرى . « فتثبتوا » .

وليس بنادر تلك الآيات التي تحت عدم اتباع الظن :

« إِنَّ الظَّنَّ لَا يَفِيءُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » .

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

ومن المعروف أن هذا النمو والتطور : إنما كان بطيئاً في المبدأ ؛ لانشغال الأمة الإسلامية بتوطيد دعائمها ، كدولة .

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

على أننا نزيد 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 في أيام المأمون^(١) وفي هذه الفترة كان هناك معتزلة ، وصوفية ، ونصيون ، وملحدون ، يتصارعون فيما بينهم صراعاً لا هوادة فيه .

ولقد تسكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق .
ونقولها في صراحة تامة ، وفي 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 : العقلي والروحي والمادى ، نهاية ينتهي إليها .

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

وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعتزلة .
سانيلانا : المذاهب الفلسفية .

انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية

عن المنهج الصواب

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

ولكن أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية تعصبوا — متعمدين أو غافلين — لفكرة معينة ، هي : 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 أوهم اليونان . . . »

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

ثم أخذ ، معتمداً على القضية التي أطلقها ، يتلمس أية ناحية من نواحي

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 ، في مناهج البحث الدقيقة ، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق ، أمور ، منها أن يثبت ثبوتاً بيناً :

١ - التشابه ، أو التطابق التام بين الفسكتين .

٢ - أن يثبت ، بطريقة لا لبس فيها ، أن الأخير قد تلقن . مباشرة .

- سواء بالتلمذة ، أو بوساطة الكتب - عن السابق .

٣ - ومن أهم الشروط : ألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة في اللاحق ، أى : أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية ، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقايد^(١) .

(١) عاج الفيلسوف الفرنسي الكبير : هنرى برجسون هذه المشكلة التي يتورط فيها ، بصفة عامة ، كثير من مؤرخي الفلسفة ، عاجها بمنطقه الرصين ، وأسلوبه الفذ ، وخبرته الشاملة ، ودراسته العميقة للذاهب الفلسفية ، وعاجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف . ونحن نأخص هنا رأيه ونهديه إلى مؤرخي الفلسفة عندنا . وإلى الكاتيبين عن العبقرية : علمهم يشوبون إلى شيء من الاعتدال ، يقول الفيلسوف :

إن مؤرخي الفلسفة ينظرون ، عادة ، إلى البناء الخارجى للذهب الفلسفى ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم - بعد دراسة الفيلسوف - : «إتنا نعلم مصدر =

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

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

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

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

كيف بدأت هذه النقطة في شعوره ؟

لأنها بدأت بالنقي والانكار . إن الفيلسوف في مبدأ أمره منكر أكثر ==

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

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

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

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

وما من شك في أن المشاكل التي عني بها الفيلسوف هي المشاكل التي أنيرت
في عصره ، وأن العلم الذي استعمله أو نقده كان علم زمنه ، وأنه يمكننا
أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصرة
أو لسابقه . . .

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك !! إن الإنسان إذا أزد 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 ، وجدلاً حول العقيدة التي نزل بها الوحي ، وكانت : اتحافاً روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من

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

ولكننا نخطئ الخطأ كله حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب بينما هي لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب ، وسيلة تحسب :

وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت نظرنا ، ومن أوجه التقارب . . . كل ذلك حق ، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهر خارجياً ، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء آخر . إلى الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً ، ولقد استنفذ جهده في محاولة التعبير عنه - بشئ الصور - في دقة .

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

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود ، وأكثر ما يمكن أن يقال : إنه يصل إليها ، ٥١ .

القرآن ، ومن السنة ، ومن التأسى بالرسول ، صلوات الله عليه .
وإذا أردنا شيئاً من التمثيل الواقعي ، فإننا نقول ، في الاتجاه الروحي .
إن أباذر الغفاري لم يدرس الأفلاطونية الحديثة ، ولم يدرس اشتراكية
أفلاطون ، ولم يتخذ ذلك أساساً لدعوته .

وأهل الصفة: لم يتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة أو على الفيثاغورية ،
فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسناً .

ونقول في ناحية التشريع : إن سيدنا معاذاً ، أو سيدنا عمر ، أو سيدنا
علياً ، أو الإمام مالكاً لم يدرسوا نظريات اليونان ، حتى يتخذوها أساساً
لفتاواهم وأحكامهم .

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

آريون وساميون

ونزعة « سانتلانا ، إنما هي نزعة مواطنيه الغربيين .

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

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

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

وبدأ المزيّفون للحقائق في الغرب ، يقسمون الجنس البشرى إلى نوعين كبيرين :

النوع الآرى ، ويتمثل خير ما يتمثل في أوروبا ، وخصوصاً شمالها .
والنوع السامى ، ويتمثل خـير ما يتمثل في الشرق الأوسط
وفي الجنس العربى .

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص وميزات لكل نوع . و انتهى 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 في الماضى ،

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

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

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

وأيد المستعمرون الفكرة بمجاههم وبما لهم ، وأضفت دعايتهم عليها بريقاً كالسراب ، يوهم بأنها حقيقة .

وأيدها أعداء الإسلام على وجه العموم ، فأخذت يجراها ، وسارت شرقاً وغرباً ، حتى لقد كادت ، فى فترة من الفترات ، أن تلبس صورة الحقيقة المطلقة .

وأخذ دارسو الفلسفة الإسلامية ، من الغربيين ، يبدؤون بموجز عن الفلسفة اليونانية ، ويأعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين : دجلة والفرات ، أو فى غير ذلك من الأماكن كان موطناً 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 حظاً وافراً فى تأليفاتهم للإدشادة بقيمة التراث اليونانى وفضله على التراث للعربى .

تأريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية

ومن المتصور أن يكون ذلك موجودا في الغرب ؛ فالغرب تسيطر عليه
فكرة السيادة على الشرق باستمرار وهو يتخذ دائما كل الوسائل للتقليل
من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلا ١١

ولكن الذى ليس بمفهوم ولا بم تصور 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 الأوّل ، وآراء المدارس التى سبقت سقراط .
ثم تستفيض فى شرح آراء أفلاطون ، وأرسطو ، ومنها ما يتوسع ،
على الخصوص ، فى شرح الإفلاطونية الحديثة .

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 والمتابعة ، ويكون همهم - كل همهم - أن يثبتوا التقليد والمتابعة والتأثر في كل مسألة يتحدثون عنها .

٢ - إنهم يضعون القارىء ، مباشرة ، ولأول الأمر ، تجاه فكرة معينة ، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى ، وهو إما أن ينسکر عليهم منهمجهم ، فيلتمس ، باستمرار ، نقض آرائهم ، ولو كان بعضها صحيحاً ، أو يتابعهم في منهمجهم ، فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء .

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

وإذا تعصب الإنسان لفكرة ، فإنه يتعسف - لا محالة - في إثباتها ؛ ومن هنا كان هذا المظهر التعسفي الذي نراه عند كثير من كتبوأ في الفلسفة الإسلامية .

واستعمال كلمات : التقليد ، والتلفيق ، والأخذ ، التي نراها منثورة في هذه الكتب بغير حساب : هي مظهر من مظاهر هذا التعسف .
وزيد أن نضرب الآن مثلاً أو مثلين زيادة في التوضيح لفكرة التعسف هذه :

إن النفس الإنسانية : إما أن تكون - بحسب الاحتمالات العقلية - 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 ، وهي الفكرة

التي نشئء عليها طفلاً، 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 : يؤدي
إلى اتصالها بالملأ الأعلى ، سارع مؤرخو الفلسفة - ساحمهم الله - إلى القول
بأنه أخذها عن أفلاطون ، أو أخذها عن الإفلاطونية الحديثة .

فإذا ما أنكر ذلك سارعوا 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 الإسلامي - زعموا - نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام،
والفلسفة الإسلامية : ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية ، والتشريع
الإسلامي : يستمد من التشريع الروماني . . .

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

ولنضرب مثلاً بوضوح : إلى أي مدى يبلغ الاستهتار العلي :
فالزهد والتصوف : أثران للقرآن، والحديث، ولحياة الرسول الشخصية .

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

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

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

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

انهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين

إن الباطل كان زهوقا . . . ثم تنهار النظرية المزيفة التي كانت الأساس لكل هذا الباطل ، وهي نظرية التفرقة في الخصائص والمواهب والصفات ، بين جنس سامي وجنس آري . وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم

ومن الحق أن تقول إن إنهارها لم يكن على أيدي المستشرقين ومن لف لفهم من رجال الاستعمار وأذنا به ، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده .

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

ونحن نضيف إلى ذلك : أن الاستعمار ، والعداوة ضد الإسلام كانا سبباً في 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 في يونية سنة ١٩٤٤ . يقول الكاتب :

« وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل هي ناحية جديدة من مذهب سرى في خلال القرن التاسع عشر .
مؤداه :

أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل ، في أن تسود الطوائف الأخرى .
ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي : دانيال ديه فوا : مؤلف رواية : « روبننس . كروزو » بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل ، أن يهتد إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذي يرمى إلى تبوء سلالة معينة المسكنة العليا في تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المسكنة خاصة بها ، من طريق الوضع الإلهي .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية ، فتطغى
على صوت العقل ونوازح المنطق :

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

ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفسكرة ، 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 الأرسقراطى الفرنسى :
الكونت جوزيف آرثر د ه جوينو المتوفى سنة ١٨٨٢ م .

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

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

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

أما ما ذهب إليه جوينو : 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 في القديم ، ومنهم الشعوب التيوتونية ، والإنجلوسكسونية .

ومع ذلك لم يستطيع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي 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 علمي واحد .

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

وقد كتب الأستاذ چرچ بواسون كتابا بعنوان : الآريون ، عرّب المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عرضا لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية ، تقتطف منه ما يلي :

« ونجد في الكتاب : أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية : صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى ، وما يكون لامة أن تعز 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 : هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدنية ؛ إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشئائه ومعارفه على نسب متعادلة ،

الرأى الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم

ليس معنى ما تقدم : أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : ذلك مالا يقول به منصف . ورأينا في الموضوع هو رأى الباحثين الذين لا يحملهم التعصب - أيا كان - على قول أو رأى يجافى الحقيقة . والواقع أن فلاسفة الإسلام أنفسهم ذكروا القول الفصل في الموضوع الذى نحن بصدده : ذكروه فى أسلوب جميل مهذب رقيق ، يليق حقيقة بالمستوى النا به الذى وصلوا 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 سُبُلاً وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، ولا سيما إذ هو بين ، عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحق - بما يستأهل الحق -

أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد مهم
إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ،
فإذا جُمع يسيرٌ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك
شيءٌ له قدر جليل .

فينبغي أن يعظمُ شكرُنا للآتين بيسر الحق ، فضلاً عن أنى بكثير من
الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ،
بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبُل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع
لنا مع شدة البحث في مددنا كلها - هذه الأوائل الحقيقية التي بها تخرجنا إلى
الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السابقة
المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب
وإثارة التعب في ذلك .

وغير ممكّن أن يجتمع في زمن المرء الواحد . وإن اتسعت مدته ،
واشتد بجهته ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة
البحث وإلطاف النظر وإثارة الدأب في إضعاف ذلك من الزمان ،
الأضعاف الكثيرة .

ويقول : « فحسن بنا - إذ كنا حراساً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك -
أن نلزم في كتابنا هذا ، عادتنا في جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قال
القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أفصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه
السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وستة
الدمان وبقدر طاقتنا : .

ويقول ابن سينا :

« وبعد فقد نزلت الهمة بنا أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ،
لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالي بمفارقة تظهر
منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع
منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين
أن الله لم يهد إلا أيامهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم » يريد به
أرسطو ، في نخبه لما نام عنه ذوهه وأستاذوه ، وفي تمييزه أقسام العلوم
بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في
كثير من الأشياء ، وفي تفضله لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم . وفي
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 يلوا شعثه ويرموا ثلماً يجردونه فيما بناه ويفرعوا
أصولاً أعطاه . فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ،
فذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره
فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها
ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المقتدر 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 الذي اشتغلنا
فيه بذلك ريعان الحدائث ، 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 المشركين اسم غيره حرفاً حرفاً فوقنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقمهم بالتعصب ، وأكلنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل .

فما سبق نرى أن السكندى ، 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 شيء يسير من الحق ، بل بعض الناس ، رعم جده وجهده لم ينل منه شيئاً .

وطريقته التى يصرح بها : إنما هى دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية فينبى منها الباطل ، ويقر الحق ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة فى الصرح الذى تحاول الإنسانية ، منذ نشأت ، بناءه وتشبيده . وابن سينا : استعرض كلام السابقين حرفاً حرفاً ، حتى تبين الحق فيه والزائف ، ثم أكمل ما أراداه السابقون أو لم 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 أكلوا ما يحتاج إلى التكملة ، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة ، وجددوا ، وابتكروا : فكانت الفلسفة الإسلامية .

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

« أما الرأي الذي نراه ، وهو الرأي الذي يقره كل منصف ، ولا يجد مناصاً من اعتناقه ، فهو الرأي الذي تحدث به « الكندي » ، فيسوف العرب ، وتحدث به ابن سينا وغيره أيضاً .

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 في البحث والتحصيل ، وعشاق الحقيقة يتابعون البحث منذ أن وجدت الإنسانية : فيصلوا بالتوالي إلى بعض ما يجاهدون في الوصول إليه . والحق إذن يتكشف شيئاً فشيئاً . وهو أعز من أن يسفر القناع لكل طارق مهما بلغ من العبقرية .

لقد كشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة . ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك على حد تعبير الكندي . ولكن لا يزال يحيط المساتير ضخماً شاسعاً ، بل إنه كلما تمكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير .

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

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ما هو متهاافت د انحرف عن الطريق و ضل ،
و وجد فيها ما أصله ثابت : قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق ،
و وجد من جهة ثالثة نقصا و مجهولا .

فهو إذن ، كباحث وراء الحق ، يأخذ الحق الصراح ،
ويهدم الزيف و الباطل .

ويبنى ما لم يتم بناؤه .

و يجاهد في الكشف عما يزال مجهولا .

هذا ، فيما يرى الكندي وابن سينا وغيرهما : موقف الإسلاميين
من الفلسفات القديمة : نظروا فيها ، فانتقدوا منها الباطل ، واعتنقوا الحق ،
و ساهموا في تكملة صرح الحق ، على قدر طاقتهم

يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده بحق :

« ففهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام و آراء غيرهم من سبقهم
أو عاصرهم ، فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ، ولها مكانتها في نظام
واسع ، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة ، بل من حيث صورتها الخاصة ،
و علاقتها بغيرها ، و وظيفتها في جملة البناء الفكري عند أصحابها .

و يجب على الباحث أن يراعى ذلك ، لأنه ليس في تاريخ الفكر
الصحيح تقليد ، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ،
ولا فيلسوف أفلاطوني خالص .

و الفكرة الفلسفية ، عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى و تدخل
في نظام فكري جديد : تتغير من وجوه شتى ؛ و هي في هذه الحال ليست
مسلكا لأهلها الأولين . بل مسلكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية

لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفي ، اه^(١) ،

« ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد » .

تلك كلمة حق ، ومن هنا كان جميلاً أن يعترف الأستاذ : دوجا بالوضع

الصحيح ، وأن يعبر عنه ، في صورة أسئلة :

يقول الأستاذ دوجا :

« هل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا ، لم ينتج في الفلسفة شيئاً

طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها

الجنس العربي ،^(٢) .

نحو الانصاف

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

الأستاذ : كاردانوس ، وهو فيلسوف ورياضي إيطالي ، يقول عن السكندی : إنه واحد من بين الاثني عشر الممتازين في العالم .

(١) رسائل السكندی .

(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 ،^(١) .

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ، كسكل ، وأنها كانت إلهاماً ، ومصدرأ
وعاملاً أساسياً للحضارة الغربية ، فإننا نستسمح القراء في أن ننقل ما يلي عن
كتاب : « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، للدكتور محمد إقبال : ترجمة
الأستاذ عباس محمود :

يقول الدكتور محمد إقبال :

لقد كانت أوروبا بطيئة ؛ نوعاً ما ، في إدراك الأصل الإسلامي
لمنهجها العلمي .

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة .

وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب : « بناء الإنسانية » .

« Making of Humanity » ، الذي ألفه

بريفولت : « Briffault »

يقول بريفيولت :

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

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

الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم
معاصرة للغة العربية وعلوم العرب : هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة .
والمناقشات التي دارت حول واضع المنهج التجريبي : هي طرف
من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية .

وقد كان المنهج العربي التجريبي ، في عصره يكون : قد انتشر انتشاراً
واسعاً ، وانسكب ، الناس ، في لطف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .
« لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ،
ولسكن ثماره كانت بطيئة النضج .

وإن العبقورية التي ولدتها ثقافة العرب في أسبانيا لم تنهض في عنفوانها
إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام ، ولم
يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا 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 نواحي الأزدهار
الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة
قاطعة ، فإن هذه المؤثرات ، توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون :
في نشأة تلك الطاقة التي تكبرن ما للعالم الحديث من قوة متبازرة ثابتة ، وفي
المصدر القوى لازدهاره ، أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي .
إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ، ليس فيما قدمه إلينا من كشوف
مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية

(١) محمد إقبال . تجديد التفكير الديني : 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 في يوم من الأيام ، فتمتزج أمتزاجا كلياً
بالثقافة اليونانية .

وقد نظم اليونان المذاهب ، وعمموا الأحكام ، ووضعوا النظريات ؛
ولسكن أساليب البحث ، في دأب وأناة وجميع المعلومات الإيجابية ، وتركيزها ،
والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجريبي ،
كل ذلك : كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني .

ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الاسكندرية
في عهدها الهليني .

أمّا ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوروبا 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 الأوربي ، (١) ١٥ هـ .

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

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني نقلاً عن الأستاذ فلننت في كتابه

الفصل الثالث

مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

Handwritten text, possibly a signature or name, appearing as a faint, illegible scribble.

(Handwritten text, possibly a signature or name, appearing as a faint, illegible scribble.)

هدفنا من كتابة هذا الفصل

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

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

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 ذلك ، فإننا سنقتصر على إعطاء صورة مجملّة موجزة ، ولكنها كافية ، عن هذه المرحلة التي يراها بعض الناس عاملاً أساسياً في تكوين الفلسفة الإسلامية ، ونراها نحن ، عاملاً ثانوياً مساعداً

بدء الترجمة

كان خالد بن يزيد أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية ، يقول الجاحظ في كتاب : « البيان والتبيين » : (٦)

« وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبا شاعرا ، وفصيحا جامعا ، وجيد الرأي ، كثير الأدب ، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء ويزيدنا ابن النديم في 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 في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة (١) ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين من كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبلى إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام ،

وفي موضع آخر يزيدنا ابن النديم إيضاحا عن السبب الذي جعل خالدًا 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 فصيحاً حازماً ذا رأى . وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء . وكان جوادا يقال : إنه قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة - فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى ، إني طمعت فى الخلافة فأخترت لك دونى ، فلم أجد منها عرضا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحد عرفنى يوما أو عرفته ، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة (٢) .

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

(٢) كتاب الفهرست ص ٣٥٤ .

الترجمة في عهد الدولة العباسية

أما الترجمة في عهد الدولة العباسية ، فإن ابن أبي أصيبعة يعطينا صورة
مجملّة عامة عنها ، مبتدئاً بالحديث عن الأسباب التي صرفت الدولة الإسلامية
عن الترجمة من قبل :

قال ابن أبي أصيبعة :

وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا ببلغتها ؛
ومعرفة أحكام شريعتهما ، حاشا صناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند
أفراد من العرب ، غير منكرة عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طرأ إليها ؛
ولما كان عندهم من الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم في 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 في الدولة الأموية ، فلما أдал الله تعالى للمهاشمية
وصرف الملك إليهم : ثابت الهمم من غفلتها ، وهبت الفطن من سنتها ،
فكان أول من عنى منهم بالعلوم : الخليفة الثاني : أبو جعفر المنصور . . .
فكان رحمة الله ، مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة ، وخاصة في علم
صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها .

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

الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور ، تم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم في 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 وأرسططاليس ، 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 في تعلمها ؛ فنفقت سوق العلم في زمانه ، وقامت دولة الحكمة في عصره ، وتنافس أولو النباهة في العلوم لما كانوا يرون من إحضائه لمنتحليها ، واختصاصه لمتقليديها ، 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 في أيامه . كثيراً من أجزاء الفلسفة ، وسنوا لمن بعدهم مناهج الطلب ، ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها ، وزمان اجتماع شملها .

وقال في موضع آخر : « إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم ؛ فأما المنطق فأول من اشتهر به ، في هذه الدولة : عبد الله ابن المقفع الخطيب الفارسي ، كاتب أبي جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب :

« قاطوغورياس » ، (١) ، « إوكتاب : « بارى أرمنياسى » ، (٢) ، وكتاب :
« أتولوطيقا » ، (٣) ، وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ « إيساغوجى »
لـ « فرفور يوس » ، الصورى ، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة
المأخذ ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف بـ « كيلة ودمنة » ،
وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . . .

وأما علم النحو فأول من عنى به فى هذه الدولة محمد بن إبراهيم
الفزارى ، وذلك أن الحسن بن محمد حميد المعروف بـ « ابن الأدمى »
ذكر فى زيج 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 ، اه .

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 ما لم يفعله السابقون ، ونعنى : أنه ترجم الكتب الخاصة
بالإلهيات ، وبالأخلاق ، وبالنفس .

أما الأسباب الداعية لموقف المأمون هذا فيختلف فيها المؤرخون ،
ولعلها - مجتمعة - 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 لوطيق الثانية : يعنى : البرهان .

من أن المأمون رأى في منامه رجلا أبيض اللون ، مشربا بجمرة ،
واسع الجبهة ، حسن السمائل ، جالسا على سرير ، قال المأمون : وكأني

بين يديه قد ملئت هيبة .

فقلت : من أنت ا .

فقال : أنا أرسطو .

فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟

قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسن في العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن في الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم

قلت : زدني .

قال : عليك بالتوحيد .

هذا السبب يراه سائقنا أشبه بالأساطير منه بالحقائق . ويرى

آخرون أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير لأرسطو .

وقد يكون السبب الذي دفع المأمون إلى الترجمة هو استعداد الخصاص

الذي ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعزالي .

وقد يكون السبب هو نشأة المأمون وثقافته .
ولقد دخل المأمون - في عنف - في الخصومة الخاصة بخلق القرآن ،
وأصبحت المسألة بالنسبة له على أعظم جانب من الأهمية ، ومن الجائز
أنه رأى أن مما يساعده على نصرة رأيه : ترجمة الكتب اليونانية الخاصة
بالإلهيات ، وبالأخلاق .

- ٤ -

الخطأ في الترجمة

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤١٠ هـ في كتابه المقابسات :
على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية
إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعاني في
أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد .

ولو كانت معاني يونان تهجس في 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 ناقماً
للتلغيل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب .

ويسجل الغزالي هذا التحريف فيقول في كتابه : (تهافت الفلاسفة)
« ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج
إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً 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 تسكن تتوفر فيهم هذه الشروط بأكملها .

ولذلك : كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد : كما فعل - فيما يروى - الكندي في كتاب الربوبية المعزوم لأرسطو فقد أصلح ترجمته .

على أن الخطأ الذي كان يقع فيه التراجمة لم يكن في المعنى فحسب وإنما كان كذلك في نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها .

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

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة فمثلاً كتاب الربوبية قد عزي لأرسطو ، فلما أطلع الفارابي على هذا الكتاب ، وأعتقد أنه لأرسطو : قام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو معتمداً ، على الخصوص ، على هذا الكتاب .

وقع الفارابي في الخطأ وانهارت نظريته في التوفيق بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وإنما هو فصول أخذت ، أو خلصت من تساعيات أفلوطين ، وهو بعيد عن روح أرسطو .

« فنحن نسأل المطّلع على سرائرنا ، والعالم باجتهادنا ، في تثبيت الحجّة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك ، بالحجج القامعة لكفرهم ، والهاتكة لسجون فضائحهم ، المخبرة عن عوارث نحلهم المرذية ، أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا ، بحصن عزه الذي لا يرام .

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

ويبلاّغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلاح والظفر ، على أصداده الكافرين نعمته ، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده . . .

الكندى

تقدير الكندي (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 الكندي رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ،
ينظر فيها ، التماساً لكمال نفسه ، .

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

مصطفى عبد الرازق

« كان الكندي هادئاً فى حياته ، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام
وسياسة النفس ، ومجاهدة شهواتها

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

« وقد كان الرجل ، في خلقه وعقله ، من أعظم ما عرف البشر :
يقول « ده بوير ، في دائرة المعارف الإسلامية ، عند ترجمته للسكندى
« إن « كوردان » : Curdan ، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ؛
« La Renaissance رينياس ، يعد السكندى واحداً من إثني عشر ،
« هم أنفذ الناس عقلاً وأنه كان في 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 في
الجاهلية ، أمام كسرى ، فقال :
لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ؛
وأنا غياث اللزبات .
فقالوا : لم يا أخا كنده ؟
قال : لانا ورتنا ملك كنده ، فاستظلمنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبه الأعظم
وتوسطنا بمجوحة الأكرم .
والأشعث بن قيس : أول من أسلم من أجداد السكندى .

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

« قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وفد كنده .

وبعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - رواية .

وقد شهد مع سعد بن أبي وقاص قتال الفرس بالعراق .

وكان على راية كندة يوم صفين مع علي بن أبي طالب .

وحضر قتال الخوارج بالنهر وان .

وورد المدائن ، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات في الوقت الذي

صالح فيه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان ، وصلى عليه الحسن . . .

مات في آخر سنة أربعين بعد قتل علي .. بأربعين ليلة - فيما أخبر ولده -

وتوفي وهو بن ثلاث وستين ، اه .

وقد كان من الطبيعي - وأمر الأشعث بن قيس كما ذكر - أن ينال

أبناءؤه وأحفاده من نباهة الذكر ، ورفعة المسكنة ما هم به جديرون .

بيد أن حادثين نفرنا ملولا بني أمية منهم ، خفت ذكرهم طيلة عهد

الدولة الأموية .

أما الحادثة الأولى ، فهي : استعمال ابن الزبير لمحمد بن الأشعث

على الموصل ، وقد كان بين ابن الزبير ومعاوية عداوة مستحكمة ،

و حرب مشتعلة .

أما الحادثة الثانية ، فهي ، 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 الكندي مكانته التي تليق به .
فلما كان عمده الخليفة المهدي ، تولى والد الكندي ولاية الكوفة ،
واشتهر بالكرام ، فأخذ يقصده ذوو الحاجة ، ويقصده الشعراء ،
يمتدحونه ، وينالون من بره وخيره .

ومن شعر نصيب فيه :

أغرُّ ، لأبناء السبيل مواردُ

إلى يئته ؛ تهديهم ، وطريقُ

وإن عُددَ أنسابُ الملولا وجدته

إلى نسب يعالوهم ويفوق

أما شخصيته : فكانت ، من المهابة ، بحيث :

• كان يزاحم بمنسكبه أبناء عمومة الخليفة ، وكانت ولاية الكوفة

دولةَ بينهم^(١) .

بل كان بن عم الخليفة يلجأ إلى إسحاق بن الصباح ليلين من شكيمة

القاضي : شريك بن عبد الله ،^(٢) .

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

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٥ .

نشأته وثقافته

وولد الكندي في أواخر حياة أبيه ، وتوفي والده ، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد :

« فنشأ في الكوفة ، في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفي حضن اليتيم وظل الجاه الزائل ، ^(١) .

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

وكان من الطبيعي أن ينتقل الكندي من الكوفة إلى بغداد .

وفي بغداد اشتغل - كما يقول ابن نباته - بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها ، فأتقنها .

ولم تكن نفسه الطلعة لتسكتفي بميدان واحد من ميادين العلم ، أو تقتصر على لغة واحدة : فأخذ يتعلم من اللغات ما يشيع طموحه العلمي . وقد حدثنا المؤرخون له : بأنه كان من أبرع التراجم .

ويحدثنا صاحب « أخبار الحكماء » ، بأن :

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

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

« الجغرافيا في المعمور من الأرض ، ، وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سريانياً .
ولكن بعض الناس يتشكك في معرفة الكندي للغات أخرى غير العربية ،

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

« لا أعلم كتابة تحتمل من : تحليل حروفها وتدقيقها ، ما تحتمل الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ، مالا يمكن في غيرها من الكتابات .
هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات .
درس الكندي : الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الفارسية ،
والفلسفة الهندية .

ودرس الهندسة ، والطب ، والجغرافيا ، والموسيقا .
ولم يكده يترك مجالاً 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 الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :
« (١) كتبه الفلسفية . (٢) كتبه المنطقية . (٣) كتبه الحسابات .
(٤) كتبه الكريات . (٥) كتبه الموسيقيات . (٦) كتبه النجوميات .
(٧) كتبه الهندسيات . (٨) كتبه الفلكيات . (٩) كتبه الطبيات .

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

ويقول أيضاً :

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

والطريف في حياة الكندي . أنه كان يجرى الكثير من التجارب ، حتى تقوم معرفته - في الميدان التجريبي - على أساس سليم .

وأنه كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً ، ويمزج الموسيقى بالطب في أمر العلاج .

ويمحكي عنه في هذا الميدان حكاية طريفة ، وسواء أصحت أم لم تصح ، فإنها تدل على أساس من معرفة الكندي بالموسيقا والطب ، ومن مزج بينهما .

روى صاحب كتاب : « أخبار الحكماء » :

وقد ذكروا ، من عجيب ما يحكى عن « يعقوب ابن إسحاق الكندي » ، هذا : أنه كان في جواره رجل من كبار التجار ، موسع عاينه في تجارته .

وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشراؤه ، وضبط دخله وخرجه ، وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندي ، والطعن عليه ، مدمناً لتعكيره والإغراء به . فعرض لابنه سكتة نجاة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقى

لا يدري ما الذي له في أيدي الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه . فلم يدع بمديفة السلام طيبيا 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 في جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؛ فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب .

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

فلم يزالوا يضربون في تلك الطريقة و « الكندي » ، أخذ يجس الغلام ، وهو في خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويراجع إليه نفسه شيئا بعد شيء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضربون في تلك الطريقة دائما لا يفترون .

فقال « الكندي » ، لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك وعليك وأنتبه . فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئا بعد شيء .

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

أما شأنه في الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين ، وإنما تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه في النقد ، ومداعبانه للأدباء :

ففي كتاب : « سرح العيون » لابن نباتة المصري :

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

إقدام عمرو في سماحة حاتم في حلم أحنف في ذكاه إياس
قال الكندي : ما صنعت شيئاً .

قال : كيف ؟

قال : ما زدت على أن شُبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضاً : إن شعراء دهرنا تجاوزوا بالمدح من كان قبله .

ألا ترى إلى قول العكوك في أبي دلف ؟

رجل أبر على شجاعة عامر باسا وغبر في 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 مخلد ، ما قالها
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم . وكان الوجه
أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول : لا ، لإلعارضة تكون أولى بلا في اللفظ من نعم
وسمع الكندي إنساناً ينشد ويقول :

وفي أربع مني حلت منك أربع فما أنا أدري أيها هاج لي كربى ؟
خيالك في عيني ؟ أم الذكر في في ؟ أم النطق في سمعي ؟ أم الحب في قلبي ؟
فقال : والله لقد قسمها تقسيماً 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
وامتقارته في نظر العقل .

واحتل الكندي المسكينة التي تليق به ، من ناحية علمه ، ومن ناحية
نسبه وحسبه ، فنال التقدير في 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 المسكينة خلقت له حساداً وخصوماً .
ومع أن الكندي لم يكن يطمح إلى منصب رسمي في القصر ، أو في تولى
ولاية في الدولة الإسلامية .

ومع أنه لم يكن ينفس طلاب المال أو الجاه في أمر من أمورهم .
ومع أنه — وقد هياً الله له من الثراء ما يكفيه — كان منصرفاً انصرفاً
يكاد يكون تاماً ، إلى كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة .
مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً .
أخذوا يكيّدون إليه بكل الوسائل ، بل ويكيّدون لأصدقائه .
يقول الطبري :

« إن محمد بن موسى المنجم : عمل بعد موت المنتصر ، على إبعاد
أحمد بن المعتصم عن الخلافة ، لأن أحمد كان صاحب الكندي الفيلسوف ،
أما محمد ، وأحمد ، ابنا موسى بن شاكر ، فقد أخذوا يكيّدان للكندي ،
في أيام المتوكل ، كما كانا يكيّدان لسبب من ذكره بالتقدم في معرفة ،
حتى أغضبا المتوكل عليه ، ثم :
« وجها إلى داره . فأخذنا كتبه بأسرها ، وأفرداها في خزانة
سميت الكندية ، .

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

نظرية المعرفة

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

١ - الإدراك الحسي :

أما فيما يتعلق بآليات المعرفة ، فإنها ، أولاً :
« الحواس عند مباشرة الحس محسوسة ،^(١) .

وهي تحدث فور هذه المباشرة :

« بلا زمان ولا مئونة » .

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

(١) سنحاول - ما أمكن - استعمال أسلوب الكندي كلما تيمر ذلك
معتادين في النقل على رسائله التي نشرها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده .

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

وهو يتمثل ويتصوَّر في نفس الإنسان ؛ فله صورة موجودة
في النفس .

وهو دائماً ذو طبيعة مادية :

« فالمحس أبدأ : جرم ، وبالجرم ، .

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

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

٢ - الإدراك العقلي :

والأشياء إما كلية ، وإما جزئية : فالكلية : هو :

« الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ، .

والجزئي : هو : الأشخاص للأنواع ، .

والإدراك الحسي : هو جزئي باستمرار .

أما الإدراك العقلي ، أي : إدراك الأجناس والأنواع : فإنه غير واقع

تحت الحواس ، ولا موجود وجوداً حسيّاً ، وإنما إدراكه : يكون

بوساطة « قوة من قوى النفس التامة ، أعني : الإنسانية ، هي المسماة :

العقل الإنساني ، .

وهذا النمط من المعرفة « ليس متمثلاً للنفس ، وليس له صورة

تحتفظ بها الحافظة .

ذلك أن الذي يتمتلي للنفس إنما هو المحس ، والإدراك الكلّي
إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء
للشترك العام . فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك بتجربدها عن اللون
مثلاً ، وعن الطول والقصر ، وعن السمّة والنحافة . ويتبقى بعد هذا
التجريد : الحيوانية والناطقة . وهما : القدر المشترك العام بين جميع
أفراد الإنسان .

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

وإذا قلت : « هو : لا هو ، غير صادقين في شيء بعينه ، فإن هذا
إدراك للنفس ليس بحسي ، وإنما هو اضطراري » وليس يتمثل لهذا مثال
في النفس ؛ لأنه لا مثال له : لا لون ولا صوت ، ولا طعم ، ولا رائحة ،
ولا ملبوس له ؛ بل : إدراك لا مثالي .

وإذن : « كل ما كان هيو لانياً : فإنه مثالي ، يمثله المحس الكلّي
في النفس . . . فأما اللاتي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فليست تتمثل
في النفس بتة . . . وإنما نسقرّبهما لما يوجب ذلك اضطراراً . . . فمن بحث
الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعنى التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن
يجد لها مثلاً في النفس » بل يجدها بالأبحاث العقلية .

وكثير من الناس من يطلب تمثّل المعقول — مع أنه واضح عقلياً —
ليدركه عن هذا الطريق ، إن من يفعل ذلك يعنى عن المعقول
« كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع
الشمس ،

ولهذا الخلط بين المحس الذي يتمثل ويتصور في الذهن ، والمعقول الذي لا يتمثل ولا يتصور في الذهن ، تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثيلها في النفس ، على قدر عاداتهم للمحس : مثل الصبي ، .

مناهج العلوم :

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

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

وبسبب هذا الخلط ، ضل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء : ففهم « من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار . وبعضهم جرى على عادة المحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، .

« وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً فقد قصر عن تمييز المطلوبات ، . والسبب في نهجهم هذا السبيل : هو إما تقصيرهم « عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق ، .

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

لذلك ، ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعا ، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا . . . ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا - فإننا ، إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

٣ - الإدراك الإشراقى :

تتأق المعرفة عن طريق ، الحس بيد أن من يقتصر على الحس - فيما يرى السكندى - يتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا .

وتتأق المعرفة عن طريق العقل . وهى - فيما يرى السكندى - : الطريق لمعرفة الأجناس والأنواع .

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

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

وهو - فى ذروته العليا - خاص بمن يصطفهم الله للنبوة والرسالة . وهؤلاء الذين اصطفاهم الله ، فلعلمهم خصائص تبعده عن العلم السكسبى ، 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 ، ورسالته . . . فإن هذا العلم خاصة للرسول ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد

خواجههم 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 وجبّلتها . فتخضع
له بالطاعة والانقياد ، وتعتقد فطرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل ،
عليهم السلام ،

ويستمر الكندي في توضيح الفروق بين العلم الكسبي والعلم الإلهي ،
فيقول :

فإنه إن تدبّر متدبّر جواباتِ الرسل فيما سُئلوا عنه من الأمور
الخفية الحقيقية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بمجد حيلته التي أكسبته
علمها ، لطول الدروب في البحث والتروى ، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة ،
والبيان ، وقرب السبيل ، والإحاطة بالمطلوب ، .

ثم يضرب الكندي مثالا تطبيقياً جزئياً لما يقول ، وذلك :

جواب النبي . صلى الله عليه وسلم ، فيما سأله المشركون عنه بما علّمه
الله ، إذ هو بكل شيء عليم لا أولية له ولا إنقضية ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول
له ، وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ،
صلوات الله عليه ، يا محمد : « من يحيي العظام وهي رميم ؟ » : أن كان
ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً ، فأوحى إليه الواحد الحق : « قل :
يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم . » الذي جعل لكم
من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذي خاق
السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق

العلم . إنَّما أمره ، إذا أراد شيئاً : أن يقول لله : كن ، فيكون .
ثم يأخذ السكندى في شرح الآيات الكريمة ، توضيحاً لفكرته عن العلم
الإلهي ، فيقول (١) .

فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبيض وأوجز من أنه ، إذا كانت
العظام قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن ، فإنه من الممكن - إذا بطلت
وصارت رمياً - أن توجد من جديد ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه
من العدم ، وإن كان الأمر ، بالنسبة لله ، لا يوصف بكونه أشدّ وأضعف ؟ !
وإن القوة التي أبدعت ، يمكن أن تنشئ ما أدثرت .

أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن فذلك ظاهر للحس فضلاً
عن العقل .

وإنَّ السائل عن هذا المسألة : الكافر بقدره الله ، جل وتعالى ، مقر :
أنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن ؛ فَعَظْمُهُ ، إذن ، وجد بعد
أن لم يكن ، وإعادته وإحيائه : أمر ممكن ، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك
ثم يبين ، سبحانه ، أن كون الشيء من نقيضه موجود ، فيقول :

« الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أتم منه توقدون ،
فجعل من : لا نار ، ناراً ، ومن : لا حار ، حاراً ، فإذا كان الشيء يحدث
من نقيضه ، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته .

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

وقال ، سبحانه :

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

ثم قال لما وجب من ذلك :

« بلى وهو الخلاقُ 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 ، إذ كان عندهم عملُ
الأعظم يحتاج إلى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظمُ المحسات
أطولها زمناً 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 : « وإنما أمره إذا أراد شيئاً : أن يقول له :
كُنْ ، فيكون ، .

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

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أنجازاً وناه بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

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

ويختم الكندي شرحه للآيات الكريمة ، بهذ الكلمة القوية التي تؤكد
فكرته فيقول :

« فأى بشر يقدم بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول بقدر حروف هذه
الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله ، صلى الله عليه وسلم ،
فيها ، من إيضاح : أن العظام تحيي بعد أن تصير رَمِيمًا ، وأن قدرته تخلق
مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ ! كَلَّتْ عن مثل
ذلك الألسن المنطقية المتحملة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت
عنه العقول الجزئية ،

هذا النمط من العلم ، كما وضحه الكندي ، ليس مصدره حساً ولا عقلاً ،
إن مصدره الوحي ، إنه علم إلهي ، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفهم الله ،
فإن في أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشرافي الذي يتأتى عن
صفاء النفس ، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية .

وقد ترك الكندي رسالة ، في « القول في 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 في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح ، .

كل ذلك يدل على أن الكسندى متفق ، في رأى ، مع ما ذكره في هذه الرسالة ، أو على الأقل مع ما ينسجم منها انسجاماً تاماً مع دينه .

وفي هذه الرسالة متناثرات تنسب إلى أفلاطون وإلى فيثاغورس ، تبين فكرة الإدراك الإشرافي والسبيل إليه .

وما لا شك فيه : أنها تعبر عن رأى الكسندى .

وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكال ، عظيمة الشأن . ولكنها أحياناً ، بل في أغلب الأحيان تكون صدئة ، ومثلها كمثل المرأة ، إذا كانت صدئة ، لم يتبين صورة شيء فيها بته ، 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 ؛ حينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرأة ، إذا كانت صقيلة . وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً فى الطهارة رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ، والنتكاح والسماع ، والنظر والشم واللمس ؛ لأن هذه لذات حسية دنسة

تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية ، روحانية ، ملكوتية ، تعقب الشرف الأعظم . والشقي المغرور الجاهل : من رضى لنفسه بلذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وهذه النفس لا تنام مطلقاً ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس ، فتعلم كل ما في العلم وكل ظاهر وخفي .

وكلما ازدادت صقالاتها وظهر لها وفيها ، معرفة الأشياء .

وإذا كنا نعتقد أن الكندي يرى ذلك كله منسجماً فيه مع إفلاطون وفيثاغورس ، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يتصل إلى المعرفة عن هذا الطريق ، ومثله في ذلك مثل ابن سينا الذي أقر هذا الطريق ولكن لم يأخذ فيه ، واستمر الكندي - فيما نرى - فيلسوفاً عقلياً طيلة حياته .

- ٤ -

الفلسفة

معناها . دراستها . صلتها بالدين

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند الكندي ، زيد أن نعرف رأيه في معنى الفلسفة ، وفي دراستها ، وفي صلتها بالدين .

١ - معناها :

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة ، فقد كان الكندي متواضعاً : إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً ، وإنما ذكر المعاني المتداولة التي أوردتها القدماء ،

ولا ينسب الكندي كل معنى من هذه المعاني إلى قائمة .
وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات ، جميعها ، دون الاختصار
على واحد منها : أن يشير إلى أن كلا منها ؛ لو أخذ منفرداً ، كان قاصراً ،
وأنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة ، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى
من المعاني الجانب الذي يشير إليه المعنى :
ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق ، وبعضها يشير إلى السلوك ، وبعضها
يشير إلى العلة وهكذا .

ومهما يكن من شيء فإنها ، باجتماعها تعنى بالمعرفة النظرية
والسلوك العملي .

وهي ، على كل حال بحث عقلي وسلوك ارتياضي ؛ بيد أننا نعجل فنقول :
إن الكندي لم يسلك السبيل الارتياضي ، وإن كان يقره ، وإنما سلك السبيل
العقلي ؛ ومثله في ذلك - كما قلنا - مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعاني
التي ذكرها الكندي لمعنى : الفلسفة .

- (أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق ، فعناها : « حب الحكمة » .
(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنساني ، فإنها : « التشبه بأفعال
الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .
(ج) ويمكن أن ينظر إليها ، من جهة السلوك الإنساني أيضاً فيقال :
« إنها العناية بالموت » .

ويقصدون : إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ،
لأن إماتة الشهوات : السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء :
« اللذة شر » .

(د) وحدها - من جهة العلة - فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .
(هـ) وحدها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا : هي معرفة
الإنسان نفسه .

وأرادوا بذلك : أن الإنسان : جسم ونفس وعرض .
فإذا عرف ذلك تماماً فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء
الإنسان : « العالم الأصغر » .

(و) أما حدها التقليدي فهو أنها : علم الأشياء الأبدية الكلية ،
إنسيانها ومائتها وعلمها ، بقدر طاقة الإنسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك فإنها على كل حال :
« أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، أما تعليل ذلك
فيذكره الكندي بقوله :

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

إذا كان الأمر كذلك : « فيحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة

الأولى ، ، إذ جميع باقى الفلسفة مُنطوق فى عليها ، 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 يثرون
ضدها باسم الدين ؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى السكندى - يعتبرون غرباء عن
الحق ، وإن كانوا يتوجون بتيجان الحق من غير استحقاق .

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

وهم : إنما يفعلون ذلك « ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن
غير استحقاق ؛ بل للترؤس 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 برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان : قُنينة علم الأشياء بحقائقها .

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

٣ - صلتها بالدين :

والفلسفة : علم الأشياء بحقائقها .

وفي علم الأشياء بمقائنها : علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم
الفضيلة ؛ وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار
والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً : هو الذي أتت به الرسل عن الله ،
جل ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم : إنما أتت للإقرار
بربوية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل
المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها .

وحينما أخذ الكندي يشرح قوله تعالى :

« والنجم والشجر يسجدان ، قال :

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

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

أو يكون ممن جهل اللغة التي أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه ، ولم
يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات ، اللواتي - وإن
كانت كثيرة في اللغة العربية - فإنها عامة لسكل لغة . . .

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

ومن أجل ذلك : يجب أن يتعري من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسمائها : كقرأ ، .

والفلسفة - في النهاية - أشرف صناعة ، ودراستها : واجبه على من أقرها ومن أنكرها ، وهي : تسير في ركاب الدين خادمة له .
وإذا كان الأمر : كذلك ، فما هي النتائج التي وصل إليها الكندي . عن طريق الفلسفة ؟!

العالم حادث

يتم الكندي اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التي هي : الجرم ، والزمان ، والحركة : متناه .

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة ، أو الأساس الأصيل الذي يبنى عليه الكندي رأيه في إثبات حدوث العالم ، وبالتالي ، إثبات المحدث .
ولاهمية فكرة تناهي العالم عند الكندي ، تحدث عنها في كثير من كتبه ورسائله ، ويكاد أسلوبه في الحديث عنها - رغم كثرة هذا الحديث - لا يكاد يختلف .

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

من هذه المقدمات ما يلي :

(١) كل الأجرام التي ليس منها شيءٌ أعظم من شيءٍ : متساويةٌ .
(ب) والمتساوية المتجانسة : أبعاد ما بين نهاياتها : واحدة ،
بالفعل وبالقوة !

(ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ؛ إذا زيد على واحد منها جرم : كان
أعظمها ، وكان أعظم بما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
(هـ) وكل جرمين متناهي العظم : إذا جمعا كان الجرم السكائن عنهما
متناهي العظم .

وبعد هذه المقدمات البديهية ، يأخذ السكندى في الاستدلال ، فيفترض
- خلافاً لما يعتقد - أن هناك جرمًا لا نهاية له ، ثم يسوق الدليل على نقض
هذه القضية بإبطال النتائج التي تترتب عليها :

« فإن كان جرم لا نهاية له : فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ،
فإن الباقي : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه ، إذا زيد عليه المفصول منه
المتناهي العظم ، كان الجرم السكائن عنهما متناهي العظم وهذا حق
وهو خلاف المفروض .

وإن كان الباقي : لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار
أعظم بما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم بما كان ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم بما لا نهاية له ،
وهذا باطل .

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيدَ على جرم جرم فلم يزد شيئاً ؛ ومعنى ذلك أن السكـل : يساوى الجزء وهذا باطل .
فقد تبين ، إذن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له .

وهذا الدليل ، إذا كنتَ قد أقتناه في الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : إنه لا متناه ، في عالمنا هذا : كالزمان ، والحركة ، والمسكان .

وإذا كان الزمان متناهِياً ، فالجرم ، باضطرار ، له مبدأ .
على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة والواقع : أن الجرم ، والحركة ، والزمان - فيما يرى الكسندى - : متلازمة ؛ ذلك أن الجرم : جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو ، إذن : مركبٌ ، والتركيب : حركة ، والحركة إذن : إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرمٌ لم تكن حركةٌ :

والزمان : إنما هو مدةٌ تُعدها 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 لسكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان : لا يسبق بعضها بعضاً في الإنيّة فهي معاً ، وهي متناهية ، وهي ، لذلك : حادثة .
وللكسندى دليل خاص على تناهى الزمن ، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتي :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه في الماضي ، فإن معنى ذلك : أننا

لو فرضنا، جدلاً ، أننا نسير من الآن - رجوعاً القهقري - مع الزمن في ماضيه ، لما انتهينا إلى نهاية ؛ إذن ، من الآن إلى ما لا نهاية في الماضي 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 في الزمن الماضي ، حتى ينتهى إلى الآونة الحاضرة .

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

- ٦ -

الإله

وجوده ووحدانيته

١ - الوجود :

العالم ، إذن : حادث :

تلك : قضية : أثبتها الكسندى بالاستدلال العقلي .

وبمجرد إثباتها ، يثبت ما يلزمها ، وهو : إثبات « المحدث » ؛ إذ « المحدث » : محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث : من المضاف ؛ فللكل محدثٌ اضطراراً عن ليس ، (١) .

(١) أى : عن العدم .

هذا الدليل ، في تبيجه : هو الدليل العادي ، الذي يستدل به المتكلمون ؛ وإن كان الكندي يختلف عنهم اختلافاً 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 التي لا تتأق إلا عن الله . يقول الكندي :

« إن الفعل الحق الأول : تأسيس الأيسات عن ليس ^(١) .

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

وهذا الفعل : هو المخصوص باسم الإبداع .

ويعرّف الكندي الإبداع بأنه : « إظهار الشيء عن ليس » ^(٢) .

على أن الكندي لا يقتصر على هذا الدليل في إثبات وجود الله . وإنما يورد أيضاً الدليل الذي يتحدث عند القرآن الكريم ، في غير ما سورة ، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم الساري في الكون ، والنظام الشامل العناية التي تسود العالم بأكمله ، وتربط أجزائه .

وحقاً : إنه :

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

(١) أي إيجاد الموجودات عن العدم .

(٢) أي عن العدم .

من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك الشكل لذوى العيون العقلية الصافية .

وإذا نظرنا إلى هذا العالم ، في جملة ، وجدناه منضداً ، مترابطاً مقدرأ : « على الأمر الأنفع الاتقن » .

ووجدنا :

« بعضه علة لسكون بعض ، وبعضه مصلحاً لبعض » .

وكل ذلك :

« ظاهر لمن كانت مرتبته : علم هيئة الشكل » .

فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره

في علم هيئة الشكل .

« وإن في الظاهرات للحواس لاوضح الدلالة على تدبير

مدبر أول »

فإن في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه

لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الوجه الأصلاح ، في كون

كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل : لأعظم

دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع

كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف ، .

وهذا الدليل (١) - في وضوحه وبداهته - إنما يشعر به شعوراً غامراً

(١) هذا الدليل يتحدث عنه القدماء أمثال سقراط ، وتحدث عنه فلاسفة

العصور الوسطى وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة : مثل كانت ونوردهنا

مثالاً توضيحياً 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 بمن كان بعده أربع من غيره .
فقال سقراط : أيهما عندك أرفع شأنًا ؟ 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 والانفاق ، لا من عمل العقل .

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

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 ؟ فأعطاء : البصر والأذنين
ليبصر ويسمع ما يكون لعبه صادقًا . وما فائدة الروائح ، لو لم تسكن لنا الحياشيم ؟
وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين الحلو والمر والمز ، لو لم يسكن لنا لسان
نذق به ؟ إن بصرنا معرض الآفات ، أو لست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية
بذلك ؟ فجعلت الأجفان كالأبواب لتمنع ما يصبب البصر !! وجعلت الأهداب
كالمناخل لتقيها من أضرار الرياح !! وما قولك فى آلة السمع ، وهى تقبل
جميع الأصوات ولا تمتلئ أبدًا !! أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها
المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء فتلقيها إلى الأرض فتدقها دقًا !! ... ==

فان من كان كذلك انتهت سكت عن أبصار نفسه سُجوف سدف^(١) الجهل .
واستيحت ، من الحرص ، على اقتنا. ما لا تجد ، وتضييع ما تجد ، .

٢ - الوجدانية .

ومحدث العالم ، سبحانه : واحد ، لا شريك له ، ولا تركب في ذاته ؛ ذلك :
أنه : لو كان آلهة متعددون ، لكانوا مركبين من : صفة تعميم جميعاً ،
وهي : أنهم فاعلون ، ومن صفات تميز بعضهم ، فهم إذن :
مركبون بما عمهم ، ومن خواصهم ، .

والمركبون : لهم ، بالضرورة ، مركّب ، لأن التركيب : يستلزم
مركباً ، وإذن : فإن كان هذا المركّب واحداً فهو الفاعل الأول ،
سبحانه ، وإن كان كثيراً فهم مركّبون . . . وهو يخرج بلا نهاية .

وقد اتضح بطلان ذلك .

فإذن : ليس كثيراً ، بل واحد غير متكسر ، سبحانه وتعالى عن
صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق :
موجودة وليس فيه بته ، ولأنه مبدعٌ ، وهم مبدعون ، ولأنه دائم
وهم غير دائمين ، .

== فإذا تأملت في ترتيب ذلك أيمكنك أن تشك : هل هي من فعل الانفاق
أم من فعل العقل ؟

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

(١) : أي أستار ظلمات الجهل .

الأخلاق

ذكر الكندي من تعريفات الفلسفة ، أنها : التشبيه 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 في العناية بالموت ، من أنه :

« إماتة الشهوات » .

وعلى ذلك بأن « إماتة الشهوات » هي السبيل إلى الفضيلة .

ذاك : أن اللذة : شرٌّ ، إذ أن التشاغلَ باللذات الحسية : تركٌ

لاستعمال العقل .

ولعل السؤال يتأق بعد ذلك :

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟

وكيف يُميت شهواته ليصل إلى الفضيلة ؟

والإجابة على هذا السؤال ، إنما هي : في معرفة الفضيلة نفسها ، وفي التزام

ها تتطلبُ من سلوكٍ .

والفضائل الإنسانية - حسبما يرى الكندي - هي :

« الخلق الإنساني المحمود ، .

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

قسم هو : أساس يكون في النفس ؛ ولكنته ليس أساساً سلبياً ،
وإنما هو : معرفة وعمل ، وهذا القسم : ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهي :
الحكمة ، والنجدة ، والعفة :

أما الحكمة ، فهي : فضيلة القوة الناطقة ، أي القوة العقلية ؛ والحكمة :
عبارة عن شيئين : أحدهما نظري وهو :

« علم الأشياء الكلية بحقائقها ، والثاني عملي ، وهو :

« استعمال مايجب استعماله من الحقائق ، .

أما النجدة فهي : فضيلة : القوة الغلية ، أو على حد التعبير الجاري :
فضيلة القوة الغضبية .

والنجدة : عبارة عن توطين النفس على : « الاستهانة بالموت في أخذ
مايجب أخذه ودفع مايجب دفعه ،

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

وهذه الفضائل الثلاث التي في النفس : تعتبر سورا للفضائل ، على وجه
العموم ، وهداً فاصلاً بينها وبين الرذائل .

إنها : السور الذي يحدد الفضائل ، فيمنع الإفراط والتفريط ، والفضائل
في عمومها اذن : وسط بين الإفراط والتفريط ، والرذائل : انماهي : إفراط
أو تفريط : إنها الخروج من الاعتدال ، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب .

وإذا أردنا تمثيلا لذلك ، فيما يتعاق 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 مَنَح ، وهو : الشبق المنتج العُهر . والحرص على القسنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، أما التفريط في فضيلة العفة : فيتمثل في السكسل أنواعه .

وبما تقدم نرى : أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعا ، إنما هي : في الاعتدال .

والقسم الثاني من الفضائل الإنسانية : ليس في النفس ، وإنما هو : نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاثة ؛ إنه نتيجة لاعتدالها ، وهو يتمثل في العدل . والرذيلة المقابلة له ، إنما هي : الجور .

الفضائل الإنسانية ، إذن ، إنما هي : في أخلاق النفس وفي الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل نتج عن ذلك : أنه يعيش سعيدا . وما دام كل إنسان في هذه الحياة : يسعى إل السعادة وما دامت السعادة هدفا أخيرا لسلك 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 في الحياة : عرضة للأحزان والآلام : يقدم الكسندى بعض النصائح . هذه النصائح : تتمثل في جانب سلبي وجانب إيجابي . فإذا استعرضنا هذه الأسباب التي ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس : فإننا لا نكاد نجد لها تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان في النواحي المادية ، أو عن عدم الحصول على ما لا يملك من النواحي المادية .

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

الماديات بطبيعتها عرضة للتغير وللزوال . والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالتغير الزائل .

ولعل أنفس المتغير الزائل إنما هي : الجواهر والآليات ؛ ومع ذلك فإنها لا تعدوا أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء . وإذا وضعها الإنسان في موضعها الحقيقي ، يرى أنها : أتفه من أن تنير حزننا إذا فقدت . ويجب على الإنسان : أن يقطع نفسه عما لا يمتلك ، لأنه إذا أرخى لها العنان فسوف لا تنفذ لها مطالب .

وقديما قال «سقراط» ، وقد سئل عن السر في أنه لا يحزن : إني لا أقتنى ما أحزن على فقدته ، وسئل مرة أخرى : «لم لا تشعر بالشقاء مع أنك محروم من كثير من الملاذ؟ فقال : «إني لا أشعر بالحرمان بما لا أرغب فيه . وضع المادة في موضعها الحقيقي ، إذن - حينما تكون في امتلاك الإنسان ، وعد الحرص على امتلاكها إذا لم تكن في حوزته حرصاً يؤدي

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

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

إن عالمنا : فان ، ولكن هناك العالم الباقي ؛ ومن هنا نتطرق إلى القسم
الإيجابي من نصائح السكندى ؛ فإذا كنا نريد أن نسعد حقاً فيجب ،
أن نمتلك جواهر العالم الباقي وآلئه ، يجب أن نحرض على الممتلكات
العقلية ، إنها لا تفنى ولا تبيد ، ولا تغتصب .

وفي العلم سعادة . وفي التفكير والتأمل فرح ولذة ، إنها الحياة الخالدة .
وقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة . ينبغي أن يبكي
ويكثر البكاء على من يهمل نفسه

فيا أيها الإنسان الجاهل : لا تعلم أن بقاءك في هذا العالم . ، إنما
هو : كلمحة .

ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الأبدين .

وللسكندى تشبيه لطيف للحكيم العاقل بالنسبة للماديات :
إنه بالنسبة إليها : كالمملك الجليل الذي بلغ عن عظمته : ألا يتلقى مقبلاً
ولا يشجع ظاعناً .

وللسكندى حكم كثيرة تحت ، بوجه عام ، على التزام الفكرتين
الأساسيتين في نصائحه وهما : القناعة في الماديات ، والطموح إلى اكتساب
المعقولات منها .

« اعص الهوى وأطلع ما شئت » .

« لا تشجو بما تسكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد » .

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

« من ملك نفسه ملك المملكة العظمى ، واستغنى عن المؤن ، ومن كان

كذلك ارتفع عنه الدم ، وحمده كل واحد ، وطاب عيشه » .

« ولو أفسد أحد أحسن أعضائه كان مذموماً ، وأشرف الأعضاء » .

الدماغ ، ومنه : الحس ، والحركة ، وسائر الأفعال الشريفة . ومستعملو

الشكر : يُدخلون الفساد على أدمغتهم ، توالى السكر على بدن

مرض دعاغة ، واشتد ضعفه ، وبعد عن القوة الممدة للأفعال الإدارية

والنفسانية » .

ونحتم هذه الكلمة بتلخيص « دى بور » ، لرسالة الكندى . « فى الحيلة

لدفع الأحران » :

« والحق أنه لا دوام لشيء فى هذا العالم : عالم الكون الفساد ، الذى

قد يسلب منا فى أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقتنياتنا ، ولا ثبات

ولا دوام إلا فى عالم للعقل .

فإذا أردنا أن تقرر أعياننا ببقاء مُقتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو

حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نَسْجَل على خيرات العقل الدائمة ،

وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال .

أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هَمًّا ، معتقدين أننا قادرون

على اسبقائها . . . فإنما نجري وراء المحال الذى ليس فى الوجود .

الكندى بين الأصالة والتقاليد

١ - الكندى وأرسطو :

رأينا ما سبق أن الكندى يقول بحدوث العالم : إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم ، أما أرسطو فإنه يقول بقدمها ؛ والمادة أزلية في رأى أرسطو ، حادثة في رأى الكندى . أثبت الكندى حدوث العالم ، وأثبت خلق الله له عن العدم . وكل ذلك خلاف أصيل في 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 وكمياته . يثبت الكندى ذلك وينفيه أرسطو : إن أرسطو ينفيه ، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً ، إنه لا يعلم وجوده فضلاً عن تدبيره !!!

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

وإذا كان أرسطو ينفي هذه العناية ، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحيًا ولا نبوة ؛ ولذلك اقتصر - في مصادر المعرفة - على الحس والعقل . أما الكندى فقد زاد المصدر الإلهي .

وانكندى في كل ذلك : منسجم مع الإسلام سائر في تياره . أو هو - بتعبير آخر - انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحي

الإلهي على لسان محمد؛ صلى الله عليه وسلم.

أما فيما يتعلق بالأخلاق: فإن النظرة اليسيرة تُرى أن الكسندى متأثر بأرسطو؛ ذلك أنه يقول بنظرية «الفضيلة: وسط بين طرفين»، ولكن هذه النظرية، في روحها، إسلامية:

«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً»، «ولا تجعله يدك مغلولاً إلى عنقك»، «ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوماً محسوراً»، «والذين إذا أنفقتوا لم يسرفوا، ولم يقننوا، وكان بين ذلك قواماً» (١).
يبد أنه من البين: أن الكسندى متأثر فيها على الخصوص بأرسطو، غير أن هدف الكسندى منها: يختلف عن هدف أرسطو:

(١) على أن عند العرب مثلاً مشهوراً، هو: «خير الأمور: أوسطها»، ومن طريف ما يروى، بمناسبة موضوعنا: أن سئل الحسن بن الفضل: «إنك تخرج أمثال العرب والمعجم من القرآن، فهل تجد في كتاب الله: خير الأمور: أوسطها؟»

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

«لا فإرض ولا بكر عوان بين ذلك»، وقوله، تعالى:

«والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقننوا وكان بين ذلك قواماً»، وقوله، تعالى:

«ولا تجعل يدك مغلولاً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»، وقوله تعالى: «ولا تجنهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً».

ذلك أن هدف أرسطو منها إنما هو : السعادة في عالمنا هذا ،
في عالمنا الفاني .

أما هدف الكندي فهو : السعادة في عالمنا هذا وفي العالم الأخرى :
العالم الباقي ، عالم الخلود .

٢ - الكندي وأفلاطون :

يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة :

« يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم ، والزمان ،
والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند
الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي : يرفض وجود شيء أيّاً كان قبل
وجود هذا العالم الحادث .

وهو ، في ذلك : يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون
أيضاً ؛ لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة
وغير معينة . لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة . وهو يسميها :
اللاموجود أو القابل ، أي الذي يقبل فعل السُمُّسَلِ ، 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 في مفهوم الفاعل الأول الحق ،
أعني : الله ، وصفاته ، وفعله .

ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي : أن أمر الخلق
وكيفته : أوضح . عنده ، بما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال

الفنان . كما نجد ذلك في قصة طهاوس ، مثلا .
والسكندي ، بحكم نزعته العربية الواقية ، ونزعته الإسلامية الواضحة ،
لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال^(١) .

٣ - السكندی والإسلام :

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

أما موقف السكندی من الإدراك الحسي : فهو موقف ، ربما يستساغ
من الناحية النظرية التجريدية ، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية .
ولنا رأى في هذا الموضوع ، وفي موقف الإسلام منه ، سنتحدث عنه
فيما بعد ، ان شاء الله تعالى ، وبالله التوفيق .

(١) رسائل السكندی ص ٨٠

الفصل الخامس

الفارابي

٥٢٥٩ - ٥٣٣٩

شرائط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة :

يجب : « أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ الذاتي ، ثم أن يكون حَفِظاً ، وصبوراً على السكد الذي يناله في التعلم ؛ وأن يكون - بالطبع - محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير كَجْمُوح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شَرِه على المأكول والمشروب ، تمون 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 الشئ الصواب . ثم بعد ذلك يكون قدرّبي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لأراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها .

وأن يسكون - مع ذلك - متمسكا بالفضائل التي هي - في المشهور - : فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التي هي - في المشهور - : جميلة .

الفارابي

تقديره

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود . وكان مَلِكًا
في عالم العقل . ت . ج . دى بور

، فيلسوف المسلمين غير مدافع ، ، القفطى
، وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن منهم من بلغ رتبته في فنونه .
والرئيس أبو علي ابن سينا المقدم ذكره : بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع
في تصانيفه ، . ابن خلسكان

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق
والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ،
وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشرى ، وفي تاريخ المثل العليا
للحياة الفاضلة . مصطفى عبد الوازق

أول مفكر مسلم ، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى

مسينيون

، والذي اتفق عليه جلة النقات : أن فلسفة الفارابي : 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

حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان ، ويعرف بالفارابي ، نسبة إلى ولاية « فاراب » ، وهي إقليم كبير وراء نهر « جيحون » ، على تخوم بلاد الترك .

أكان فارسياً أم تركياً ؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه : تركي ، ولكن ابن أبي أصيبعة في كتاب : « طبقات الأطباء » ، يذكر : أن أباه كان فارسياً الأصل ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائداً في الجيش التركي . .

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

مكاته الاجتماعية :

أما مكاته الاجتماعية : فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين ، ولا سيبل إلى القول فيها بالقطع .

والذي نميل إليه : هو أنه . نشأ في أسرة على جانب كبير من الرخاء : كان أبوه قائد جيش ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة .

«وكان - كما يذكر ليون الإفريقي - شريف النسب ، معدداً لحياة البذخ ، ثم وافته الدنيا ، وواتاه الجاه ، فاشتغل بالقضاء في بلده .
دراسته للفلسفة :

ولعلنا لانكون مخطئين ، إذا تخيلنا : أن طبيعة الفارابي : لم تكن طبيعة الذين يجرون وراء الجاه والمجد الدنيوي والترف المادي .

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

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

وفي فترة من فترات التحمس الشديد ، عدل فجأة عما هو فيه - وقد ناهز الأربعين تقريباً - فقال ، راضياً مغتبطاً ، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفي الصوفي ، فغادر بلده قاصداً بغداد ، وهي ، إذ ذلك : مصدر الثقافة والمعرفة .

لم يدرس الفارابي ، إذن ، الفلسفة في مبدأ حياته ، والذي يدعونا إلى القول بهذا : أن الفارابي بدأ يحضر دروس المنطق في بغداد على أبي بشر ابن متى ، ثم تابع دراسة المنطق على يوحنا بن حيلان في حران ؛ وأكب ، منذ دخوله بغداد ، على دراسة الفلسفة ، على وجه العموم ، في شغف زائد ، وفي شوق بالغ ، ولا شك أن ذكاه وشوقه : كانا كفيلين ببلوغه من تعلمها

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

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

ذهب من بلده 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 ، فقصده إليه الفارابي ، وآوى منه إلى ركن شديد . ثم إنه عظم
شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه ،^(١) .

معرفته باللغات والموسيقى :

أما مبدأ اتصاله بسيف الدولة : فتسروى فيه حكاية لاشك أنها :
من اختراع مُتخيل ، بيد أنه : لم يُسبِنَ التخيل فيها على غير أساس ، وهي ،
إذا جردناها من المبالغات فيها ، تعطينا ثلاثة جوانب في حياة الفارابي ،
هي في الواقع : حقيقة : الجانب الأول : معرفته باللغات ؛ ولا شك
أن الفارابي : كان يعرف أكثر من لغة ، منها ، على كل حال : العربية ،
والتركية ، والفارسية .

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

أما الجانب الثالث : فهو : عزّة نفسه .

(١) « فيلسوف العرب والمعلم » ، الثاني ص ٦١ .

والحكاية ، كما رواها بن خلكان هي :

يقول ابن خلكان :

« إن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة ، وكان بجاسه بجمع الفضلاء
في جميع المعارف ، فأدخل عليه ، وهو بزي الأتراك ، وكان ذلك زيه
دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة :

أقعد .

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 بمالك ، وله معهم لسان خاص يسارهم
به ، قل أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإن 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 في المجلس في 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 في أن تأكل ؟

فقال : لا .

فهل تشرب ؟

فقال : لا .

فهل تسمع ؟

فقال : نعم .

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

وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟

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

ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس !
ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في 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 ، فهي

تشبه أن تكون غلوأ مجاوزأ ، لا اختراعأ صرفأ . .

نمط حياته :

والمترجمون لحياة الفارابي : يجمعون على أنه : كان يعيش معيشة الزاهدين في العالم ، وكان يميل إلى العزلة والتأمل .

ويعصف الشيخ مصطفى عبد الرازق نمط حياته فيقول :

« وقد عاش الفارابي عيشة الزهاد حياته كلها : فلم يقتن مالا ، ولا

أخذ صاحبة ولا ولدأ ١١١

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

ويعصفه ابن خلسكان بأنه : كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة .

ويقول ابن خلسكان أيضا :

« وكان مدة مقامه بدمشق : لا يسكون ، 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 الفارابي فيقول :

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني .

« وتلك حياة فيلسون زاهد وموسيقى شاعر ، .
وقد تحدث كثيرون عن نزعة الفارابي الزهدية، والصوفية ، سواء أكان
ذلك في حياته الشخصية ، أم في مذهبه الفلسفي .
ويحدثنا كاراده فو عن هذه النزعة الفارابية ، وعن الفارابي بينها وبين
موقف ابن سينا من التصوف ، فيقول :

« التصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا ، إلا في آخره كتاج يتوجه ،
وهو جزء منفصل تمام الانفصال عن ما عداه من أجزاء مذهبه . وقد عاجله
بمهارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من
جهة موضوعية بجمته .

والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي :

فالتصوف : يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا في كل
أقواله . وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات ، وإنما هو :
حالة ذاتية ، (١) .

ثقافته وكتبه :

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم :

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

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة : أبو نصر الفارابي ،

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

ثم له بعد هذا كتاب شريف في 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 في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس ، يشهد له بالبراعة في 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 تأليفه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو طاليس ، فقدم له مقدمة جليظة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته .

ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول - في النسخة الواصلة إلينا - إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم ، والمعاني المختصة بعلم علم منها .

ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغورياس^(١). وكيف هي الأوائيل الموضوعية لجميع العلوم، إلا منه؟

ثم له، بعد هذا، في العلم الإلهي، وفي العلم المدني^(٢). كتابان لانظير لهما أحدهما: المعرفة بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بحمل عظمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطو طاليس، في مبادئ الستة الروحانية، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الروحانية، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية.

وكتب الفارابي كثيرة بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة وهي في كل فن تقريباً ١٠. ثم إنها تنقسم طبيعياً إلى قسمين.

(١) قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لأراء أفلاطون وأسطو.

(ب) وقسم هو تأليف شخصي للفارابي. ومن أشهر كتبه ما يلي.

(١) رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة، (٢) رسالة في مسائل

متفرقة، (٣) رسالة في إثبات المفارقات، (٤) رسالة في العقل،

(٥) رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، (٦) رسالة في

(١) أي كتاب المقولات.

(٢) أي علم الاخلاق 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 وما لا يصح من أحكام النجوم ، (١٠) : تحقيق غرض أرسططاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ، (١١) : مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة ، (١٢) : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، (١٣) : التعليقات ، (١٤) : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : 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 كاراده فو :

« وكان غرض الفارابي ، شأن غيره من فلاسفة مدرسته : أن يحيط بجميع العلوم . ويظهر أنه : كان رياضياً بارعاً ، وطيبياً لا بأس به ، وكتب كذلك في العلوم الخفية .

كما كان ، إلى جانب هذا ، موسيقياً متفنناً ، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى ، الشرقية وكان يوقع على المزهر ويؤلف الألحان . وقد أثار عبقريته إعجاب سيف الدولة ، ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغاني قديمة تنسب إليه ^(١) . »

وفيما بعد سنتحدث ، في شيء من التفصيل ، عن كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المسكان قبل أن نذكر

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

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

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

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ^(١) ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقداً ألا فائدة من هذا العلم ، فقال لي ؟ اشتر هذا مني فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته . فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي ، في أغراض كتاب : « ما بعد الطبيعة » .

ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً علي ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشئ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى وفاته :

توفي سنة ٣٣٩ اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق ، فتوفي هناك في السنة نفسها ، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وصلى عليه سيف الدولة في نقر من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .
« أما صلاة ابن حمدان في بعض خواصه علي أبي نصر التي عن المؤرخون

(١) سوق الكتب .

بتسجيلها ، فهي آية مودة وتكريم من سيف الدولة لرجل آتاه الله حكمة
تعالى عن عقول العامة وقلوبهم ، (١) .

- ٣ -

المجتمع المثالي

أو

المدينة الفاضلة

الفلسفة والواقع :

ليس هناك - في المنطق السليم - فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب
واقعي ، أو وصف واقعي .

فالآدب - في قسم من أقسامه - هو وصفي ، يحاول تصوير الواقع
في دقة كدقة آلة التصوير ؛ أما الفلسفة فإنها كلها مثالية .

ولعل من الأسباب التي جعلت الناس يخطئون في التعبير ، وفي الفكرة :
فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة أفلاطون
ونزعة أرسطو ، وإطلاقهم على أفلاطون أنه مثالي ، وعلى أرسطو
أنه واقعي .

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

(١) : فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني .

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

ولكن بما لا شك فيه أن أرسطو - مثله في ذلك مثل أفلاطون -
كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق
والسلوك لا يستمتع بها في واقعه ؛ إنه كان يرسم في نظرياته السياسية
والأخلاقية مثلاً عالياً وأهدافاً سامية لا تمت ، أو لا تسكاد تمت ، بصلة
إلى الواقع ؛ إنه مثالي في نظرياته السياسية وفي مذهبه الأخلاقي .

وكل فلسفة إنما هي : محاولة لتغيير الواقع في الآراء وفي السلوك ،
في المعتقدات وفي الأخلاق ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل
الأعلى للفرد وللإنسانية . وكل فلسفة ، إذا . هي مثالية بهذا الاعتبار .
وإذا كانت الفلسفة في جميع عصورها مثالية - أو يجب أن تكون
كذلك - فإن الأذهان تتحرف حينما تقرب بين كلمة « مثالي » ، وكلمة
« خيالي » ، أو « وهمي » :

ذلك أن المذهب الذي 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 هي
المذهب في نفسه .

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

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ؛ في صفاتها الأصلية . تحقق

لها السعادة ، ولكن الإنسانية تجرى وراء غرايزها فتقع في الشقاء ،
وتتجرع الآلام .

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

مدينة الفارابي :

نقول هذا بمناسبة البدء في الحديث عن مدينة الفارابي الفاضلة ، أو عن
فكرته عن المجتمع المثالي ، وهي فكرة تعتبر مركز الدائرة في فلسفته ،
أو هي فكرة جمعت فلسفته .

ذلك أن الفارابي ، في 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 في الله وفي النبوة ، وفي المبدأ والمصير ،
في الهدف والغاية .

ويبين نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام صلتهم
بالرئيس ... ويبين الأساس الذي يبنى عليه هذا السلوك .
ويبين الضلال الذي تنهار فيه المدن . أسبابه وعلة ، ظواهره ودظاهرة ،
نتائجه وثمراته .

وفي خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكوني ، سمائه وأرضه .
وعن الترابط الاجتماعي بين الرئيس والمرءوسين .
ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا ، إن مدينة الفارابي جمعت — على التقريب —
فلسفته .

اهتمام الفارابي بالمدينة الفاضلة :

وقد اهتم الفارابي اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة فقد ألف فيها
كتاباً سماه آراء أهل المدينة الفاضلة ، وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين :
أما أولاً : فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه ، أي من ناحية
الاعتمادات ، ومن ناحية النظام ، ومن ناحية السلوك .
وأما ثانياً . فلأنه من آخر ما ألف الفارابي إذا لم يكن آخر كتاب
ألفه ، وهو إذا يعتبر تصوير آراء الفارابي الأخير .

يقول ابن أبي أصيبعة : إن الفارابي :

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

وحمله إلى الشام ، في أواخر سنة ٢٣٠ .

وتمه بدمشق في سنة (٢٣٣) وحرره .

ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب .

ثم سأله بعض الناس : أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه ، فعمل

الفصول بمصر سنة ٢٣٧ .

ومن المعروف أن الفارابي توفي سنة ٣٣٩ فمكان آخر عهده بهذا الكتاب إذا قبل وفاته بعامين .

على أن الفارابي قد ألف في الموضوع نفسه كتاب «السياسات المدنية» . ثم إنه كتب «تحصيل السعادة» و «التنبيه على سبيل السعادة» ، إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة .

على أنه من الأهمية بمكان أن نذكر أن كتاب الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، الذي يسخر منه السكثيرون ^(١) يعتبر

(١) يقول دي بور في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وقد دعا الفارابي إلى رأي ! يبدو اليوم : عجيباً شاذاً ، تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة .

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

وعلى هذا يبدو عطاء الفلاسفة من القدماء : كأنهم أنبياء حقيقيون يلقبون بالأنبياء كما يلقب علماء الدين . وتعاليمهم : نوع من الوحي يجب أن تبرأ من التناقض والخطأ .

وكتب الفارابي في هذا المعنى عدة رسائل : «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس» ، و «أغراض أفلاطون وأرسطو» ، و «كتاب التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس» .

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

في نظرنا كتاباً حاسماً في بيان بعض آراء الفارابي نفسه .
والواقع أن هذا الكتاب مبني على فكرة سليمة ، وهي أن الحقيقة
لا تُخترع ولا تبتدع ، وإنما يُكشَف عنها ، وسبيل الكشف
عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات .

وكل من أخلص في البحث عنها ، وأمضى عمره في الكشف
عن جوانبها فإنه سينتهي إلى ما انتهى إليه من يمثله في الإخلاص وفي الدأب
على البحث : وليس في الكشف عن الحقيقة إذن شيء شخصي أو جانب
ذاتي . ومن الطبيعي ، والأمر كذلك ، أن يتفق أفلاطون وأرسطو -
وقد أخلصا ودأبا على البحث - في النتائج التي وصلوا إليها .

الفكرة إذن في أساسها سليمة ، وقد حاولتها الأفلاطونية الحديثة
من قبل الفارابي ثم جاء الفارابي وحاولها من جديد ولكنه لم يصاحبه
التوفيق في الجمع بين رأيهما ؛ لأنه اعتمد في تصور آراء أرسطو على كتاب
« الربوبية » الذي اعتقد - خلافاً للواقع - أنه لأرسطو .

بيد أن الطرافة في كتاب الجميع بين رأيي الحكيمين أنه يصور رأي
الفارابي الشخصي في المسائل التي عرض لها . فقد انتهى به البحث إلى آراء
في الفلسفة وآمن بها واعتقد أنها الحق فجعلها الأساس وفسر كلام أفلاطون

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

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

وكلام أرسطو على ضوءها ، مع أنها رأيه الشخصي .
وسنعمد في تصوير آراء للفارابي على هذه الكتب جميعها ، وعلى
كتابين آخرين لها أهميتها أحدهما ، فصوص الحكم ، وهو كتاب ركز فيه
الفارابي جملة من آرائه في أسلوب موجز عليه طابع الأسلوب الصوفي .
وثانيهما كتاب « عيون المسائل » ، وهو كتاب جميع فيه الفارابي كثير آ
من آرائه الفلسفية .

من عوامل الإجماع الإنساني :

الناس يجتمعون لأن : ، كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج
- في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كالاته - إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن
أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء .
بما يحتاج إليه . وكل واحد ، من كل واحد ، بهذه الحال !!
فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت
له الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل
واحد لسكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة
الجماعة لسكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه ، قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال .
ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ،
فحدثت منها الإجماعات الإنسانية^(١) .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي .

يقول نصير الدين الطوسي شارحاً لفكرة بن سينا في هذا الموضوع :

« الإنسان لا يستقل وحده بأمر معاشه ، ،

فمنها : الكاملة ، ومنها غير الكاملة ،
والكاملة : ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى
فالعظمى إجتماعات الجماعة كلها في المعمورة .
والوسطى إجتماع أمة في جزء من المعمورة .
والصغرى إجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وبلاحظ الدكتور علي عبد الواحد ، أن الاجتماع الأول الذي ذكره
الفارابي . وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله ،
بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان . . . فهو لاء لم يفكر والإ فيما كان يقع
تحت مشاهدتهم ، وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة
وتوابعها ، أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابي
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 في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقد إياها ، أو يتعسر إن أمكن .
لكنها تيسر لجماعة يتعاونون ، ويتشاركون في تحصيلها ، يفرغ كل واحد منهم
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم :

بمعارضة : وهي أن يعمل الآخر .

ومعاوضة : وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه
من عمله ، فإذا الإنسان بالطبع يحتاج في تعييشه ، إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حالة .
وهو المراد من قولهم : [الإنسان مدني بالطبع] .
والتمدن في إصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

الخليفة الذي هو ظل الله في أرضه^(١) .

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

وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر .

وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها .
وبما أن أعمال الإنسان اختيارية . وكان شأن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة وكذلك الشر ، كانت الغاية من الاجتماع إما الاتجاه إلى الشر وإما الاتجاه إلى الخير .

والمدينة الفاضلة إنما هي المدينة ، التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل .

والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة .
وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والسعادة الحقيقية إذن إنما هي هدف الاجتماع الفاضل .

وهذه السعادة إنما تكون ثمرة لمعتقدات . . ولنظم معينة محددة .
وسنبتدي بالحديث عن المعتقدات .

(١) من كتاب : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للدكتور علي

وجود الله :

وأول المعقّدات ، وأهمها ، هو طبعاً الاعتقاد في وجود الله .
والاعتقاد في وجود الله يبينه الفارابي على دليلين : أما أحدهما ،
وهو المشهور عنه . والمعروف به ، فهو دليل « الوجوب والإمكان » ،
وهو الدليل الذي أخذه عنه ابن سينا ، واشتهر به الفلاسفة من بعد
الفارابي . وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :

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

والثاني : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

وممكن الوجود هو استوى في أمره الوجود والعدم فلا غنى إذن
لوجوده عن علّة وهذه العلّة إما أن تكون ممكنة فلا بد لها من علّة
ولا يجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة « أن تمر بلا نهاية في كونها علّة ومعلولة ،
ولا يجوز كونها على سبيل الدور . بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب
هو الموجود^(١) ، وذلك هو الله تعالى^(٢) .

(١) عيون المسائل .

(٢) هذا الدليل هو أحد الأدلة التي استعملها ابن سينا في إثبات وجود الله :
وهو يقول عنه في الاشارات : تبنيه ، كل موجود إذا التفّت إليه من حيث ذاته ،
من غير التفات إلى غيره :

فأما ، أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون .

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

وأما الدليل الثاني فهو دليل الإتيان في صنع هذا العالم والعناية به
« وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها
على ما يدل عليه كتب التشریحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال
الطبيعية »

صفات الله :

والفارابي فيما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزيه المطلق ، ويصل
في أمر التنزيه إلى أقصى غايته المعنى العام الشامل السكلي ، في أوسع معانيه
وأبعد أهدافه :

= وإن لم يجب ، لم يجوز 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 ، بقي له في ذاته الأمر
الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع .
فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو يمكن الوجود بذاته .

إشارة : — ما حقه في نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ؛
فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى ، من عدمه ، من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فالحضور شيء أو غيبته .

فوجود كل ممكن ، هو من غيره .

ويتهيء ابن سينا بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل .

لقول الله تعالى « ليس كمثل شيء » ، ولقوله عز وجل « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » .

وربما أخذ عليه بعض الناس الأغرأق فى التنزىة ، ولكننا لا نفهم حقىة كيف يؤخذ على الفأرابى ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف الفأرابى بالأغرأق فى أمرأتى به الإسلام ، وما دام الفأرابى يثبت الله حقىة موجودة : فإن كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزىة لا يمكن أن يؤخذ عليه . وأول شىء ينفيه الإسلام نفياً باتاً حاسماً عن الله هو المادة ، فالله ليس بمادى أعنى أن المادة لا دخل لها فى ذاته عز وجل ، وذلك أيضاً من أوائل ما ينفيه الفأرابى نفياً باتاً حاسماً عن الله سبحانه وتعالى :

« ولأنه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ؛ فإنه بجوهره : عقل بالفعل :

لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل : هو المادة التى فيها يوجد الشىء .

فتى كان الشىء فى وجوده : غير محتاج إلى مادة ؛ كان ذلك الشىء بجوهره : عقلاً بالفعل ،

وتلك : حال الأول ، فهو ، إذن : عقل بالفعل . وهو ، أيضاً : معقول بجوهره .

فإن المانع ، أيضاً ، للشىء من أن يكون بالفعل معقولاً : هو : المادة . وهو معقول ، من جهة ما هو عقل .

لأن الذى هو بئته ، عقل : ليس محتاج ، فى أن يكون معقولاً ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه : يعقل ذاته ، فيصير ،

بما يعقل من ذاته ، عاقلا وعقلا بالفعل .
وبأن ذاته تعقله : يصير معقولا بالفعل .
وكذلك لا يحتاج ، في أن يكون عملا بالفعل ، وعاقلا بالفعل ،
إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ؛ بل يكون عقلا ، وعاقلا : بأن
يعقل ذاته ؛ فإن الذات التي تعقل : هي التي تستعمل .

فهو عقل ، من جهة ما هو معقول ؛ فإنه : عقل ، وإنه معقول ،
وإنه عاقل : هي كلها : ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم .

فإن الإنسان مثلا : معقول ، وليس المعقول منه : معقولا بالفعل ؛
بل كان معقولا بالقرّة ، ثم صار معقول بالفعل بعد ان عقّله العقل .

فليس ، إذن ، المعقول من الإنسان : هو الذي يعقل ، ولا العقل منه
أبدأ هو المعقول ، ولا عقّلنا نحن — من جهة ما هو عقل : هو معقول .
ونحر : عاقلون ، لا بأن جوهرنا : عقل ؛ فإن ما نعقل : ليس هو الذي
به تجوهرنا .

فالأول : ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه : معنى واحد ،
وذاث واحد ، وجوهر واحد غير منقسم .

وكذلك الحال في أنه : عالم :

فإنه ليس يحتاج ، في أن يعلم ، إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة
خارجة عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو
مكتف . بجوهره ، في أن يعلم ويعلم ، وليس عليه بذاته : شيئا سوى
جوهره ، فإنه يعلم ، وإنه معلوم ، وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد .
وكذلك في أنه : حكيم ؛ فإن الحكمة : هي أن العقل : فضل الأشياء

بأفضل علم ، ربما يعقل من ذاته ، ويعلمه . يعلم أفضل الأشياء .
وأفضل العلم : هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك
هو علمه بذاته .

ويعنى الفارابي في التنزيه إلى أبعد حدوده فلا يفرق بين ذات وصفة
ويصل بذلك إلى الأحدية المطلقة أو التنزيه المطلق .

أسماء الله :

أما في ما يتعلق بالأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها :
« هي التي تدل في الموجودات التي لدينا ثم في أفضلها عندنا على الكمال وعلى
فضيلة الوجود من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال
والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي
لدينا وفي أفضلها ، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره وأيضاً فإن
أنواع الكمال التي جرت العادة أن يدل عليها بذلك الأسماء الكثيرة
كثيرة وليس ينبغي أن تظن بأن أنواع كالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة
أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي أن يدل بتلك
الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً »

إدراكنا لله :

وينتهي الفارابي إلى أن الأول أي الله « هو في الغاية من كمال الوجود ،
فكان ينبغي لذلك أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً
ولكننا نجد الأمر غير ذلك — على حد تعبير الفارابي — فما هو السر
في عسر تصورنا له ؟

يجيب الفارابي عن ذلك بقوله :

ينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص الإدراك إذ كان في نهاية الكمال
ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها ، المادة والعدم ، يعتاص
إدراكه ، ويعسر علينا تصويره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده
فإن إفراط كماله يهرنا ، فلا نقوى على تصويره على التمام . كما أن الضوء
هو أوان المبصرات وأكملها وأظهرها ، به يصير سائر المبصرات مبصرة ،
وهو السبب في 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 إبطارنا له أضعف ، ليس لأجل خفائه ونقصه ،
بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ، ولكن كماله ،
بما هو نور ، يهر الإبصار فتحار الإبصار عنه . كذلك قياس السبب الأول ،
والعقل الأول ، والحق الأول وعقولنا نحن . ليس نقص معقوله عندنا
لنقصانه في نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوده ، لكن لضعف
عقولنا نحن عسرَ تصويره .

إذ كلما قرُبت 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 في أذهاننا أكمل ما يكون .

صفة العلم :

ويهمنا ، على الخصوص ، ان نتحدث عن رأى الفارابي في صفة العلم :

فإن هذه الصفة قد أثارَت خصومه عنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة ،
ومن مظاهرها هذا النزاع على تحديدها الذي حدث بين الغزالي وابن رشيد .
لقد جعلها الغزالي من المسائل التي كُفر بها الفلاسفة إذ يقولون
— حسبما يرى — بعلم الله بالسكريات فحسب ، وينكرون علمه بالجزئيات .
أما ابن رشد فإنه يخطئ الإمام الغزالي في شرحه لآراء الفلاسفة ،
ويرى : الفلاسفة يقولون بعلم الله بالسكريات والجزئيات على السواء .
ونريد هنا أن نبين رأي الفارابي في هذا الموضوع ، مقتبسين في ذلك نصوصاً
له ، وسيتضح من ذلك أن كلام ابن رشد أدق في التعبير عن رأي الفلاسفة ،
أو على الأقل ، عن رأي الفارابي من كلام الإمام الغزالي .

يقول الفارابي : إن الباري جل جلاله مدير جميع العالم ، لا يعزب عنه
منقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل
الذي بيناه في العناية : من أن العناية السكلية شائعة في الجزئيات ،
وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحوال موضوع بأوفق المواضع وأتقنها
على ما يدل عليه كتب التثريعات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل
الطبيعية (١) .

ويقول الفارابي في كتاب الفصول : علمه الأول لذاته لا ينقسم ،
وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط
من ورقة إلا يعلمها . من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً
إلى يوم القيامة .

(١) كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين .

ويقول في كتاب الفصول أيضا : لحظة الأحادية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة

ويقول في كتاب الفصول أيضا : كل مالم يكن فكان له سبب ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود ، والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً ، وينتهي إلى مبدأ ترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها ، فلن تجد في العالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب ، ويرتقى إلى مسبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ، وكل شيء مقدر ، ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات وهنا يخالفه الفارابي مخالفة صريحة فيقول إن الله هو المدبر لجميع العالم ويقرر الفارابي هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد (١) .

(١) ورأى ابن سينا في هذه المسألة شبيهه برأى الفارابي : يقول ابن سينا في كتاب الإشارات :

تذنيب : — فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :

الآن .
والماضي .
والمستقبل .

=

خلق العالم :

يقول الفارابي في أول سطر من كتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة ،
« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، ١٠٠ هـ .
وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ، ولكن :

« وجود الأشياء عنه ، لا عن جهة قصد يشبه قصدنا ، 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 في الوجود على ما يجب أن يكون
عليه ، فإذا علمت علة لوجود الشيء الذي يعلمه (١) ، .

ولكن السؤال الذي يحتلج في الأفتدة هو :

إذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، واحداً من كل وجه ، وأحدثه مطلقة ،
فكيف يمكن أن يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكسر
عن الله الواحد ؟

رأى الفارابي ، حلاً لهذه المشكلة ، أن الله سبحانه وتعالى صدر عنه —

== فيعرض ، لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على
الوجه المقدس العالی عن الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له . بوسط ، أو بغير
وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجبا ،
إذا كان ما لا يجب ، لا يكون كما علمت .

(١) عيون المسائل للفارابي طبع الخانجي ص ٦٧ .

أول ما صدر - العقل الأول ، واستنجد الفارابي 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 في أحديته من العقل الأول .
واستمرت سلسلة العقول ، وكل منها أقل في الوحدة من سبق ،
وهكذا إلى العقل العاشر ، وكانت وحدته بالنسبة إلى العقل الأول فضلاً
عن الله ، بعيدة : كان يشبه أن يكون كثرة .

وعن هذا العقل العاشر صدر العالم الأرضي بما فيه من كثرة وتنوع .
هذه العقوو هي الملائكة في لغة الدين .

والعالم كله : سماؤه وأرضه ، في رأى الفارابي :

١ - ممكن

٢ - وحادث

إنه ممكن لأنه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر في الوجود لولا علة ،
فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر في الوجود عن علة .
وهو حادث لأن له بدء زمانياً .

ومن الخطأ البين الواضح ، بل القبيح المستنكر - فيما يرى الفارابي -
ظن بعض الناس : أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول
بقدمه ، ذلك أن أرسطو - حسبما يرى الفارابي - مثله كمثل أفلاطون
في القول بحدوث العالم .

أما ما جاء في كتاب أرسطو المسمى ، السماء والعالم ، من أن : « الشكل

(أى العالم) ليس له بدء زمانى ، وإنما معناه أن العالم يتكون تدريجياً ، شيئاً فشيئاً ، وأولاً فأول ، وجزءاً جزءاً ، كما يتكون البيت والحيوان ، فتسبق الأجزاء بعضها بعضاً بالزمان . . . كلا ، وإنما تسكون العالم « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان . » .

ألم يقل أرسطو فى كتاب الربوبية^(١) : إن الهىول أبداعها 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 بالبجث 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 أفسكار أهل الملل فى منطقتهم
الذى لا يحسم الأمر حسماً جازماً فقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم
لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شىء .
وهذه القضية أيضاً تخالف الفسكرة العامة عن الفلاسفة 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 في التعليم ، ينشأ عنده ، شيئاً فشيئاً ، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يسمى : « العقل بالفعل » .

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه لله التفكير ، وواصل الليل بالنهار في البحث ، وتعمق في 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 السماوي » ، 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 بجمل العقائد التي ينبغي أن تسود في المدينة الفاضلة . ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولا بدل لها من رئيس ، هذا الرئيس لا بد أن تتوفر فيه صفات معينة فطرية ، وأخرى كسبية .

صفات الرئيس :

يقول الفارابي عن منصب الرئاسة :

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه ، بالطبع ، إئتنا

عشرة خصلة قد فطر عليها :

أحدها : أن يكون تام الأعضاء ، قواها : مواتية أعضائها على الأعمال

التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به ، أتى عليه بسهولة .

ثم أن يكون ، بالطبع جيد الفهم والتصور لسكل ما يقال له : فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه .

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً : إذا رأى الشيء بأدنى دليل فظن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه السكد الذي يناله منه .

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنسكوح ، محتنباً بالطبع ، للعب ، مبغضاً للذات السكائمة عن هذه .

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله :

ثم أن يكون كبير النفس محباً 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 الذي يرى ، أنه ينبغي أن يفعل ،

هذه هي الصفات الفطرية التي يرى الفارابي ، أنه يجب أن تكون في الرئيس ، واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر ، لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد . والأقل من الناس ، . على أنه إذا تحققت في إنسان ما ، هذه الصفات الفطرية ، فلا يستأهل أن يكون رئيساً إلا إذا توفرت فيه ستة شرائط مكتسبة . وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره .

أحدهما : أن يكون حكيماً .

والحكيم عند الفارابي : هو الذي يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال ؛ هذا العقل الفعال الذي يسميه الفارابي « روح القدس » ، و « الروح الأمين » .

وثاني الشرائط : أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن ، والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

وثالث الشرائط : أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ورابع الشرائط : أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحريراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

وخامس الشرائط : أن يكون له جودة إرشاد بالقول ، إلى شرائع الأولين ، وإلى التي استنبطت بعدهم بما احتذى فيه حذوهم .

وسادس الشرائط : أن يكون له جودة ثبوت بيده في مباشرة أعمال

الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية ، الخادمة الرئيسية .
وإذا ما تولى هذا الرئيس منصبه الحكيم في المدينة فإنه يوجهها لا بحالة
نحو الخير أو نحو السعادة .

الهدف العام للمدينة :

والهدف العام للمدينة وللإجتماع على وجه العموم إنما ينبغي أن يكون
السعادة ، والسعادة كما يكون من عناصرها الاعتقاد فإنه يكون من عناصرها
الأفعال ، ويوجز الفارابي ذلك فيقول : إنما يبلغ الإنسان السعادة :

« بأفعال ما إرادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ،
وليست بأى أفعال أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدره ، تحصل عن
هيئات ما ، وملسكات ما ، مقدره محدده .

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة .

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا في وقت
من الأوقات ، لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن
يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال التي تنفع في بلوغ السعادة : هي الأفعال الجميلة .

والهيئات والملسكات التي تصدر عنها هذه الأفعال : هي الفضائل .

وهذه خيرات هي : لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة

والأفعال التي تعوق عن السعادة : هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة .

والهيئات والملسكات التي عنها تكون هذه الأفعال : هي النقائص

والرذائل والחסائس .

تعريف السعادة :

ولكن ما هي السعادة ؟

إن السعادة فيما يرى الفارابي مر : أن تصير نفس الإنسان من السكّال في الوجود إلى حيث لا تحتاج ، في قوامها ، إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، في جملة الجواهر المارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن ربّتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

تقدير الفارابي :

ونتهى من هذه الدراسة عن الفارابي بذكر رأى ابن طفيل عنه .
ورأى ابن طفيل له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف .
يقول ابن طفيل .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق .
وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة ، بقاء النفوس الشريفة بعد الموت ، في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له .

ثم صرح في السياسة المدنية ، بأنها منجّلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء له للنفوس الكاملة ، ثم وصف في كتاب الأخلاق ، شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا ، فهو هذيان وخرافات مجرّز .

فهذا قد أياس الخلق جميعاً ، من رحمة الله تعالى ،

وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة : إذ جعل مصير الكل
إلى العدم .

وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها ، بزعمه : للقوة
الخيالية خاصة ، ونفضيله الفلاسفة عليها إلى أشياء ليس بنا 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 ، فن 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 : فإن ابن سينا (١) قد احتل في الأدب العالمي - شرقه وغربه - مكانة لم تتح إلا لآفراد قلائل من العباقرة الأفاضل ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروى ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه

(١) حياة ابن سينا بقلبه . . . إلى أن اتصل به تلميذه الجوزجاني . . . ثم بقلم الجوزجاني في شيء من الاختصار نقلا عن ابن أبي أصيبعة والمفطلي وغيرهما . قال الشيخ الرئيس إن أبي كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى ، في أيام نوح بن منصور ، واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها : « خرمين » ، من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى . وبقرها قرية يقال لها : « أفشنه » . وتزوج والدي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولد أخي .

ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أثبت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى مني العجب ! وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، وبعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخي وكانوا وبما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولانقبله نفسي . وابتدوا يدعوني أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويتوم بحساب الهند حتى أنهله منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النانلي وكان يدعى . المتفلسف وأنزله أبي دارنا =

الذى وصل إلى سر الخلود، وعن سخره الذى يسكتنه به سر المغيب؛ بينما يتحدث آخرون عن دهائه ومكره، أو عن ملذاته وأهوائه، أو عن حياته الصاخبة المليئة بالخطر .

ولقد بذل كثير من العلماء — شريين وغريين — جهوداً كبيرة

== رجاء تعالى منه . وقبل قدومه كنت أشغل بالعمق والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على الجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به . ثم بدأت بكتاب إيساغوجى على النانلى : ولما ذكرلى حد الجنس أنه . هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو : فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله . وأعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم . وكان أى مسألة قالها لى أنصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكت علم المنطق ، وكذلك كتاب : إقليدس ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت إلى المجسطى ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال النانلى . تول قرامتها وحلها بنفسك . ثم عرضها على لابن لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب : فكم من شكل ما عرفه إلى وقت معارضته عليه ، وأفهمته إياه . ثم فارقنى النانلى متوجهاً إلى كرانج . 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 : فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى ، بدأ فضلاء الطب ==

تحقيق مؤلفاته ، ونشرها ، ودراستها ، وتسكين فكرة صحيحة عن مؤلفها
وكثرت المقالات والكتب التي تصور حياة ابن سينا وآراءه ، وكثر كذلك
الجدل بين العلماء في مدى تأثير ابن سينا بغيره من بيئته . أو من خارج بيئته ،
معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في 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 في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً . فأعدت قراءة المنطق ، وجميع
أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ماتت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار
بغيره . وجمعت بين يدي ظهوراً ، فكل حجة كنب أنظر فيها أثبت مقدمات
قياسية ، ورتبتها في تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط
مقدماته ، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة . وكلما كنت أتخير في مسألة
أو لم أكن أنظر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت ، وابتهلت
إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنطق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى داري
وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ؛ فهما غلبني النوم ،
أو شعرت بضعف : عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتي ،
ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذني نوم : أحلم بتلك المسألة بأعيانها ، حتى
إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوها في المنام (١) . وكذلك حتى استحكم معي
جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الإنساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت =

(١) وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأى العلم الحديث : لأن الوعي
الباطن يتنبه في هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالانفكير ، عن الشيخ
الرئيس بن سينا للعقاد .

ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديراً عادلاً بعد مائة كما لم ينل تقديراً عادلاً أثناء حياته : أما العامة وأشباههم فقد انحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين ، أو الزنادقة والملحدين ، وكما أنهم انحرفوا 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 والطبيعى والرياضى .

ثم عدلت إلى الإلهى . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة : فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محظوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، ويئست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين (١) ويبد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على : فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة فى هذا العلم . فقال لى : إشتريه هذا فإنه رخيص أبعدك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى : أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتى . وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محظوظاً على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، ونصدمت فى ثانى يوم بشيء كثير على الفقراء شكرأ الله تعالى .

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور وانفق له مرض حار الأطباء فيه وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضارى . فحضرت ، وشاركتهم فى مداواته . وتوسمت بخدمته . فسأله يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى . فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ؛ فى كل بيت صناديق كتب منضده بعضها على بعض ؛ فى بيت منها كتب العربية ، والشعر وفى 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 واحتلفت ، وعلى
رغم تضاربها واختلافها فإنها تسكاد تنهى ، 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 الأوائى ، وطلبت
ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ،
وما كنت رأيت من قبل ، ولا رأيت 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 والمحصل ، فى قريب من عشرين مجلدة . وصنفت
له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب : البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان
إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منهما .

ثم مات والدى ، وتصرفت فى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ،
ودعنى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى ، والانتقال إلى كراىنج . وكان أبو الحسين
السبلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً . وقدمت إلى الأمير بها ، وهو على بن مأمون ،
وكنى على زى الفقهاء . إذ ذاك وأنتبوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم دعت
الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ومنها إلى باورد ، ومنها إلى طوس ، ومنها إلى شقان ==

أو أفلوطيني أو . . . مقلد لمقلد : إنه فارابي . . . ومن الغريب أنك إذا درست حياة ابن سينا وآراءه وجدت لسكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سنداً وتأيداً .

كانت حياة ابن سينا مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات

== ومنها إلى سمينقان ، ومنها إلى جاجرم رأس حد خر اسان ومنها إلى جرجان وكان قصدي الأمير قابوس : فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك . ثم مضيت إلى دهشان ، ومرضت بهامرضاً أصعباً وعدت إلى جرجان : فاقبل أبو عبيد الجوزجاني بي ، وأنشأت في حالي قصيدة فيها يبب القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمني عدمت المشتري
قال . أبو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله :

كان بجزان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم . وقد اشترى للشيخ داراً في جواره ، وأنزله بها ؛ وأنا أختلف إليه كل يوم : أقرأ المجسطي ، واستملى المنطق : فأمل على المختصر الأوسط في المنطق وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ؛ وكتاب الأرصاد الكلية ، وصنف هناك كتاباً كثيرة كأول القانون ، ومختصر المجسطي ، وكثيراً من الرسائل .

ثم انتقل إلى الري وانصل 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 بلباها ، 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 ، واستمتع بالغيد الأمازيد ، وسكرت روحية بتناغم الألحان ، واستمتع بشهوات السمع والبصر ؛ ولسكنه أيضاً لجأ إلى الله مخلصاً ، وابتهل إلى مبدع الكل ،

== ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قنله . فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم . فتوارى في دار الشيخ أبي سعيد بن دخدوك أربعين يوماً . فعاد الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ : فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته وأقام عنده مكرماً ، مبهجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ثم سأله أنا شرح كتب أرسطو طاليس : فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن ، رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ماصح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ، فرضيت به فابتدأ بالطبيعات من كتاب سماه كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون : وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبية العلم ؛ وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرئ غيري . غيري من القانون نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهي مجلس الشراب بآلاته واستمر كذلك إلى أن توفي شمس الدولة وتولى لابنه مكانه وأبي الفيلسوف أن يتولى الوزارة له ، وكان علاء الدولة سرأ بطلب الانضمام له وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمجبرة فأحضرهما ؛ وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزء على الثمن بخطه رءوس المسائل كلها ، وبقي 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 في كل مسألة ويكتب شرحها ؛ =

طالباً التوفيق والعون ؛ وكم شهده المسجد وشهده بيته مستقبلاً 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
ما خلا كتابي الحيوان والنبات ، وأبدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً ثم اتهمه تاج
الملك بمكاتبه علاء الدولة وأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه فدل عليه بعض
أعدائه ؛ فأخذوه إلى قلعة يقال لها : فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر . . . ثم أفرج عنه ابن شمس الدولة ورده إلى همدان
فنزل في دار العلوي واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف
بالقلعة كتاب الهدايا ورسالة حى بن يقطين وكتاب القولنج . . . ثم عن الشيخ
التوجه إلى أصفهان فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغللمان في زى الصوفية إلى أن
وصلنا إلى طيران على باب أصفهان بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا
أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه .

وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه
مثله . ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعيات بمجلس النظر بين يديه بحضرة سائر
العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم
واشتغل في أصفهان بتميم كتاب الشفاء ففرغ من المنطق وكانت فترة خصبة
في التأليف وتنقيح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقويم المعمول به .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة فما رأته وقع
له كتاب ينظر فيه على الولاء بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل =

ووصل ابن سينا من المجد السياسي إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك ،
ولكنه أيضاً أحسن الذلة والهوان طريداً مستخفياً أو بين جدران السجن ؛
ومنحه الله ذكاء نادراً فاستغله في السياسة ولكنّه استغله خير استغلال
في الناحية العلمية : لقد كان في سن السابعة عشر ممن يشار إليهم بالبنان

== المشكلة ، فينظر ما قاله منصفه فيها فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم .
وكان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدي الأمير . وأبو منصور الجبائي
حاضر فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى
الشيخ 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 أبي منصور الأزهرى ، فبلغ
الشيخ في اللغة طبقة قلبا يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من
اللغة وكتب ثلاثة كتب ، أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة
الضائي ، والآخر على طريقة صاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها . ثم
أوعز إلى أمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي وذكر : إنا نظفنا بهذه
المجلدة في 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 في الموضوع الفلاني من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب
المعروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها . . . ففطن أبو منصور
إلى أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمّله عليه ما جهة به في ذلك
اليوم فاعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في
اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفي فبقي على مسودته لم يهتد أحد إلى ترتيبه .
وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيها باشره من المعالجات عزم على تدوينها ==

ونجح وهو في هذه السن فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء ، واستمر نجاحه في كل ميدان يطرقة إلا أن أنتهت به الحياة ، كما يرى القارئ ذلك واضحاً في حياته التي ذكرناها في الهامش ،

== في كتاب القانون ، وكان قد عقلها على أجزاء فضاءت . . . من ذلك أنه صدع يوماً ، فنصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن وربما يحصل فيه : فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقة ولفه في خرقة ، وغطى رأسه بها ، وفعل ذلك حتى قوى الموضوع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، حتى عوفي .
ومن ذلك أن امرأة مسلوثة بخوارزم . أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجين السكرى حتى تناولت على الأيام مقدار مائة من وشفيت المرأة ، وكان الشيوخ قوى القوي كلها . وكانت قوة المجامعة من قواء الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشغل به فأثر في مزاجه .

ومرض الشيخ وكان في حاجة إلى الراحة ولكن لم يفتر له نشاط فكان لذلك يعالج نفسه وينتسكس إلى أن علم أن قوته قد سقطت وأنها لا تقي بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدير الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة ثم نقض يديه من الدنيا واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتق ممالئكه وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة ثم مات . وكان موته في سنة ثمانى وعشرين وأربعمائة وقبره تحت السور من جانب القبلة من همدان وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

ومن أشهر كتب ابن سينا في الفلسفة كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب منطق المشرقين وكتاب الإشارة ومن رسائله في الفلسفة والحكمة ؛ حتى بن يقظان ، وفي إثبات النبوات . وفي المبدأ والمعاد . وقصة الطير . . .
وفي الطب كتاب القانون .

وكان لابن سينا أنصار وكان له أعداء ورفعته أنصاره إلى الثريا ونزل به
أعداؤه إلى أدنى المراتب وأفلها . ولا يزال ابن سينا رغم مرور العصور
يحمد 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 في مسالك المجانين ، ويعرضها في 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 .
وفي مقابل هذا يقول ابن الصلاح عن ابن سينا : « لم يكن من علماء
الإسلام . بل كان شيطانا 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 في الماضي الإعجاب الذى كاد يكون عبادة ،
والكره الذى كاد يكون كفراً ، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين
الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق في أمره .
ومن أجل المساهمة في 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
في دور النضج ، وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف ابن سينا .
أما عن قيمة كتاب الإشارات فيقول ابن أبي أصيبعة : إنه آخر ما صنّف
ابن سينا في الحكمة وأجوده وكان يرضن به . ويقول الدكتور إبراهيم مذكور :

« هذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة وثمره النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي 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 التي يجب أن تتوفر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه القارئ في نهاية هذه الدراسة .

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم فقد شرحه الكثيرون من متفلسفي العرب من بينهم ابن كونة ، ونصير الدين الطوسي والإمام نجر الدين الرازي ، ولم يكتف الإمام الرازي بشرحه بل قام بتهديبه في كتاب سماه لباب الإشارات . ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية وترجمه ابن العبري إلى السريانية وترجمت الفصول التي تعرضنا لها إلى الفرنسية .

والفصول الثلاثة التي هي موضوع الدراسة الحالية تكون وحدة منسجمة مرتبطة أو هي عبارة عن موضوع واحد مقسم إلى ثلاثة أجزاء : لأنه موضوع السعادة ، يتحدث ابن سينا في الجزء الأول منه عن اللذة من ناحية ماهيتها وأنواعها ، ومن ناحية أسبابها وعواقبها ، وينتهي بإثبات اللذة العقلية ، وإثبات أنها أسمى لذة وكان (المطلوب بالذات من هذا النقط إثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التي عنون النقط بها) .

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية ، ومن وصل إليها فهو العارف . وإذا كان الجزء الأول « في البهجة والسعادة ، فالجزء

(١) الدكتو مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

الثاني من البحث إنما هو في مقامات العارفين . ولعلنا نلاحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعى بطريق طبيعي القسم الثاني فالسعيد هو « العارف » ، والعارف هو الصوفي ، وللعارفين أحوال ومقامات ودرجات : فما هي أحوالهم وما هي مقاماتهم : وهنا يتحدث ابن سينا عن التصوف حديث الدارس الواعي وفي ذلك يقول الفخر الرازي (هذا الباب أجل ما في 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 في العناصر . . . فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي « أسرار الآيات » التي 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 في رسمه له لم يجد عن طريق التصوف البحث : تصوف الجنيد وغيره من أئمة العارفين ، وليس لابن سينا في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع : إذ ليس في التصوف إبتكار من ناحية الموضوع ، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو في هذا العرض البارع : هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده على حد تعبير الإمام الرازي .

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 في

رسم الطريق ، وخطأ في إتباع السنن الصحيح . ليس هناك إذأ تصوف فلسفي وتصوف صوفي وإنما هناك فهم صحيح ، وفهم سقيم لمسائل التصوف ، وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته . وعرضه في قوة وفي براعة . وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف ، أو إلى طريقة ، لدى ابن سينا : فإننا لانجد فرقا ما بينه وبين غيره من الصوفية اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذي لم يصل ابن سينا إلى حافته . إن ابن سينا يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم : إنه مسجل لظاهرة رآها في 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 توجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث من (أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم ، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى إنتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتركية النفس ، لتسكون مستعدة لتلقي فيض العقل الفعال) أو من أن ابن سينا إعتنق مختلف آراء الفارابي الصوفية وأن و أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبدن عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل - وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات ، .

ليس في التصوف مذاهب مختلفة ، ولا مدارس متنوعة ، وإنما هو سنن

واحد يخطئه من يخطئه وينهج سبيله من هم ميسرون له . بل أن أمثال هذه الآراء متناقضة : فإنه لا شك أن انتصار الذهن وإشراق العقل ، وتركية النفس ليس السبيل إليها التخمة ، والانفاس في ضجيج العالم وعجيجه ، وإنما ذلك يستلزم الزهد ، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا نفسه وما لا شك فيه أيضاً أن العمل ليس غاية في نفسه ، وليس هدفاً يطلب لذاته بالنسبة للصوفية ، وإنما هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان . الأعمال البدنية مرحلة ، ومركزها بالنسبة للتصوف هو ما يحدده في دقة الإمام الرازي في 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 في سبيل الاشراق إنما هي الرياضة الروحية التي 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 ، عازفاً عن ضجيج العالم وصنجه . فليس هناك من رجال التصوف من ينصحه بأعمال بدنية أيا كانت . أما إذا كان منغمساً في ملذاته وشهواته فيجب إزعاجه عنها في 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 في 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 في صراحة :
إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلائقه صارف للانسان عن
التطلع إلى كماله المناسب وإن الانفكاك عن الشواغل شرط في نيل
الغبطة العليا .

* * *

بقيت مسألة مهمة هي مسألة تأثر ابن سينا ، في 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 أدري
حقاً كيف تعزى إلى أرسطو نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها
كل البعد . إن أرسطو واقعي يتطلع إلى الأرض وهذه النظرية روحية
تستشرف إلى السماء .

ولعل الأقرب إلى المعقول أن تعزى هذه النظرية إلى أفلاطون
أو أفلوطين كما زعم كثيرون ؛ ولكننا حقيقة يأخذنا العجب من أن بعض
الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبي للنظريات التي تنبت في البيئة الإسلامية
ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم : يوناني أو فارسي أو هندي لسكل
ما هو إسلامي ، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصدددها .
إن فكرة الإتصال بالملأ الأعلى ، وتلقى المعلومات عن السماء كانت
شائعة ذائعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية . لقد كان يعرفها الرجال
والنساء ، وكان يعرفها الكبار والصغار : لقد كان السكل يعرف أن رسول
الإسلام على صلة بالسماء ، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى . والقرآن

منفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله ، وسمعوا كلامه ، وأشرقت نفوسهم بهائه . وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آناه الله من لدنه علماً . لقد كانت البيئته الإسلامية على سعتها قائمة على تصديق الرسول في 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 نرضيه .

والآن سنأخذ بعون الله فيما نحن بصدور دراسته من أنماط ، ولعل القارئ يتبين منها في 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 الذي تحدث عنه الإسلام في وضوح وأضح وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به . وهو موضوع الرسالة والوحي ، أو الاتصال بالسماء والمعرفة اللدنية . . واقفه ولي التوفيق .

النمط الثامن: في 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) حصول هذا الأمر للمدرك ،

(٣) شعور الإنسان بتحقيقه 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 والشر في 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 والملبس 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 السكّال الذي يختص به ويتجه إليه باستعداده
الفطري .

- ٢ -

وتعريف ابن سينا للذة يمنع الكثير من الاعتراضات التي توجه إلى
التعريفات الأخرى .

فإذا كان بعض المرضى يكره الحلو فضلا عن أن لا يشتهيّه ، فذلك أن
الحلو بالنسبة لحالته كمرض ليس خيراً له .

وإذا زعم زاعم أننا لا نلتذ بالصحة اللذة التي تتناسب مع مبلغها من
السكّال والخيريّه ؛ فإننا لا نسلم له زعمه . إذ أن من لاحظ صحته وجد لذة
عظيمة . وعلى فرض التسليم له بزعمه فالشرط في اللذة حصول اللذيد
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 في تعريف اللذة إنه لا بد من الشعور بحصول ما يعتقده الإنسان
خيراً . هنا الشعور إنما هو إدراك اللذة الأمر وذلك يقتضى أن لا يكون
هناك شاغل كامتلاء المعدة مثلا أو عائق مضاد كمرض المعدة الذي يكره
الحلو معه .

والعضو المخدر لا يضمّر بالألم بسبب التخدير .

- ٣ -

وإذا كانت اللذة إنما هي كمال يحصل للمدرك وهي بالقياس إليه خير ،
فإنه لا شك في أن السكّالات وإدراكها متفاوتة والناس يختلفون في تقدير

قيمة للذة فبعضهم يرى أن اللذة كل اللذة إنما هي الحسية أما ماعداها فهي لذات ضعيفة .

هذه النظرة إلى اللذة موجودة في كل العصور وفي كل البيئات : لقد قال بها أرسطس من زمن بعيد ، وشاع بين الناس خطأ أن أبيقور قد قال بها : حتى أنهم يطلقون كلمة أبيقورى على الشخص المنغمس في الشهوات مع أن هذه الفكرة شديدة البعد عن مذهب أبيقور الذى يرى أن (البحث عن السعادة في 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 في رأيه لا يتأتى إلا بتنظيم الرغبات تنظيماً دقيقاً والتخلي 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 — في المنسكوحات والمطعومات ، وكان من المنطق أن يكون ذلك ألد من غيره وآثر ، ولكننا نرى أن من كانت له هواية في أمر خسيس كلعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له مطعوم ومنسكوح فيرفضه ويستمر في اللعب لما يتوقعه من لذة اللعبة ويقول الشاعر العربى .

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في 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 الباطنة فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه . والمزوجة من الحيوانا تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها من أجل حماية نفسها .

الأكل والشرب والنكاح : تلك هي لذات الحيوان . ولعل الحال التي للملائكة وما فوقها ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن تقاس حال الأنعام إلى حال الملائكة ؟

وابن سينا يتفق في هذا الرأي مع الأكثرية العظمى من الفلاسفة ففي رأى أفلاطون أن (بعض اللذات ليس لها من اللذة إلا الاسم وما هي إلا فترات تفصل بين المين ؛ كذلة الأجر حينما يحك جسده ، أو الرجل الذي يأكل لأنه يحس ألم الجوع والشرب لأنه يجد ألم الظم . هذه اللذات وأضرارها لا تعدوا أن تكون بهيمية كدرة مثقلة بالألم والاضطراب) ويرى أرسطو أن (بعض الناس يرى السعادة في 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 بهائه وجلاله فينال من سنائه ما يهره 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 تمثالا لا يمايز الذات . هذا هو الكمال الذى يتناسب حقيقة مع الإنسان باعتباره كائناً عقلياً . أما ما سلف فإنه الكمال الحيوانى . ومن المعلوم أن الإدرا لا 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 . وما لا شك فيه أن الإدراك العقلي إنما يتصل بالجواهر والماهية والسكنه ، بينما الحسى يقتصر على الظواهر ، ثم إن عدد تفاصيل العقلي 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 مبهج بشيء ، هو الأول بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كالأشياء كالأشياء ؛ بل إنه عاشق لذاته معشوق من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه في الانبهاج به وبذواتها من حيث هم مبهجون به الجواهر العقلية القدسية ثم يأتى بعد ذلك النفوس الإنسانية البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا . إن هذه الذة أسمى الملاذ ، ولكنها مقصورة على هؤلاء الذين وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفسكو عن الشواغل فخلصوا إلى عالم القدس : عالم السعادة .

إنهم يشعرون بهذه السعادة وهم في عالمنا هذا الأرضى ، وقد تمكن منهم هذه السعادة فتشغلهم عن كل شى .

ولكن البدن وشواغله وعلائقه كل ذلك يصرف الإنسان عن سعادته وعن كماله المتناسب له فلا يشترق إليه بل لا يتألم بمحصول ضده ، وهنا الخطر كل الخطر : ذلك أن النفس بعد مفارقة البدن تشعر في قوة عنيقة ، بتقصها وتقصيرها فيغمرها الألم : وهو ألم قاس عنيف ، هو ألم النار الروحانية ، وهو فوق ألم النار الجسدية . وهذا العذاب إنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق . أما البله فإنهم بجنبته من هذا العذاب . أعاذنا الله من عذاب الآخرة بمنه وفضله وكرمه .

النمط الثامن : البهجة والسعادة

نصوص وشرحها

(١) وهم وتنبية : إنه قد سبق إلى الأوهام العامة ، أن اللذات القوية المستعلية ، هي الحسية ؛ وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية

(١) « بسم الله الرحمن الرحيم ، عزتك اللهم وتيسيرك . إننا نشاهد أن العامة يعتقدون أن اللذات الحسية مثل المأكولات والمشروبات والمنكوحات هي أقوى اللذات وما عداها فلذته ضعيفة إن لم تكن معدومة ، وهذه النظرة خاطئة ويكفيها في الاستدلال على خطئها المشاهدة الحسية : فإنا 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 للجد والرياسة فيمنفض اليد منها إثارة للحشمة . وهل أتاك نبأ الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ؟ وإذ كانت النفوس كباراً فإنها لا تريق ماء الوجه في سبيل رى من ظمأ أو شبع من جوع ، بل إن أصحاب الهمم العالية لا يبالون الموت ، ولا يعبثون باقتحام الخطر في سبيل الكرامة وحسن الاحدوثة ولو بغد 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 ألد ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها :

وأتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو في 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 في صحة حشمه ، فينفض اليد منها مراعاة للحشمة ؛ فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم . وإذا عرض للكرام من الناس ، الإلتناذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه على الإلتناذ بمشهى حيوانى متنافس فيه ، وآثروا 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) بمتطياً ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ، وبعد الموت ؛ كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنة ، مستعلية على اللذات الحسية :

وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ، فإن من كلاب

== من مسغبة ؟ ألم تنظر إلى الأثني 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 بما 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 في ذات حمايتها نفسها.

فإذا كانت اللذات الباطنة، أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية؟

(١) تذبذب: فلا ينبغي لنا أن نستمتع إلى قول من يقول إننا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها. ولا نشرب فيها ولا ننسكح: فأية سعادة تكون لنا؟ الذى يقول هذا فيجب أن يبصر، ويقال له: يا مسكين، لعل الحال التي للملائكة وما فوقها، أذو وأبهج وأنعم من حال الأنعام!!، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها؟

(٢) تنبيه: إن اللذة هي 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 الحسية

(١) لذلك يجب أن لا نقيم وزنا لمن يرون أن السعادة لا تتحقق إلا في الأكل والشرب والسنكح. ويجب أن نصرهم ميين لهم أن حال الملائكة — حيث لا مأكول ولا مشروب — أذو وأبهج وأنعم من حال الحيوان الآكل الشارب الناكح بل إنه لانسبة بين الحالين.

ماهية اللذة والألم

(١) ولكن ما هي اللذة؟ إنها ليست إدراك الشيء اللذيذ بحسب، وليست الحصول على الشيء اللذيذ حصولا مجرداً عن الإدراك. إنها إدراك الشيء المذنب =

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس : فالشيء الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم . والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة . والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار : فالخق : 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 السكال الذى يختص به وينجوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين : بسكال خيرى وبإدواك له من حيث هو كذلك .

== وحصول عليه ، لأنها 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 ، فالطعم 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 ذوى الهمم : نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة .

وكل كائن يميل بفطرته إلى تحقيق السكال 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 اللذة التي تناسب مبلغه ، مثل الصحة والسلامة ، فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ، أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً ، ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها على أن المريض الوصب [الذى طال به المرض] يجد عند التئوب [الرجوع] إلى الحالة الطبيعية معافاة [الأخذ على غرة] غير خفي التدرج لذة عظيمة .

(٢) تنبيهه : واللذيق قد يصل فيسكروه كراهية بعض المرضى للحلو ، فضلاً عن أن لا يشتهي اشتهاً سابقاً ، وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه ليس خيراً في تلك الحال ، إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير .

(١) ولكن إذا كانت اللذة نتيجة للكمالات والخيرات فما باننا لا نلتذ بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالمذاق الشمسى ؟

وجواب هذا الاعتراض على فرض تسليمه أن شرط اللذة ليس حصول الشيء اللذيذ فقط ، حصوله والشعور به معاً .

ولعل استمرار المحسوسات وتكرارها هو الذى يصرقنا 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 فضلاً عن أن يشتميه ، ويتطلع إلى الحصول عليه .

ليس ذلك طاعناً في تعريف اللذة ، لأن هذا الحلو لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له في حالته تلك المرضية .

(١) تنبيه : إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناه ما سلف عنه إذا تلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ، ولا شاغل ولا مضاد للدرك ؛ 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 في قرب الموت من المرضى ، أو معوقة كما في الخدر ؛ فلا يتألم به ؛ فإذا انبعثت القوة أو زال العائق ، عظم الألم .

(١) ومع ذلك فيمكن تلاقى هذه الاعتراضات بزيادة قيد في تعريف اللذة وإن كنا ، لو أتبعنا الدقة في فهم ما سبق ، في غنى عنه . يمكننا أن نقول إن اللذة هي إدراك ونبيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للدرك . فقيد عدم الشاغل يخرج الممتلىء الذي يعاف الطعام اللذيذ ، وقيد عدم المضاد يخرج المريض الذي يعاف الحلو .
وإذا ما زالت هذه الموانع عادت اللذة والشهوة وحصل التأم لفقدان ما يكره الآن .

(٢) وكما أن اللذة قد لا تحصل لسبب ما مع وجود الشيء اللذيذ كذلك قد يوجد السبب المؤلم ولا يتألم به الإنسان ، إما لسقوط القوة المدركة كالمرض في حالة الاحتضار فإنه لا يحس بالألام القاسية ، وإما لعائق كما في حالة العضو الخدر فإنه لا يتألم من الاحتراق ؛ فإذا ما انبعثت القوة المدركة من جديد أو زال العائق أحس الإنسان بالألم وفضاعته .

(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 يقيناً ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأول : حال العين 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 اللذة العقلية

(١) قد تكون اللذة ثابتة لاشك فيها ولكن إذا لم يتذوقها الإنسان فإنه لا يشعر بشوق إليها ، ومثل ذلك مثل العين بالنسبة للذة الجماع . وقد يكون الأذى ثابتاً لاشك فيه ولكن إذا عاش الإنسان سليماً صحيحاً . بسبب اتخاذ الحمية شعاراً فإنه لا يبالي بالاحتراز عن الوقوع فى الأذى وذلك لأنه لم يقاس الآلام .

إثبات اللذة العقلية

(٢) كل ما يعد لذيداً فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير ، ولاشك أن إدراكنا للكالات ، والكالات نفسها التى تتعلق بها اللذة ، كل ذلك متفاوت : فكمال القوة الشهوانية وخيرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية كشيء حلومثلاً أو كانت حادثة عن تخييل كاذبة النائم حالة الاحتلام ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية الحواس كحاسة اللمس والشم .

وكمال القوة الغضبية الظفر والغلبة ، أو الشعور بأن المغضوب عليه قد ناله ضرراً ما .

إليه خير ثم لاشك في أن الكالات وإدراكها متفاوتة . فكالم 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 ، وكالم القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبته ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . وكالم الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه ، أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكالم الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جليلة الحق ، قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصه . ثم يتمثل الوجود كله ، على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، الجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو السكالم الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ، وما سلف فهو السكالم الحيواني . والإدراك العقلي ، خالص إلى السكالم عن الشوب والحسى شوب كله . وعد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى . والحسية محصورة في قلة ، وإن كثرت فبالأشد - والإدراك إلى الإدراك - فنسبه اللذة العقلية إلى الشهوانية ، نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين .

== وكالم الوهم أن يتكيف بصورة ما يرجوها أو بصورة شيء يتذكره وكذلك الأمر في الحافظة وغيرها من القوى .

ولكن هذه الكالات كالات حيوانية ، والجوهر العاقل كما له الخاص به ، وكالم أن يتمثل فيه ما يمكنه أن يتعقله من الحق الأول . . . ذلك أن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره سبحانه . إن كالم الجوهر العاقل أن يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً من الشوائب والظنون ، مبتدئاً من مبدأ الكل مثلياً بالجواهر الشريفة وما يتلوها حتى يستوفى في نفسه الوجود كله ويتمثل ==

(١) تنبيه : الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله علائقه ، ولم تشتق إلى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ؛ فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه .

(٢) تنبيه : واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت ؛ من أنها انفعالات

== فيه ذلك على وجه الإيلا يكون بينه وبين ما تمثل فيه تمايز إذ أنه يصير عقلا مستفادا ذلك هو الكمال الخاص بالجواهر العاقل ، والجواهر العاقل يلتذ به ، وإذا قارنا لذته بلذة الحواس ، وجدنا أنهما يختلفان كما وكيفا : ذلك أن الإدراك العقلي يصل إلى كنهه المعقول وحقيقته أما الحسى فإنه يقتصر على الظواهر الخارجية ، ثم عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد ينتهي إلى حد ، أما المحسوسات فإنها محصورة في قلة محدودة ، وتكثرها يأتيها من ناحية الشدة والغضب كالحلاوتين المختلفتين .

الكالات العقلية ، إذن ، أقوى إدراكا وأكثر كية . 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 الذي ينتج من أكل شيء حلومثلا ، ونسبة الإدراك فهما كنسبة إدراك الله إلى إدراك الأشكال والظواهر .

الانغماس في المادة عائق عن بلوغ الكمال

(١) ولكن من المفروض أن كل كائن يتطلع إلى كماله الذي تتطلبه طبيعته ويقشوق إليه ، فإبال الجواهر العقلي ، إذن ، لا يتطلع إلى كماله المناسب أعنى الوصول إلى المعقولات ؟ الحق أن ذلك راجع إلينا لا إلى المعقولات وذلك بسبب انغماسنا في الملاذ الدنيوية ولاقتصارنا على عالم البدن واهتمامنا بشواغله وعلائقه .

الآلام العقلية

(٢) إن النفس بمجاورتها للبدن واشتغالها به قد تتمكن منها هيئات لا تناسب ==

وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن . إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها كما كنت قبلها ، ولكنها تكون كآلام متمكنة ، كان عنها شغل فوقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هي 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 الذي 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 الشقيقة إلى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيدته الاكتساب . والبله يجنبه من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبله أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

== مع كمالها ولكنها لا تحس بهاني عالمنا الأرضي ، مثلها في ذلك مثل عضو تمكن منه سبب الألم ولكنها لا يشعر به لعائق فإذا ما زال العائق شعر به . وإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتأملت لها وشقيت بها وأملها هذا الروحاني فوق ألم النار الجسمانية .

أقسام الشقاوة العقلية

- (١) إذا كان عدم بلوغ النفس لمراتب كمالها بسبب نقصان في 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 ولكنها لا بد من عقوبة تطهر النفس وتركيها .
- (٢) إن الشفاء برذيلة النقصان تحس به النفوس الشقيقة إلى الكمال فقط وشوقهم إلى الكمال ناتج عن اكتساب نظري وذلك عندما تبين لهم أن من شأن ==

(١) تنبيهه : والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفسكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالسكال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

(٢) تنبيهه : وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شيء .

(٣) تنبيهه : والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها (تغلظها)

== النفوس لإدراك السكال 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 الفطنة القاصرة .

أقسام السعداء

(١ ، ٢) هذا التنبيهان يذكر ابن طفيل معنيهما مقديماً الثاني على الأول كآتي : (من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه ، والنزيم الفسكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافقه منيته وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقى في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لان اتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشورور وعوائق) .

(٣) والنفوس السليمة التي هي على الفطرة فلم تنل حظاً من الاتصال بالملأ =

مباشرة الأمور الأرضية الحاسمة (الصلبة) إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصاها 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 باعته إياه ، لم يقتنع إلا بتمتة الاستبصار . ومن كان باعته 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 ، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم : ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه . ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الإستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

== الأعلى ولم تنغمس في الماديات فتصبح غليظة الطبع . . هذه النفوس إذا سمعت ذكراً ومنهياً روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء استوت عليها عاطفة شائقة وتطلعت متلطفة 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 باعته على الاتصال طبيعته فإنه لا يقرب له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعته طلب الحمد أو المنافسة فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقتنع بالحمد ، والحمد ليس إلا .

مصير البله ورفض التناسخ

(١) أشار ابن سينا إلى القسم الأول من هذا التنبيه في كتابه المبدأ والمعاد وذكر - كما يقول الطوسى - إن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول ، وأظنه يريد الفارابى ، قال قولاً ممكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون ، لا يعرفون غير البدنيات ، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان =

فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارتها 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 متباعدة . ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا .

== فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية ، أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع وهذه مهياة . وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية : لأنها لا تتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها ، فيجوز أن تكون أجراماً سماوية ، لا أن تصير هذه أنفساً لتلك الأجرام ، أو مدبرة لها : فإن هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل ، ثم تتخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه ، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقارب كذلك ، عن الطوسي ص ٩٧ - ولعل ذلك في النهاية يؤدي بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

وهذه النفوس لا تحل في أبدان إنسانية أخرى : ذلك أن ابن سينا لا يرى التناسخ إذ أن تهيو البدن ، في رأيه ، يوجب فيضان النفس إليه فلو كان التناسخ صحيحاً لاقتضى ذلك أن يحل في البدن النفس التي 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 التي تفتى ولكن ذلك منقوض بحالات الحرب أو بالحالات التي تنتشر فيها الأوبئة فتفتى العدد الكثير من الأبدان . وإنه لمن الواضح أن ما يتكون من الأبدان في مثل هذه الظروف ==

إشارة : أجل مبهج بشيء ، هو الأول بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كلاً ، الذي هو برى عن طبيعة الإمكان والعدم . وهما منبعاً الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما . والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال ، غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس ، حتى يسكون تمام التمثل الحسى للأمر الحسى . فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما وأما العشق فعنى 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 المبهجون به وبذواتهم من حيث هم مبهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب إلى الأول الحق ، ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيداً — وقد يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً ، حال أذى الحكمة والدغدغة ؛ فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخرصة إلى النيل بطل الطلب ، وحققت البهجة ، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل

== أقل مما يقنى منها وفي مثل هذه الحالات لا يمكن القول بالتناسخ إلا إذا قلنا إن عدة من النفوس تتصل ببدن واحد فتحل فيه متجاورة أو تتمازج وتتدافع عنه وتتنازع وكل ذلك بادى الفساد فالتناسخ إذن مستحيل .

أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى .

وتتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة (١) .

مراتب الموجودات المجردة في 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 أكل الذوات ، وإدراكه أكل 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 في الخيال غائباً عن الحس فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك .

ويتلوه سبحانه وتعالى ، من حيث كمال الهجة ، العقول القدسية أولئك المبتهجون به وبذواتهم لما فيها من أثر الحق .

وكأنه لا ينسب إلى الأول الحق شوق فكذلك لا ينسب إلى التالين من خالص أوليائه القدسيين شوق . .

وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العشاق المشتاقين ، إنها مرتبة النفوس الكاملة =

(١) تنبيهه : فإذا نظرت في الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً إرادياً أو طبيعياً إليه إذا فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية . وهذه جملة ، وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً .

== من بنى البشر الذين وصلوا إلى مرتبة الإنصال ، فهم ملتذون وهم مشتاقون ، والشوق عذاب وألم ، ولكن الألم والعذاب من قبل المعشوق يكون لذياً وكما يقول الطوسي (الأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذياً لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الأثر أثر الوصول) . وقد يشبه ذلك عن بعد جداً أذى الحسكة والدغدغة وإن كان ذلك تشبيهاً بعيداً . وهذا الشوق باعث يدفع الإنسان نحو الوصول إلى النيل فإذا ما وصل الإنسان إلى ذلك بطل الطلب وحقت البهجة .

ولكن النفوس البشرية التي نالت السعادة : أعنى الإنصال بالملأ الأعلى في حياتهم الدنيا لا يمكن أن تتخلص عن علاقة الشوق طالما كانت في البدن ولا يتأني لها أن تحظى بالعشق الخالص إلا في الحياة الأخرى .
والمرتبة الرابعة هي مرتبة النفوس المفردة بين الروحانية والمادة وهي مرتبة النفوس البشرية المتوسطة .

وفي النهاية المرتبة الخامسة وهي مرتبة النفوس الناقصة ، تلك النفوس المغموسة في عالم الطبيعة حتى تدنس به فحقت عليها كلمة العذاب .

(١) لمسافرغ ابن سينا من إثبات العشق للجواهر المجردة وإثبات الشوق لبعضها نبيه في هذا الفصل على أن ذلك ثابت لباقي الكائنات : ذلك أن الملاحظة والتأمل تبين لنا أن كل كائن له كماله الذي يخصه وهو عاشق له متشوق إليه سواء كان ذلك بالطبع أو عن إرادة واختيار وقد فصل ابن سينا ذلك في رسالة له في العشق بين فيها سرهانه في جميع الكائنات .

النمط التاسع : في مقامات العارفين

إجمال وتحليل

(١)

الناس في هذه الحياة درجات ، ودرجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم في المعرفة ، وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أو المجد أو الجاه أو القوة ، فإن نظرهم هذه سطحية مادية ، هي أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء . درجة الإنسان في المعرفة إذن هي التي تحدد منزلته الحقيقية وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة أو قلة بضاعته منها . والمعرفة التي نتحدث عنها هنا إنما هي المعرفة الصوفية ، ومن تسليحها يسمى « العارف » ، وللعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، ولهم أمور خفية فيهم هي بهجتهم بالحق ، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرها قوم ويستعظمها آخرون . وقديماً خلط الناس - ولا يزالون يخلطون - بين الزاهد والعابد والعارف . وإذا كان هذا الخلط قد وجد في عهد ابن سينا بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن ، في أشد الحاجة إلى هذا التمييز . ذلك أن الصحف والكتب والعامة والمنقذين لا يكادون يفرقون بين الزاهد والعارف والعابد ، وابن سينا يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً من ناحية السلوك ، ومن ناحية الهدف ، لأنه يرى : أن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، وهو في زهده إنما يجرى مجرى تاجر يشتري 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 في دنياه فإنما تركها عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من مثوبة .

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والعبادة عند هذا معاملة ما : إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، إنه يعبد الله لا لذاته وإنما ليعتق في الآخرة إلى مطعم شهى ، ومشرب هنى ، ومنكح بهى ، وإذا اطعمت على آمله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة .

والمنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف .

وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً والعابد زاهداً فإن العارف ينطوى على الزهد والعبادة ولكن زهده إنما هو تنزه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، وعبادته إنما هي تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد ، أو وهم ضال ، أو شهوة جامحة ، والعارف - خلافاً للزاهد والعابد - يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إنه لا يعبد له هدف آخر يرجوه من ورائه ، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله أو مثوبة يطعم فيها ، أن الحق غايته ، انه مبهج 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 في الحياة الأخرى . أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله : لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم في هذه الحياة ولن يجرمهم الله ثوبته يوم للقيامة ، هذا فضلاً عما ينعمون به في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق ، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا حطر على قلب بشر .

(٢)

والعارف لا يصبح عارفاً فجأة أو دون مجهود واكتساب وإنما لا بد له من السير في طريق صعب المرتقى .

إن هذا الطريق يبتدىء بما يسميه العارفون الإرادة . وهي حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به . ومن الإرادة أتت كلمة مرید . ولا بد للمريد من أن يسلك الطريق : لا بد من الرياضة . والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض : الغرض الأول التنزه عما سوى الله ، وذلك بالزهد . والغرض الثاني تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة ، وذلك بالعبادة المشفوعة بالفسكرة وبالألحان المهذبة وبالوعظ الرشيد . أما الغرض الثالث فإنه تلطيف السر ، والسر محل المشاهدة ، ويعين على ذلك الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يقوم على كريم الصفات لأعلى سلطان الشهوة وحينئذ يأخذ المرید في الرياضة ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شيء من الاستعداد : يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد . ويتهبج المرید بذلك فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث ويتحسر على انتهائها .

هذه البروق الواضحة اللذيذة هي التي تسمى عند العارفين أوقاناً

وهي تكثر كلما أمعن الإنسان في الارتباط ، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار في غير الارتباط . وكلما لاحت له أخرجته عن سكينته وتنبه جليسه إلى مابه ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيننا .

ويعن في الرياضة ويتغلغل فيها فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ، ويتدرج في الترقى أيضاً فلا يتوقف الأمر على مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ الحق وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق وتنتهي الرياضة به إلى النيل : فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلا ، وابتهج بالحق وفرح بنفسه ثم ينتهي بالغمية عن نفسه ، فيلاحظه جناب القدس فقط ، وإن لاحظ نفسه فن حيث هي لحظة .

وهذا المقام - كما يقول الرازي - آخر مقامات السلوك إلى الله وأول مقامات الوصول التام إلى الله : وهو الفناء عما سوى الله بالكلية ، والبقاء به بكلية وهناك بحق الوصول .

ودرجات السلوك في 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 في الحديث عن أحكام العارفين وأسلوبه لا يتخلو من جمال أخاذ . إن العارف دائماً طلق الوجه بسام الحياء ذلك أنه دائماً فرح بالحق بل إنه فرح بكل شيء لأنه يرى الحق أينما ولى وجهة . والناس عنده

سواء : لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير ويمش للخامل كما يمش للنبيه .
ولأنه مستبصر بسر الله في القدر فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه الرحمة ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر
ثم يقول ابن سينا في روعة رائعة :

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة 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 ؟

النظ التاسع : مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات ، يخلصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فساكنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا

(١) العارفون هم الذين اتصلوا بالله ، إنهم الصوفية ، ولهم مقامات ودرجات يخلصون بها في هذه الدنيا ليست لغيرهم . إنك تراهم كالأفراد العاديين ولكن نفوسهم قد سيطرت على أبدانهم حتى لكأنها تجردت عنها والتحققت بعالمها : عالم القدس . ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى ، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله ، بما يفيضه سبحانه عليهم من معرفة وحكمة .

ولهم أمور ظاهرة عنهم هي الآيات التي تظهر آثارها عنهم فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات وهي أمور يستنكرها الجاهلون بأسرارها ويستعظمها من يعرفها : أما سلامان فهو عند ابن سينا مثل للنفس الناطقة (وأبسال مثل للعقل النظري ، وهو درجتها في العرفان) ، وزجته (القوة البدنية الأمار للشهوة) تقع في حب أسال ، فيأتي عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستعانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) وتبليبها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمار : ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق (هو الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهي جذبة من جذبات الحق فيكشف لعين أبسالي حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض (١) .

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة س ١٨٩

عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، وبستكبرها من يعرفها ، ونحن نقص عليك . فإذا فرغ سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلمان وأبسال ، فاعلم أن سلمان مثل ضرب لك ، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطلقت .

(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 في سره ، يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

(٢) تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري 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 يفيه على أن الشخص الواحد يمكن أن يكون في آن واحد زاهداً عابداً . والعارف زاهد عابد ، بيد أن الهدف من زهده وعبادته يختلف عن هدف الزاهد والعابد على ما سيأتي بيانه .

(٢) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم : أن يمنحه الله في الدار الآخرة طيبات ألد وأمتع ، إنه .كتاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وهدف العابد من عبادته الأجر والنواب في الآخرة : فثله كمثل العامل في الدنيا الذي ينتظر أجره في الآخرة جزاء عمله . أما العارف فإن زهده إنما هو سمو بنفسه عن كل ما يشغله عن الله وترفع عن الدنيا : تلك التي لا تساوى جناح بعوضة ، أما عبادته فإنها رياضة ، الهدف منها تطويع قواه الشهوانية والغضبية والمتوهمة والمتخيلة بحيث تصبح عازقة عن الدنيا مسالمة للسر الباطن فلا تزعجه في حالة =

متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتسكبر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف ، معاملة ما : كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة : هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما ، لهما وقوى نفسه المتوهمة والمنتخيلة ، ليجرها بالتعويد ، عن جناب الغرور إلى جناب الحق : فتصير مسالمة للسر الباطن ، حين ما يستجلى الحق : لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، وبصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء أطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له . فيكون بكثرته منخرطاً في 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 القشيري في تفسير السر : أنه محل المشاهدة كما أن الأرواح محل للحبية والقلوب محل للعارف ، فالسر أطف من الروح والروح أشرف من القلب .

(١) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يهيئها لنفسه إذا عاش في عزلة - لا بد من مشاركة آخرين من بني جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هي المعارضة - الإنسان بطبعه إذا احتاج إلى اجتماع ، وذلك معنى قولهم الإنسان مدنى بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتبان إلا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان^٣ وقائم بالمحفظات على العدالة ، ولو ترك الناس وآراءهم لاختلفوا ولرآى كل =

إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاها بنفسه ، لآذحهم 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 والمسيء جزاء من عند التقدير الخبير . فوجب معرفة المجازى والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . فقرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتسكير ، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعملها ، المنفعة التي خصوا بها ، فيما هم مولون وجوهم شرطه . 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 . لا بد 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 هي معجزاته . ولا تنظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للحسن والعقاب للسيء . وذلك يتضمن معرفة المجازى وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فرضت العبادة المذكورة بالمعبود . وكررت في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها حتى يستمر التذكير ويزول احتمال النسيان وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذي لولاه لما قامت المجتمعات قائمة .

لا بد للمجتمع من نبي ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعه النبي ينالون ==

(١) إشارة: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً 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 الوساطة إلى شيء غيره ، هو الغاية ، وهو المطلوب دونه .

(٢) إشارة: المستحل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة الهجة به فيستطعمها . إنما معارفه مع اللذات المخدجة [الناقصة] ،

== السلام في الدنيا ولكنهم فضلا عن ذلك ينالون الأجر الجزيل في الآخرة : أما الخواص منهم وهم العارفون فقد أضيف إلى نفعهم العاجل وأجرهم الآجل السكال الحقيقي ، فانظر إلى حكمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر إلى رحمته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الآخرة بعد النفع العظيم في الدنيا ثم انظر إلى ما أنعم به على العارفين فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والسكال فينبذ التي للشرائع عرفت أنه لا بد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها . (١) في مثل هذه المعاني تقول رابعة العدوية إلهي . إذ كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرق منيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي .
وتقول : ما عبدهت خوفاً من ناره ، وحبا لجنته فأكون كالأجير السوء ، بل عبدهت حبا وشوقاً إليه .

(٢) من عبد الحق لا لذاته وإنما طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب فقد جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره . إن مثل ذلك مرحوم من وجه : ذلك أنه لم يطعم لذة الهجة 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 المحسنين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصر بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجذ ، إذا ازوروا عنها ، عائقين [كارهين] لها ، عاكفين على غيرها . كذلك من غض النقص بصره ، عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات ؛ لذات الزور ، فتركها في دنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله ويطيعه ليخر له [ليعطيه] في الآخرة شبعه منها . فبيعت إلى مطعى شهى ، ومشرب هنى ، ومنكح بهى ؛ وإذا بعثر [كشفت] عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقبة وذذبذة [لذة البطن واللذة الجنسية] والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيتار ، قد عرف اللذة الحق . وولى وجهه سمتها مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبدولاً له بحسب وعده .

== الناقصة . لذات هذا العالم المادى فهو حنون إليها غافل عما وراءها وهو بالنسبة إلى العارفين كصبي ألف اللعب وأنس به ينظر إلى أهل الجذ فيتعجب من عزوفهم عن طوه ولعبه .

إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق لا يرى إلا اللذات المادية فيعمل على تركها في الدنيا عن كره وما تركها إلا ليستأجل إضعافها . وهو يعبد الله ويطيعه لينتجحه في الآخرة ما لذ وطاب من شهوة البطن وشهوة الفرج تلك الشهوات التي لا مطمح لبصره في غيرها ، أما من استقنارت بصيرته بهداية المعرفة فإنه يعرف اللذة الحقيقية ويولى وجهه سمتها مسترحماً على من عميت بصيرته فكان مع الله تاجراً أو أجييراً . ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذى كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام .

(١) إشارة : أول درجات حرركات العارفين ، ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقيد الإيماني : من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها] فيتحرك سره إلى القدس ؛ لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مرید .

(٢) إشارة ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول : تنحية . ما دون الحق عن مسنن الإيثار .

والثاني تطويع النفس الأمانة ، للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم ، إلى الترهيمات المناسبة للأمر القدسي منصرفه عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي ، والثالث تلطيف السر للتنبيه .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيقي . والثاني 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 لا يكون عارفاً إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد وقد أخذ ابن سينا في ذكر درجات هذه المرحلة وتعيين أحوال العارفين في مختلف درجات : فأولى هذه الدرجات هي الإرادة وهي حالة تعترى الشخص الذي آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله سواء كان هذا التصديق عن يقين برهاني أو كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن : وهذه الحالة إنما هي الرغبة القوية في الاعتصام بجمل الله المتين والسير على صراطه المستقيم فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هي درجة المرید .

(٢) ولا بد لهذا المرید من الرياضة . وللرياضة أهداف ثلاث :

الهدف الأول ابعاد كل ما يصرف عن الحق وإزالته . وهذا الهدف يعين على =

من قائل ذكي ، بعبارة بليغة ، ونعمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث . فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي 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 الثاني من أهداف الرياضة فهو تطويع النفس الأمانة بالسوء المنغمسة في حب الملاذ ، للنفس المطمئنة : حتى تنصرف قوى التخيل والنوهم عن الانشغال بالمادة والملاذ مجارة للنفس الأمانة ، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة في ذلك مع النفس المطمئنة . ومما يعين على تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة لا تلك التي يقول الله في حق أصحابها : فويل للصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، ويعين على هذا التطويع أيضاً الألمان المتناسقة فإنها تبعث في النفس التناسق والإنسجام وتجعلها أكثر استعداداً لقبول ما لحن به من الكلام .

ويعين على هذا التطويع أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن منحدث التزم الجادة في أعماله وفي سمته وكان كلامه بعبارة بليغة ونعمة رخيمة .

والهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو تلطيف السر وتهيئته للاتصال . ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف : ذلك الذي يثبته في النفس صفات المعشوق السامية لا ذلك الذي يثبته الشهوة .

(١) ويبدأ المرید بجنى أولى الثمرات بعد أن يحصل على شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة فتظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تخبو . وهذه اللحظات اللذيذة هي التي تسمى أوقاناً . والمرید يتشوق إليها قبل حدوثها ويحن إليها بعد انتهائها ، هذه اللوامع تسكرت إذاً معن المرید في الارتياض .

خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيدة كأنها بروق تومض إليه ، ثم
تخمد عنه : وهو المسمى عندهم أوقاناً . وكل وقت يكسفه وجدان : وجد
إليه . ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض
(١) إشارة : ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاها في غير الارتياض
فكلما لمح شيئاً ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه
غاش ، فيكاد يرى الحق في 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 تستفره غاشية وهدى للتلبيس فيه .

(٣) إشارة : ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينته ؛ فيصير
المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معرفة مستقرة . كأنها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها بهجته ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حيران أسفاً .

(١) فإذا ما أكثر ارتياضه واتصل . فإن هذه اللوامع تتاح له في غير أوقات
الارتياض . ويصبح بحيث كلما لمح شيئاً انثنى عنه وتركه منصرفاً إلى جناب القدس
قتلوح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٢) والمريد حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته : فينتبه جليسه لحالته ،
ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه ، وإلى القدرة
على كتمان ما به .

(٣) ويعمن المريد في الرياضة ويتوغل فيها إلى حد بعيد فتبلغ به الرياضة
درجة ينقلب له وقته فيها سكينته : فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً
واضحاً ، ويستمتع بهجة مستقرة ، كأنها مستمرة ، فإذا ما رجع عنها رجع وفي
نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقه من سعادة .

(١) إشارة : ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به : فإذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظهوره عليه : فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقبياً .
(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، إنما تنسئ له هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن تسكون له متى شاء .

(٣) إشارة : ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسبح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .
(٤) إشارة : فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صارسه 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) إشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط ،

(١) قبل هذا المقام كان الآخذ في الطريق يبدو عليه الإبتهاج أو يظهر عليه الأسف والحسرة ، ولكنه في هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه : حتى أن جلسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيابه عنه .

(٢) فيما مضى من المقامات لم يكن اتصاله بالملا الأعلى خاضعاً لإرادته ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء . إنه وصل إلى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين حينما قال : « اركب الحال ، لا تدع الحال يركبك » .

(٣) قال الإمام الرازي في 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 مارأوا شيئاً سوى الله وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات ، (٥٤) يقول ابن طفيل فيما يقرب من المعنى الموجود في هاتين الإشارتين =

وان لحظ نفسه ، فن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول .

(١) تنبيه : الالتفات الى ما تنسز عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع

من النفس بعجز . والنبجح بزينة الذات ، حيث هي للذات ، وان كانت بالحق ، تيه . والإقبال بالسكلية على الحق خلاص .

(٢) اشارة : العرفان مبتدىء من : تفریق ورفض ، وترك ورفض ،

معن في جمع هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ، ثم وقوف .

== وفي خلال شدة مجاهدته (مجاهدة حتى بن يقظان) هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلاذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للواد وهي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جميع الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منشوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.

(١) الاشتغال بتقوية ما دون الحق وأبعاده إنما هو اشتغال بغير الله فهو انصراف عن الله . والإعتداد بتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة إنما هو مظهر من مظاهر العجز . والإبتهاج بما يحصل للذات من حيث هو للذات ، وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو ابتهاج بغير الله وهو لذلك تيه وحيرة وتردد بين الله والذات . ولكن الاشتغال بالحق والإقبال بالسكلية عليه هو الخلاص

(٢) جمع ابن سينا في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين سواء منها ما يتعلق

(١) إشارة : من أثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني . ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

== بتزكية النفس وهو ما ذكره سابقاً في شيء من التفصيل فيما بعد فهذا الفصل يركز في كلمات ما سبق ذكره وبشير في كلمات أيضاً إلى ما سيأتي :

إن درجات التزكية يمكن أن ترتب في أربع مراتب فالسالك إلى الله يبتدىء بالتمفرقة بين ما يشغله عن الله وبين ما يمهده له السبل للتوجه إلى الله لأنها مرحلة تنظيم وتنسيق يتلوها نفض لكل ما يشغل عن الله كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذي يريد أن يحتفظ به ناصع البياض .

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق ثم النفض يكون في الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله فإذا ما شم رائحة الإنس بالذات العلية كان هناك الترك لما يشغله عن الله وتلك هي الدرجة الثالثة فإذا ما اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض أي الاحتمار لما سوى الله تعالى وتلك هي المرحلة الرابعة وبها تتم درجات التزكية والسالك في أثناء سلوكه ، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهي من هذه المرحلة يتطلع ويسعى في أن يكون ربانياً ويعم في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به ، وسمعه الذي يسمع به ويده التي بها يبطش ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله ، ولكن نظره الآن متعلق بنفسه وبتلك الصفات وتعلق نظر العارف بنفسه شوب في المشاهدة المحضنة وشركة في الملاحظة غير أن العارف لا يقف عند ذلك ، بل يستمر في جهاده حتى ينتهي إلى الواحد ويتلاشى كل ما عداه وهناك - كما يقول الطوسي - لا يبق واصف ولا موصوف ولا سالك ، ولا مسلوك ، ولا عارف ، ولا معروف وهو مقام الوقوف .

(١) من يؤثر العرفان للعرفان فإنه مباء بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف :
لأنه لا يهدف 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 يفهمها 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 الرازي ، وأما قوله . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها ، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران ، سفر إلى الله وهو متناه ، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله ؛ وإذا كان ماسوياً الله متناًياً فالعبور عليه متناه ؛ وسفر في الله وهو غير متناه . لأن نعوت جماله وجلاله غير متناهي . ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض . والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله تعالى ، ثم إنه نبهنا على أن منازل السفر في الله ليست أقل مما تقدم ، الرازي ص ١٢١ .

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لا تشرحها العبارة ، ويقول ابن الطفيل في 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 مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون مثلاً حلواً أو حامضاً ، تلك حال لا يمكن للانسان أن يعرفها إلا أن يتدرج في 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 ما ينبسط من الننيه . وكيف لا يش
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 ، وهي في أوقات أزعاجه 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 في لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله بهجته .

(٢) تنبيه : العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة المنكر ، كما تعتربه الرحمة : فإنه مستبصر بسر الله في 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 : لأنه متلطف على الوصول
متطلع إليه فإذا ما ظهر في تلك الآونة مانع من جهة نفسه إذا ورد عليه ما يزيل
الاستعداد للوصول ، أو مانع من حركة سره : حينئذ تظاهر عليه النفرة الشديدة
عن كل ما يصد عنه الله .

فأما عند وصوله إلى الحق فهو إما مشغول بالحق فقط غير شاعر بما عداه
تكون روحه من القوة بحيث تنسح للجانبين فلا تكون الأمور الخارجية حينئذ
شاغلة عن الحق . وكذلك الأمر عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق
الله بهجته .

(٢) « وإذا عظم المعروف فر بما يسره غيره عليه من غير أهله ، عن الطوسي

وإذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير . وإذا جسم المعروف
فر بما غار عليه من غير أهله .

(١) تنبيه : العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيه الموت ؟ !
وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ ! وشفاح ، وكيف لا
ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره
مشغول بالحق ؟ !

(٢) تنبيه : العارفون قد يختلفون في الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر . على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فر بما استوى
عند العارف القشف والترف . بل ربما آثره القشف وكذلك ربما استوى
عند التفعل العطر ، بل آثر التقل : 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 تناسب مع ما يحتاج في قلوبهم من معان
تختلف باختلاف العبر والعظات :

فأحياناً يستوى عند العارف شطف العيش وترفه بل ربما آثر شطف العيش
على ترفه ويستوى عنده أيضاً فقدان العطر أو التعطر بل ربما آثر التفعل وهو
المسكت بدون طيب . . . يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الخاطر الذي يحول
بنفسه استحقار ما خلا الحق ، ولكنه يميل إلى الزينة ويحب من كل جنس درته
ويكره النقصان وردى المتاع فهو يتطلب البهاء في كل شيء لسببين : الأول . أن
عناية الله بالشئ الجميل أتم ، والثاني : أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جمال
وجلال قدسى . وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

عقليته ، وكره الخداج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الأحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لأنه مزينة حظوة من العناية الأولى . وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

(١) تنبيه : والعارف ربما ذهل فيما يصار إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في 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 لسلك واردة ، 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 لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له .

(١) قد يستغرق العارف استغرافاً تاماً في عالم القدس فلا يحس بمكان عالمنا الأرضي أو زمانه ويغفل عن كل شيء سوى الحق جلا وعلا وهو في تلك الحالة في حكم من لا يكلف ، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهماله كالتائم والغافل .

(١) يشير ابن سينا في هذه الإشارة إلى أن الطريق إلى الله صعب المرتقى ، ولذلك كان الواصلون إليه هم من الندرية بحيث لا يصل إلى الله إلا واحداً بعد واحد ، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن تشير ضحك المغفل بينما هي عبرة للفاهم المطلع . فمن سمع ما يقال في هذا الفن فاشمأز عنه فليس ذلك لضعف في الفن أو قصور فيه وإنما هو لضعف في نفس السامع وقصور فيها وكل ميسر لما خلق له .

النمط العاشر: في 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 التي فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة ، انخفضت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل ، وربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله في 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) الشيء المرزو هو الشيء المنقوص والاسجاح الرفق وحسن العفو .
والمعنى: إذا وصل إلى علمك أن عارفاً لم يتناول القوت — الذي هو عادة بالنسبة إليه قليل منقوص — مدة غير معتادة فلا تنكر ذلك وأستبعده بل كن رقيقاً رقيقاً في تصديقك به لأن ذلك غير ممتنع في الطبيعيات :

(٢) قد يعترى الإنسان بعض الأمراض الحارة فتشغل القوى الطبيعية التي فيه عن هضم المواد المحمودة بهضم الأخلاط الفاسدة أو المواد الرديئة . ولذلك 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 رجلاً صحيح الجسم سليم البنية انقطع عن الغذاء مثل هذه المدة أو عشرها لفارق الحياة .
(٣) ذكر ابن سينا في النمط الثالث أن تأثر للنفس بأمر ما قد يؤثر في البدن والعكس ويشير هنا إلى ما مر فيذكر أن الهيئات التي تسبق إلى النفس قد تهبط =

منها هيأت إلى قوى بدنية ، كما قد تصعد من الهيئات السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئات تنال ذات النفس ؟ ١ .

وكيف لا ؟! وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت موالية .

(١) إشارة : إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها - احتياج 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 ما يقع في حالة المرض . وكيف لا ؟! والمرض الحار لا يعرى عن

= منها إلى البدن كما أن الهيئات والكيفيات التي تسبق إلى البدن قد تصعد إلى النفس فتؤثر فيها .

وكيف لا يكون الأمر كذلك وكلنا يشاهد ما يعترى الخائف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعیه كانت بالنسبة له عادية مألوفة .

(١) إذا راضت النفس المطمئنة القوى البدنية تبعها هذه القوى وسارت خلفها سواء احتاجت النفس إليها أو لم تحتج وكلنا اشتد انجذاب النفس إلى عالمها القدسي 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 في حالة المرض والحار لا يخلو عن حرارة غريبة زائدة محللة غير موجودة عند السلم .

ثم إنه مضعف القوة وليس الأمر كذلك بالنسبة لحالة العارف وإذن فالعارف ما للريض من اشتغال قواه البدنية عن المادة وزيادة أمرين :

التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة . ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له في حال الإنجذاب المذكور . فالعارف ما للريض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمرين : فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار . وفقدان المرض المضاد للقوة . وله معين ثالث : وهو السكون البدني من حركات البدن ، وذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكي 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 تجدد إلى سببه سيلا ، في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

(٢) تنبيه : قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المنة محصور المنتهى ، فيما يتصرف فيه ويحركه . ثم تعرض لنفسه هياة ما ،

١ — عدم تحليل المواد : هذا التحليل الذي يحدث كأثر لسوء المزاج الحار .

٢ — وفقدان المرض المضاد للقوى .

ثم إن العارف يختص بأمر ثالث يساعد على عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدني وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته من المريض وليس ما يحكي لك بالنسبة للعارف ، إذن بمضاد لمذاهب الطبيعة .

(١) يهد ابن سينا بهذه الإشارة إلى الحديث عن السر في تمكن العارف من الأفعال الشاقة .

(٢) للإنسان في حالته العادية حد من القوة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى ، حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافه ، كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه حياة ما ، فيتضاعف منتهى منته ، حتى يستقل به ، بسكته قوته . كما يعرض له في 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 التي تعرض له — سلاطة ، أو غشيتها عزة ، كما تغشى عند المنافسة ؛ فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يسكون 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 في 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 حياة 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 غشيتها عزة فاشتعلت قواه حمية وتضاعفت قوته لذلك ، ولا شك أن ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب الدنيويين . لأنه فرح بصريح الحق ومبدأ القوة وأصل الرحمة .

(١) يمهّد ابن سينا هذه في الإشارة إلى الحديث عن السر في تمسك العارف من معرفة الغيب .

(٢) إن التجربة والقياس يدلان على أن النفس الإنسانية قد تصل إلى معرفة =

تنال من الغيب ، نيلا ما ، في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النبل في حالة اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان بها ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه ، تجارب أهمته 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 في العالم العقلي ، نقشاً على وجه كلي ، ثم قد نهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية ، من السكائنات عنها في العالم = الغيب في حال المنام ، فليس هناك ما يمنع إذن من أن نصل إلى ذلك في حال اليقظة ؛ ولا مانع من ذلك اللهم إلا إذا كان مانعاً مؤقتاً مبسور الزوال كاشتغال بالمحسوسات مثلاً .

أما فيما يتعلق بدلالة التجربة : فإن كل شخص قد رأى ذلك في نفسه وجرب تجارب أهمته التصديق ، إن الروى الصادق لا يمتنع إلا على فاسدى المزاج ، نائمى قوى التخيل والذكر ولسكن هؤلاء أنفسهم قد سمعوا عن تجارب الآخرين ما يكفي لإقناعهم بأمر الرؤيا أما دلالة القياس فسيأتى بيانها .

(١) قال الطوسى في شرح هذا التنبيه :

القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالئى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين ، إحداهما أن صور الجزئيات السكائنة مرتسمة فى المبادئ العالية قبل كونها ، والثانية أن للنفس الإنسانية أن ترسم 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 في الحكمة المتعالية : إن لها بعد القول المفارقة التي هي لها كالمبادئ . نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا : وأنها تنال بتلك العلاقة كالأجسام ، حقاً : صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك ، لتظاهر رأى جزئى وآخره كلى . ويجتمع لك مما نهينا عليه : أن للجزئيات في العالم العقلى نقشاً على هيئة كلية . وفي العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشين معاً .

== الجزئيات منقوشة في العالم العلوى نقشاً على وجه كلى إشارة إلى إرتسام الجزئيات على الوجه السكلى في العقول ، وقوله ثم نهيت لأن الأجرام السماوية إلى قوله في العالم العنصرى إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والمزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز إرتسام السكائات الجزئية بأسرها التي هي معلومات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضى كون السكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه 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 للسكليات والجزئيات معاً للأفلاك فإنه قول يارتسامهما معاً في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظه كان في قوله ثم إن كان ناقصه وما يلوحه اسمها وسائر ما بعدها إلى قوله كالأجسام متعلقاً به وحقاً خبرها وقوله صار الأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعناه أن إرتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أنم وذلك لتظاهر رأين عندهما أحدهما كلى والآخر جزئى فإنهما قد يستلزمان النتيجة كفى الذهن الإنسانى ==

(١) إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم ، بحسب الاستعداد وزوال الحائل . وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه ، ولأزيدك استبصاراً .

(١) تنبيه : القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ، فإذا هاج الغضب شغل

= ولفظه مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المعقول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في 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 بحثة صرفة ، وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر ، بالشف والنوق ؛ فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى ، ثم إن الشيخ لما فرغ عن تذكّر مامر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله : فيجتمع لك مما نهينا عليه إلى قوله شاعرة بالوقت ، إلى الحاصل من رأى المشائين ، وبقوله النقشان معاً إلى ما اقتضاه رأيه ، وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً ، وهو أظهر ؛ أي وفي العالم النفساني إما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الأول ، أو النقشان معاً بحسب الرأى الثاني .

(١) يشرع في هذه الإشارة في تقرير أن النفس الإنسانية يمكنها أن تتلقى العلم عن الملائ الأعلى ويشترط لذلك شرطين : أحدهما الاستعداد وهو وإن كانت متفاوتة إلا أنه لا بد منه إذ بدونه لا يمكن الاتصال بذلك العلم . وثاني الشرطين زوال المانع ، فإذا ما تم ذلك كان الاطلاع على الغيب مبسوراً . هذا الإجمال يتبعه تفصيل .

(١) القوى النفسية كثيرة مختلفة وكل واحدة منها تريد أن تستأثر بالانقباء =

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 ، فأثبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آله . وعرض أيضاً شيء آخر ، وهو أن النفس أيضاً إنما تتجذب إلى جهة الحركة القوية ، فتتجلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد . وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهر أيضاً ، ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به .

(١) تنبيه : الحس المشترك : هو لوح النقش الذي إذا تمسك منه ، صار النقش في حكم المشاهد . وربما زال الناقش الحسي عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك ؛ فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ، وليحصر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً ، وانتقاش

= فمى لذلك متجاذبة متنازعة ، والاتجاه لا يمكن أن يوجه إلا إلى شيء واحد : فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس ، وإذا استولى الحس الباطن على الانتباه فإنه لا يترك للحس الظاهر مجالاً ، وفي هذه الحالة لا يكاد الإنسان يسمع أو يرى ، وإذا اشتغلت النفس بالحس الظاهر عن الباطن أمات العقل إلى اتجاهها فانقطع دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آله وهي الفكر . وحينئذ تشتغل النفس بالحس الظاهرة وتستخدم الفكر فيما هي بصدده فإنها لاشك تتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد أعني أفعالها الخاصة وهي 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 في لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة ، سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس

== الرازي في 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 الصورة زيد بعدغيثه عنا ، أو مدركة للبعاني الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر . ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هي خزانتها : فالقوة المدركة للصور المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك ، والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالخيال ، والقوة المدركة للبعاني الجزئية هي المسماة بالوهم ، والقوة التي تكون خزانه لها هي المسماة بالحافظة . وأما القوة المنصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم إياها ، ومفكرة عند استعمال العقل إياها . فهذا تفصيل القول في إفادة تصور هذه القوى . . .

ثم يقول وأما قوله أليس قد تبصر القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً . . . فاعلم أن المقصود من هذا الكلام إقامة الدلالة على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الأشياء المحسوسة بالحواس الخمسة . والدليل على ثبوتها إنا نرى القطر النازو خطأ مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً ؛ فهذا الخط المشاهد لا بد وأن يكون له وجود : فإن العدم الصرف لا يكون مشاهداً محسوساً ؛ لسكنه ليس وجوداً في الخارج ، فهي إذا موجودة في قوة من قوى من أبصر ذلك ، وليس محله البصر : لأن البصر إنما ترسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهذا الخط لا وجود له في الخارج ، فإذا لا بد من قوة أخرى . وليست هي النفس : لاستحالة انطباع الصور الجزئية الحسائية في النفس ، فهي إذا قوة أخرى حسائية ، وهي المسماة ==

الخارج ، أو بقاءها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس ،
أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ، إن أمكن .

(١) إشارة : قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين ، صوراً محسوسة
ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من
سبب باطن ، أو سبب مؤثر في سبب باطن . والحس المشترك قد ينتقش
أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضاً تنتقش
في 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 في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل
منها صورة كونها في مكان آخر يلي المكان الأول . وإذا اجتمعت صورتان
في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشيء كالخط) .

فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة ولها أربع
درجات (أحدها - كما يقول الرازي ص ١٣١ الجزء الثاني - أن تصير مشاهدة
في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية ، وثانيتها أن تبقى الأجسام بها
مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس
الخارجي ورابعها حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في 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 في لوح
الحس المشترك . وقد شرع الآن في توضيح الارتسام في لوح الحس المشترك من
الأسباب الداخلية فقد يشاهد قوم من المرضى ومن غلبت على مزاجهم المرة السوداء =

(١) تنبيه : ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حمى خارج : يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه ، عن غيره ، كأنه يزه عن الخيال بزأ . ويغصبه منه غصبا . وعقلي باطن ، أو وهمي 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 لامتبوعة .

== صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة وهذه الصور ليست بموجودة حقيقة في 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 في سبب باطن أعنى النفس تؤثر في المتخيلة فتؤثر هذه في الحس المشترك .

والحس المشترك من جانب والتخيل والتوهم من جانب آخر يتبادلون الصور فننقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أو العكس والأمر في ذلك يقرب مما يجري من تعاكس الصور بين المرايا المتقابلة .

(١) يتسلط التخيل إذن على الحس المشترك فيلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة وكان من الطبيعي أن يستمر ذلك لولم تحل الحوائث الصارفة عن هذا الانتقاش إما حسية خارجية تشغل الحس المشترك بما ترسمه فيه فننقطعه عن الخيال اقتطاعاً وتغصبه منه اغتصاباً وإما عقلية باطنية أو وهمية باطنية تستولى على التخيل متصرفة فيه بما يعينها من معقول أو وهوهم ويذعن التخيل وينقاد فلا يتسلط على الحس المشترك ولا يؤثر فيه .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فلا يكون له قوة شاغلين مجتمعين وربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

وإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد ، فربما يعجز عن الضبط ، فتسلط النخيل على الحس المشترك ، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

(١) إشارة : النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً ، بما يجذب معه إلى جانب الطبيعة ، المستهضمة للغذاء المتصرفه فيه ، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى ، انجذاباً قد دلت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على ما نهت عليه . فيكون من الصواب الطبيعي ، أن يكون للنفس انجذاب ما

(١) تبين فيما سبق أن الصارف عن الانتقاش إما حسي خارجي وإما عقلي باطني أو وهمي باطني ويريد الآن أن يبين الأحوال التي يسكن 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 في الوقت نفسه ، ذات النفس التي تتخلى عن أفعالها لتنجذب إلى جانب الطبيعة ، في حالة النوم ، تنجبه إلى هضم الطعام والتصرف فيه وهي 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 الجسماني . وإنه لمن الصواب الطبيعي إذن أن تنجذب النفس إلى مظاهر طبيعته لا إلى أعمالها الخاصة .

على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة إنه حالة يحتاج البدن فيها الترميم وإعادة النشاط الذي فقده بالحركة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المنخيلة الباطنة متحررة من سلطان النفس ، التي تعاون الطبيعة في تصريف أمور البدن ، وقد تحررت كذلك من سيطرة الحواس فكانت لذلك قوية السلطان ووحدت الحس المشترك معطلا فلوح في الصور مشاهد . ولذلك يرى الإنسان أحوالا في حكم المشاهدة .

إلى مظاهر الطبيعة شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، وقوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة ، فرنى في المنام أحوال في حكم المشاهدة .

(١) إشارة : وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض ، انجذبت النفس كل الإنجذاب الى جهة 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 فلا يستنكر 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 لجانب الشهوة والغضب ، وحفظها للتوازن بينهما شديداً . أما إذا كانت ضعيفة فإن أمرها يكون على العكس من ذلك .

وكذلك إذا كانت النفس قوية كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل فلا يصر فيها ذلك عن اشتغالها بغيرها ، وإذا كانت شديدة القوة ظهر فيها هذا المعنى فى وضوح ، ثم إذا كانت فضلا عن ذلك مرناضة 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 فضلا أكثر . فإذا كانت شديدة القوة ، كان هذا المعنى فيها قويا . ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في 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 في الحس المشترك وهذا في حال النوم ، أو في 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 في حال النوم لأنه يوقف عمل الحواس الظاهرة ويحدث هذا أثناء المرض الذي يشغل الحس ويوهن التخيل ، فإن التخيل قد يضعفه المرض وقد تضعفه كثرة الحركة التي تحلل آله (وهي - كما يقول الطوسي - الروح المنصب في وسط الدماغ) وإذا ما سكن التخيل بسبب المرض أو بسبب كثرة الحركة فإن النفس تنجذب إلى عالم القدس وتتصل بالملأ الأعلى بسهولة .

وحينما تلتقي النفس شيئا من عالم الغيب عند اتصالها به يسرع التخيل - وقد استراح وزال ضعفه - إلى معرفته وتثيره غرابة الأمر الوارد فيكون ذلك من العوامل التي تسرع به إلى التنبه والاستطلاع ، عل 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 في التخيل وكانت الشواغل معدومة أو ضعيفة جداً بسبب النوم أو المرض ، انتقش في لوح الحس المشترك -

فإن التخيل قد يوهنه المرض ، وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آله ، فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما ، فتجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة . فإذا طرأ على النفس نقش ، إنزعج التخيل إليه وولقاه أيضاً ، وذلك : إما لمنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ؛ فإنه سريع إلى مثل هذا التنبيه ، وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ؛ فإنه من معاوني النفس عند أمثال هذه السوانح ، فإذا قبله التخيل ، حال تزحزح الشواغل عنها ، انتقش في لوح الحس المشترك .

(١) إشارة : فإذا كانت النفس قوية الجوهر ، تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والإنتهاز ، في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر ، فوقف هناك . وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش

(١) يقول الطوسي في شرح هذه الإشارة أقول مثال الأثر النازل إلى الذكر هناك قول النبي عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا أو مثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والإرتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم ، وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين وتوهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك ، وهذا الإرتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فنه ما يكون بمشاهدة وجه وحجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أحل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أجلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

فيه ، لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، غير صارفة عنه ؛ مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهدآ مبصراً ، أو هتافاً أو غير ذلك . وربما تمكن مثلاً موفور الحياة ، أو كلاماً محصل النظم . وربما كان في أجل أحوال الزينة .

(١) تنبيه : إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من : هيئة إدراكية ، أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى شبيهه أو إلى ضده ، وبالجملة إلى ماهو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وأن لم نحصلها بأعيانها ، ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبله ، لم يكن لنا ما نستعين

(١) إن القوة المتخيلة قد فطرت على أن تمثل وتشبه الإدراكات ، والهيات المزاجية ، فهي تشبه الفضيلة مثلاً بالصورة الجميلة وصاحب المزاج الصفاوى يرى الصفرة كل شيء . وهي تنتقل دائماً من الشيء إلى شبيهه أو ضده أو يتصل به اتصالاً ما وهذا هو ما يعبر عنه في العصر الحديث بتداعى المعانى ولا شك أن إنتقالها أحياناً إلى الشبيه وأحياناً إلى الضد يتبع أسباباً جزئية وإن لم يكن لنا بها علم . ولولم 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 المنتفشة فى المتخيلة فهى بجلاؤها وقوتها صارفة للمتخيلة عن التلدد أى الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد ، والحس يفعل ذلك أيضاً عندما يتاح له أن يشهد حالة غريبة .

به : في انتقالات الفكر ، مستليحاً للحدود الوسطى ويجرى مجراها ،
بوجه . وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى . فهذه القوة يزعمها كل
سائح إلى هذا الانتقال . 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 في موقف ما يلوح فيه بقوة . وكما يفعل الحس أيضاً ذلك .

(١) إشارة : فالآثر الروحاني السائح للنفس في حالتي النوم واليقظة ،
قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون

(١) إن الآثر الذي يرسم في النفس عن العالم العلوي ، سواء كان ذلك في حالة
التوم أو في حالة اليقظة ، قد يكون :

١ - ضعيفاً فلا يبقى له أثر في الخيال والذكر بل إنه لا يثيرهما .

٢ - وقد يكون أقوى من ذلك فيثير الخيال ولكن الخيال - وطبيعته
المتنقل - ينع في الانتقال فلا يضبطه الذكر .

٣ - وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقية ثابتة مترته فترسم
صورة الآثر الروحاني في الخيال أرتساماً واضحاً فإذا ما كانت النفس بها مهتمة
فإنها تحفظ في الذكر ولا نزول عنه .

ولست هذه الأحوال خاصة بالآثار الروحانية فقط بل هي موجودة في كل
ما تفكر فيه أثناء اليقظة فمن أفكارنا ما تحفظه الذاكرة . ومنها ما ينتقل منه
للإنسان إلى غيره بطريق تداعي المعاني ويحتاج الإنسان - إذا أراد معرفته - أن
ينتقل انتقالاً عكسياً من فكرة إلى التي سبقتها وهكذا إلى أن يصل إلى فكرته
التي أصلها : فربما اقتنصها وربما انقطع دون ذلك فلا يصل إلى مطلوبه .

أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ، ويخلى عن الصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته . وقد يكون قوياً جداً ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ، ولا تتشوش بالانتقالات ، وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تبشره من أفكار يقظان : فربما انضبط فكرك في ذكرك . وربما نقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذي يليه ، منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر : فربما اقتنص ما أضله من مهمه الأول . وربما إنقطع عنه . وإنما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل .

(١) تذييب : فما كان من الأثر الذي فيه الكلام ، مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ، ضبطاً مستقراً ، كان : إلهاماً ، أو وحيّاً صراحاً ، أو حلاً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكيته وتواليه ، احتاج إلى أحدهما : وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات : فالوحي : إلى تأويل . والحلم إلى تعبير .

(١) فإذا كان الأثر الروحاني الذي يصل إلى النفس عن المثل الأعلى مضبوطاً في الذكر ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحيّاً لا لبس فيه أو حلاً واضحاً . أما إذا كان الأثر قد زال وبقيت محاكيته أعنى ما يتخذ 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 بعينة ، فيتخصص بذلك قبوله :

مثل ما يؤثرون عن قوم من الأتراك : أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في مقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جداً ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى

(١) يقول الطوسي في شرح هذه الإشارة يؤثر أن يروى . والشد الحثيث العد والمرع . ولهت الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش . وكذلك الرجل إذا أعيا . والزعرش الرعدة ، وأرعشه أى أرعده . والرجرجة الإضطراب . والدهش التحيز . وأدهشه أى حيره ، وترفرق أى نللاً ولمع . وتمور موراً أى تموج موجلاً ، واحتيال الفرصة إغتمامها ، 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 ، فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجه يكون كالبور المصالح أو الزجاجه المضعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستقيمة ، والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبور الصافى المسدبر وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ ناطق الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبت بالقدر حتى يصير أسود براقاً ويقابل به الشئ المضىء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه والأشياء التى ترقرق فسكالزجاجه المدورة المملوذة ماء الموضوعه بحيال الشمس أو الشعلة والأشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديدأ 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 بجرى الأمور الطبيعىة .

يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه ، والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً ، حتى يذوا عليه تدييراً . ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته ، أو مدهش لإياه بشفيفه . ومثل ما يشغل بتأمل لطح من سواد براق ، وبأشياء تترقرق ، وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، وبما يحرك الخيال تحريكاً محيراً ، كأنه إجبار لا طبع ، وفي حيرتهما إهتبال فرصة الخلة المذكورة .

وأكثر ما يؤثر هذا ، ففي طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه والصبيان . وربما أعان على ذلك الإسهاب في 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 قوئ . وتارة يكون شبيهاً بمخاطب من جنى ، أو هتاف من غائب . وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر ، مكافئة ؛ حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة .

(١) تبينه : أعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها ، إنما هي ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط .

(١) أعلم أن هذه الأشياء التي نتحدث فيها من باب الظن الراجح الممكن الذي تأدينا إليه بواسطة استدالات عقلية فحسب ، وإنما هي أشياء ثبتت عن طريق التجارب فأخذنا نبحت عن أسبابها .

ومن البهجة والسعادة التي صادفت هؤلاء الذين يحبون الاستبصار والاستنارة ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، ويشاهدوها مراراً كثيرة في غيرهم =

وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولسكنها تجارب لما ثبتت ، طلبت أسبابها ، ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوا مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في 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 رباه 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 الجملة ، هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل .

(١) تنبيه : ولعلك قد يبلغك عن العارفين ، أخبار تسكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التسكرذيب : وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا ، أو استسقى لهم فشقوا . أو دعا عليهم نخسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان (موت يصيب الماشية) ، والسيول ، والطوفان أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنه طير . أو مثل ذلك ، مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف

= فيصل بهم ذلك إلى اليقين بها وبحتمهم على طلب أسبابها ، فإذا ما وضع السبب جسمت الفائدة واطمأنت النفس وخضع الوهم فلم يعرض العقل في استشرافه الاطلاع على المملا الأعلى وذلك من أعظم الفوائد ، على أنى لو أخذت أقص جزئيات هذا الباب فيما شاهدته وفيما حكاه من أتق بهم لطال الكلام على أن من لم يصدق الجملة كان من السهل عليه أن لا يصدق التفصيل .

(١) ليس هذا التنبيه في حاجة إلى شرح .

ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذا أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى إلى أن أقص بعضها عليك .

(١) تذكرة وتنبية: 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 انطباق فيه إذ هي جوهر قائم بذاته وعلاقته بالبدن إنما هي علاقة تصريف أو تدبير ، وقد تبين فيما سلف أيضاً أن الأحوال النفسية تؤثر في البدن مع مباينة النفس له بجوهرها ويصل هذا التأثير إلى حد أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يسقطه وليس الأمر كذلك إذا كان الجذع على الأرض ، ثم إن أوهام الناس تؤثر في أمزجتهم تدريجياً أو دفعة وقد يحدث الوهم مرضاً رقد يحدث شفاء من مرض .

فإذا كانت النفس ، وهي مباينة للجسم بجوهرها ، تؤثر فيه هذا التأثير : فإنه لا يستبعد أن يكون لبعض النفوس خاصية تمكنها من التأثير في غير بدنها وتعتبر لقوتها كأنها نفس للعالم .

وكما أن تأثيرها في بدنها ناشئ عن كفيات هي مبادئ . لما يحدث في الجسم فإنها تؤثر في الأجرام الأخرى بمبادئ . هي هذه الكيفيات .

وإذا كانت بعض الأجسام لها خاصية التسخين وهي ليست بحارة وبعضها له خاصية التبريد وليست بباردة فلا يستنكر أن تؤثر بعض النفوس وهي روحانية في أبدانها وهي مادية في أجرام أخرى تنفعل عنها انفعال أبدانها ، ولا يستنكر أن تؤثر في نفوس أخرى لا سيما إذا ارتاضت فقهرت قواها البدنية التي لها ، وسيطرت على الشهوة والغضب والخوف فإنه يمكنها أن تسيطر على مثل ذلك من غيرها .

هيئة العقد منها وما يتبعه ، قد يتأني إلى بدنها ، مع ما بينتها له بالجواهر ، حتى إن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل في إزالته ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار . ويتبع أو هام 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 عدته إذ مبادئها هذه الكيفيات ، لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه ، لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ، ولا كل مبرد ببارد . فلا تستسكرون أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى يفعل في أجرام آخر تنفعل عنها انفعال بدنه . ولا تستسكرون أن تتعدى عن قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها ، لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها ، بقهر قواها البدنية التي لها ؛ فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها .

(١) إشارة : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي الذي ؛ لما يقيده من هيئة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ، وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) هذه القوة التي بها تأتى النفس بما يكاد يخرق العادات بما ذكرنا إما أن تكون النفس بحسب المزاج الأصلي الذي هو العامل الاسامي في منح النفس تشخصها وإما أن تحصل هذه القوى بسبب مزاج طارئ . وإما أن تكون مكتسبة بالاجتهاد في الرياضة وتركية النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) إشارة : والذي يقع له هذا في جبله النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً عزيزاً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ، وتزيده تزكيتة لنفسه في هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبلته ، فيبلغ المبلغ الأقصى . والذي يقع له هذا ، ثم يكون شريراً ، ويستغله في الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه ، من غلوائه في هذا المعنى ، فلا يلحق شأواً الأذكياء فيه .

(٢) إشارة . الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها ، وإنما يستبعد هذا ، من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام : ملائياً أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفية في واسطة ، ومن تأمل ما أصلناه ، أستسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

(١) والنفوس القوية التي في 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 في صفاء الجبله وقوتها فيبلغ الإنسان المبلغ الأقصى .

أما إذا كان من قويت نفسه شريراً ويستعمل القوة في الشر فهو الساحر الخبيث ولكن خبيثة يمنعه من أن يصل إلى كمال القوى الذي يبلغه الأنبياء أو الأولياء .

(٢) ويكاد الحسد يعمل بهذه القوة النفسانية الشريرة ، والمبدأ فيه على كل حال حالة نفسانية عند الحاسد تعجب بالحسود فتؤثر فيه بالضعف ، وفي 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 في عالم الطبيعة ؛ من مبادئ 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 ، والنيرانجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث .

(٢) نصيحة : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن

(١) في عالم الطبيعة كثير من الأمور الغريبة التي لا تسير بحسب الإلف أو السنن العادي وهي مهما تنوعت فإنها تصدر عن مبادئ ثلاثة ، أحدها القوة التي سبق ذكرها ، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة فيه ، وثالث المبادئ . قوة سماوية بينها وبين أجسام أرضية خاصة ، أو بينها وبين نفوس أرضية مخصوصة تستتبع حدوث آثار غريبة . فالسحر والمعجزات والكرامات ترجع إلى القوة النفسانية ، والنيرانجات ترجع إلى خواص الأجسام العنصرية والطلسمات ترجع إلى القوى السامية المتصلة بكائنات أرضية .

(٢) يقول الإمام الرازي في شرح هذه النصيحة : الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عاداتهم بإنكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والأعمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين أن الحق في إنكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان =

تبرى منكراً لكل شيء ؛ فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك
مالم تستبن لك بعد جليته : دون الخرق في تصديقك بمالم تقم بين يديك
بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، إن أزججك استنكار ما يوعاه
سمعك مالم تبرهن استحالتك لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك ،
إلى بقعة الإمكان ، مالم يذك عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة
عجائب . وللقوى العالية الفعالة ، والقوى السافلة المنفعلة . اجتماعات
على غرائب .

== ليس دون الحق في الاعتراف بمالم يعرفه ثبوته بالبرهان وذلك لأن الجزم
بالقضية المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزءاً بالإثبات أو النفي
فالعوام حتى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حتى أيضاً لجزمهم بالنفي
لا لدلالة بل الحق الأول أقرب إلى السلامة من الحق الثاني لأن الأول يوجب
الانقياد للأنبيا والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في
الآخرة على ما مر تقريره في النهج الثامن ، وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد
والخلاعة والشر في الدنيا ، والشقاوة في الآخرة ، فالأحق الأولى جاهل سليم ،
والأحق الثاني شيطان رجيم ، وأما المحقق فإن لاح له برهان في النفي أو الإثبات
قال به ، وإلا توقف فيه وسرحه إلى بقعة الإمكان والاحتمال وعدم الجزم
لا بصحته ولا بامتناعه ، وأما قوله : واعلم أن في القوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فعناه ظاهر .

خاتمة ووصية

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارة عن زبدة الحق .
وألقتك فى (أحسن) الحِكْمِ ، فى لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين
والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الواقعة ، والدربة والعادة وكان صفاه (ميله)
مع الغاغة (الرعاع) أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم . فإن
وجدت من تثق بنقاء سيرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه
الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ؛ فآته ما يسألك منه ،
مدرجا ، مجزأ ، مفرقا ، تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان
لا مخارج لها ، ليجرى فيما يأتيه مجراك ، متأسيا بك فإن أزعجت هذا على العلم
أو أضعته ، فالله بينى وبينك . وكفى بالله وكيفا .

فهرست

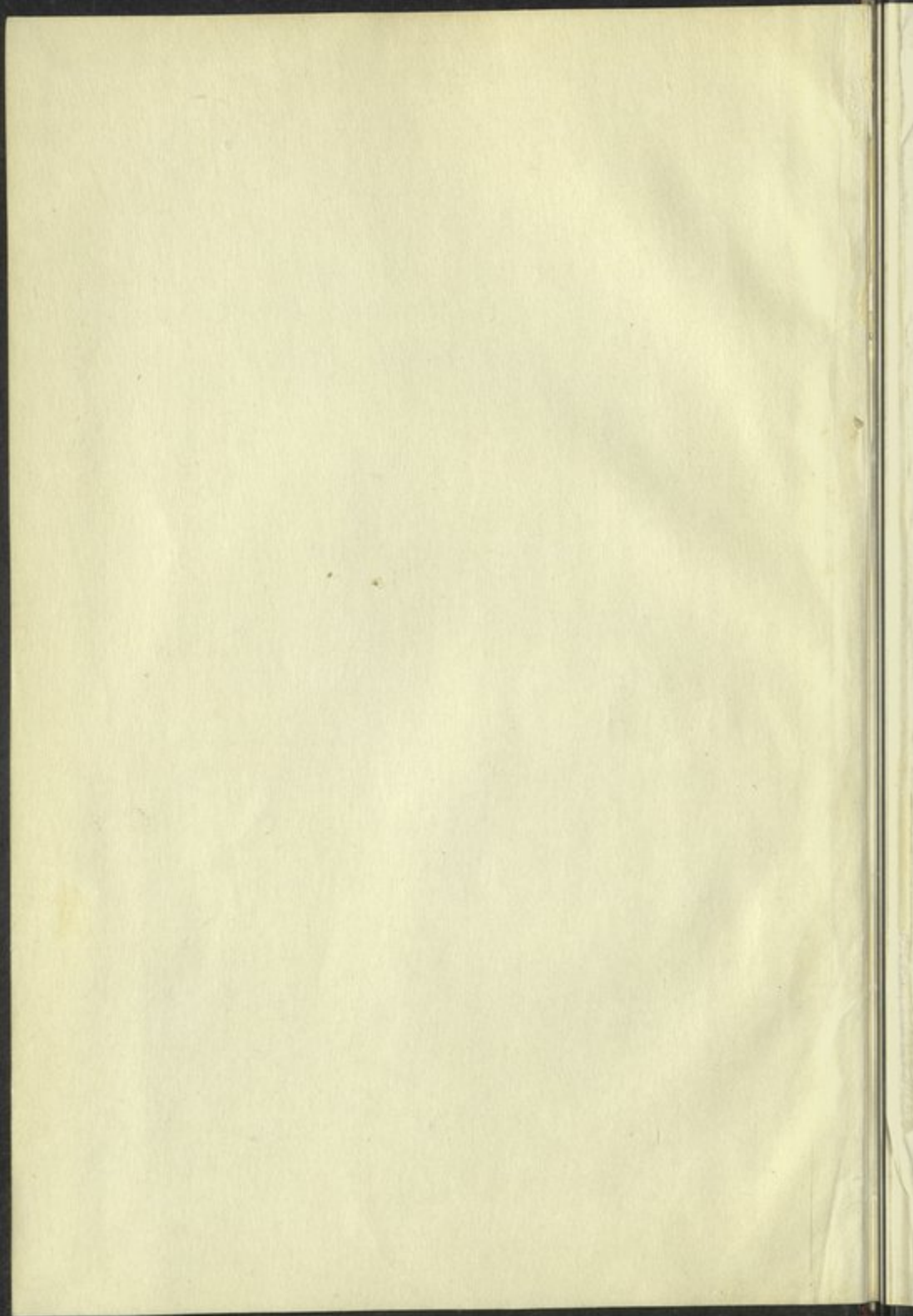
الفصل الأول : الفلسفة : معناها بالنصوف	
وأصول الفقه	٥ — ٢٩
الفصل الثاني : الفلسفة الإسلامية بين الإصالة والتقليد	٣١ — ٦٤
الفصل الثالث : مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام . .	٦٥ — ٧٤
الفصل الرابع : الكندي	٧٥ — ١٢٠
الفصل الخامس : الفارابي	١٢١ — ١٦٠
الفصل السادس : الشيخ الرئيس بن سينا	١٦١ — ٢٤٧

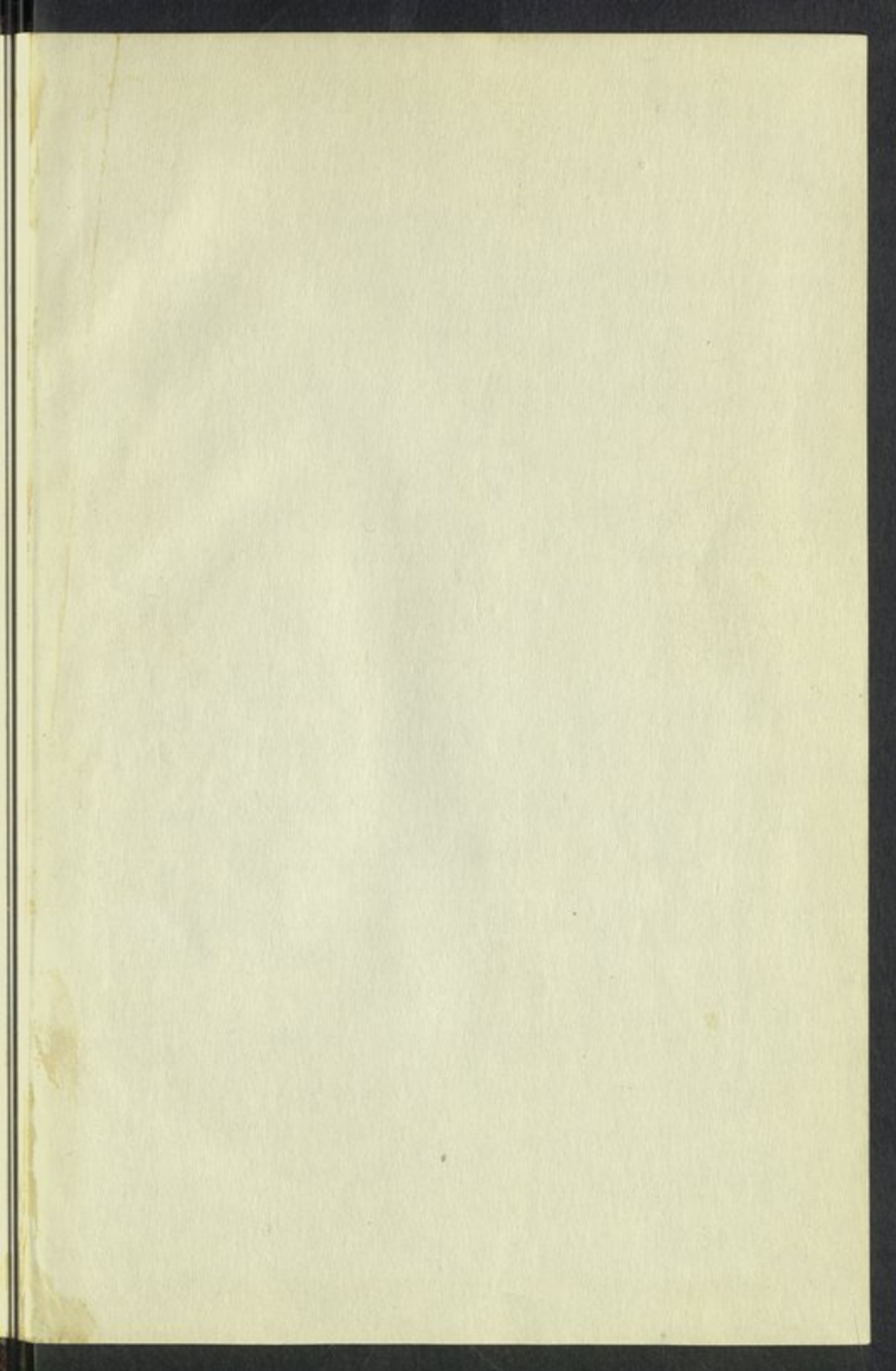
سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

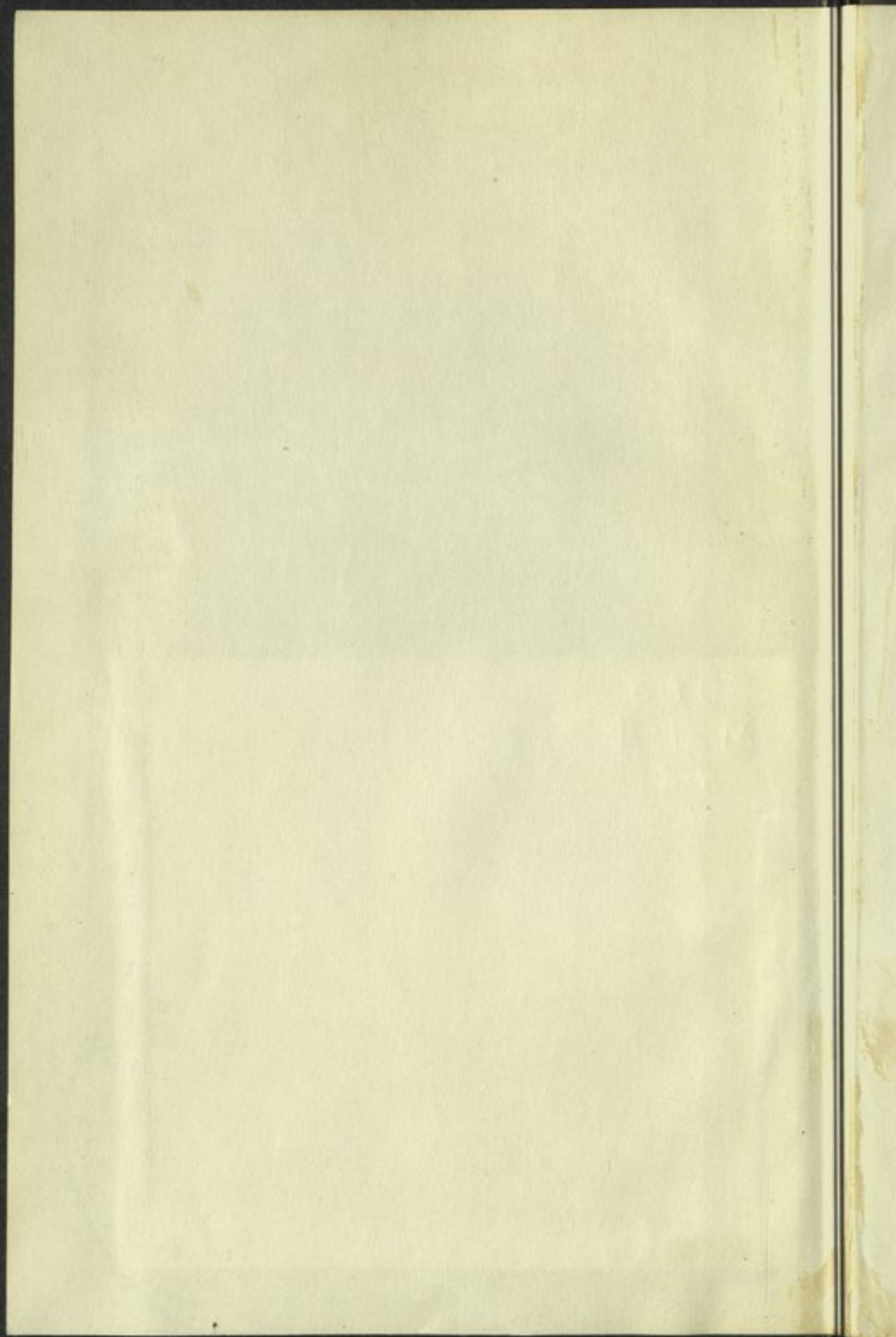
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي (الطبعة الثالثة مزبدة ومنفحة)
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
رئيس قسم الفلسفة بجامعة الأزهر
- ٢ - فلسفة ابن طفيل ورسائله وحسن يقظان ،
للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٣ - الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد ،
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ - التصوف عند ابن سينا
للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٥ - التفكير الفلسفي في الإسلام
للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد
مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ - جمال الدين الأفغاني ، حياته وفلسفته ،
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ - الإسلام بين أمسه وغده
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الأول)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الثاني)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ - أصول الفلسفة الاشرافية عند شهاب الدين السهروردي
للدكتور محمد علي أبو ريان







297.3
M21tA
v.2

~~23 Dec 65~~

~~13 Dec 65~~

~~1 Feb 67~~

~~66~~

~~14 JUL 69~~

~~20 Jan 66~~

~~3 APR 1975~~

JAFET LIB.

~~1 FEB 1978~~

~~- 87/88~~



297.3:M21tA:v.2:c.1

محمود، عبد الحليم

التفكير الفلسفي في الإسلام

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01008556

297.3
M21tA
v.2:c.1