

فلاستيفنا الإسلام

دكتور

فتح الله خليف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بجامعة قطر

الناشر
دار الجامعات المصرية
تاسست ١٩٦١ م

فلا تفتنوا الأسلاف

بكرة
فتح السيد خليف
مدير قسم الفلسفة
جامعة قطر

الناشر
دار اللمعات المصرية
طبع في القاهرة ١٩٦٥ م

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يديل < mktba.net

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تصدير

الاجماع منمقد بين الباحثين منذ زمان طويل على أن ابن سينا والغزالي من أكبر فلاسفة الاسلام وأعظم ممثلين للفلسفة الاسلامية - أما فخر الدين الرازى فيأتى بعد الغزالي بحوالى مائة عام ليقف على رأس المائة السادسة بعد الهجرة مجددا من المجددين الذين يبعثهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الاسلامية دينها - جاء على رأس المائة السادسة ليقوم بمهمة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام فلسفة -

وقد عكفت على دراسة هؤلاء الفلاسفة مسستوات طويلة فى الاسكندرية وفى كمبردج بحثت فيها بعض الجوانب الفكرية الهامة التى أثاروها - وانى لأرجو أن أكون قد وضعت لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب حتى نتضح المعالم الاساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فلاسفة الاسلام -

فتح الله خليف

محتويات الكتاب

مقدمة :

أبن سينا

الفصل الأول

أبن سينا : الرجل وأعماله

صفحة

١ - حياته ٣

٢ - مؤلفاته ١٣

الفصل الثاني

المذهب المشهور والمذهب المستور
وتقسيم أبن سينا للعلوم ٢٧

الفصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهييات

١ - برهان أبن سينا على وجود الله ٤٧

٢ - الصفات الالهية ٥١

٣ - العناية الالهية ٥٥

٤ - النبي والنبوة ٦١

٥ - المقادير ٦٤

صفحة

الفصل الرابع

٧٧ علم النفس وصلته بالعلم

الفصل الخامس

- ٨٥ ١ - التعريف الأول
٨٧ ٢ - التعريف الثاني
٩١ ٣ - التعريف الثالث

الفصل السادس

النفس النباتية

- ٩٧ ١ - التغذية
٩٨ ٢ - النمو
٩٩ ٣ - التوليد

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١٣٠ ١ - الاحساس
١٠٥ ٢ - الحواس الظاهرة
١٠٥ ٣ - الحواس الباطنة

الفصل الثامن

النفس الانسانية

- ١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا ١٢٥
٢ - وجود النفس ١٢٦
٣ - التفكير ١٣٥
٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم ١٣٨
٥ - خلود النفس ١٤٢

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١ - نص القصيدة ١٤٩
٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية
الى ابن سينا ١٥٢
٣ - تحليل القصيدة العينية ١٥٩

-
- ١٩٩ مراجع البحث

صفحة

الغزالي

الفصل الأول

الغزالي : الرجل وأعماله

- ١ - نشأته وحياته ٢٠٧
٢ - مكانة الغزالي ومنزلته في العلم ٢١٠
٣ - مؤلفات الغزالي ٢١٥

الفصل الثاني

- الشك واليقين عند الغزالي ٢١٩

الفصل الثالث

- الحقيقة عند الغزالي ٢٢٣

الفصل الرابع

- موقف الغزالي من علم الكلام ٢٤١

الفصل الخامس

- موقف الغزالي من الفلاسفة ٢٤٣

صفحة

الفصل السادس

٢٥٩ . . . موقف الغزالي من الباطنية

الفصل السابع

٢٦٥ . . . موقف الغزالي من الصوفية

٢٦٩ مراجع البحث

فخر الدين الرازي

الفصل الأول

فخر الدين الرازي : الرجل واعماله

- ١ - تباين الناس فيه ٢٧٣
- ٢ - اسمه ومولده ٢٨٢
- ٣ - ثقافته ٢٨٣
- ٤ - رحلاته ٢٨٦
- ٥ - صفاته وخلقه ٢٩٠
- ٦ - وصيته ووفاته ٢٩١
- ٧ - أعماله ومؤلفاته ٢٩٣

صفحة

الفصل الثاني

الفقه والأصول

- ٢٩٧ ١ - الفقه
٣٠٠ ٢ - أصول الفقه

الفصل الثالث

التفسير

- ٣١٥ ١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي
٣٣٧ ٢ - اعجاز القرآن

الفصل الرابع

الكلام

- ٣٤٥ ١ - النقل والعقل
٣٤٧ ٢ - موقف الرازي من علم الكلام
٣٥٠ ٣ - وجود الصانع
٣٥٤ ٤ - وحدانية الله
٣٥٧ ٥ - الصفات
٣٦٨ ٦ - الرؤية
٣٨٠ ٧ - العرشية
٣٨٢ ٨ - أفعال العباد

صفحة

الفصل الخامس

للفلسفة

٣٨٧	• • • •	١ - مصادر فلسفة الرازي
٣٨٩	• • • • • •	٢ - واجب الوجود
٣٩٢	• • • •	٣ - صفات واجب الوجود
٣٩٧	• • • • • •	٤ - نظرية الفيض
٣٩٩	• • • • • •	٥ - علم الله
٤٠١	• • • • • •	٦ - المعاد
٤٠٤	• • • • • •	٧ - العناية الالهية
٤٠٦	• • • • • •	٨ - النبي والنبوة
٤٠٧	• • • • • •	٩ - النفس
٤١١	• • • • • •	مراجع البحث

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

١ - حياته

٢ - مؤلفاته

الفصل الاول

ابن سينا : الرجل واعماله

حياته :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن علي بن سينا . ولد في أفشنة - وهي قرية مجاورة لبخارى (تقع بخارى الآن في جمهورية أذربايجان السوفيتية) - عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م - ويتفق معظم المؤرخين على تاريخ مولده ماعدا ابن أبي أصيبعة الذي يذكر أنه ولد عام ٣٧٥ هـ . كان والده من بلخ (وتقع بلخ الآن في أفغانستان) ، ثم انتقل الى بخارى في أيام حكم الأمير نوح بن منصور حيث قام على ضيعة من ضياع بخارى اسمها خرميشن ، ولكنه سكن بأفشنة وأقام بها ، وكانت قريبة من مقر عمله ، بعد أن اختار منها زوجته سارة أو ستارة التي أنجبت له ولدين أكبرهما هو فيلسوفنا أبو علي ثم انتقلت الأميرة بعد ذلك الى بخارى (١) .

ورغم أن ابن سينا نشأ في هذه المنطقة من بلاد المشرق التي تسمى تركستان الا أن الفرس يدعو في أن أصله فارسي كما يجزم الترك بأنه تركي (٢) - ونحن لا نستطيع أن نقع بشيء فيما يتعلق

(١) القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٧ ، انظر أيضا Afnan S., Avicenna

(٢) يقول الأستاذ أحمد أمين في تصديره للكتاب الذمى للمهرجان الاثني لآين سينا ص ١ ان ابن سينا كانت تتنازعه عصبية مختلفة لأسباب مختلفة ، فلما أن ولد في تركستان قيل انه تركي فانام الأتراك له مهرجانا ، ولأنه أقام بفارس له الفرس ، ولأنه ثقف ثقافة عربية تمصب له العرب ، ويذهب الدكتور

يعنصر ابن سينا ، لأنه ليست لدينا معلومات مفصلة عن عنصره .
غير أنه من الثابت أن ابن سينا نشأ تحت ظل حضارة اسلامية
صرف لا تعرف للعنصرية معنى ولا تقييم لها وزنا ، ولم يكن
للترك ولا للفرس ازاء هذه الحضارة الزاهرة أى تعصب يعتد به .
ولما كان أبو ابن سينا من الحكام فقد استطاع أن يوفر له
تعلما مثاليا بالنسبة الى ثقافة ذلك العصر . فأحضر له والده
معلم القرآن ومعلم الأدب . وفى سن العاشرة كان ابن سينا قد
أتم حفظ القرآن وأتى على كثير من كتب الأدب ، فقد كان بضجه
العقل والجسمى مبكرا وسريعا حتى فرغ من تحصيل جميع العلوم
والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة بجميع
أجزائها وطب وهو فى سن الثامنة عشر .

وقد قص علمنا ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمة وكتب بيده
تاريخ حياته ، وترجم لنفسه وشرح أحواله فى مقالة أدبية رائعة
الا أنه لم يكملها ، وقد أكمل أبو عبيد الجوزجاني تاريخ حياة
الرئيس حتى مماته ، وكان هذا الجوزجاني تابعا لابن سينا ،
التقى به فى جورجان عام ٤٠٣ هـ ، ولم يفارقه بعد ذلك أبداً ،

عفنان الى اننا لا نستطيع أن نعرف الاموال التى انعدر منها والد ابن سينا ،
وأنه ليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأنه من أصل عربى ، لأن الغالبية العظمى
من سكان بلاد ما وراء النهر كانوا حتى عصر ابن سينا ووالده من الفرس .
ويرجع الدكتور عفنان تبعا لذلك بأن أصله فارسى ، لاسيما وأن ابن سينا قد
تجنب عن قصد الاتصال بالحكام الترك وقصر اتصالاته على الحكام الفرس .
كذلك فان والده ابن سينا واسمها ستارة ترجع أصله الفارسى من جهة الام على
الإفلاق ، لأن كلمة ستارة كلمة فارسية خالصة . بمعنى النجمة

حتى أنه كان يدخل السجن معه . وكان الجوزجاني من محبي
الحكمة وطلابها ، فسمى الى الرئيس عندما علم به (١) .

ويذكر ابن سينا في ترجمته لحياته أنه بعد أن أتم حفظ
القرآن ودراسة الأدب أرسله والده الى رجل يعلمه الحساب ، وكان
هذا الرجل بقالا ، ولكنه كان عليما بالحساب . ثم درس ابن سينا
الفقه وطرق البحث والمناظرة ، وقرأ التصوف وقال عن نفسه
انه كان من أجود السالكين .

وكان أبو ابن سينا من الشيعة الاسماعيلية ، وكذلك كان
أخوه ، واستمع ابن سينا الى مناقشات والده وأصحابه في التشيع
ولكنه لم يقبل على آراء الشيعة كما يقول هو نفسه (وكانوا ربما
تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله
نفسى) (٢) .

(١) يذكر البيهقي أن أبا عبد الواحد الجوزجاني كان من خواص ابن سينا
وندمانه وخدمه ، ويذكر أيضا أنه أعان ابن سينا على جمع كتاب الشفاء كما
فسر مشكلات كتاب القانون وشرح رسالة حى ابن يقظان ، وقال أيضا أنه لم يكن
من تلامذة ابن سينا التابيين ، انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ابن أبى أصيبعة . طبقات الأطباء ص ٣٧ . وكما اختلف المؤرخون
حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضا حول عقيدته . فقد كتب على بن
شيخ فضل الله الجيلاني رسالة بعنوان « توفيق التطبيق » يثبت فيها أن ابن سينا
من المسلمين ومن أكابر علماء الامامية الاثنى عشرية ، ويذكر مؤلف الرسالة بأن
الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع فى مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من
حديث عن بعض العلماء والحكام فى مجلس بعض السادات الكرام انتهى الى ذكر
الشيخ الرئيس والاختلاف فدحوله . إذ نسبة البفض الى الكفرة والزنادقة ، وأضافه
بعضهم الآخر الى أهل السنة . وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد
الحاضرين صاحب « توفيق التطبيق » عن حقيقة الحال فى شأن الشيخ الرئيس ،

ثم حدث أن وفد الى بخارى رجل اسمه أبو عبد الله الناتلي (١) كان يدعى المتفلسف ، ونزل هذا المتفلسف في دار ابن سينا ليعلمه شيئا من الفلسفة . فبدأ على الناتلي بكتاب ايساغوجي ، وهو كتاب في المنطق لفورفوروريوس . ولكنه أدرك أن الناتلي لم يكن عليمًا بدقائق المنطق ، وذكر ابن سينا أنه كان يتصور المسائل المنطقية خيرا من أستاذه ، وكثيراً ما بهر أستاذه بمعرفته بدقائق المنطق وتفصيلاته . وتولى ابن سينا بعد ذلك قراءة كتب المنطق وشرحها بنفسه حتى أتقن هذا الفن ووقف على دقائق هذا العلم . ثم شرع بعد ذلك في دراسة كتاب اقليدس المسمى (أصول الهندسة) على الناتلي أيضا . ولكنه لم يقرأ عليه سوى خمسة أو ست أشكال في أول الكتاب ، ثم تولى بعد ذلك حل بقية الكتاب بأسره بنفسه .

وغادر الناتلي بخارى فأخذ ابن سينا في دراسة العلم الطبيعي والالهي ، وانفتحت عليه أبواب العلم فخرج على الطب فدرسه ونبغ فيه في مدة قصيرة ، لأن الطب كما يقول ليس من العلوم الصعبة ، وأتقنه حتى (أصبح فيه عديم القرين فقيد المثل ، واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبرأؤه يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة) (٢) وتولى علاج المرضى وكان

فأجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الامامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والامام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الهيات كتاب الشفاء ، الدكتور مصطفى حلمي « ابن سينا والشيعية » ، الكتاب الذهبي ص ٧٤ - ٧٥ .

(١) يذكر البيهقي أن ابا عبد الله الناتلي كان يستفيد من تلميذه في الهندسة كما كان ابن سينا يبهره بمعرفته بدقائق المنطق، تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧-٣٨ .
(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

يعالجهم (تادباً لا تكسباً) (١) أى كان يعالج المرضى دون أن يتقاضى منهم أجراً .

وتوفر ابن سينا على الدرس وانقطع للعلم ، فلم ينم ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل فى النهار بغير العلم (٢) . وفى خلال هذه المدة لم ينقطع عن دراسة الفقه وجميع أجزاء الفلسفة وكانت له طريقة خاصة فى فهم القضايا والحجج ، ذلك أنه كان يرتب المسألة التى يريد فهمها على شكل قياس ، ويجهتد فى ايجاد الحد الأوسط واستكشافه ، لأنه كان يمتقد أنه لا يمكنه فهم المسألة الا اذا عرف الحد الأوسط . وكان يجهد نفسه فى ذلك ، فأحياناً يقع على الحد الأوسط بعد طول عناء ، وأحياناً أخرى ييأس من ذلك فيقوم الى الجامع فيتوضأ ويصلى ويتجه الى الله داعياً أن يوفقه ويفتح عليه مغاليق المسألة ، ثم يأوى الى فراشه فيفتح الله عليه فى المنام ما انغلق عليه فيستقيظ فى الصباح ويتصدق على الفقراء حمداً لله على ما أنعم عليه من نعم (٣) .

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو فى سن السادسة عشرة ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، ولكن علماً واحداً قد استعصى عليه فهمه وهو علم ما بعد الطبيعة . فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم منه شيئاً ، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه عن ظهر قلب دون أن يفهمه . وفى يوم من الأيام ذهب الى السوق فعرض عليه دلال كتاباً صغيراً فى أغراض ما بعد الطبيعة ، فرده ابن سينا ردمتبرم قائلاً : لا فائدة من هذا العلم . فقال له الدلال : اشتر منى هذا الكتاب

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤٥١ .

(٣) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤١٥ .

فإن ثمنه رخيص وأنا أبيعك لك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشترته منه ، فإذا هو كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة • ويذكر ابن سينا أنه أسرع إلى بيته وقرأ هذا الكتاب فافتتح عليه ما استغلق • ويقول أنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة في الحال — لأنه كان يحفظه — بمجرد أن قرأ كتاب الفرابي • وقد فرح ابن سينا لذلك وتصدق كثيرا على الفقراء (١) •

وكتاب الفرابي هذا كتاب صغير لا يشرح ما كتبه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة بل هو فهرست فقط لكتاب أرسطو • وربما كان كل ما أفاده ابن سينا من كتاب الفرابي هو ترتيب المسائل وجميعها بعضها مع بعض • ويبدو أن ذلك هو ما كان يحتاج إليه •

وحدثت بعد ذلك حادثة جديدة بالذكر ، ذلك أن الأمير نوح ابن منصور مرض ، وحار الأطباء في علاجه ، فجرى اسم ابن سينا في حضرة الأمير ، فأمر بإحضاره ليشارك الأطباء المشورة والعلاج ، فحضر وقام على علاج الأمير حتى شفى • وتقرّب منه ثم استأذنه بعد ذلك في أن يدخل مكتبة القصر ، فأذن له الأمير • وكانت مكتبة ضخمة يصفها ابن سينا فيقول : « دخلت داراً ذات بيوت (أي حجرات) كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد • فطالعت فهرست كتب الأوائل (أي اليونانيين) وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورايت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وماكنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد • فقرأت تلك الكتب

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ، طبقات الأطباء ص ٤٣٨ ، تاريخ حكماء

وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه « (١) » .

وقد اتفق أن وقع لهذه الدار بعد ذلك حريق أتى على كل ما فيها من الكتب فاتهم ابن سينا بأنه دبر هذا الحريق حتى يتفرد بهذا العلم الذي قرأه في هذه الدار ويتسبه الى نفسه (٢) .

ويحدثنا ابن سينا أنه فرغ من تحصيل كل هذه المعارف والعلوم وسنه ثمانية عشر عاماً . ولكن العلم لم ينضج في ذهنه الا بعد أن بلغ مدارك الرجال ، واكتسب الخبرات في الحل والترحال .

بدأ ابن سينا أسفاره بعد أن اضطربت أمور الدولة السامانية ، وبعد أن مات والده وسنه اثنتان وعشرون سنة، فخرج من بخارى الى كركانج ، وكان يلبس الطيلسان ، وهو زى الفقهاء فأكرمه صاحب خوارزم وقرر له راتباً شهرياً يقوم به . وانتقل بعد ذلك الى جرجان وخراسان وقصد الأمير قابوس فأكرم وفادته . ولما أسر الأمير قابوس وسجن غادر الى دهستان ومرض بها مرضاً صعباً ، فغادر الى جرجان ، واتصل به أبو عبد الله الجوزجاني ويبدو أن ابن سينا قد ضاقت نفسه في هذا الوقت وشعر بالأسى لفقده الوظائف السلطانية ، وقد عبر عن هذه الحال منشداً :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

وقد وقف ابن سينا عند هذا الحد من قصة حياته وروايته عن نفسه وتولى الجوزجاني بعد ذلك ترجمة بقية حياته (٣) ، وأهم ما ذكره الجوزجاني عن الشيخ الرئيس هو ذكر مؤلفاته

(١) طبقات الأطباء ص ٤٣٩ .

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٦ .

(٣) طبقات الأطباء ص ٤٤٠ .

مرتبة ترتيبيا زمنيا ، وذكر تنقلاته من قصر أمير الى قصر آخر حتى تقلد الوزارة مرتين لشمس الدولة فى همدان . وقد عانى ابن سينا كثيراً من الدسائس والفتن التى كانت مستعرة بين أمراء ذلك العصر حتى أنه تعرض للتشريد والنهب والسجن والطرده من الوظائف السياسية (١) . وهو رغم هذه الحياة السياسية المتقلبة لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف . كان يبدأ مع تلاميذه فى أول الليل ، يملئ عليهم الكتب دون أن يحضره كتاب . وكان يستمىن هو وتلاميذه على السهر والعمل بالشراب وبعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر باحضار المغنيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب (٢) . وفى الصباح يذهب الى الوزارة يصرف أمورها . وهكذا كانت حياة ابن سينا مقسمة بين العلم واللهو والوظائف السياسية .

وفى آخر حياته كثرت عليه الامراض ، وحاول بعض خدمه التقلص منه لنهب أمواله ، وشعر هو بضعف صحته ، وعرف أن قومه قد سقطت فامتنع عن مداواة نفسه حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ بهمدان .

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس . قص الشيخ بنفسه جزءاً منه ، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجاني

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٧ - ٤٢٥ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٠ - ٧٣ .
طبقات الأطباء ص ٤٤٠ - ٤٤٥ .

(٢) يقول البيهقى « كان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المصومى من الكتاب نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الاشارات نوبة ، ووبهمنيار يقرأ من الحاصل والمحصل نوبة ، فاذا فرغوا حضر المنون واشتغلوا بالشراب ، وكان والتدريس بالليل لمدم القراخ بالنهاى » تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ ، وانظر أيضاً « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » للامتاز محمد محمود الحضرى ، الكتاب الذهبى ص ٥٣ - ٥٩ .

بقية روايته • ويجدر بنا أن نقف قليلا لتأمل هذه الحياة الحافلة بضروب النشاط المختلفة المتباينة المتعارضة • فابن سينا - كما رأينا - فقيه وفيلسوف وصوفى وطبيب وعالم رياضية وفلك ولفة • وهو شاعر أيضاً ، ومن أروع ما نظم في الشعر قصيدته العينية في النفس التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث • وكانت هذه العلوم والفنون تمثل ثقافة العصر الذي يعيش فيه ، وعى ابن سينا ثقافة عصره وساعده ذلك على عدة أمور •

أولاً : نشأ في أسرة استطاعت أن توفر له الفراغ الكافي لتحصيل العلم ، بل ان والده - كما رأينا - كان يستضيف العلماء والفلاسفة في بيته ليقوموا على تثقيف ابنه • ولكن ابن سينا لا يعترف باستاذية أحد عليه ، فقد تولى تثقيف نفسه بنفسه ، وقد أشرنا الى ذلك عندما عرضنا لأحواله مع التالي •

ثانياً : عاش ابن سينا في فترة تيسر له فيها الحصول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل في الفلسفة وأداب اللغة • ومن المعروف أن ترجمة التراث اليونانى الى اللغة العربية قد بدأت في منتصف القرن الثانى من الهجرة تقريباً • وفي أواخر القرن الثالث كانت حركة الترجمة قد بلغت ذروتها وتم نقل معظم التراث اليونانى في الطب والفلك والهندسة والفلسفة وخاصة كتب أرسطو وبعض كتب أفلاطون ، وكثير من التفسير على هذه الكتب (٢) • وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث الفكرى اليونانى • وقد قرأ أيضاً كتابات الفلاسفة الذين

(١) طبقات الأطباء ص ٤٤١ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ •

(٢) انظر كتاب الفهرست لابن النديم ص ٢٤٣ وما بعدها ، تعقيق جوستاف

فلوجل Gustav Flugel ، طبعة بيروت •

سبقوه أمثال الكندي والفارابي وأفاد منها ، وقد مر بنا اعتراف ابن سينا نفسه بفضل كتاب الفارابي الذي مكنته من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بعد أن عجز عن فهمه بنفسه .

ثالثا : عاصر ابن سينا كثيرا من العلماء والفلاسفة واتصل بهم . وأهم عالم وفيلسوف اتصل به ابن سينا هو عالم الهند الكبير أبو الريحان محمد ابن أحمد البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠) . قضى البيروني أربعين عاما يدرس لغة الهند المقدسة وهي السنسكريتية ليقف على تاريخ الهنود المكتوب بهذه اللغة . وقد أجاد لغة الهنود وتكمن من دراسة التراث الهندي في التاريخ والعلم والفلسفة ، وعقد مقارنات بين الثقافة الهندية والثقافة اليونانية كما عرفها عن طريق ترجمة كتب أفلاطون وأرسو، وقد كتب البيروني كتاباً من أمهات الكتب التي يرجع إليها في علوم الهند بعنوان « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » . وقد جرت بينه وبين ابن سينا مناظرات في العلم والفلسفة . واختصم الرجلان ، ولكن يبدو أن الخصومة كانت سياسية أكثر منها خصومة علمية ، ذلك لأن البيروني كان في خدمة السلطان محمود الغزنوي ، ويبدو أن السلطان محمود كان يستخدمه كمين له في الهند لأنه كان يطمع في فتح بلاد الهند وغزوها وكان ابن سينا يعمل في خدمة الأمراء السنامانيين والبويهيين ، وكانت دولتهم أضعف من دولة الغزنوية .

وكان مسكوية أو ابن مسكوية المتوفى حوالي عام ٤٢٦ هـ من معاصري ابن سينا أيضاً وكان مهتماً بنوع خاص بدراسة الأخلاق (١) الى جانب الطب واللغة والتاريخ : وكان ابن سينا

(١) انظر كتاب « تهذيب الأخلاق » لأبي علي أحمد بن محمد مسكويه . حققه الأستاذ قسطنطين زريق - الجامعة الأميركية في بيروت ١٩٦٦ . وانظر أيضاً : ابن مسكويه ؟ فلسفته الأخلاقية ومصادرها . الدكتور عبد العزيز عزت ، القاهرة ١٩٤٦ .

يستعمل على ابن مسكويه ويعيره بجهله في الرياضه والعلوم الرياضية . دل عليه ابن سينا مرة فوجده يقرأ في الأخلاق فسأله أن يقيس سطح جوزه ، وأراد بذلك الإشارة الى جهل ابن مسكويه في الرياضه فما كان منه إلا أن رماها اليه قائلاً : انك أحوج الى اصلاح أخلاقك منى الى معرفة مساحة هذه الجوزة (١) .

وكان ابن سينا معاصراً لأبى العلاء المعرى الا أنه لم تكن بين الرجلين صلة لبعده الشقة بينهما ، فالمعرى في الشام وابن سينا في بلخ .

أما الناحية الأخرى في حياة ابن سينا وهي مشاركته في الحياة السياسية وتقلبه في المناصب السلطانية حتى وصل الى منصب الوزارة ، ثم ميله الى حياة اللهو والمنادمة ، هذه الناحية من حياة ابن سينا كانت موضع لوم ومؤاخذه شديدة من المؤرخين (٢) . فابن سينا أول فيلسوف اسلامى يتولى الوزارة . ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كليته على الدرس والعلم ثم هو فوق ذلك يسلك سلوكا لم يتموده الناس من الفلاسفة والمفكرين . ولذلك فقد بالغ المؤرخون في تصوير مجونه ولهوه وعابوا عليه هذا السلوك ، وأنكروا أن يتفق هذا مع ما بدعيه من تصوف ، ومع ما دعا اليه من التجرد من الماديات والرغبة في الوصول الى درجة العقل .

٢ - مؤلفاته :

كان ابن سينا من المؤلفين المنتجين رغم أنه لم ينعم في حياته

(١) انظر ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، الدكتور عبد العزيز

عزت ، ص ١١١ .

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٥ .

بالهدوء والسكينة التي تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التي تربو على مائتين وخمسين مؤلفاً ، منها ما يشبه دوائر المعارف ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة ومنها الرسائل أيضاً (١) -

وأهم مسألة ينبغي الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هي ان ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوع ألفه للجمهور ونوع آخر كتبه للخاصة - أما الكتب التي ألفها للجمهور فهو يعرض فيها الفلسفة على طريقة المشائين ، وهي الطريقة الدائعة بين الناس ، ويحاذى فيها المعلم الأول وتلاميذه وشراحه - ويقصد ابن سينا بالجمهور أو العامة كل من يريد دراسة الفلسفة ويود بلوغ القمة فيها .

يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء : « ولي كتاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء واللواحق) أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره وهو كتابي في «الفلسفة المشرقية» . وأما هذا الكتاب (أى الشفاء) فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة - ومن أراد الحق الذي لا مجمعة فيه فعليه يطلب ذلك الكتاب - ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما الى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب (أى الشفاء) (٢) .

(١) انظر « مؤلفات ابن سينا » للاب جورج شعاعه قنواتي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٠ ، وأيضاً « مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها » للاب قنواتي ، الكتاب الذهبي ص ٦٥ - ٧٠ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٠ .

ويقول ابن طفيل في رسالة حى بن يقظان : « سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدي - أن أيت اليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها » (١) .

أما كتاب « الفلسفة المشرقية » الذي يشير اليه ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء ويودعه أسرار الحكمة المشرقية فلدينا فصلة منه نشرت في القاهرة منذ أكثر من ستين عاما بعنوان « متعلق

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ص ٥٢ ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، القاهرة ١٩٦٦ وانظر في أسرار الحكمة المشرقية :
Nallino, Filosofia "Orientale" od "illuminativa" d'Avicenna, Riv. Stud. Or X (1936), 10 : 367-344.

وأيضاً ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث تحت عنوان : محاولة المسلمين ايجاد « فلسفة شرقية » في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ - ٢٩٦ .
أيضاً Mehren *Traites Mystiques d'Abuo Ali al-Hosain b. Abd-lah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1889-99.

أو « رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية » -
Louis Gardet, *La Pensee Beligiense d'Avicenne* PP. 24-29, Paris, 1954.
أيضاً Mlle Goichon, *Ibn Sina, (Avicenne) Livre de directives et Remarques*, PP. 1-25 Beyrouth, Paris. 1951.

وأيضاً بحث الدكتور أبو العلا عفيفي « الناحية الصوفية لفلسفة ابن سينا » الكتاب الذهبي للمهرجان الاثني لذكرى ابن سينا ، ص ٣٩٩ - ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٢ .
Seyyed Hossein Nasr, *An intraduction to Islamic Doctrines*, PP. 185-96 Harvard, 1964.

المشركيين » - يقول ابن سينا فى مقدمته لمنطق المشركيين : « وبعد فقد نزعنا الهمة بنا الى أن نجتمع كلاً ما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا تلتفت فيه لفت عصبية ، أو هوى ، أو عادة أن الف ، ولا نبألى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين الفاء عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا اياهم ، ولم ينل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يقصد أرسطو) فى تنبيه لما نام عنه ذوهه واستأذوه ، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى ادراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفتنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه انسان يكون أول من مد يديه الى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهده ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح اياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به . ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة . ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالتمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق . ولا يبعد أن يكون له عند المشركيين اسم غيره ، حرفاً

حرفاً ، فوقفنا على ماتقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ،
فحق ما حق ، وزاف مازاف .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز الى المشائين من
اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم
وتمصبنا للمشائين ، اذ كانوا اولى فرقهم بالتعصب لهم ، واكملنا
ما ارادوه وقصروا فيه ولم ييلفوا ان يهيم منه ، واغضيتنا عنصا
تخطبوا فيه وجعلنا لهم وجهاً ومخرجاً ، ونحن بداخلتنا
شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فان جاهزنا بمخالفتهم افنى الشيء
الذى لم يكن الصبر عليه . واما الكثير فقد غطيناه باعطينة
التخافل . فمن جملة ذلك ما كرهنا ان يقف الجهال على مخالفة
ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار
الواضح . وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول
هؤلاء الذين فى العصر ، فقد بلينا برفقة منهم غارى الفهم كأنهم
خشب مسندة ، يرون التعمق فى النظر بدعة ، ومخالفة المشهور
ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث ولما كانت الصورة
هذه والقضية على هذه الجملة احببنا ان نجمع كتاباً يحوى على
امهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثير وفكر ملي ولم
يكن من جودة الحدس بعيداً ، واجتهد فى التعصب لكثير فيما
يخالفه الحق فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقاً عند الجماعة غير
نفسه ، ولا احق بالأصفاء اليه من التعصب لطائفة اذا اخذ يصدق
عليهم فانه لا ينجيهم من العيوب الا الصدق .

وما جمعنا هذا الكتاب لنظره الا لأنفسنا ، اعنى الذين
يقومون منا مقام النفس . واما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد
اعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ،
وسنمطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم وزيادة على ما اخذوه .

وعلى كل حال فلاستمانه بالله وحده» (١) .

ويوصى ابن سينا بأن نصون كتبه التي يعرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً إلا بعد المواثيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب ، فيختتم ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها : « أيها الأخ : أنى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيمتك قفى الحكم فى لطائف الكم ، فصنه عن الجاهلين والمبتدلين ، ومم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والمادة ، وكان وصفاه مع الفاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فان وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته ، ويتوفقه عما يتسرع اليه الوسواس ، وينظره الى الحق بيمين الرضا والصدق ، فاته ما يسألك منه مدرجاً مجزماً مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله . وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تأتيه مجراك ، متأسيا بك . فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بينى وبينك ، وكفى بالله وكيلاً » (٢) .

فهل معنى هذا أن لايق سينا مذهبين فى الفلسفة : مذهب مشهور ومذهب مستور ؟ سنحاول أن نجيب على هذا السؤال عندما نتكلم عن تقسيمه للعلوم الفلسفية فى الكتب التى يؤلفها

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢ - ٤ .

(٢) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ج ٤ ص ٩٠٣ - ٩٠٦ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ . وابن سينا لم يأت بيده فى العرص على صنون الحكمة وجبها عن عامة الناس وانما كان يقتضى آثار قدماء الفلاسفة ، يقول ابن الينديم فى كتاب الفهرست « كانت الحكمة فى القدم ممنوعاً منها الا من كان من أهلها ومن علم أنه يتقبلها طبعاً ، وكانت الفلاسفة تنظر فى الواليد من يريد الحكمة والفلسفة فان علمت منها أن صاحب المولد فى مولده حصول ذلك استخدومه وتالوه الحكمة والأقلا » ص ٢٤١ .

للجمهور وتقسيمه للحكمة فى الكتب التى يعرض فيها فلسفته
الخاصة .

أما الكتب التى يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهورى
فأهمها :

(١) كتاب الشفاء :

يقول الدكتور ابراهيم بيومى مذكور وهو يقدم لكتاب
الشفاء الجزء الخاص بالمدخل فى المنطق : « ليس بغريب
أن يسمى طبيب أحد مؤلفاته « الشفاء » انما الغريب أن يطلق
هذا الاسم على مؤلف فلسفى ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم
« القانون » ولو عكس لكان الأمر أوضح ، اللهم الا أن يكون طب
النفوس لديه ليس أقل شأنًا من طب الأجسام . . . » (١) .
والحق أن هذا الكتاب يشفى غليل النفس وطمأها الى المعرفة .
فهو موسوعة فلسفية شاملة . يشتمل الكتاب على أربعة مجلدات
رئيسية هى المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات . ويتصل
بكل مبحث من هذه المباحث فروع . فيدخل تحت المنطق مثلاً
الخطابة والشعر تمشياً مع تقليد العصر فى ادخالهما ضمن
المنطق ، ولو أنهما من علوم الأدب والبلاغة . ويدخل تحت
الطبيعيات الى جانب الحركة والتغير علم النفس والحيوان والنبات
والجيولوجيا . ويدخل تحت الرياضيات الموسيقى وعلم الهيئة الى
جانب الهندسة والحساب . وتحت الالهيات يتكلم ابن سينا فى
السياسة والأخلاق باختصار ، وذلك الى جانب الفلسفة الأولى أو
المعلم الالهى .

(١)الدكتور مذكور ، مقدمة كتاب الشفاء ، ص ٢ ، المنطق - المدخل .

وقد كتب ابن سينا هذا الكتاب في أشد فترات حياته قلقا واضطرابا ، فالف بعضه وهو في الحبس وبعضه وهو مختبئ في منزل أحد أصدقائه خوفا من بطش السلطان ، وبعضه وهو في الطريق هاربا من مكيدة سياسية . وقد كتبه دون أن يحضره كتاب ، ومع هذا كله فقد جاء الكتاب آية في الاتقان . يقص علينا الجوزجاني أحوال ابن سينا وهو يلتمس منه كتابة كتاب الشفاء فيقول : ومع ذلك فقد تواترت عليه المحن : غالت كتبه الفوائض فبقيت معه عدة سنين انتقل فيها من جرجان الى الري ، ومن الري الى همدان - وشغل بوزارة الملك شمس الدولة ، وكان اشتغاله بذلك حسرة علينا . . . وكان قد وهن الرجاء أيضا في تحصيل تصانيفه الفائتة ، فالتمسنا من اعادتها ، فقال : أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتي ، ولا تنشط له نفسي ، فان قنعتم بما يتيسر لي من عندي ، عملت لكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذي يتفق لي . فبذلنا له من الرضا به ، وحرصنا على أن يقع منه الابتداء بالطبيمات ، فشرع في ذلك ، وكتب قريبا من عشرين ورقة ، ثم انقطع عنه بالقواقع السلطانية - وضرب الدهر ضرباته ، واخترم ذلك الملك ، وأثر هو أن لا يقيم في تلك الدولة ، ولا يعاود تلك الخدمة ، وركن الى أن الاحتياط له ، فيما استعجه من ذلك ، أن يستر مرتقبا فرصة الانفصال عن تلك الديار . فصادفت منه خلوة و فراغا اغتتمته وأخذته بتميم كتاب الشفاء ، وأقبل هو بنفسه على تصنيفه اقبالا بجد ، وفرغ من الطبيعيات والالهيات - خلا كتابي الحيوان والنبات - في مدة عشرين يوماً ، من غير رجوع الى كتاب يحضره ، وانما اعتمد طبعه فقط ، وشرع في المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها .

ثم ان أعيان تلك الدولة نعموا عليه استتاره ، واستنكروا عزمه على المفارقة ، وظنوا انه لمكيدة او لملااة جنية معادية . وخلص بعض خلص خدمه على توريطه فى مهلكة ليفوز بماله عنده من متاع الدنيا ، فدل عليه طلابه - وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصده بايحاش ، لو كانوا للمعروف ذاكرين - ووقفهم على مكانه ، فاستوثق منه بايداعه قلمسة فردجان ، وبقي فيها قدر أربعة أشهر ريشما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر ، وتاركها المنازعون ، فأفرج عنه ، وسيم معاودة الوزارة فاعتذر ، واستمهل فعذر .

وهناك اشتغل بالمنطق ، وتمكن من الكتب، فمرض من ذلك أن حاذاهما ، وجوى على ترتيب القوم فيها ، وتكلم على ما استنكره من أقوالهم ، فطال المنطق ، وتم بأصبهان .

وأما الرياضيات فقد كان عملها على سبيل الاختصاص فى سالف الزمان ، فرأى أن يضيفها الى كتاب الشفاء .

وصنف أيضا الحيوان والنبات ، وفرغ من هذه الكتب . . . وغرضى فى اقتصاص هذه القصص . . . أن يتعجب من اقتداره على تصنيفه ما صنفه من كتب الطبيعيات والالهيات والمدة عشرون يوما ، والكتب غائبة عنه ، وانما يعلى عليه قلبه المشغول بما منى به فقط . وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده فى جملة كتب السالفين ، (١) .

(ب) كتاب النجاة :

ويقصد ابن سينا بهذا العنوان النجاة من الجهل ، وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء .

ويلحق بهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمنه موضوعات معينة في الفلسفة يعرضها وفقا للمذهب المشهور ويجاذى فيها تعاليم المعلم الأول . أما الكتب التي ألفها على حسب المذهب الخاص او المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هي في الطبع فهي :

- (أ) كتاب الحكمة المشرقية (٢) . يشير ابن سينا الى هذا الكتاب في مقدمة الشفاء كما يعلن بنفسه ان هذا الكتاب قد ألفه في الفلسفة على ما هي في الطبع . وقد سبغ منه الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان « منطق المشرقيين » .
- (ب) كتاب الانصاف (١) .

نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « ارسطو عند العربي : دراسة ونصوص غير منشورة » ثلاثة نصوص لابن سينا هي من كتاب الانصاف ، وهذه النصوص هي : شرح مقالة حرف اللام ، شرح كتاب أثولوجيا ، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو . ويقسم ابن سينا العلماء الى مغربيين ومشرقيين ، ويعارض المشرقيون المغربيين ويحكم ابن سينا بينهم بالانصاف .

(ج) كتاب الاشارات والتنبيهات ، وقد قسم ابن سينا الكتاب الى اشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصول ،

(٢) انظر مؤلفات ابن سينا للاب قنواتي ص ٢٦ - ٢٧ ، وايضا
= G. Anawati, Textes Arabes Anciens Edites en Egypte au Cours de l'Annee 1953, un Manuscrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Melanges, PP. 164-165, Dar al-Maaref, 1954.

(١) انظر عبد الرحمن بدوي ، ارسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ،
الاب قنواتي مؤلفات ابن سينا . ص ١١ - ١٢ .

وفيه أقسام ثلاثة هي المنطق والطبيعيات والإلهيات .

وتتصل بهذه الكتب التي يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حني بن يقظان ورسالة سلامان وأيسال ورسالة الطير (١) .

ولا يفوتنا ونحن نعرض لمؤلفات ابن سينا أن نذكر أهم وأعظم كتبه في الطب وهو « كتاب القانون » ذلك الذي ظل مرجعا في الطب لا يضارع في أوروبا الى وقت ليس ببعيد . ينقسم الكتاب الى خمسة أقسام : الأول والثاني في علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم الأمراض (الباثولوجيا) وحفظ الصحة (الهيجين) . وفي الثالث والرابع بحث وسائل أو طرق المداواة ، وفي الخامس وصف الدواء وتركيبه ، ثم يختتمه بذكر ملاحظاته وتجاربه الخاصة في ميدان الطب والعلاج .

(١) أنظر

Henry Corbin, Avicenna and the Visionary Recital,
The English translation by W. Trask,, PP. 123-151, 165, 204-241 M.A.F.
Mehren, Traites Mystique d'Abou Ali al-Hosain Abdallah b. Sina
ou d'Avicenne, Leyde 1899.

الفصل الثاني

المنهج المشهور والمنهج المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

الفصل الثانى

المنهج المشهور والمنهج المنسور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

قلنا ان ابن سينا اتبع طريقتين فى الكتابة ، فكتب كتباً للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة ، وكتباً للخاصة أو لنفسه ولخاصته . فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بمباراة أخرى هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين فى الفلسفة؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك، وإنما قال - كما رأينا - أنه بين الفلسفة فى بعض الكتب بياناً يشقى فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين . ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الذائعة المشهورة المعروفة من الناس فى هذه الكتب . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المنهج المشهور . وفى كتب أخرى يحدثنا ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هى فى الطبع دون أن يتخرج من مخالفة الفلسفة الذائعة بين الناس ، ويوصى بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم إذاعتها للجمهور . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المنهج المنسور .

وستر المذاهب الف جرى عليه القدماء (١) . قيل ان فيثاغورس كان « يرمز حكيمته ويسترها » (٢) . ويذكر أن سقراط كان يقول « الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ،

(١) أنظر Madkour, La Place d'Al-Farabi, P. 3. 24-25 ، ابن النديم

كتاب الفهرست ص ٢٤١ .

(٢) ابن أبى أصيبه ، طبقات الأطباء ص ٦٢ .

فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، وننزها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة » (١) - ولذلك لم يصنف سقراط كتابا . أما أفلاطون فقد كان « يرمز حكمته ويسترها ويتكلم بها مغوذة ، حتى لا يظهر مقصده (الا) لذي الحكمة » (٢) - ويقول ابن سينا ان أفلاطون « عدل أرسطوطاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم » (٣) -

ويبدو لنا الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشور واضحا في تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب -

أما تقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور فأوضح عرض له نجده في مقدمته لكتاب الشفاء (٤) ، وفي رسالة صغيرة بعنوان « في أقسام العلوم العقلية » وهي الرسالة الخامسة المطبوعة ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » (٥) -

وقبل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها ، وهي عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة الانسانية . ثم يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة - فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الالهية - كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا - أما التنظيم

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٧٠ - ٧١ -

(٢) المرجع السابق ص ٨١ -

(٣) تسع رسائل ص ١٢٥ -

(٤) الشفاء ، المنطق المدخل ، ص ١٢ - ١٦ -

(٥) تسع رسائل ، ص ١٠٤ - ١١٨ -

السياسى والسلوك الأخلاقى فمرده ومرجهه الينا ، نستطيع أن نختار النظام السياسى أو الفعل الخلقى ونوجده أو نسعى لايجاده ، ونستطيع أن نقلع عنه ، وكذلك الصناعات والفنون - ومعرفة الأمور التى من القسم الأول أى التى لا يتعلق وجودها بفعالنا واختيارنا تسمى فلسفة نظرية ، أما القسم الثانى فيسمى فلسفة عملية (١) .

ويتابع ابن سينا أرسطو فى تقرير الغايه من الفلسفة النظرية والعملية - فغاية الفلسفة النظرية عند ابن سينا - كما هى عند أرسطو - تكميل النفس بأن نعلم فقط أى « حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات » . أما الغاية من الفلسفة لعملية فهى ليست فقط مجرد تكميل النفس بالمعرفة بل العمل وفقا لما يقتضيه النظر والعلم . ففى الأخلاق مثلا لا يكفى أن نعرف ما هو الخير ونسكت عند هذا الحد ، بل لا بد وأن نعمل وفقا لما نعلم أو كما يقول ابن سينا « غاية العلوم العملية معرفة رأى هو فى عمل » . اذن فغاية الفلسفة النظرية هى الحق وغاية الفلسفة العملية هى الخير (٢) .

أما الفلسفة النظرية فتنقسم الى علوم ثلاثة بحسب درجة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة أو استقلالها عن المادة والحركة . وهذه العلوم هى :

أولا : العلم الطبيعى :

وموضوعه لا ينفصل عن المادة فى الحقيقة والذهن، فالإنسان

(١) الشفاء المنطق ، المدخل من ١٢ ، تسع رسائل من ١٠٥ .

(٢) الشفاء من ١٤ تسع رسائل من ١٠٥ .

لا يوجد في الواقع الا في مادة معينة هي اللحم والعظم ، وكذلك لا يمكن تصوره في الذهن الا واللحم والعظم جزء من تصورنا لمعنى الانسانية . وهكذا الحال في سائر الموجودات الطبيعية . فاللادة اذن جزء من تصورنا للموجودات الطبيعية في الحقيقة والذهن . او كما يقول ابن سينا : في القوام والوهم (١) .

ثانيا : العلم الرياضى :

وموضوعه لا ينفصل عن المادة في الحقيقة ولكنه ينفصل عنها في الذهن . فعالم الرياضيات يتصور الشكل الهندسى - كشكل المثلث مثلا - ويدرس خصائص هذا الشكل من غير أن يلحق تصوره أى مادة ، ولا يعنيه ما اذا كان هذا المثلث المتصور من حديد أو نحاس أو خشب أو ذهب . فاللادة ليست جزءا من تصور الرياضى للأشكال . وكذلك الحال في الأعداد ، اذ أن صورها تعرض في ذهن الرياضى دون أن تلحقها أى مادة . ولكن الأعداد والأشكال لا يمكن أن تتحقق وتوجد في الواقع الا في مادة ، فالمثلث لا بد وأن يكون في الواقع من حديد أو نحاس أو خشب ، وكذلك العدد لا بد وأن يكون متعلقا بالعددود . فاللادة اذن ليست جزءا من تصورنا للأشكال والأعداد التى هى موضوع العلوم الرياضىة ، وان كانت هذه الأشكال والأعداد لا توجد في الواقع الا متحققة في مادة . فموضوعات العلم الرياضى كما يقول ابن سينا لا يصح عليها أن تغالط اللادة والحركة في الوهم وأن صح عليها ذلك في القوام (١) .

ثالثا : العلم الالهي :

وموضوعه مفارق تمام المفارقة للمادة والحركة - موضوع العلم الالهي هو الله ، وهو تعالى منزه عن المادة، منزه عن الجسمية - وينظر العلم الالهي أيضا في المعاني الكلية مثل الوحدة والكثرة والعلم والمعلول والجزئي والكلّي والتام والناقص - وهذه المعاني قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فالواحد يمكن أن ينظر إليه من حيث هي حرارة أو برودة ، والجوهر من حيث هو نفس ، أى مبدأ لحركة الجسم ، وان كان يجوز عليه المفارقة بذاته (١) .

هذه هي أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة : العلم الطبيعي ويسميه ابن سينا العلم الأسفل ، والعلم الرياضي ويسميه العلم الأوسط ، والعلم الالهي ويسميه العلم الأعلى (٢) - وذلك بحسب درجة التجريد والاستقلال عن المادة .

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية - ولكن ابن سينا يتوسع في اضافة بعض الفروع لكل علم من هذه العلوم وذلك الى جانب أقسامها الأصلية المعروفة منذ أرسطو - فابن سينا يضيف الى العلم الطبيعي وأقسامه الأصلية من مادة وصورة وحركة وتغير وكون وفساد ونبات وحيوان ونفس، يضيف فروعا أخرى مثل (٣) :

١ - الطب : وغاياته دراسة البدن الأنساني وأحواله في الصحة والمرض ليدفع المرض وتحفظ الصحة .

(١) الشفاء ص ١٣ ، تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٢) تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٣) تسع رسائل ص ١٠٥ .

٢ — علم أحكام النجوم : وهو عند ابن سينا علم تخمينى ،
غرضه معرفة أحوال الممالك والبلدان والمواليد من معرفة أشكال
الكواكب وقياس بعضها الى بعض وقياس جملة ذلك الى أحوال
الأرض .

٣ — علم الفراسة : وغرضه معرفة الأخلاق والاستدلال عليها
من الخلق .

٤ — علم الطلسمات : وغرضه تمزيج القوى السماوية بقوى
بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى
عالم الأرض .

٥ — علم التعبير : وغايته معرفة المتخيلات الحكيمية
والاستدلال عليها مما شاهدته النفس من علم الغيب .

٦ — علم النيرنجيات : وغرضه تمزيج القوى فى جواهر
العالم الأرضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

٧ — علم الكيمياء : وغرضه سلب الجواهر المعدنية خواصها
واقادتها خواص غيرها وذلك للتوصل الى ايجاد الذهب والفضة
من جواهر رخيصة .

أما الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية التى يضيفها ابن سينا
فهى علم المساحة والحيل المتحركة ، وجر الأثقال ، وعلم الأوزان
والموازين وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه (١) . أما
الهيئة والموسيقى فمن الأقسام الأصلية للعلوم الرياضية عند ابن
سينا .

أما العلم الالهي فأقسامه الأصلية هي :

أولا : النظر في المعاني العامة التي تخص جميع الموجودات
مثل الهوية والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والعلة والمعلول .

ثانيا : النظر في أصول ومبادئ العلوم الأخرى ، كالعلوم
الطبيعية والرياضية ، فإن هذه العلوم تقوم على مبادئ ومسلمات
نضمها وضعا دون مناقشة ، فكان لا بد من مناقشتها وفحصها في
علم آخر .

ثالثا : النظر في واجب الوجود واثباته وتوحيده .

رابعا : النظر في اثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي
مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزله عنده ، وتلك هي رتبة الملائكة
الكروبيين أو الأوائل ، ثم اثبات الجواهر الروحانية الثانية ، أو
الطبقة الثانية من الملائكة الموكلة بالسموات وحملسة العرش
ومدبرات الطبيعة وتمعهدات يتولد في عالم الكون والفساد (١) .

وغنى عن البيان أن أرسطو لم يعرف مثل هذه الأفكار ، وهي
أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة اليونانية . فابن
سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر
في المرتبة الثانية بعد العقل في التلسفة الأفلاطونية الحديثة .
فما يسمية الأفلاطونيون المحدثون بأسم النفس - وهي التي تأتي
في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل - يسميه ابن سينا باسم
الملائكة الذين يحملون العرش والذين يتعهدون ويدبرون كل ما
يتكون وما يفسد ، ويتولون طبائع الموجودات الكائنة الفاسدة .
فللنبات ملائكة تدبره وتحافظ على صورته وطبيعته من حيث

الكون والنمو والتكاثر والفساد وكذلك هناك ملائكة تختص بأصناف الحيوان وغيرها من الموجودات فى عالمنا هذا .

وهؤلاء الملائكة أيضا « حملة العرش » والعرش اصطلاح دينى صرف ، وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الالهى الذى يحتوى سجل الموجودات لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التى لا ينبغى أن تشذ عنها القوانين الجزئية .

خامسا : النظر فى تسخير الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية والدلالة على ارتباط الأضيات والسماويات بالملائكة العاملة المبلغة أى الحاملة للمثال الذى هو الصورية الكلية للموجود ، وارتباط الكل — أى الوجود بأجمعه — بالأمر الذى ما هو الا واحدة كلمح البصر ، والمقصود بالأمر هنا هو الكلمة الالهية التى تصدر عنها الموجودات . وهذا تعبير دينى أيضا عن معنى فلسفى . ثم بيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فى أجزائه وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشرفية ليس بمحض ، أى ليس مقصودا ولا موجودا بذاته بل وجوده يأتى بالعرض ، كذلك فإن الشر يوجد بالعرض لحكمة ومصصلحة وينبع من جهة خير (١) .

تلك هى الأقسام الأصلية للعلم الالهى عند ابن سينا . ثم هو يضيف بعد ذلك فروعا أخرى فيجعل من فروع العلم الالهى معرفة كيفية نزول الوحى ، والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، وكيف يتأدى الوحى حتى يصير مبصرا ومسموعا بمد روحانيته ، وأن الذى يأتى بالوحى كيف تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعى ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحى وكرامات تشببه

المعجزات . ثم ينظر هذا القسم فى الروح الأمين وروح القدس ، ويفرق بين الروح الأمين وروح القدس ، ويضع الروح الأمين فى طبقة الجواهر الروحانية الثانية ، أما روح القدس فمن طبقة الجواهر الروحانية الأولى أى من طبقة الملائكة الكروبيين (٢) . ومن فروع العلم الإلهى أيضا علم المعاد ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيّة التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع ، فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض فى ذلك . ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع . والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحدة الطريق الى معرفة السعادة الروحانية . أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها الا الوحي والشرية . وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين عن لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير (١) .

تلك هى أقسام الفلسفة النظرية وفروع كل قسم ، أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا فهى :

أولاً : علم الأخلاق ، وينظر فى تدبير أفعال الشخص الواحد

(٢) تسع رسائل ص ١١٤

(١) تسع رسائل ص ١١٥

أو في زكاء نفسه كما يقول ابن سينا ، أى تعريف نفسه .

ثانيا : تدبير المنزل ، وينظر فيما ينبغى أن تكون عليه المشاركة الخاصة الضيقة ، ويقصد بها ابن سينا العلاقات بين الرجل وزوجته وأولاده وخدمه ، ثم ينظر أيضا فى مسألة تدبير الرزق والمعاش للأسرة .

ثالثا : العلم السياسى : وينظر فيما ينبغى أن تكون عليه المشاركة العامة ، ويقصد بها ابن سينا علاقات الناس بعضهم ببعض فى المدنية الواحدة ، وعلاقات المدن بعضها مع بعض ، ثم علاقاتها مع الدول الأخرى . وكذلك ينظر هذا العلم فيما ينبغى أن تكون عليه أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرذيلة .

تلك هى أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا (١) . وهو يحاذى أرسطو فى هذا التقسيم ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يجعل للشرع دورا هاما فى الفلسفة العملية فيقول بعد أن ينتهى من التقسيم السابق : « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى وبالشهادة الشرعية ، ويعقق تفصيله وتقديره بالشرعية الالهية » (٢) . فهل يعنى هذا أن الشرعية الالهية هى التى تحدد لنا ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق وتصرف شؤون المنزل وتدبير أحوال المدينة ؟ الواقع أن قوله « بالشرعية الالهية » يجعلنا نجيب بالإيجاب . ولكن مع ذلك ينبغى أن نلتفت الى أنه اذا كان المدين علاقة بالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة فان العقل لا بد له أن ينظر فى تقدير ما ينبغى وما لا ينبغى فى ميدان الفلسفة العملية لأن ابن سينا يقول - كما هو وارد فى النص - « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى » .

ويضيف ابن سينا أيضا الى مباحث العلم السياسى مبحثا آخر

يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الانسان في وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة والفرق بين النبوة الالهية والدعوى الكاذبة . ويرى ابن سينا ان النبوة ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أى مجتمع ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل - فعيادة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود النبى ، لأنه من غير المعقول ان يترك الناس وشأنهم فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى لأن الانسان يختلف عن البهيمة فى انه لا يستطيع أن يدير معيشته لو انفرد شخصاً واحداً بنفسه (١) .

هذه هى أقسام الحكمة بنوعيتها من نظرية وعملية . فأين مكان المنطق فى هذا التقسيم ؟ هل هو من أقسام الفلسفة النظرية أم من أقسام الفلسفة العملية ؟ هذا الاشكال لا يحله ابن سينا فى هذا التقسيم ، كما لم يحله المشاؤون من قبل - أما تقسيم ابن سينا للمنطق فهو لا يعدو أن يكون تقسيماً للأورجانون ولأبوابه المختلفة مع اضافة كتاب ايساغوجى الخاص بالكليات الخمس والشعر والخطابة (٢) .

ولكن ابن سينا يوفق الى تحديد مكانة المنطق فى مجموعة العلوم الفلسفية فى تقسيمه للحكمة على حسب المذهب المستور الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية . ويعرض ابن سينا لهذا التقسيم فى كتاب منطق المشرقيين (٣) فيميز بين نوعين من العلوم :

(١) انظر أيضاً مقدمة الأستاذ ميشال مرموره ص ٢٩ - ٣٠ ، رسالة فى

اثبات النبوات ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) تسع رسائل ص ١١٦ - ١١٨ .

(٣) منطق المشرقيين ص ٥ - ٨ .

أولا : علوم دائمة الصحة أيد الدهر ، أى أن أحكامها عامة ومطلقة .

ثانياً علوم ليست دائمة الصحة أيد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، وهذه كالفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة .

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم الى قسمين رئيسيين :

١ - قسم يطلب لينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

٢ - قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما نروم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها . وهذا القسم هو المنطق .

أما القسم الأول فينقسم الى قسمين : نظرى وعملى .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هى : العلم الطبيعى ، العلم الرياضى ، العلم الالهى ، العلم الكلى .

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هى : الأخلاق ، تدبير المنزل ، والسياسة والتاموس أى الشريعة .

هذا التقسيم يأتى مباشرة بعد المقدمة فى كتاب منطق المشركيين تحت عنوان : « فى ذكر العلوم » حيث يقول ابن سينا « ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم - أول ما تنقسم - قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مغفولا عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر ، ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر . وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا هنا فى

الأصول - وهذه التي سميناها توابع وفروعاً ، فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها -

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضا ، فان العلم لا يخلو اما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها الى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله -

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

وانما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأصول التي يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث الى الاحاطة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيراً الى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيراً الى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك - فهذا هو أحد قسمي العلوم -

وأما القسم الآخر فهو ينقسم أول ما ينقسم الى قسمين ، لأنه اما أن تكون الغاية من العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، واما أن تكون الغاية ليس ذلك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذي اتمشت صورته في النفس -

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

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظرياً ، لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثاني منها عملياً ، لأن غايته عمل ، (١) .

أما العلم النظري أو الفلسفة النظرية فتتقسم الى أربعة أقسام كما قلنا : العلم الطبيعي والرياضي والالهي والكلّي ، كما تنقسم الفلسفة العملية ايضاً الى أربعة أقسام هي الاخلاق وتديير المنزل والسياسة والناموس أى الشريعة .

وابن سينا فى تقسيمه هذا يخرج عن التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلّي وكذلك بإضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة . ويشرح لنا ابن سينا ماهية هذا العلم فيقول « وكل مشاركة (يقصد المشاركة الخاصة وهى تديير المنزل والمشاركة العامة وهى تديير المدينة أو السياسة) فانما تتم بقانون مشروع ، وبمتول لذلك القانون المشروع يراعية ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقتن فى الأمرين جميعاً انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تديير المنزل من يتولى تديير المدينة ، بل يكون للمدينة مدير ، ولكل منزل مدير آخر . ولذلك يحسن أن يفرد تديير المنزل بحسب المتولى باباً مفرداً ، وتديير المدينة بحسب المتولى باباً مفرداً . ولا يحسن أن يفرد التقتين للمنزل

والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقتن لما يجب أن يراعى في خاصته كل شخص ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي ، (١) -

في هذا النص يشير ابن سينا الى أنه لا بد وأن يكون لكل منزل مدير وأن يكون للمدينة مدير ، ومدير المنزل لا يضح أن يتولى تدبير المدينة ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة لا بد له من قانون ، والقانون لا بد له من مقتن ، وهذا المقتن غير مدير المنزل ومدير المدينة - فالقسم الرابع من الحكمة العملية ينظر في القانون أو الشريعة التي ينبغي أن تطبق على المنزل وعلى المدينة - وهذا القانون قانون سماوى ليس مشتقا من الأسرة ولا من المدينة ، ولكن لاجر علينا فى أن ننظر كيف ينبغي أن يكون هذا القانون - والنبي هو الذى يبلغ القانون ، فوظيفة النبي التبليغ فقط -

تلك هي آراء ابن سينا فى تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية -

ولنا على تقسيم ابن سينا للحكمة حسب المذهب المشهور والمذهب المستور ملاحظات :

أولا : ان ابن سينا فى تقسيمه للحكمة حسب المذهب المستور يخرج الفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة وماشابه ذلك وهى العلوم التى يعتبرها ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، ويخرجها من دائرة العلوم الفلسفية ويفصلها ويجعلها على حدة ، بينما نجد هذه العلوم فى تقسيمه حسب المذهب المشهور داخله فى قروع الفلسفة -

ثانياً : ان ابن سينا يجعل اقسام الفلسفة النظرية فى تقسيمه وفقاً للمذهب المستور أربعة أقسام هى الطبيعى والرياضى والالهى والكلى بينما هى فى تقسيمه وفقاً للمذهب المشهور ثلاثة فقط هى الطبيعى والرياضى والالهى . وكذلك يقسم الفلسفة العملية الى أربعة أقسام فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور وهى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس ، بينما هى فى تقسيمه بحسب المذهب المشهور تقتصر على الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة . فوجه الطرافة فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور هو اضافة العلم الكلى الى أقسام الفلسفة النظرية والناموس الى أقسام الفلسفة العملية .

ثالثاً : يوفق ابن سينا الى تحديد مكانة للمنطق بين العلوم فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور ، اذ يجعله ضمن العلوم التى تجرى أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم كما رأينا تنقسم الى ما يطلب لذاته ، وهى الحكمة بنوع خاص بقسميها النظرى والعملى والى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها فى تحصيل العلم وهو المنطق .

رابعاً : ان أهم ملاحظة ينبغى الالتفات إليها هى أساس التقسيم فى هذين التقسيمين . يقسم ابن سينا العلوم بحسب المذهب المشهور على أساس قسمة الأشياء نفسها ، اذ من الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية ، والثانى موضوع الفلسفة النظرية .

أما الأساس الذى يتخذه ابن سينا فى تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذى ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ماهى الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة فابن سينا يجعل طريق المعرفة أو أنواع المعرفة أساساً للتقسيم ، فهو يقسم العلوم

بحسب قسمة الطرق الموصلة الى المعرفة او على حسب أنواع المعرفة نفسها - فالعلوم تنقسم الى : علوم دائمة الصحة أبـد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها -

فهل معنى هذا أن ابن سينا كان يميل فى قرارة نفسه الى ما يشبه المذهب الذى ينظر الى المعرفة على أنها مجرد صور ذهنية ، ويحاول أن يدرس العالم وما فيه من موجودات لا كما هى بل كما تبدو تبعاً لتصوراتنا الذهنية ؟ وهذا بالطبع على خلاف المذهب المعروف فى الفلسفة فى وقت ابن سينا وهو المذهب المشايخ لأرسطو وأتباعه من المشائين ، ذلك المذهب الذى يبدأ بتقرير الموجودات كما هى فى الواقع ، ويطلب بالنظر فى الوجود الخارجى وهو حقيقة ، ثم يكون العقل لنفسه أفكاراً وصوراً عن الموجودات نتيجة لملاحظة العالم الخارجى وما فيه من موجودات - والعقل الانسانى فى هذا المذهب بتصوراته وأفكاره خاضع للعالم الخارجى ، والمعرفة الانسانية تبدأ من الواقع المحسوس - أما فى المذهب المثالى فان العالم لا يعرف الا على مثال تصوراتنا وأفكارنا ، أى أن العالم هو الذى يخضع لتصوراتنا وأفكارنا -

الفصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

- ١ - برهان ابن سينا على وجود الله •
- ٢ - الصفات الالهية •
- ٣ - العناية الالهية •
- ٤ - النبي والنبوة •
- ٥ - المعاد •

الفصل الثالث الحكمة الالهية او الالهيات

١ - برهان ابن سينا على وجود الله :

يرى ابن سينا أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود من حيث هو يؤدي الى اثبات واجب الوجود أو الله . لو تأملنا الوجود لأدركنا أن منه ما هو واجب الوجود وما هو ممكن الوجود . وهذه قسمة ثنائية عقلية اذ الممكن هو ما ليس بواجب . فالموجودات لا تغلو عن أحد أمرين اما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود وفي كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات اذا كانت واجبة الوجود فهذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة فهي محتاجة الى الواجب ليرجع وجودها وعلى عدمها ففي الحالتين يقطع العقل من مجرد تأمل الوجود وتقسيمه عقليا الى الواجب والممكن باثبات واجب الوجود أو الله . وواجب الوجود ضروري الوجود ، والضرورة عقلية ، الضرورة دائمة وليدة العقل ، فضروري الوجود هو الذي يستحيل عقليا عدم وجوده أو « هو الموجود التي متى فرض غير موجود عرض منه محال » . أما الممكن فهو الموجود الذي لا ضرورة لوجوده ، أو يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، لا يحكم العقل بضرورة وجوده ، ولا بضرورة عدمه ، بل هو عند العقل يصح أن يوجد ويصح ألا يوجد فالممكن « هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » .

وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، أى أن وجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، أى أن ماهيته ووجوده شيء واحد . تأمل ماهية الله تقتضى في الحال ادراك وجوده . فواجب

الوجود بذاته هو سبحانه وتعالى ، الموجود الوحيد الذى يستمد وجوده من ذاته ، الذى تقتضى ماهيته وجوده . وقد يكون واجب الوجود بغيره مثل العدد ٤ فانه واجب الوجود متى أضفت ٢ الى ٢ أصبحت الأربعة واجبة الوجود ولكن ليس لذاتها بل بغيرها ، فوجوب وجود الأربعة ليس مستمداً من ذات الأربعة، ليس مستمداً من ماهية الأربعة ، بل مستمد من شيء آخر - وكذلك الاحتراق واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يوجد الا عند اجتماع النار والقطن أى المحرق والمحترق - فلكل موجود علة فى وجوده ما عدا الله لأن وجوده مستمد من ذاته ، أو ذاته تقتضى وجوده ، ولأنه مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق .

فبرهان ابن سينا على وجود الله يقوم على تأمل الوجود وقسمته العقلية الى الواجب والممكن ، وأن الممكن يحتاج الى علة ليرجع وجوده على عدمه وأن الواجب هو العلة الأولى لكل موجود . فابن سينا يتأمل الوجود عقلياً فيثبت واجب الوجود أو الله أو العلة الأولى لكل موجود ثم يهبط من العلة الى المعلول ، يستدل بالعلة على المعلول - عرف العلة أولاً واستدل بها على المعلول يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيتها وبرائته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود ، الى مثل هذا أشرف فى الكتاب الالهى « سنريهم آياتنا فى الآفاق (يعنى علامات وجودنا) وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - أقول ان هذا حكم لقوم . ثم بقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (الاستدلال

بالملة على المعلوم) أقول أن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه .

دليل ابن سينا على وجود الله يهبط من الملة على المعلوم ، من الله الى العالم ، وذلك بفكس دليل المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله يحدث الأجسام ، الأجسام والاعراض حادثة . وكل حادث لا بد له من محدث أو خالق ، حادث ولا مخلوق هو الله سبحانه وتعالى . هذا الدليل يعترض عليه ابن سينا ويصف القائلين به بالمعطلّة ، لأن هذا الدليل يقوم على التمييز بين القديم والحادث ، وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للواجب والممكن ، فالله قديم وكل ما عداه حادث ، ومعنى الحادث هو أن شيئاً لم يكن موجوداً ثم وجد . يترتب على ذلك أن هناك فترة زمنية قبل الاحداث لم يكن لله فيها فعل ، المتكلمون والقائلون بهذا البرهان فى نظر ابن سينا يعطلون وجود الله وأفعاله فترة من الزمان ، هذا الى جانب تعطيل ارادة الله . فأفعال الله اذا أخذنا بهذا الدليل ليست قديمة . لأنه كيف توجد ارادة قديمة تتعلق بايجاد العالم ثم لا يوجد اذا كانت الارادة قديمة فلا بد وأن يكون العالم قديماً . هذا اشكال فى دليل المتكلمين يثريه ابن سينا ويلجأ الى فكرة التمييز بين الواجب والممكن ليشفادى هذا الاشكال فىرى أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا الحادث ، حتى لا تتمطل الارادة الالهية وجودها بالوجود .

وهناك اعتراضات اخرى كثيرة على دليل المتكلمين الذى يعتمد على فكرة الحادث أو الخلق ، منها أن ذلك يعنى التغير فى ذات الله ، من حيث أن الله لم يكن يفعل ثم فعل أو أحدث أو خلق ، والتغير نقص ، تعالى الله عن ذلك ، كان الله فى الأزل ولم يكن معه

شيء فلما خلق العالم أصبح لله فعل لم يكن له من قبل ، وهذا يعني التغير في الذات الالهية ، والتغير نقص ، حالة لم يكن الله يفعل فيها شيء . ثم أننا نعلم أن الله تعالى لا يفعل لغاية لأن الذي يفعل لغاية مستكمل بهذه الغاية . ثم أن الله لم خلق العالم في وقت دون آخر ، فعلى أى أساس قد اختار الله هذا الوقت دون غيره ليخلق فيه العالم هذه كلها اعتراضات على دليل المتكلمين يتحاشاها ابن سينا . على أننا ينبغي أن نتنبه الى أن دليل المتكلمين الذي يقوم على التمييز بين القديم والحادث - والقديم هو الله وحده وصفاته وكل ما عداه حادث بقدرته و ارادته متى شاء لأن الله حر و ارادته حرة ، يفعل أو لا يفعل ، يريد أو لا يريد فله وحده الأمر والنهي لا يخضع لضرورة ولا يلزمه شيء أقرب الى التصور الاسلامي للألوهية من دليل ابن سينا .

ويختلف دليل ابن سينا عن دليل أرسطو أيضا . دليل أرسطو يقوم على أساس تفسير ظاهرة اعتبرها أرسطو أخطر ظاهرة في العالم ونعنى بها ظاهرة الحركة ، العالم متحرك ، وكل متحرك لا بد له من محرك ، ويستحيل عقليا التسلسل الى مالا نهاية ، فلا بد من الوقوف عند محرك أول غير متحرك ، هو علة حركة العالم وهو الله . دليل المتكلمين ودليل أرسطو دليل كوزمولوجي يبدأ من العالم . يبدأ من المعلول الى العلة ، أما دليل ابن سينا فدليل أنتولوجي يبدأ من الوجود نفسه ، من العلة الأولى للوجود ويهبط منها الى الموجودات . هذا هو الفرق بين دليل أرسطو والمتكلمين ودليل ابن سينا . وأن كان ابن سينا يأخذ فكرة الوجوب والامكان من أرسطو .

ولو اوجب الوجود بذاته أو الله عند ابن سينا صفات ، وهذه الصفات لازمة لزوما منطقيا من فكرة واجب الوجود ، وهى صفات عقلية بحتة ، صفات ميتافيزيقية وأن كان ابن سينا أحيانا يعطيها صبغة دينية .

٢ - الصفات الالهية :

الصفة الاولى : البساطة . واجب الوجود بسيط ، أى ليس مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفسل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه . وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من فكره وجوب الوجود . وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية ، ماهية الله بينه بذاتها بدون حاجة الى تعريف لأنها بسيطة وغير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادئ ولا فى القول فهو واحد فى هذه الجهات الثلاث .

الصفة الثانية : هى الوجدانية وهى مترتبة على الصفة

السابقة . فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه . والوجدانية عند ابن سينا وجدانية ميتافيزيقية . وجدانية الله فى الدين أى ليس له شريكا فى الألوهية هذا ما يقصده الدين . أما الوجدانية التى يقرها ابن سينا فيعنى بها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الأنقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم اليها ، ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها . وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته ، فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أو لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد من كل وجه يادق معانى الوجدانية التى يشبثها العقل ويقتضيتها أيضا تصورنا لواجب الوجود لأنه ان لم يكن واحدا كان له شبيه ونظير فيكون غير واجب الوجود بذاته .

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره :
وهي فكرة أخذها ابن سينا من أرسطو وأفلاطون ، فأنه عند
أرسطو فعل محض ، لا تخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص والله
كله كمال كله فعل ، فأنه تام أى كامل ، وهو فعل صرف وفعله
تام ليس ناقصاً ، فكل ما هو ممكن له فموجود له بالفعل ، ليس له
إرادة منتظرة بل إرادته ثابتة له ، ولا علم منتظر بل هو علم كله
حياة كله فعل كله ، وهذه هي حالة واجب الوجود ، كل ما له فله
دفعة واحدة . أما الممكن فمتجدد الأحوال . إرادة الله فعلت كل
ما تريد في الأزل وكذلك علمه تم في الأزل ، ولكن العالم بما فيه
مع إمكانات تخرج دائماً الى الفعل . هنا أشكال يتعلق بإرادة الله
وعلمه . إذا كان الحال على ما يذكر ابن سينا فأرادة الله وعلمه
لا تتعلق بالمحدثات ، لأنه كيف تتعلق إرادة قديمة تامة وعلم
قديم تام بموجودات تظهر دائماً وفي كل لحظة في الوجود . يبدو
أن الله عند ابن سينا ليس معيباً بالعالم ولا صلة له به كما هو
عند أرسطو .

رابعاً : واجب الوجود بذاته خير محض : والخير هنا بالمعنى
المتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي . الخير الميتافيزيقي هو الذى
تتحقق فيه الصفات الوجودية أما الصفات المدمية فهي سبب
الشر . وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب محض وليس فيه
أى صفة عدمية . الانسان فيه الخير وفيه الشر . الصلحة خير
والمرض شر ، الحياة خير والموت شر ، كل الصفات الوجودية خير
والدمية شر . إذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن
يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالمرض ، وما دام الله
واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون .
الله خير محض ومنبع كل خير وخطو من كل شر لأنه واجب الوجود
بذاته ، ذاته تكفى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تحمل

الامكان • لا تحتل العدم بأى وجه من الوجوه ، ذلك الامكان أو العدم الذى هو مصدر الشر • ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود • الخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر • الممكنات لأنها ممكنات تنطوى على الخير والشر لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للعدم وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عن الشر والتنقص • الشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال • والله خير محض أيضا لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنعها كمالها اللازم لهما فهو إذن مصدر كل خير • الله أو واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير ، وهو من اجل ذلك عاشق لنفسه ومعشوق لذاته ، عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير • والخير هو الذى يفشى لذاته • الخير والجمال والحق معان تشق لذاتها ، ويتكلم ابن سينا عن الله أو واجب الوجود باعتباره خير محض وجمال محض وحق بكل معانى الحقيقة • فيقول فى النجاة « والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة فى كثرتة ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق » ويقول أيضا فى الهيات النجاة « وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجودة الذى يثبت له فلا حق اذا حق من الواجب الوجود » •

حاشيا : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد لأنه نوع متفرد لا جنس له ، اذا كان له جنس فسيكون أحد أنواعه ، سيكون له مثل أى سيشارك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد • ولكن الله أو واجب الوجود لا جنس له فلا مثل له من هذه الناحية

فهو نوع قائم بذاته . اذا كان للنوع جنس فهو يشترك مع بقية الأنواع فى ذلك ، اى أن الأنواع جميعها يشملها وتتعد فى جنس واحد ثم تختلف بعد ذلك فى العدد، فى الوضع المكاني والزمانى . ولكن الله نوع لا جنس له فهو لا يتعد مع أى نوع آخر فى جنس . وكذلك لا ضد له لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفا بعد ذلك . الضدان لا بد وأن ينتميان لجنس واحد ، لا بد وأن يجمعهما جنس واحد ، الابيض ضد الأسود وهما يتضدان فى جنس واحد هو اللون . ولا يصح أن نقول الأبيض ضد الطويل . فالضدان لا بد أن يجمعهما أو يتحدا أولا فى جنس واحد ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثم فلا ضد له .

سادسا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول : وهذه الصفة لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان ، يعنى خلو من المادة وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل محض ، اذا كانت ذاته لا يلحقها المادة وخلو من الامكان فذاته عقل محض . وما دام هو عقل فهو يعقل ذاته . فذاته معقولة لذاته . وليس فى الأمر اثنيين ليس هناك عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه انما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل وهو المعقول لا توجد ثنائية كما فى الانسان من حيث أن له عقلا يعقل غيره . العقل الانسانى متعلق بمادة له صلة بالمادة ، فى الانسان ذات عاقلة وأشياء معقولة . ولكن فى الله العقل والمعقول هى ذات الله ، لو كان ما يعقله الله شئ غير ذاته لكانت هناك اثنيين ، لانقسمت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ومن ثمة لم يكن واجب الوجود بذاته . وما دام الله

لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى ان الله لا يعلم الجزئيات الموجودة فى هذا العالم وانما يعلمها علما كلياً لانه يعلم ذاته على انه علة لهذه الاشياء والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول . واجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذات العاقلة متقومة بما يعقل او يعلم فيكون قوامها بالمعقولات فلا تكون ذاته واجبة الوجود . ويكون خلال التعلل او العلم مثلاً - لازمة عن غيره . فيكون لغيره فيه تأثير وهذا محال فى حق واجب الوجود . كيف اذن يعلم الله الاشياء؟ يعلمها على انه مبدأها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له يعقل ذاته على انها مبدأ للموجودات التامة باعيانها كالنفوس والمعقول وعلى انه مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . لا يصح ان يعقل الأشخاص المتغيرة . لا يصح ان يعقل الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة لتارة معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية وهذا يقتضى التغير فى ذات الله نظراً لتعدد الصور العقلية وتنوعها . فالله لا يعقل سوى ذاته وهو اذ يعقل ذاته يعقلها على انها مبدأ كل موجود ، وهو حين يعقل ذاته على هذا النحو أى على أنها مبدأ لكل موجود يعقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وعن هذه الموجودات توجد الأمور الجزئية .

٣- العناية الالهية :

العناية الالهية عند ابن سينا من موضوعات العلم الالهى وتتصل بالموضوع السابق الذى أشرنا اليه وتعنى به صفات الله وعلية ، ويدخل فى العناية الالهية البحث فى الخير والشئ وعلاقتها بالوجود . يعرف ابن سينا العناية فيقول « هى كون الأول علماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير

والكمال بحسب الامكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان ، .

لا يخفى على أحد ما في هذا النص من صعوبة مصدرها اللغة الفلسفية الجافة الدقيقة التي يستعملها ابن سينا . ويعنى ابن سينا بقوله أن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، لا يستفيد الله العلم من الموجودات ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجة أو متفصلة عن ذاته ، بل أن ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما . فالعلم صفة ذاتية لله . ماهية الله وعلمه شيء واحد ، وماهيته تقتضى كونه عالما ، وعلمه تام لأن كل ما له فله دفعة واحدة كما سبق ان قلنا ، وعلى ذلك فعلم الله محيط بكل ما هو حاصل وما سيحصل وما قد حصل ، وعلمه حضوري على الدوام أى أن المعلومات جميعها حاضرة فى علمه ، ولا يمزج عن علمه شيء أبدا . وعلم الله لا يطرا عليه أى تغيير لأن علمه متعلق بكل ما هو ثابت . ويقصد ابن سينا بقوله أن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهيته تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير وللكمال . فذات الله هي علة الخير والكمال ، الله لا يفيض الخير ، ولا يصدر عنه الخير والكمال بسبب دافع خارجي ، لا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك ، الله علة للخير بحسب ماهيته ، ماهية الله مصدر للخير ، وليس للخير مصدر أو سبب أو دافع أو داع خارج عن الذات الالهية يقتضيها فعل الخير يقول ابن سينا ، أن العلة العالمية لا تجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة يهملها شيء أو يدعوها دافع أو يمرض عليها . ايثار ماهية الله اذن تقتضى الخير . الخير يفيض من الله ويصدر عنه لأن ماهيته مع شأنها أن تكون مصدر الخير ، فإن تكون علة للخير

والكمال - الله لا يفعل لغرض ، والا كان مستكملاً بهذا الغرض ، فالخير يفيض من الله لا لغرض من الاغراض ولكن لان ماهيته تقتضى ذلك ، أما قوله بحسب الامكان : فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله وانما يتعلق بالموجودات ، الموجودات المتعلقة بالمادة ، والمادة عبارة عن امكان ، أى استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من امكان - الله مقيض للخير والكمال وعلة لهذا الخير والكمال بحسب ماهيته ، الخير والكمال يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود ولكن الموجودات تتفاوت فى قبول الخير والكمال ، فالموجودات الغير متعلقة بمادة كالمقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بمادة ونعنى بها الموجودات الأرضية فان المادة تعوقها عن الخير التام والكمال التام ، ولذلك يقول ابن سينا بحسب الامكان ، أى أن كل موجود يقبل الخير والكمال بحسب ما فيه من الامكان فان كان خلوا من الامكان بريئاً من المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام - ولذلك فانتنا نجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة لا تستطيع قبول الخير التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط - ينبغى هنا أن نلتفت الى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مقيض للخير فقط ، ولكن الشر يأتى بالمرض بسبب معانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير - فى هذا الوجود الخير موجود بالذات أما الشر فيأتى بالعرض والسبب فيه تعلق بعض الموجودات بالمادة التى تعوقها عن تمام خيرها وكمالها ، المادة هو سبب الشر فى العالم ، لو كنا أرواحاً خالصة لما عرفنا الشر ولما ارتكبناه - الأصل اذن هى الخير ، والشر عارض - والمسألة نتناولها بتوضيح أكثر بعد أن ننتهى من شرح هذا النص .

ثم يقول ابن سينا أن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة ، ثم إن النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له ، والله الذى يعقل نظام الخير يفيض على الوجود ويمم الوجود بحسب الامكان .

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند ابن سينا هى علم الله الأزلى القديم السابق ، علمه بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون .

وتفاوت الموجودات فى درجة كمالها بحسب ترتيبها فى الوجود ، وأخس درجة فى الوجود هى الموجودات المتعلقة بالمادة لأن المادة هى أصل الشر - لا يوجد الشر الا فى كل ما هو متعلق بالمادة - والشر أنواع : فقد يكون نقصا مثل الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، وقد يكون فى صورة ألم وغم ، وينتج الشر أيضا عن أسباب طبيعية كالسحاب الذى يحجب نور الشمس عن الكائنات الحية المحتاجة الى الشمس مثل النبات فيمنع النبات عن أن يصل الى كماله ويحقق خيره المرجو منه وهو النمو وأعطاء الثمرة ، وكل هذه شرو عارضة - أما الشر بالذات فلا وجود له لأن الشر بالذات هو العدم ، والعدم لا وجود له - أما الشر بالمرض فهو العدم أو الحابس للكمال عن مستحقه مثل العمى فهو معدم للبصر أو السحاب الذى يحجب الشمس فيعوق نمو النبات وهو كماله المستحق له ، لأن كمال النبات وخيره فى نموه وازدهاره - كل موجود له غاية يحققها ويسمى لها ، وفى تحقيقها تحقيق لكمال وخيره ، فاذا قصر الموجود عن ذلك غايته وتحقيقها فقد قصر عن ادراك خيره وكمال - وكل ما يعوق الموجود عن تحقيق خيريته فهو شر - والشر بالذات عدمى لا وجود له ، والشر

بالمريض هو العائق أو المدمم أو الحابس للكمال عن مستحقته .
والشر قد ينتج عن اشياء وجودية كالنار مثلا . النار في الحسد
ذاتها خير ، النار باعتبار صفتها الوجودية وآثارها من حيث فهي
خير . اذا حققت النار الغاية المرجوة منها وهي الاحراق فقد
بلغت كمالها وخيرها . والخير والكمال المرجو من النار هو الاحراق
ذلك اذا نظرنا الى الاحراق على أنه صفة وجودية . ولكن قد
يحدث أن تدفع المصادمات النار الى احراق ثياب رجل شريف فقير
فهذا شر ، ولكنه شر بالعرض . أما آثار النار الوجودية فهي خير
وضرورية لحفظ الأنواع ومصالحتها .

ولما كانت المادة هي السبب الشر ، فإن الشر لا يوجد الا فيما
تحت فلك القمر ، أى فى عالمنا الأرضى هذا ، وهو عالم صغير جدا
بالمقياس الى الكون وسائر الوجود وما يحتوى من أفلاك وأنفس
وعقول . وليس من المعقول أن يترك الخير الكثير العميم ، الخير
الذى يعم الوجود كله ويفيض على الكون كله بسبب شر يعرض
للموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة . هذا فضلا عن أن الشر
لا يصيب الأنواع ، أنواع الكائنات الأرضية ، وإنما يصيب
اشخاصها فقط . النوع الانسانى مثلا لا يصيبه الشر ولكن الشر
يصيب الاشخاص المندرجة تحت هذا النوع . الشر يصيب
زيد وعمر وفلان من الناس ثم انه لا يصيب الأشخاص
فى كل وقت وفى كل حين بل أحيانا قليلة ،
الشر بالعرض اذن قليل ، وقليل جدا لأنه كما رأيت لا يوجد فى
أرضنا هذه ، وهى شىء لا يذكر بالمقياس الى الكون وسائر الافلاك
ثم أنه لا يصيب الأنواع بل الأشخاص ، وهو لا يصيب الأشخاص
فى الغالب الأعم بل فى بعض الأوقات . فالشر فى اشخاص
الموجودات قليل وقد يقال أن الشر كثير فى هذا العالم ولكنه على
كل حال ليس بأكثرى ، مضار النار كثيرة ولكن فوائدها أكثرية .
المقصود من النار فى الطبيعة حصول الخير منها . والامراض كثيرة

ولكنها ليست بأكثرية . اذن من الحكمة ألا يترك الخير الغالب بسبب شر نادر وقليل ويقع بالعرض لأن تركه ، أى فى ترك الخير الغالب شر . وجود السيارة مثلا وفائدتها لنا خير ولكن يحدث منها شرور كثيرة كالمصادمات التى تودى بحياة ركابها ، ولكن هل من أجل هذه المصادمات نمتنع عن ركوب السيارة ولا نصنعها . الخير الذى استفادته البشرية من السيارة وصنعها أضعاف أضعاف الشرور التى نتجت عن استعمال السيارة . ثم أن الشرور التى تحدث من السيارة من الممكن تقليلها الى أبعد حد ممكن ، الى حد يصبح الشر الناتج عن استعمال السيارة نادراً .

فالخير يفيض من الله لأنه يعم الموجودات ويوجد بالذات ولا يمتنع فيضه فى الوجود وانتشاره ولا يقلل منه هذا الشر العارض ، لا يقدح فى عناية الله وصدور الخير منها هذا الشر النادر العارض . والخير فى جميع الأحوال مقتضى بالذات ، القضاء الإلهى والذات الإلهية موجبة للخير بالذات ولكن هذا القضاء الإلهى قد ينتج عنه بالعرض ما هو شر ولكن كلا منهما بقدر ، الخير بقدر والشر بقدر وهذه هى القاعدة التى ينتهى اليها ابن سينا فى العناية « قيل خلقت هؤلاء للنار ولا أبالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وقيل كل ميسر لما خلق له » . وهذا ليس مغتصاة الجبرية وانما معناه أن فى كل انسان استعداداً مسا الى الخير ، والكمال ، ولكن قد يصيبه بالعرض ما يحبس عنه هذا الكمال ويمنع عنه هذا الخير وهذا هو الشر الذى قد يكون بسبب نقص أو تشويه فى الخلقة أو أى شئ يعوق الكمال عن الانسان . القضاء الإلهى لا يفيض عنه الا الخير بالذات ، أما الشر بالذات فلا وجود له لأنه عدم محض ، ولو كان للشر بالذات وجود كما أن للخير بالذات وجوداً لما كان هناك وجود لأن الشر يسلب الخير أى يسلب الوجود .

٤ - النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهي عند ابن سينا ، وتقتضيها العناية الالهية لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أى مجتمع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل أى قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل والنبي هو الذى يسن للناس سنتا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود النبي لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم فيرى كل انسان ماله عدلا وما عليه ظلما فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى ، لأن الانسان يختلف عن البهيمة فى أنه لا يستطيع أن يدبر معيشته لو انفرد شخصا واحدا بنفسه . فحاجة الناس الى النبوة اشد من حاجتهم الى انبات الشجر على الحواجب وتعير الأخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم . ومن أهم صفات النبي عند ابن سينا أن يكون انسانا حتى يستطيع مخاطبة الناس ، ولكن ينبغى أن توجد له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هى المعجزة .

ويتكلم ابن سينا عن وظائف النبي فيقول انه يجب أن يسن للناس فى أمورهم سنتا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه . ومن أهم ما ينبغى على النبي أن يعرفه للناس أن لهم صناعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان . وأن الأمر له وحده لأنه خالقهم ، ويعرفهم بالمعاد وأن الله تعالى سيثيب المطيع ويسعد المطيع ويشقى العاصى وذلك حتى يمثل الجمهور للوحي المنزل بالسمع والطاعة . ولا ينبغى للنبي أن يعرف الجمهور من أمر الله الا أنه واحد حق

لا شبيه له ولا يدعوهم لمعرفة الله أكثر من هذا لأن عقولهم تقتصر عن ادراك موجود ليس في خارج العالم ولا في داخله ولا في جهة منه ولا مشار اليه بالحس انه هنا أو هناك ، ذلك لأن معرفة موجود على هذا النحو لا ترقى اليها الا عقول الفلاسفة ، ولأن مناقشة الجمهور في مثل هذه المسائل قد تؤدي بهم الى تكذيب مثل هذا الموجود فينصرفوا عن أعمالهم البدنية وتكثر شكوكهم ويمتنقوا آراء مخالفة لصالح المدينة ويصعب ضبطهم وردهم الى الحق . فالعلم الالهي والحكمة الالهية ليست ميسورة لكل انسان ، وعلى ذلك ينبغي للنبي أن يضرب للامة امثلة على قدر عقولهم ليعرفهم جلاله الله وعظمته ، وكذلك يعرفهم المعاد وكيفيته بأمثلة يفهمونها ويتصورونها ، أما حقيقة المعاد فلا ينبغي أن يذكر من أمرها شيئاً الا مجملاً فيكتفى بقوله (ان ذلك شيء لا عين رأت ولا اذن سمعته وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم) ، ولا بأس من أن يتضمن خطاب النبي الى الناس رموز وإشارات لتحفز أولى الألباب للنظر والبحث في حكمة العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة :

ولما كان النبي من الأشخاص الذين لا يتكرر وجود أمثالهم في كل وقت ، لأن المادة التي تقبل كمالاته تقف في قليل من الأمزجة ، وجب أن يدبر للناس تدبيراً يحفظ بقاء سنته وشريفته واستمرارهم على معرفة الصانع والمعاد . فيسن للناس أفعالاً ويفرض عليهم تكرارها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد وهذه الأفعال هي العبادات . فالعبادات منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تقضي الى حركات اما الحركات فهي الصلاة وبما اعدام الحركات فهي الصيام فانه وان كان معنى عدمها الا أنه يحرك الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه الى الله . ويجب أن يخلط بذلك أموراً أخرى أن أمكن لتقوية السنة

ويسهلها ولتتفحة الناس فى الدنيا مثل الحج والقرايين والجهاد وكل ذلك ينبغى أن يكون خاصة لله . وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة فيجب اى يسن للمصلى من المظهرات والتنظيف سننا بالغة فضلا عن الخشوع والخضوع وغيض النظر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب وذلك حتى ينتفع العامة من هذه العبادات برسوخ ذكر الله فى انفسهم فيدوم تشيئهم بالسنة والشرائع التى هى مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس . فعامة الناس لا يبلغون الى السعادة فى هذه الدنيا الا اذا استمسكوا بالسنة والشريعة .

أما الخاصة فأكثر ما تنفعهم الشريعة فى المعاد اى فى الحياة الآخرة لأن فيها السعادة القصوى الدائمة . السعادة الروحية التى لا تنال الا بالتنزيه ، اى تنزيه النفس وتصفيتها من الشهوات الجسمانية ، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات مكتسبة ، وهذه الأخلاق والملكات المكتسبة مما يشرحه النبى فى شريعته وتعليمه . ويعين على اكتساب هذه الأخلاق والملكات أفعال تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادة تلك القوى الحيوانية ومطالبها من الراحة والكسل ورفض العناء . وذلك بذكر الله وملائكته وعالم السعادة الدائمة فى الآخرة فيرسخ فى النفس احتقار البدن ومطالبه وتأثيراته وثقوى ملكة التسلط على الجسم وغرائزه والسيطرة عليه ، وبمداومة هذه الأفعال تتمكن فى الانسان ملكة الالتفات الى الحق والاعراض عن الباطل ويصبح فى شوق الى السعادة الدائمة فى الحياة الأخرى وبذلك تستعد النفس وتتهيأ للسعادة القصوى بعد مفارقة البدن .

ويرى ابن سينا أن هذه الأفعال لو فعلها فاعل من غير أن يمتقد أنها مفروضة من عند الله لكان جديراً بمثل هذه السعادة ، وذلك أمر مما يقبله الدين ، فكيف اذا أعتقد الانسان بأنها من

عند الله وصدق رسوله ونبيه وأن كل ما يسنه النبي فهو من عند الله فرض عليه ؟ تلك هي درجة أعلى ومرتبة ليس فوقها مرتبة وسعادة قصوى .

٥ - المعاد :

قلنا ان من واجب النبي أن يعرف الناس بالمعاد ، وأن يعرفهم بأن الله قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقى . والمعاد فرع من فروع العلم الالهي عند ابن سينا ، وهو من الموضوعات الدينية الغربية على الفلسفة اليونانية التي أدخلها ابن سينا هذه الفلسفة .

ويبحث علم المعاد في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيسة التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق - العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل - فائزة بسعادة وغبطة ولذة عقلية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع - فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من « حور عين ، ولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من لبن ، وعسل ، وخمر - وماء زلال ، وسرر وأرائك ، وخيام ، وقباب قرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض (١) » .

(١) ابن سينا رسالة أضحية في أمر المعاد ص ٥٩ - ويشير ابن سينا في هذا الى قوله تعالى في كتابه الكريم : « وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » - سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ ، وقوله تعالى « متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم يحورعين » سورة الطور آية ٢٠ ، وقوله تعالى « ان المتقين في ظلال وعيون وفاواكه مما تشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ - ٤٢ ، وقوله تعالى « وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يطمثون » سورة الطور آية ٢٢ ، وقوله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها

(وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض في ذلك • ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها وادراكها للحق • وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع • والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل فهو وحده الطريق الى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها الا الوحي والشريعة • وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعائين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن هو عليه قدير •

فالمعاد اذن عند ابن سينا على ضربين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد • وهذا المعاد البدني لاسبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع • وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبى صادق ، وينبغي تصديق خبير النبوة في حشر الأجساد وبعثها • وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة

الأنهار ، ، سورة التوبة آية ٧٢ ، وقوله « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصقى » ، سورة محمد آية ١٥ وقوله تعالى « يطرف عليهم ولدان مخلدون » ، سورة الواقعة آية ١٧ •

التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني (١) -
الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفساني ،
وهذا المعاد وان كان العقل يثبتة فان النبوة والشريعة لا تنفيه
ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضا - فمعاد النفس الانسانية مصدق
بالشرع والعقل جميعاً -

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون هذا المعاد
النفساني على المعاد البدني وأن السعادة التي يحصل عليها
الانسان في المعاد النفساني أعظم من السعادة البدنية ، ويدلل
على ذلك - ويعترض في الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون
أن السعادة الحقة هي في اللذات الحسية فيقول : ان أعظم
اللذات الحسية هي لذة الطعام ولذة الجنس ، ومع ذلك فقد
يتركها الانسان طلباً للذة العقلية حين يكون منهمكا في لعبة
الشطرنج مثلا ، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس
لما رجحها الانسان عليهما - ثم أن الانسان قد يترك الطعام والجنس
ومراعاة للحشمة والعفة فتكون الحشمة والعفة أئذ من
هاتين اللذتين - وقد يحتاج الانسان الى طعام ومع ذلك نراه
يؤثر به غيره على نفسه ، ومعنى ذلك أن لذة الايثار أقوى من لذة
الطعام - ثم ان الانسان كثيرا ما يقاسى الام الجوع والمعش
للمحافظة على ماء الوجه ، وكذلك ربما استصفر الموت في سبيل
مبدأ أو غاية : كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أو اللذات النفسية
غالباً ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة (١) -

وليس ذلك مقصوراً على الانسان وحده بل ان الحيوان
يشارك الانسان في ذلك أيضا - ويضرب ابن سينا مثلا بكلاب

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩١ ، انظر ايضا مقدمة

الدكتور سليمان في دنيا الرسالة اضرورية في المعاد لابن سينا ص ١٢ - ١٥ -

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٣٩١ -

الصيد التي قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ، وربما تحمله اليه . ثم أن المرضعة من الحيوانات تؤثر ماولدها على نفسها ، وربما كانت مخاطرتها في دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها في دفع الأذى عن نفسها .

كل ما تقدم يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الانسان بل أيضا عند الحيوان .

بعد ذلك يتكلم ابن سينا عن نظريته في السعادة ويقدم لذلك بعدة أصول يبنى عليها نظريته في سعادة النفوس .

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرأ يخصها . فمثلاً لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة تأتي عن طريق الحواس الخمس . فإذا تأدى الى البصر - أى قوة الابصار - وهى قوة نفسانية - كيفية ملائمة موافقه كان ذلك خيراً ولذة لقوة الابصار . وإذا تأدى الى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة السمع ، وهكذا فى كل حاسة من الحواس الخمس . ومثل ذلك يسحب على سائر القوى النفسية الأخرى . فللقضب مثلاً لذة خاصة به وهو الظفر ، وللحفظ لذة وخير يختص بهما . ولذة الحفظ وخيره فى تذكر الأمور الموافقة الماضية (٢) .

فالقوى النفسية تشترك جميعاً فى أن الشعور بالموافقة هو الخير واللذة ، ولذلك يعرف ابن سينا اللذة بأنها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . ومعنى

ذلك أن اللذة هي الحصول على الكمال الخاص ، وكمال القوة هو ادراك ما تنزع اليه وما يلائمها .

وهذا الاصل يستمد من ابن سينا من الأصل الذى يبنى عليه أرسطو نظريته فى السعادة الانسانية .

الأصل الثانى : ان القوى النفسية وان اشتركت فى أن الخير واللذة هي فى الحصول على الكمال الخاص الا أن القوى النفسانية تختلف فى مراتبها من حيث هذا الكمال . فالقوى النفسية التى كمالها أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل اليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى . وخير هذه الكمالات التى للقوى النفسانية ما كان فى نفسه أكمل وأفضل وأشد ادراكا للذة الملائمة (١) .

الأصل الثالث : ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها . فالأعمى مثلا رغم أنه يلم بوجود الصور الجميلة الا أنه لا يتزع اليها ولا يشفق اليها المبصر الذى جرب الاحساس بها . فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها ، والعلم بما من شأنه أن يشاهد أو يسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع ، ولذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة . من أجل هذا لم يقتصر ابن سينا حين عرف اللذة على ذكر الادراك دون التيل ، فجمع بينهما وقال بأنها ادراك ونيل للوصول الملائم (٢) .

الأصل الرابع : ان اللذة قد يموقها شاغل ، أى مانع ، أو يحول دون تحققها مضاد . فمثلا امتلاء المعدة يمد شاغلا أو مانعا من

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

الالتذاذ بالطعام - وكذلك اذا كان الانسان خائفا فانه لا يشمر بلنة الغلبة والنصر - وقد تكون القوة النفسية محتوة أو مصابة بضد ما هو كمالها فلا تحس به ولا تنفر عنه ، مثل المريض المصاب بالمرارة نجده لا ينفر من مرارة الفم ومثل الانسان في حالة التخدير لا يحس بردا ولا حرا ، فاذا زالت هذه الاضداد عاد الشعور السليم بالذة ، ونفر الانسان من المرارة وشعر بالبرد والحر (١) .

تلك هي الأصول التي يقدمها ابن سينا ليبنى عليها نظريته في سعادة النفس الانسانية في الحياة الاخرة ، وسعادة النفس الناطقة في معادها بتحقيق بتحقيق كمالها الخاص بها ، وكمال النفس الخاص بها « ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفاضل في الكل ، مبتدئا من مبدا الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما في التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام الملوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداه به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره » (٢) .

ومعنى هذا أن النفس الانسانية تبلغ سعادتها وكمالها في معادها عندما تصبح مرآة لجميع العلوم والمعارف ، وتنتقش فيها معاني العلوم الخاصة بالموجودات والمعاني الخاصة بأحكام هذه الموجودات وقوانينها وهذه المعاني الخاصة بالموجودات والمعاني

(١) الشفاء ج ٢ ف ٤٢٥ ، النجاة ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

الخاصة بأحكامها وقوانينها هي من قبيل العلوم النظرية . ثم يضيف ابن سينا أيضاً الى ذلك اقسام الخير الفاضل في الكل وهذا هو الجانب العملي من العلم والحكمة .

فكمال النفس الناطقة وخيرها وسعادتها لا يتم ولا يحصل الا اذا صارت مرآة لجميع العلوم الخاصة باحصاء الوجود واحكام الوجود ، وكذلك حصول الاعتقاد بأن الخير شائع في الوجود كله ويفيض على العالم بأجمعه . ويتحقق هذا الكمال في الجانب العملي بسلوك النفس بعد ادراك المبدأ الأول وتعقله ، ثم ادراك الروح وهي الجوهر المجرد المفارق الذي لا يتعلق بجسم ، ثم ادراك النفس وهي جوهر روحاني متعلق بجسم تعلقاً ما - على الأقل تعلق تدبير ورشاد ، لان النفس هي التي تدبر الجسم وترشده وتقوده الى ما ينبغي أن يكون . ثم ادراك الأجسام العلوية كالافلاك المنتظمة الشكل والحركة ، ثم تستمر النفس الناطقة كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله ، فتصبح هي نفسها كأنها الكل نفسه مركزاً مصغراً ولكنه صورة صحيحة ، فتشاهد النفس الحسن المطلق والمجال المطلق والخير المطلق .

وهذا الكمال لا يقاس بما للقوى النفسانية الأخرى من الكمالات من حيث التمام والأفضلية ، بل لا نسبة بينه وبين الكمالات الأخرى بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ، وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو بلا انفصال ، اذ العقل والمقول والمائل شيء واحد أو قريب من الواحد ، (١) .

لا يقول ابن سينا اذن بالاتحاد ، أي أن السعادة القصوى في

الأخرة لا تكون في اتحاد النفس الانسانية بالله . وإنما تكون في تعقل المبدأ الأول والوجود كله . وهذا التعقل أو الإدراك أشد وأكمل وأدوم وأحصل وأتم من ادراكات القوى الأخرى ، لأنه يفوض في باطن المدرك وظاهره . فلا يمكن أن يقاس بوجه من الوجوه مثل هذا الإدراك بالادراكات التي للقوى الأخرى بل لا يمكن أن تقاس هذه اللذة العاصلة عن مثل هذا الإدراك باللذة الحسية البهيمية ، وذلك لأن اللذة العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية من اللذات الحسية . أما أن اللذة العقلية أقوى كيفية من اللذة الحسية فلأن العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل حقيقته ، أما الحس فلا يدرك الا الأعراض . وكذلك اللذة العقلية أكثر كمية من اللذة الحسية ، لأن أجناس الموجودات وأنواعها ، وهي المعقولة غير متناهية وكذلك العلاقات الواقعة بينها لانهاية لها ، بينما المدركات الحسية محصورة في أفراد معدودين ، وان تكثرت فانما تتكثر بالأشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين مثلا .

ما تقدم نرى بوضوح ارتباط هذه الآراء بالأصول التي بينها من قبل في الموازنة بين الأنواع المختلفة للكلمات التي للقوى الأخرى .

ونحن في هذا العالم لا نحس بتلك اللذة لانفماسنا في الرذائل وتعلقنا بالأبدان ، ولا نطلبها ولا نحن اليها ، وهي مع ذلك موجودة . ونحن اذا خلعنا عن أنفسنا ربقة الشهوة والفضب وأقرانها فلربما نتخيل هذه اللذة خيالا طفيفا ضعيفا (١) .

وعندما تنفصل النفس الانسانية عن البدن ، وتعقل بالقل

وجود كمالها وتحقق منه ، ولم تكن قد حصلت منه شيئا في الدنيا
لإشغالها بالبدن ولذاته الذي انساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى
المرض الالتذاذ بالعلو واشتهائه فإنها تشمعر بالبلاء العظيم
والشقاوة الكبرى لأنها حرمت اللذات التي أفتتها في الحياة
الدنيا ، ولا سبيل لتحقيقها في الحياة الآخرة .

فالشقاوة تحصل عندما يعود الانسان نيل اللذات الخاصة
بالبدن في الدنيا ، فإذا مات وفنى البدن وبقيت النفس وحرم
الانسان مما تعوده من لذات ، يظل مقيما على هذا الحرمان في
المعاد ، اذ لا سبيل الى تحقق هذه الملذات البدنية في الآخرة لفناء
البدن ، وتلك هي الشقاوة الكبرى والبلاء العظيم .

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم الا اذا
أصلحت النفس الجانب العملي منها في هذه الحياة الدنيا (١) .
ذلك الجانب العملي الذي تصدر عنه الافعال الخلقية ، والذي هو
مجال الاختيار والاتجاه في السلوك . وهذا الاصلاح يتم بتحصيل
ملكة التوسط . فالفعل الخلقى الفاضل وسط بين الافراط
والتفريط . ان الكرم - وهو فعل خلقى فاضل - وسط بين
افراط هو التبذير ، وتفريط هو البخل ، وكلاهما رزيلة .
وليس هذا الوسط وسطا حسابيا ، أى على مسافة واحدة من
الافراط والتفريط ، ولكنه وسط عدل ، لانه تنارة يميل الى
الافراط وتارة يميل الى التفريط بحسب الظروف ووفقا لأحكام
العقل . ومن طبيعة القوى الحيوانية أن تميل الى الافراط اذا
كان في ذلك لذة جسمية ، أو الى التفريط اذا كان في ذلك محافظة
على اللذة وجنوحا الى الكسل . واذا تعود الانسان أن يميل في
تصرفاته وأفعاله الى الافراط أو التفريط حصلت عنده هيئة

اذعانية ، فتدعن الارادة لمطالب البدن ويسيطر الجسم على النفس وتنقاد النفس لمطالبه . أما اذا استطاع الانسان أن يحكم عقله ، وتوسط في أفعاله الخلقية ، وهذا التوسط لا يتم الا بسيطرة العقل وتحكيمه ، فان النفس حينئذ تحصل لها هيئة استملائية ، أى حالة تكون النفس فيها مسيطرة على البدن ، ويكون للعقل والتفكير السليم الكلمة النهائية الفاصلة في التوجيه الخلقى للانسان .

أما الملكة ، أى ملكة الفضيلة ، فهى قوة تكتسب بالمران ، فهى ليست طبيعية فينا ، وانما الطبيعى فينا قوى واستعدادات ، اذا مرنا هذه القوى والاستعدادات على الفضائل تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وأصبحت الأفعال الفاضلة تصدر عنا وكأنها طبيعية فينا . فاذا تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وتنزهت النفس عن الانقياد الى مطالب البدن والاذعان الى اللذات الحيوانية ضمنت لنفسها السعادة . أما اذا تمكنت من النفس الهيئـة الاذعانية فان هذه النفس يكتب لها الشقاوة فى الحياة الأخرى ، لأن آلتها وهى البدن قد فقدت، وخلق التعلق بالبدن قد بقى (١) .

هذه السعادة التى يصفها ابن سينا سعادة عقلية ، وتحصل للنفس فى الآخرة بطريقة عقلية ، ولا يمكن تحصلها بأية وسيلة من وسائل الجسم ، فهل يمكن أن تعطى هذه السعادة للمصالحين من الناس الذين زكوا أنفسهم بممارسة العبادات واتباع الشرائع، وتعودوا أن يتخيلوا السعادة لا تنفصل عن الجسم ، فحرموا أنفسهم لذات البدن فى هذه الحياة لينالوها فى الآخرة ؟ هذا الفريق من الناس يخصه ابن سينا ولا يحرمه من نوع من السعادة. فبرى أن هؤلاء الناس يمنحون أجساما علوية ليتيسر لهم تحقيق

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٩ - ٤٣١ ، النجاة ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

ما تخيلوا من سعادة ، وذلك لأن القوة الخيالية لا تستغنى في فعلها وفي تخيلها عن التوسط بالآلات والأجسام . ولكن مثل هؤلاء الناس على كل حال في درجة من السعادة أقل من أولئك الذين تحكموا في الدنيا في ارادتهم وجعلوا عقلهم المملى هو الوجه لسلوكهم وأفعالهم (٢) .

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

علم النفس عند ابن سينا - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس والجسم باعتبارهما عنصرين غير منفصلين لجوهر واحد ، ومتحدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة الهيولة . فالنفس والجسم يكونان وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائماً . وليست النفس والجسم في هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله - نفسه وجسمه على السواء - هو موضوع دراسة علم النفس . يقول ابن سينا : (ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ، ومادة هي الجسم والأعضاء ، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولاً في النفس . . . فلأن تقدم تعرف أمر النفس وتؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم ، فان معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما معين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضرورة التقديم ، الا أنا أثرننا أن تقدم الكلام في النفس لما أملينا من المذخر . فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فلي بلا مناقشة لنا معه) (١) .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١ - ٢ ، الفن السادس من الطبيعيات تحقيق الأستاذ فضل الرحمان ، طبعة اكمفورد ١٩٥٩ .

وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية . فالانفعالات النفسانية كالخوف والغضب الحزن والفرح (هي من العوارض التي تعرض للنفس وهي في البدن ، ولا تعرض بغير مشاركة البدن ولذلك فانها تستحيل مع أمزجة الابدان . وتحدث هي أيضا مع حدوث أمزجة الأبدان ، فان بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة ، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ، ومن الناس من تكون سجيته مسجية مغضب فيكون سريع الغضب ، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جباناً مسرعاً اليه الرعب ، فهذه الأحوال لا تكون الا بمشاركة البدن . والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام : منها ما يكون للبدن أولاً ، ولكن لأجل أنه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس أولاً ولكن لأجل انها في بدن . ومنها ما يكون بينهما بالسوية (٠٠٠٠) (١) .

فليست الانفعالات اذن فعل النفس وحدها ، ولا هي فعل الجسم وحده ولكنها فعل الإثنين معاً ، تارة تصدر عن النفس وطوراً تصدر عن الجسم بحسب استعدادنا النفسى والجسمى . وعلى ذلك يقف ابن سينا - كما وقف أرسطو من قبل - موقفاً وسطاً بين الروحانيين الذين يمثلهم فى العصر القديم أفلاطون الذى يقرر بأن الانفعالات النفسانية أفعال نفسية خالصة ولا علاقة لها بالبدن ، وبين الماديين الذين يمثلهم فى العصر الحديث وليم جيمس الذى يذهب الى أن الخوف اذا جردناه عن الاصفرار والأرتعاش وأسراع الدورة الدموية أو بطئها والهرب أو الجمود

وما الى ذلك ، أننا اذا جردناه من هذه الظواهر لم يبق لدينا سوى حكم عقلي لا يمكن تسميته بالانفعال (١) . كان القدماء يرتبون الظواهر فى الأنفعال هذا الترتيب مثلا : أخاف فأرتمش فأهرب ، والحق أن تجعل الترتيب هكذا : أرتمش فأخاف فأهرب . وهذا الترتيب الثانى يدل على أن الخوف أو الأنفعال النفسى متقوم كله فى التغير الجسمى وهو الأرتماش والأصفرار وسائر الظواهر الجسمية . ولكن وليم جيمس واهم فى الحقيقة فليس بين الأنفعال النفسى والأنفعال الجسمى تعاقب زمانى ، ولكنهما يحدثان فى نفس الوقت ، ففى ذات الوقت الذى نستشعر فيه الخوف يصفر لوننا ويرتمش جسمنا مما يدل على أن الأنفعال مرتبط بالنفس والجسم معا . فنحن نميز هنا بين وجهتين لشيء واحد ، لا بين شيئين مستقلين ، والشيء الواحد هنا هو الانسان المركب من نفس وجسم متحدين اتحادا جوهريا بحيث تصدر جميع أفعالهما عنهما معا أى عن الانسان معتبرا كائنا واحدا .

وكما تصدر الانفعالات عن النفس والجسم معا فكذلك تتم الاحساسات بفعل النفس ومشاركة الوسائط والالات الجسمية أى أعضاء الحس . أما الوسائط فمثل الهواء للابصار ، وأما الآلات فمثل العين للابصار والأذن للسمع . ولو كان الاحساس فعل النفس وحدها لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لا ينتفع بها (٢) . ثم ان النفس لو أستغنت فى ادراك الأشياء عن المتوسطات والآلات لما احتاج البصر الى الضوء ، ولكان سد الأذن لا يمنع سماع الصوت ، ولكانت الآفات العارضة التى تصيب العين والأذن لا تمنع الابصار والسمع ، (فالحق أن الحواس

محتاجة الى الالات الجسدانية وبعضها الى وسائط) (١) .

أما التعقل فانه وان كان فعلا نفسيا خالصا الا أنه لا يستغنى عن التخيل الذى يقدم للنفس صور الأشياء المحسوسة ، فتقوم القوة المفكرة بتحليل تلك الصور وتركيبها باعتبارها موضوعات لها (٢) . ولا يتحقق التخيل من غير الجسم لأن عضوه مركز من المراكز الدماغية ، اذا لحقت بهذا العضو آفة فسدت القوة المتخيلة (٣) .

واذن فجميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم الا فى مادة ، وعلى ذلك فان (اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هى مديرة للأبدان ومقيسة اليها ، فلذلك يؤخذ البدن فى حدها ، كما يؤخذ مثلا البناء فى حد البانى ، وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ، ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى ، لأن النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة) (٤) .

واذا كان علم النفس جزءا من العلم الطبيعى وجب أن يأتى بعد دراسة تركيب الأجسام الطبيعية وما يلحقها من حركة وتغير . ولذلك يفتتح ابن سينا كتاب النفس الذى يأتى فى (الفن السادس من الطبيعيات) مبينا مكانة علم النفس من العلم الطبيعى فيقول (قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الامور العامة فى الطبيعيات ، ثم تلوناه بالفن الثانى فى معرفة السماء والعالم

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ ، وأيضا قارن

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠ - ١١ .

والأجرام والصور والحركات الاولى فى عالم الطبيعة ، وحققنا أحوال الأجسام التى لا تفسد والتى تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد واسطقتاه ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها ، وبقي لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها فى الفن الخامس . وبقي لنا من العلم النظر فى أمور النباتات والحيوانات . . . (١) .

وهذا هو عين الترتيب الذى سار عليه أرسطو من قبل ، فان كتابه فى النفس يرجع الى مجموعة كتبه الطبيعية ، ومكانه بعد الكتب الطبيعية التى تبحث فى الطبيعة بالاجمالى .

الفصل الخامس

تعريف النفس

- ١ - التعريف الأول •
- ٢ - التعريف الثاني •
- ٣ - التعريف الثالث •

الفصل الخامس

تعريف النفس

١٠ - التعريف الأول ::

رأينا أن علم النفس عند ابن سينا داخل فى العلم الطبيعى وأن الجسم لا يد وأن يؤخذ فى حد النفس - قفا هى طبيعة ذلك الجسم الذى يعتبر عنصراً مقوماً لماهية النفس وحقيقتها ؟ يرى ابن سينا أن الأجسام كلها جواهر ، لكن اذا كانت الاجسام كلها جواهر فان الاجسام الطبيعية من بين أصل للاجسام جميعاً أحق بأن تسمى جواهر ، لأن الاجسام الطبيعية هى أصل الاجسام جميعاً . وهنا ينبغي أن نميز بين نوعين من الاجسام :: الاجسام الطبيعية والاجسام الصناعية . أما الاجسام الطبيعية فهى التى لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلاً ، فحن لم نوجد الخشب ولا الحديد ولكن الطبيعة هى التى أوجدتهما . أما الاجسام الصناعية فهى التى يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير أو الكرسي مثلاً ، فالسرير جسم صناعى لأننا نحن الذين صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد، وعلى ذلك فالاجسام الطبيعية هى أصل جميع الأجسام .

ثم ان الأجسام الطبيعية لا تشمل العناصر المادية ومركباتها فقط ولكنها تشمل أيضاً الاجسام الحية - واللاجسام الحية بجواهر، وهى ليست جواهر ثانية أى اجسام مركبة من جواهر أولى مثلما نقول ان الجسم مركب من مادة وصورة و من قوة وفعل ، فتكون هنا المادة والصورة العناصر المكونة للجوهر ، فتكون هى الأولى

والجواهر المترتبة منها هي الثانية ، لكنها جواهر قائمة بانفسها تتحد المادة والصور فيها اتحادا وثيقا ، ويلعب الجسم في هذا الاتحاد الوثيق الدور المادى ، أو هو محل الصفات أو الحامل للصفات ، أما النفس فانها في هذا الاتحاد بمثابة الصبورة أو الصفات الذاتية الجوهرية للكائن الحى .

فالنفس اذن هي صورة الجسم الحى (١) .

ثم ان كل صورة منطبقة في جسم وقائمة به كمال (٢) ، لأن الكمال هو الشيء الذى بوجوده يضر الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا (٣) .

فالنفس اذن كمال لجسم حى .

ويميز ابن سينا نوعين من الكمال : كمال اول وكمال ثان (فالكمال الاول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف ، والكمال الثانى هو امر من الامور التى تتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والاجسام والحركة للإنسان ، فان هذه كمالات لا محالة للنوع ، لكن ليست اولى ، فانه ليس يحتاج النوع في اى يصير هو ما هو بالفعل ، بل اذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج الى ان يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل (٤) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥ - ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١١ .

فالنفس اذن كمال اول لجسم حى (١) . أما نشاطها
ووظائفها فافعال ثانية او كمالات ثانية . بمباراة أخرى الكمال
الأول هو النفس أما الكمال الثانى فهو الحياة .

ولكن الجسم الحى ليس الا جسما مركبا من اعضاء او آلات
يستعين بها فى افعال الحياة ، وعلى ذلك ينتهى ابن سينا الى
التعريف الآتى :

النفس (كمال اول لجسم طبيعى آلى له ان يفعل افعال
الحياة) (٢) .

٢ - التعريف الثانى :

ان تعريفا مجردا كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف
النفس المتعددة ، فيتعين علينا ان نبحث عن تعريف آخر يكون
أقل تجريدا وأقرب الى افهامنا من هذا التعريف المستمد من
طبيعة النفس . ان طبيعة النفس ليست معلومة لنا فى ذاتها
فيجب أن نتعرف أولا على وظائفها ، مبتدئين من الوظيفة
المتواضعة التى تبدو لنا فيها النفس فى صورة النفس الغذائية أو
النامية كما هو الحال فى النبات والحيوان الى الوظيفة العليا التى
تجدها عند الانسان أو الله . ولاشك أنه من الصعب أن نعطي
تعريفا واحدا للنفس يضم هذا البون الشاسع بين أدنى وظائف
النفس وأعلىها . ولكن مع ذلك يمكننا أن نعين الطبيعة المشتركة
لكل هذه الوظائف النفسية .

ان وظائف النفس أو ملكاتها تؤلف منسلسلة مترابطة ونظاما
محددا ، فكل وظيفة أو كل نوع من الوظائف يتضمن كل خصائص

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١١ - ١٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢ ، وقارن

الأنواع السابقة عليه في هذا النظام دون أن يكون هو نفسه متضمنا فيها . فمثلا أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغذية ، لانها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النباتات والحيوان على السواء ، ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الاحساس التي توجد في جميع الحيوانات ، ثم يعود نفس النظام المحدد ليظهر في الاحساس ذاته ، لأن اللمس هو أمثل صور الاحساس ، اذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم . وهنا يأتي البصر في قمة السلسلة ، لأنه من المفاتيح الحيوية أقل فائدة للكائن الحي .

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الادراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضا الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للادراك . والشعور باللذة والالام هو الذي يولد الرغبة ، أي الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان .

وهناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما التخييل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان .

ثم هناك أيضا ملكة خاصة بالانسان ، وهو أيضا حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل .

واذن فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاما محددًا وسلسلة مترابطة تمضي من الوظائف السفلى للنفس إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الاحساس إلى التعقل (١) .

ان للكائنات الحية جميعا تقضى وتنمو ، وههنا هو سر وجودها وحياتها ، فليست الحياة الا نموا ونقصانا . أما الاحساس فاهميته ليست ، مثل أهمية التغذية للكائن الحي ، فان النبات والحيوانات الثابتة فى الأرض كالاسفنج تجد طعامها بطريقة آلية ومن غير جهد أو نزوع منها فى التربة التى تنبت فيها . ولكن القدرة على الحركة تفترض وجود الاحساس ، لان الحركة بدون الاحساس لا قيمة لها ، من حيث أن الحيوان لا يتحرك الا اذا أحس بوجود طعام أو لذة يتحرك نحوها أو ألم يهرب منه . والنبات لا حس له ، ولذلك كانت حركته من أسفل الى أعلى ، وليست نقلة وسعيا وراء طعام أو لذة أو هربا من ألم كما هو الحال فى الحيوان . وذلك هو ما يميز بين النبات والحيوان .

ثم ان اللمس — كما قلنا — ولو أنه أسفل صور الاحساس الا أنه لا غنى عنه لأى حيوان ، فهو أهم للحيوان من أى حاسة أخرى . فليس من الضرورى أن يميز الحيوان بين ما هو ضار وما هو نافع له من بعيد ، ولكن من الضرورى أن يقع هذا التمييز عندما تكون صلة الحيوان مباشرة بما هو نافع أو بما هو ضار ، أى عندما يستخدم حاسة اللمس . فمثلا لو رأينا نارا من بعيد فليس من المهم أن نميز ما اذا كانت تحرق أم لا ، ولكن المهم هو أننا اذا لمسنا النار لتمدنا عنها على الفور ، والا اختبرنا — فحاسة اللمس لذن ضرورية لكل حيوان . وكذلك فان الذوق يأتى فى المرتبة بعد اللمس ، من حيث أهميته للحياة ، باعتبار أنه قوة إدراك الطعوم اللتى تسعد الحيوان على استساعة الغذاء . أما السمع والبصر فهما الملكتان اللتان تساعدان على التفكير ، وهى ملكة خاصة ببلانسان وظيفتها إدراك المعيات المجردة والحكم على الأشياء .

فوظائف النفس الاساسية لذن تنقسم الى ثلاثة أقسام :

١ - وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو .

٢ - وظائف تشترك فيها الحيوانات أو كلها . ولاحظ فيها للنبات مثل الاحساس والتخيل والحركة الارادية .

٣ - وظائف يختص بها الانسان مثل التعقل .

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

١ - النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات .

٢ - النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة في الحيوان .

٣ - النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة والتعقل في الانسان (١) .

وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردها الى تعريف واحد هو :

النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الاحياء :

يتبين لنا من هذه التعريفات المستمدة من وظائف النفس وملكانتها أى أفعالها الحيوية أن الحياة والنفس لا تقالان بمعنى واحد على جميع الأحياء ، بل تقالان بوجه من الاتفاق ووجه من الاختلاف ، وجه الاتفاق هو أن النفس مصدر الأفعال الحيوية في كل كائن حي ، ووجه الاختلاف أن الأفعال الحيوية تختلف في كل طائفة من الكائنات الحية التي ذكرناها ، فليست نفس الحيوان كنفس النبات ، وليست نفس الانسان كنفس الحيوان أو النبات ، بل ان لكل نفس خاصة لا تشبه النفوس الأخرى الا في هذا المعنى العام وهو أنها مصدر الحياة ، وكثيرون يندمسون حينما يقال

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ٣٩ - ٤٠ ، ص ١٢٠

ان للنبات نفسا وان للحيوان نفسا وشيئا اندهاشهم هو انهم
يقهمنون لفظ النفس بمعنى واحد ، وبتهمون ان نفس النبات
ونفس الحيوان هما كنفس الانسان .

٣ - التعريف الثالث :

لايكاد ابن سينا يقول شيئا في التعريفين السابقين أكثر مما
قاله أرسطو . ولكنه في هذا التعريف يحاول الجمع بين رأى
أرسطو في النفس من جهة ورأى أفلاطون وأفلوطين من جهة
أخرى . هذا التعريف نجده في رسالة الحدود حيث يقول ابن
سينا في حد النفس : « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فينه
الانسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الانسان
والملائكة السماوية ، فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعي إلى
ذى حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ،
هو كمال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل
أو بالقوة . فالذى بالقوة هو فصل النفس الانسانية ، والذى
بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية . ويقال العقل
الكلى وعقل الكل ، والنفس الكلى ونفس الكل . فالعقل الكلى هو
المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى
لأشخاص الناس ، ولا وجود له فى القوام ، بل فى التصور . فاما
عقل الكل فيقال لمعنيين ، لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما
جملة العالم ، والثانى الجرم الأقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ،
ولتحركته حركة الكل ، لأن الكل تحت حركته فعقل الكل ، والكل
فيه باعتبار المعنى الأول ، لنشرح اسمه : انه جملة الذوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك بالذات ولا بالمرض ،
ولا تتحرك الا بالتشويق . وآخر عدة هذه الجملة هو العقل

الفعال في الأنفس الانسانية . وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول . والمبدأ الاول هو مبدع الكل . وأما الكل منه بالاعتبار الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه . ووجوده أول وجود مستفاد عن الوجود الأول ، وأما النفس الكلية ونفس الكل . فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين في جوابها هو . والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ، ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي ، والجوهر الغير جسماني الذي هو كمال أول للمجرم الأقصى . يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي . ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة أنفسنا الى العقل الفعال . ونفس لكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ، ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده (١) .

يتضح لنا من هذا النص أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو في النفس وعلاقتها بالجسم . فهي من هذه الوجة صورة الجسم وفعله الاول . كما أنه يأخذ بوجهة نظر أفلاطون في طبيعة النفس ، وهي من هذه الوجة جوهر غير جسم وبذلك يكشف ابن سينا عن الطبيعة الروحية للنفس .

وكما أخذ ابن سينا عن أرسطو وأفلاطون، ووجهة نظرهما في النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم فقد أخذ أيضا عن أفلاطون نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس في هذا العالم . وتضع هذه النظرية الواحد أو الاول على قمة الوجود ، فهذا الواحد أو الاول ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود ، لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الوجود بالوجود ،

ولما كان المبدأ الاول واحدا كان لا بد أن يكون المعلول الاول له واحدا . وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول بضرب من التأمل والتعقل . ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول أو الواحد عقل واحد . وهذا العقل الواحد اذا يتأمل الواحد أو المبدأ الاول ويمقله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم .

الفصل السادس

النفس النباتية

- ١ - التغذية •
- ٢ - النمو •
- ٣ - التوليد •

الفصل السادس

النفس النباتية

١ - التغذية :

التغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية . والغذاء جسم مباين لجسم المفتدى بالفعل ، شبيه له بالقوة ، أى حاصل على ما يمكن أن يتحول الى جسم الكائن المفتدى وأن يصير جزءاً منه ، ولذلك لا يفتدى الكائن الحى الا بمواد معينة تلائم جسمه . ووظيفة النفس أن تحيل هذه المواد المتباينة بالفعل لجسم الكائن الحى الى شئ شبيه بطبيعة الجسم الحى ليعوضه عن مقدار ما يتحلل منه ، ويزيد من مقداره فى أول كونه ، أى يساعده على النمو .

ولا يستحيل الغذاء دفعة واحدة الى طبيعة الجسم الحى ، ولكنه يفقد أولاً قوامه وكيفيته بواسطة القوة الهاضمة ، وهى قوة تخدم القوة الغذائية ، لأنها تذيب الغذاء فى الكائن الحى ، وتعدده للنفوذ الى مختلف أجزاء الجسم ، ليتحول فى كل عضو من أعضاء الجسم الى شئ شبيه به ، أى يفقد الغذاء جوهره ويتحول الى جوهر المفتدى ليعوضه عما تحلل منه ، « فالقوة الغذائية تورد البدل ، أى بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق » (١) أى تحيل الغذاء الى شئ شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحى ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغذائية ، فان بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود . فالتغذية اذن ضرورية للكائنات الحية .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ .

٢ - النمو :

أما القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب الجسم جانبا من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج الى الزيادة للتزيد في تلك الأعضاء ، فالقوة النامية تفترق عن القوة الغازية من حيث أن النامية تفعل فعلها في أول أحوال وجود الكائن الحي الى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أى الى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغازية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي ، فان توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فان وظيفة القوة الغازية « أن تؤتى كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء » (١) ، أى أن القوة الغازية توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقا للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بفرض تعريض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة أو نقصان أما القوة النامية فانها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم الى أن يبلغ الجسم حدا ونسبة معينة يقف في نموه عندها . يقول ابن سينا « وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء الى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير الى الغازية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغازية من حيث هي غازية تأتي بالغذاء ، وتقتضى الصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذى في طبعها أن تفعله عند الاسمان . وأما النامية فتوعز الى الغازية بان تقسم ذلك الغذاء وتنفذه الى حيث تقتضى التربية ، خلافا لمقتضى الغازية . والغازية تخدمها في ذلك ، لأن الغازية هي مخاللة لا

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٢ .

الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية ، والقوة المربية انما تنحو نحو تمام النشوء » (١) .

ولكل كائن حتى حد ونسبة في الزيادة والنمو يقف عندهما . وهذا الحد يلائم الكائن الحي ونوعه ، وهذه النسبة مرعية دائماً وملاحظة بين أعضاء جسم الكائن الحي . وهذا الحد وهذه النسبة راجعان الى الصورة أى الى النفس لا الى المادة أو الجسم . ان التغذية ليست مجرد اضافة عناصر مادية ، والا كان الكائن الحي ينمو باستمرار الى غير حد كلما أضفنا له عناصر جديدة . ولكن ينمو في الجهة التي تضيف اليه فيها تلك العناصر ، فلا يكون بين أعضائه نسبة أو تناسب . ولكن الكائن الحي ينمو من الداخل ، ومن جميع جهاته على السواء . وهو يقف في نموه عند حد معين ، كما أن التناسب بين أعضائه مرعى دائماً ، فما السبب في ذلك ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سببه المادة ، لأن ذلك ليس من وظيفة النفس .

وليست النار والحرارة مصدر الزيادة والنمو ، ولكن النفس هي التي تفعل فعلها في الجواهر الحارة في الأجسام ، وتلك بدورها تحدث التغيرات في الطعام .

٣ - التوليد :

ثم هناك قوة أخرى هي القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه ، أى عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها . ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والمنى لحفظ النوع . فغاية القوة الغازية هي حفظ الفرد ، وغاية النامية هي استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ - ٥٤ .

فقايتها حفظ النوع - يقول ابن سينا : « وبالجملة فان القوة
الفاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية
مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى
يها النوع ، اذ كان حب الدوام أمرا فائضا من الاله تعالى على كل
شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فانه
تنبعث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه - فالفاذية
تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من
النوع » (١) .

تلك هي وظائف النفس النباتية وملكاتهما عند ابن سينا ،
وهي هي عند أرسطو من غير فرق (٢) - لكن الفرق بين
الفيلسوفين يظهر لنا في مسألة أصل الحياة - فأرسطو كان يعتقد
بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقا
من الطين أو من مواد متمعنة - وقد اضطر أرسطو الى هذا الاعتقاد
لما كان يبدو من مطابقته للواقع ، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا
عند العامة والخاصة على السواء الى أن بين باستور Rastour فساده
في القرن التاسع عشر - بيد أن أرسطو لم يكن يعزو للمادة
الأرضية قوة ايجاد الحياة وانما كان يعزو هذه القوة الى الشمس ،
وهي في رأيه ورأى القدماء كوكب سماوى حاصل على قدرة فائقة
لقدرة العناصر الأرضية ، وذلك بعكس العلماء القائلين بمذهب
التطور في العصر الحديث ، فانهم يدعون أن المادة تستطيع أن
توجد الحياة متى توفرت لها بعض الظروف الاستثنائية -

أما ابن سينا فلم يتابع أرسطو في هذا التصور الوثني
لمسألة أصل الحياة ، وانما قال بأن الله هو الذى يهب الحياة ، لأن
القوة المولدة « متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت » (٣) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) أنظر

(٣) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ .

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١ - الاحساس •
- ٢ - الحواس الظاهرة •
- ٣ - الحواس الباطنة •

الفصل السابع

النفس الحيوانية

١ - الاحساس :

ليس الاحساس مجرد عملية سلبية يتم فيها تغير العضو الحاس تغيرا كيميا بتأثير موضوع الحس ، ولكن الاحساس فعل ايجابي يخرج فيه الحاس من القوة الى الفعل . فالعضو الحاس حين يقبل صورة المحسوس فانه يتقدم الى حالة الفعل ويحقق بذلك كماله الخاص به مع بقائه كما هو . فالاحساس اذن تغير من حالة القوة الى حالة الفعل ، أو هو تغير نحو الكمال . وإذا كان الاحساس تغيرا فيجب أن نميز بين نوعين من التغير :

(أ) التغير الذي يحدث في الطبيعة ومعناه فساد شيء وكون شيء آخر ، أي احلال شيء بشيء آخر ، أو احلال شيء بضده : فمثلا البذرة عندما نضعها في التربة وتتعهدا بالرى والسماد تتكسر وتفقد صورتها أي تفسد ويتكون منها شجرة . وكذلك الماء عندما يغلي تفسد صورته السائلة وتتكون صورته الغازية ، فالتغير في الطبيعة عبارة عن كون وفساد .

(ب) أما التغير في الاحساس فليس كون ولا فساد . لأن العضو الحاس لا يفسد بخروجه من القوة الى الفعل . ولكنّه يتكامل بالصورة المحسوسة التي يقبلها لأن كماله هو في تمام تأديته لوظيفته . يقول ابن سينا : (وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد ، بل هو استكمال ، أعنى أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل) (١) .

ويصف ابن سينا الادراك الحسى بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه (معنى قولى أحسست الشيء الخارجى أن صورته تمثلت فى حسى) (١) .

ولكن التغذية هى أيضا عملية تمثيل، فما الفرق بين التمثيل فى الاحساس والتمثيل فى التغذية ؟ .

فى التغذية يتحول الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شىء شبيه بجسمنا . فالتغذية فى جوهرها وحقيقتها ليست سوى تحويل الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شىء شبيه بجسمنا ، فالغذاء الذى تتناوله من خضر ولحم وفاكهة غير شبيه بجسمنا ، ووظيفة القوة الغذائية هى أن تحيله الى لحم وعظم ودم أى الى شىء شبيه بجسمنا ولكن العكس يحدث فى الاحساس اذ يتحول العضو الحاس الى أن يتمثل بالمحسوس ، فالعضو الحاس ، أى الشبيه يتحول الى غير الشبيه ، وذلك كتمثيل الشبكة فى العين بصورة الشىء ، أو تصبح اليد ساخنة اذا وضعت فى ماء ساخن .

بعبارة أخرى التمثيل فى الغذاء هو تحول شىء غير شبيه الى شىء شبيه ، أما التمثيل فى الاحساس فهو تحول شىء شبيه الى شىء غير شبيه . لكن الفرق المهم بين التغذية والاحساس هو أنه فى التغذية تمتص مادة الطعام نفسها . بينما الاحساس عبارة عن قبول صورة بدون مادة ، فعندما نرى النار تنطبع فى العين صورتها دون مادتها ، ولو انطبع مادتها فى العين لاحتقرت .

ولكن الاحساس هو مجرد عملية استقبال الصور ؟ وهل عملية استقبال الصور تعنى الشعور بالصور أو الانتباه للصور ؟ وهل يعتبر ذلك وصفا حقيقيا للادراك ؟ واذا كان العضو الحاس

يصبح شبيها بموضوع الاحساس فان ذلك لا يساعدنا على فهم العقل لبعض خصائص الموضوعات و الأشياء .

٢ - الحواس الطاهرة :

(١) حاسة اللمس :

ويسمى ابن سينا بالحاسة اللمسية، وهي عنده أول الحواس « وأول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا اللمس » (١) فالحيوان حيوان لكونه حساسا باللمس، ولذلك كانت حاسة اللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فينزغ الى ما يتوسم فيه المنفعة واللذة ويهرب مما يتوسم فيه الضرر والالم . ويقول ابن سينا « والحس طليعة للنفس ، فيجب أن تكون الطليعة الأولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وأن تكون قبل الطلائع التى تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضره خارجة عن الفساد . والذوق وان كان دالا على الشيء الذى به تستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا ، فان الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب الضار ، وأما الحواس الاخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط ، بالبدن مثلا محرق أو مجمد - وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والمطش شهوة البارد الرطب، والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس - وأما العلوم فتطبيبات ، فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا . فاللمس هو أول الحواس ، ولا يد منه لكل حيوان أرضى (٢) » .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٧ - ٦٨ .

فحاسة اللمس اذن ضرورية لوجود الحيوان بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان ، وان كان مهمة في اضافة الكمال على وجود الحيوان .

ولحاسة اللمس موضوعات عدة هي الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والأملس والخشن ، والصلب واللين ، والخفيف والثقيل ، فهي مجموعة من جواس يعتبرها ابن سينا جنسا له أنواع : « ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذى يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ، فان هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، الا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة (١) » .

وقد أيد العلم الحديث هذا الرأي . وثبت أن اللمس حاسة مركبة ، وأن لنا أعضاء تحس الحرارة وأخرى تحس البرودة وأخرى تحس المقاوله والصلابة وغيرها تحس اللذة والألم .

ولما كانت حاسة اللمس هي حاسة اللاذ والمؤلم والنافع والضار وجب أن يكون جميع البدن حساسا باللمس لحماية جميع أجزاء البدن من الفساد الذى قد يلحقها من غياب آلة حاسة اللمس . والآلة الطبيعية لحاسة اللمس أو عضو اللمس هو اللحم والعصبي ، وهذه الآلة لا يتبغى أن تكون فى ذاتها حارة ولا باردة بالفعل ، ولكنها وسط بين الحار والبارد والرطب واليابس ، أى أنها مزاج متوسط بين الكيفيات المحسومة لا تحس الا ما يزيد على كيفيتها . ولما كانت كل حاسة تستلزم وسطا بينها وبين محسوساتها ، فان

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٣ .

اللحم والمصعب أو اللحم العصبي - وهو الآلة الطبيعية لحاسة
اللمس وموضوعاتها - فاللحم آلة وواسطة معا ، يقول ابن سينا :
« وقد اتفق في اللمس أن كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة ،
ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما في ذاته لكيفية ما يؤديه
حتى إذا قبلها وأداها أدى شيئا جديدا فيقع الانفعال عنه ، ليقع
الاحساس به ، والانفعال لا يقع الا عن جديد ، كان كذلك أيضا
آلة اللمس - لكن المتوسط الذي ليس هو مثلا بعار ولا بارد يكون
على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلا ،
والثاني ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه الى الاعتدال ، فليس
بعار ولا بارد ، بل معتدل متوسط - ثم لم يكن أن تكون آلة
اللمس خالية أصلا عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال
لتحس ما يخرج عن القدر الذي لها (١) ، »

(ب) الذوق والشم -

قلنا ان الغذاء ضروري للكائنات الحية ، لأنها باقية ما بقيت
تفتدى ، ومن هنا كانت أهمية الذوق في حفظ حياة الحيوان ،
لأن وظيفة الذوق هي تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما يستساغ
وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعا لذلك على الطعام أو يعاقه -
ولذلك يأتي الذوق بعد اللمس من حيث هو طليعة للتنفس مرتبة
لحفظ حياة الحيوان - وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه
اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس
في أغلب الاحيان ، أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء
لا تكفي لاستساغة طعمه بينما تكفي مجرد ملامسة الحرارة
للاحساس بها - وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط

أو المساعد على قبول الطعم . واللغاب وان كان يساعد على قبول الطعم الا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما يسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلا لما أمكنه أن يؤدي الطعم بصحة (١) - لكن الوظيفة الاساسية للغاب هي اذابة العذاء وتحويله من الحالة الجافة الى الحالة شبه السائلة التي نجده عليها قبل البلع ، لان الذوق هو مذاق لاشياء سائلة - ولذلك كان اللسان - وهو آلة الذوق - وسطا بين الجفاف والسيولة ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام .

وأنواع الطعوم التي يدركها الذوق عند ابن سينا هي الحلاوة والمرارة ، والحموضة والقبض ، والعفوصة (٢) والحراقة والدسومة والبشاعة (٣) والتفه (٤) . هذه الانواع تنقسم قسمة أولى الى الحلو والمر ، وتنقسم قسمة ثانية الى الريان والمالح ، والريان قريب من الحلو أما المالح فقريب من المر ، وبين هذه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٧ .

(٢) جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة عفص « العفص . . ليس من كلام أهل البادية - قال ابن بري : العفص ليس من نبات أرض العرب ، ومنه اشتق طعام عفص : بشع ، وفيه عفوصة ومرارة وتقبض يعسر ابتلاعه » .

(٣) جاء في لسان العرب « يشع - - البشع - الخشن من الطعام واللباس والكلام - وفي الحديث : كان رسول الله عليه وسلم يأكل البشع أى الخشن الكريه الطعم ، يريد أنه من يكن يذم طعاما - والبشع طعم كريه ، وطعام يشيع وبشع من البشع : كريه ، وطعام يشيع وبشع من البشع : كريه يأخذ الحلق بين البشاعة ، تضايق الخلق بطعام خشن » - من الواضح أن البشاعة تقابل الدسومة .

(٤) يقول ابن منظور : « . . . والأطعمة التفهة التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضية أو مرارة - ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها » اما ابن سينا فيمثل للطعوم التفهة بالماء وبياض البيض - انظر كتاب النفس ص ٧٦ .

الانواع تقع الطعوم الحريفة واللادعة ، والقابضة والحامضة ،
والدسمة والبشعة وغيرها . فالحلاوة والمرارة هما الطعمان
الاوليان البسيطان .

أما حاسة الشم فيلاحظ ابن سينا أنها أضعف في تمييز
موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالانسان « لا يقبل
الروائح قبولا قويا حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما
يحصل للملموسات والمطعومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح
في نفسه رسوما ضعيفة » (١) . كما يلاحظ ابن سينا أيضا
أن بعض الروائح تحمل نفس صفات الطعوم وأسمائها ، فيشتق
للروائح « من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة، ورائحة
حامضة ، كان الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها
وتعرف بها » (٢) . ولكن لما كانت حاسة الشم كما قلنا أضعف
من حاسة الذوق في تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه
الاسماء والصفات على الشم عن طريق الاستعارة . فمثلا عندما
نقول : اللمسل حلو المذاق ، ونقول : رائحة المسل حلوة ، فان
وصفنا لرائحة المسل بالحلاوة ينبئ أن يحمل على سبيل
الاستعارة . أما الروائح فلا توصف الا أنها روائح طيبة وروائح
غير طيبة .

ويستلزم الشم وسطا لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء
والماء ، لان الحيوانات المائية تشم أيضا مثل الحيوانات البرية .
ويقع الشم للحيوان من غير حاجة الى التششم اذا كان الحيوان
لايستنشق ، أما اذا كان الحيوان يستنشق كالانسان مثلا فانسه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ .

وقارن أيضا

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ .

لا يشم الا عندما يستشق ، فان أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم ، يقول ابن سينا : « وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج الى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم ، فان كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشم » (١) .

(ج) السمع .

قبل أن يتكلم ابن سينا في السمع يبدأ ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : « ان الصوت ليس أمرا قائم الذات ، موجودا ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات . بل الصوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث الا عن قلع أو قرع . ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا ، فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما ، وأن يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك اذا شققت شيئا يسيرا ، وكان الشيء لا صلابه له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضا بما هو قلع لا يختلف ، لان أحدهما اساس والآخر تفريق . ولان كل صاير الى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجري مجراه اما قليلا وقليلًا ويرفق ، واما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن ها هنا شيئا لا بد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه » (٢) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ - ٨٢ .

يتبين لنا من هذا النص أن الصوت لا يحدث عن كل الاجسام وانما يحدث فقط عن الاجسام المصقولة والصلبة ، فالصوف والاسفنج مثلا لا يحدثان صوتا ، بينما تحدث المعادن والاجسام الصلبة الصوت كالنحاس والخشب . وكذلك يحدث الصوت بين الاجسام بالقرع أو بالقلع ، وينتقل الصوت عن طريق الحركة التي يحدثها في الهواء أو الماء ، وهي تموجات اذا انتهت الى صماخ الاذن - حيث يوجد « تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت - أحس بالصوت » (١) .

ويتبين لنا أيضا أن ابن سينا لم يتناول أصوات الحيوان والانسان ، وان كان أرسطو قد عرض لها وفصل القول فيها (٢) .

(د) البصر .

يبدأ ابن سينا الكلام في البصر بالبحث في الضوء والشفيف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذي نسميه ضوءا مثل الذي للشمس والنار فهو المعنى الذي يرى لذاته . فان الجرم الحامل لهذه الكيفية اذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة الى وجود ما يحتاج اليه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨٤ .

(٢) يلاحظ أرسطو أن الحيوانات التي تحدث الصوت هي الحيوانات التي تستنشق الهواء ، وذلك لأن الهواء ضروري . فالهواء الذي يستنشقه الحيوان قد يسرته له الطبيعة ليخدم غرضين : الأول حفظ حيوانه الحيوان ، والثاني مساعدة الكائنات الحية الراقية كالانسان على بلوغ الكمال لأن الهواء هو الذي يبسر النطق والكلام .

الجدار الذي لا يكفى فى أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج الى أن يكون الشيء الذى سميناها نورا قد غشيه حتى يرى حيثئذ ، ويكون ذلك النور تأثيرا من جسم ذى ضوء فيه اذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء فى قابل النور كالهواء والماء فانه يعين ولا يمنع . فالاجسام بالقسمة الاولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليس الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذى من شأنه هذا الحجب فمعه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر يمد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار . ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ، فتأمل اطلال المصباح عن المصباح فان احدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثانى من حيث هو كذلك (١) .

فالاغسام اذن على ثلاثة أقسام : مضيئة وملونة وشفافة . أما الشفافية فيبدو أنها خاصة لازمة لكل ما هو مرئى من ضوء ولون ، ولكنها ليست هى ذاتها مرئية . وذلك كشافية الماء وهذه الخاصة ليست لازمة لكل ما هو مرئى وحسب انما هى أيضا خاصة عضو الابصار ، فان حدقة العين تتكون من مواد شفيفة كالماء . أما الاجسام الملونة فلا يمكن رؤيتها الا فى الضوء . وتستلزم الرؤية وسطا بين الشيء المرئى وعضو الابصار ، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة وهى أن أى شيء مرئى لو وضع مباشرة فوق العين فاننا لانراه .

(هـ) المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالمرض .

تلك هي الحواس الخمس أو الحواس المفردة ومحسوساتها ، كل حاسة منا تختص بمحسوس معين لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، ولا يمكن أن نحس اللون باللمس أو بالسمع ، وهكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص . هذه المحسوسات الخاصة ندركها على ما هي عليه في الخارج متى لم يكن في حواسنا آفة - فحاسة البصر لا تخطيء في ادراك الألوان إذا كانت العين سليمة وكان المرئي مستوفياً لشروط الرؤية كوجود وسط وضوء ومسافة ملائمة وغيرها . وعلى ذلك فكل العجج التي يوردها الشكاك ضد الادراك الحسى لا تمس الحواس المفردة ومحسوساتها .

ولكن الى جانب الحواس المفردة ومحسوساتها محسوسات مشتركة ومحسوسات بالمرض . أما المحسوسات المشتركة فهي المقادير والأوضاع والأبعاد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد والماسة . هذه محسوسات لا تحسها حاسة واحدة منفردة وإنما تحسها عدة حواس مجتمعة « فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون . . . واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين . . . والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً منتشراً . . . » (١) فكل حاسة تدرك هذه الكيفيات بواسطة موضوعها الخاص .

أما المحسوسات بالمرض فهي عبارة عن الجمع بين احساسين مختلفين ، ولكنهما وقفاً في وقت واحد ويخصان شيئاً واحداً ،

(١) ابن سينا ، كتاب انفس ص ١٦٠ .

مثلاً إذا رأينا رجلاً فقلنا : هذا ابن فلان ، فليس البصر هو الذى يدرك علاقة البنية ولا أى حاسة من الحواس ، ولكننا عرفنا هذا الشخص بالبصر ، وعرفنا عن طريق آخر أنه ابن فلان ، فكلما رأيناه تذكرنا أنه ابن فلان ، أو كلما قيل : ابن فلان ، تذكرنا شخصه .

ويبدو أن الشكاك الذين يحتجون على قيمة المعرفة الحسية يستمدون جميع اعتراضاتهم من المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض فيقولون مثلاً : انا اذا نظرنا الى برج من بعيد ظننااه مستديرا وهو مربع ، واذا نظرنا الى صفيين موازين من الأشجار اعتقدنا أنهما يتلاقيان فى نقطة بعيدة . ولكن ليس من وظيفة العين أن تقدر المسافة أو الشكل ، انما هو عمل طارئ عليها تعتاده بالمران ، فاذا أخطأت فيه لم يكن هذا الخطأ حجة عليها بالذات ، وانما الاحتجاج الصحيح هو الذى يبين أن العين وسائر الحواس تخطيء فى ادراك موضوعها الخاص ، وهذا لا يمكن اثباته اذا افترضنا أن الحاسة سليمة . فالخطأ هنا ليس راجعا الى البصر بل الى تسرعنا فى الحكم بناء على ادراك البصر . وهذا ما ما يحدث فى حياتنا اليومية ، فكثيرون لا يستطيعون أن يقدرُوا بالبصر الأبعاد الثلاثة لحجرة ما أو المسافة من نقطة الى أخرى ، أما المهندس والمشتغل بالبناء فانه يقوم بمثل هذا التقدير بسرعة ودقة لكثرة تجاربه . وعلى ذلك فالمحسوسات المشتركة محسوسات مكتسبة بتكرار التجربة والجمع بين احساسات عدة .

٣- الحواس الباطنة :

(أ) الحس المشترك -

ويسميه ابن سنا أحيانا فنتاسيا (١) وهو ليس حاسية أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الحواس الخمس (٢) . ووظائف الحس المشترك هي :

أولا : ادراك المحسوسات المشتركة والسكون والمدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من حيث هو بصر وباللمس لا من حيث هو لمس ، ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعا .

ثانيا : ادراك المحسوسات بالعرض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١ - عندما نقول : ان هذا الأبيض ابن فلان ، فانتا أدركنا انه ابن فلان عرضا عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض لأنه قد حدث عرضا أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢ - لكن هناك ادراكات أخرى بالعرض مثلما ندرك الحلاوة بالبصر (٣) ، وذلك عندما تجتمع الصفات معا . فمثلا نحن

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٦ .

أكلنا تفاحة وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن نقول دون أن نتذوقها : ان هذا الأحمر حلو . فالحلاوة هنا ادركناها بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة، وأدركنا هذه الحلاوة بالذوق . ولكننا الآن أمام تفاحة مرئية فقط ولونها أحمر ، ونقول مع ذلك انها حلوة رغم أننا لم نذوقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية . هنا على حد تعبير علم النفس المعاصر تذكر ، ادراك ترابط معاني .

ثالثا : ادراك الادراك أى الشعور بعالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا فى سائر الحواس . فاذا كنت أشعر أنى راء وسمع فليس ذلك بفضل العين ولا الأذن بل بفضل قوة باطنة هى الحس المشترك .

رابعا : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس لان كل حاسة من الحواس الخمس لا تدرك الا موضوعها الخاص ، فلا بد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدى وظيفتها فى لحظة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والمالح وبين المحسوسات فى كل حس باعتباره جنسا كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فان وظيفة العين هى ادراك اللون الأبيض والأسود ، ولكن التمييز بين اللون الابيض واللون الاسود ليس من وظيفة العين بل هو من وظيفة الحس المشترك .

وبكلمة واحدة الحس المشترك عند ابن سينا - كما هو عند

أرسطو (١) - يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان في كتب علم النفس الحديثة .

(ب) المخيلة .

هي ملكة ناتجة عن الاحساس ، لأن التخيل احساس ضئيف - فنحن حين نرى الاشياء الماثلة أمامنا بالفعل تظل آثارها وصورها بعد غياب المحسوسات عنا كأمنة في قوة او ملكة باطنة موجودة فينا هي المخيلة (٢) . فالتخيل اذن هو ادراك المحسوسات في غيابها (٣) ، بينما الاحساس ادراك المحسوسات في حضورها . وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابه ، بينما الاحساس متصل بالمحسوس لأنه ادراك مباشر في حضور المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عادة الا بعد الادراك الحسى ، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الادراك الحسى ، فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها اقل منها حيوية كما أنها اقل منها موضوعية . فهناك فارق بكل تأكيد بين رؤية البحر وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نر بحرا لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل بحرية أكثر مع الأحساس ، ولذلك يمكن أن تتركب من الصور المختزنة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس . فمثلا يمكن أن نتخيل حصانا له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق أن رأينا حصانا وسبق أن رأينا طائر بجناحين واختزنت هذه

(1) Aristotle, *De Anima*. Book III PP. 425-426.

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) ابن سينا النجاة ص ١٦٣ .

الصور في المخيلة، وتستطيع المخيلة أن تتركب من هاتين الصورتين صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين . وعلى ذلك فالمخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والابداع . فالفنان يتناول الصور المدركة بالاحساس ويجزئها الى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلمب المخيلة دورا كبيرا في الاحلام ، فعندما يهبط الادراك الحسى الى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم فان الصور المخزونة في المخيلة التي سبق ادراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدعه .

لكن الاحلام ليست كلها خادعة ، فهناك أيضا الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تعتاد النفس الصدق وتقر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة (١) .

ومن الناس من يرى مثل هذه الرؤيا الصادقة وهو في حال اليقظة ، وذلك اذا كان يتمتع بقدره فائقة من التخيل ، وهذه درجة من درجات النبوة ، يقول ابن سينا (وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة التخيلية شديدة جدا غالبية حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصمها الصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قيل العقل انصيابها الى الحواس ، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد ، وهي حالة ادراك النائم مغيبات يتحققها بجالها أو بأمثلة تكون لها ، فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة ، وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يفيبوا

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٧

آخر الأمر عن الحسوسات ويصيبهم كالاعماء ، وكثيرا ما لا يكون ، وكثيرا ما يرون الشيء بحالة ، وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للمسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضعه بعد ، وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ، ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ وتتلئ ، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة ، وها هنا نبوات أخرى سيتضح امرها (١) :

وهكذا يحاول ابن سينا أن يفسر الموضوعات الدينية الصرفة الصادقة والنبوة في ضوء علم النفس (٢) فيقحم بذلك على علم النفس الأرسطي مسائل دينية لم يعرفها أرسطو من قبل .

(ج) الذاكرة :

هي ملكة وظيفتها ادراك الزمان ، وتتعلق بالماضي ، ولكنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها بدون التخيل ، فهي اذن مرتبطة بالتخيل

(١) ابن سينا ، النفس ص ١٧٣ ، وأنظر أيضا ابن سينا ، رسالة في اثبات النبوات حقتها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .
يبين الأستاذ مرمورة في عرضه المتمتع وتحليله الدقيق الرسالة النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة والنبوة الخاصة بالقوة العاقلة النظرية عند ابن سينا ، ثم يتكلم عن ضرورة وجود النبي ووظيفته مفرقا بين وجهة نظر ابن سينا ورأي الأشاعرة في الحاجة الى وجود النبي ، أنظر ص ٢٦ - ٣٠ من التصدير العام للرسالة . وهذه هي الرسالة الثانية في سلسلة الدراسات والنصوص الفلسفية التي يشرف عليها الدكتور بلجد فخري إستاذ الفلسفة في جامعة بيروت الأمريكية ورئيس الدائرة الفلسفية فيها . أنظر أيضا ابن سينا، أحوال النفس تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الامواني ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٣٦ - ٣٩ من المقدمة ، ص ١١٤ - ١٢١ من النص .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ - ١٨٧ . وأنظر أيضا ،

Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, PP. 111-141.
Paris, 1951.

وتابعة له - وليست وظيفه الذاكرة ادراك الصور الحاضرة ، ولكن وظيفتها ادراك الاحداث الماضية كيف يتم هذا ؟ نحن مثلا رأينا صديقا ، هذا ادراك حسي ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام - فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة ، فهمة المخيلة هي اختزان الصورة واسترجاعها ، أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الارادة ، وهو لذلك يخص الانسان وحده (١) - وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائيا مع غير فكر أو ارادة ويسمى فعلها ذكرا .

وليس التذكر وظيفة انفعالية وحسب أى تابعة لقوة الاحساس نفسه أو ضعفه، ولكننا نحن نستطيع أن نمسح الاحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يعطى الموضوع وضوحا وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما يميلون اليه من العلوم ، والناس جميعا يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم - وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع الى ايجاد روابط بين المحفوظات - ومما لاشك فيه أننا اذا رتبنا محفوظاتنا ترتيبا منطقياً أى مسلسلا بحسب قواعد عقلية وجدنا فى الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر - فاذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحنا ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فاننا نشعر بالحاجة الى الابتداء مع الموضع الأول حتى نأتى على

آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر، لأن الوزن والقافية عاملان هامين من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستمعون بالصور البصرية فيتخلون المواضيع المذكورة فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته . ويستطيع أن يدل فوراً على المواضيع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الاحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا .

٤ - الحركة :

ان الوظائف للنفس عند ابن سينا - كما هي عند أرسطو - هي التغذية والاحساس والحركة والتفكير . ونحن نتحدث الآن عن الوظيفة الثالثة وهي الحركة ، فنتساءل : هل الحركة من فعل النفس كلها أو هي فعل ملكة خاصة من ملكاتها ؟ وإذا كانت فعل ملكة خاصة من ملكاتها فهل تلك الملكة لا وظيفة لها سوى الحركة والتحريك ؟

من الواضح أن الحركة ليست من فعل النفس الغاذية ، لأن النبات وهو حاصل على نفس غاذية ليس له حركة بالنقلة من مكان الى آخر . وكذلك ليست الحركة من وظيفة النفس الحاسة ، لأن بعض الحيوانات الحاسة غير حاصل على الحركة من مكان الى آخر كالاسفنج مثلاً . ثم ان الحركة ليست من فعل النفس العاقلة ، لأننا حين نفكر في شيء ونحكم بأنه يجب اتباعه أو اجتنابه ، فان ذلك التفكير لا يعملنا بالضرورة على الاتباع أو الاجتناب ، وانما يعملنا على ذلك الرغبة أو الشهوة . ولكن الرغبة أو الشهوة وحدها ليست هي التي تعملنا على الحركة ، ذلك لأن الناس الذين لديهم القدرة على السيطرة على رغباتهم وشهواتهم وكبت جماحها انما

يحكمون عقولهم ، ويقفون بعقولهم امام رغباتهم وشهواتهم .

اذن فالأصل فى الحركة بادئ ذى بدء هو الرغبة أو الاشتهااء والتفكير العملى والتخيل ، اى تخيل موضوع الرغبة ، أو تخيل ما نشهيه ، فالتقدير والتخيل يدفعان بنا الى الحركة اذا حركهما موضوع ، فاذا وجد شىء مرغوب فيه فاننا نتحرك اليه . يقول ابن سينا (وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة على الحركة ، واما محركة بأنها فاعلة ، والحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى القوة التى اذا ارتسخت فى التخيل الذى سنذكره يعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الاخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للقلبية . وأما القوى المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولا فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ) (١) .

فالاشتهااء اذن أو الرغبة هى القوة المحركة الباعثة على حركة الحيوان . ولكن الرغبة أو الشهوة تفترض ضمنا تخيل لذة مرغوب فيها يسعى اليها الحيوان أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الالتماع عنه . ولذلك يمكن أن نعتبر الرغبة أو الشهوة أثرا ثانيا من آثار الاحساس ، فتصبح ملكات النفس الاساسية هى الغناء والاحساس والتفكير .

الفصل الثامن

النفس الانسانية

- ١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا •
- ٢ - وجود النفس •
- ٣ - التفكير •
- ٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم •
- ٥ - خلود النفس •

الفصل الثامن

النفس الانسانية

١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا :

النفس الانسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكانا بارزا في فلسفته (١) - فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة (٢) - ويفرد ابن سينا لنفسه القصص الرمزية مثل قصة « حى بن يقظان » وقصة « سلامان وأيسال » كما أنه يخص النفس البشرية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية « كالشفاء » و « النجاة » و « الاشارات » -

ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الآخرة - ويذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا : من عرف نفسه عرف ربه ، وأنه سمع رأس الحكماء يقول : من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه (٣) -

ولسنا نعرف بالضبط ماذا يقصد ابن سينا برأس الحكماء ، فنحن نعلم أنه لا يمكن أن يقصد أرسطو ، لأنه لم يعرف عن أرسطو مثل هذا القول - كما أنه لم يكن بين معاصري ابن سينا من الفلاسفة مع يستحق أن يسميه الشيخ الرئيس رأس الحكماء -

(١) أنظر : محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام ، ص

٧٦ ، ٧٧ ، القاهرة ، ١٩٦٩ -

(٢) الأب قنواتي ، جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤٢ - ١٦٩ ،

حيث أحصى الأب قنواتي ثلاثين رسالة في النفس ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠ -

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ ، القاهرة ١٠٢٥ هـ -

ولكننا نعرف أن ابن سينا قد نسب هذا القول صراحة الى النبي في بعض مؤلفاته (١) ، كما نسبه في مؤلفات أخرى الى علي بن أبي طالب (٢) .

يستشهد ابن سينا على أن من عرف نفسه عرف ربه بكتاب الله بقوله تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (٣) ، فالله قد علق نسيان النفس بنسيانها ، وتلك قرينة على أن تذكره يتذكرها ، ومعرفة بمعرفتها (٤) .

٢ - وجود النفس :

إذا كانت معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التي هي مصدرة السعادة في الدنيا وفي الآخرة فان شرف هذه الغاية يحتم على ابن سينا أن يبدأ أولاً وقبل كل شيء باثبات النفس واثبات وجودها ، وكذلك يحتم عليه المنهج ، لأن (من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبث أولاً انيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح ، فواجب علينا أن نتجرد أولاً لاثبات وجود القوى

(١) ابن سينا ، رسائل في اسرار الحكمة الشرقية ، في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها ج ٣ ص ٣٤ تحقيق الأستاذ مهرا Mehren ، طبعة لندن ١٨٩٩ م . وينسب فخر الدين الرازي أيضاً هذا القول الى النبي ، ويذكر أيضاً أنه جاء في كتب الله المنزل « يا انسان ! اعرف نفسك تعرف ربك » انظر كتاب النفس والروح وشرح قواهما لفخر الدين الرازي ص ٤٨ ، تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي نشرة معهد الأبحاث الاسلامية ، اسلام آباد - باكستان .

(٢) يذكر الأستاذ الدكتور ثابت الفندي أن ابن سينا قد نسب هذا القول فعلاً الى علي بن أبي طالب في كتاب المباحثات ، انظر هامش رقم ٥ ص ٧ من رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها لابن سينا ، نشرها وعلق عليها الدكتور الفندي ، الطبعة الثانية القاهرة -

(٣) سورة الحشر ٥٩ آية ١٩ .

(٤) ابن سينا ، نبعت عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها وايضاح القول
فيه) .

يبدأ ابن سينا النمط الثالث من الاشارات بالتنبيه على أن
وجود النفس وارداكها أمر بديهى لا يحتاج الى برهان ، ويرى
أن أول الادركات وأوضحها هى ادراك الانسان نفسه فيقول :
(ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض
أحوالك غيرها ، بحيث تظن للشئ فطنه صحيحة ، هل تفعل عن
وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر
حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تمزب ذاته عن
ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت أن ذلك
قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها
على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس
أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ،
وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها) (١) .

فابن سينا يرى أن الانسان اذا كان كامل الادراك أو حتى
ناقص الادراك كالنائم أو السكران ، وكانت له مع ذلك فطنة
صحيحة ، فانه لا يفغل عن ادراك ذاته . ثم يزيد ابن سينا الأمر
ايضاحا فيفترض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته ،
يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر ،
واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه
لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا ، فيدرك
حالا لذاته غير ذاته ، لأن المرض حالة للذات ولكنه ليس هو الذات ،

(١) ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص ٣١٩ ، تحقيق
الدكتور ميمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١٦ ، طبعة
اكسفورد ١٩٥٩ .

فاذا انتبهنا للمرض انتبهنا لحالة متعلقة بذاتنا ولم ننتبه لذاتنا .
فابن سينا اشترط صحة الهيئة حتى لا تنصرف النفس الى حالة
من أحوالها . واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ، ولا أى
جزء من أجزائه ، لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء ، فيحكم بأنه هو
هذه الاجزاء والاعضاء . وافترض أن لا تتلامس أعضاء الانسان
لكى لا يحس بها ، بل تكون منفردة ومعلقة فى هواء طلق ، لكى
لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالحراة أو البرودة ،
أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده .

اذا افترضنا كل ذلك فانتا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون
غافلا عن كل شيء غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلا عن
وجود جسمه وحواسه وقواه ، غافلا عن العالم الخارجى كله ،
ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، ويفعل الانسان عن كل شيء ،
لكنه لا يفعل عن ادراك ذاته ، لا يفعل عن اثبات ذاته ، فاذن أول
الادراكات وأوضحها على الاطلاق هى ادراك الانسان نفسه ،
وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب يجد أو رسم أو يثبت
بحجة أو برهان (١) . يقول ابن سينا : (فانى أكون أنا وان لم
أعرف أن لى يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء) (١) .

وهكذا يمهد ابن سينا لديكارت ويمد أبا الفلسفة الحديثة
ببذور الكوجيتو واليقين الأول الذى يتبنى عليه كل يقين (٢) .

(١) انظر شرح نصير الدين الطوسى على الاشارات ، ص ٢٢٠ ، القسم الثانى
تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٥٥ .

(٢) كتب المستشرق الايطالى فورلانى Furlani فى مجلة *Islamica*
Vol 3 292 فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتى » *Avicenna*
eil Cogito يذكر أوجه الشبه بين الفيلسوفين وأثر الحواس والمخيلة عندهما ،
لكنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأسا لقله المطبوعات وعدم

ويكفي أن نسوق نصا من تأملات ديكارت لنتبين مقدار التقام الفلسفة السينوية بالفلسفة الديكارتية في هذا المقام . يقول ديكارت (قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لي ، ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود . بل على العكس ينتج قطعاً في وضوح - من شكى في حقيقة الأشياء - أنى موجود . فقد عرفت اذن أنى جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج في وجوده الى مكان ولا يوضع لشيء مادي . على هذه الصورة «الأنا» أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزه تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى أن توجد مع كل خصائصها) (٣) .

وأود أن أقول هنا أن فرض ابن سينا لرجل طائر أو معلق فى الهواء اللطف - ويحق لنا هذا التمييز ونحن أمام صورة خيالية بديعة - من اصطناع الشك وافتراض ديكارت للشيطان الخبيث، لأن المخيلة السينوية أبدعت صورة ووضعاً وحالة لإنسان قادر على إثبات ذاته وغافل عما عداها .

كذلك لا يفوتنا هنا أن نقرر أيضاً بأننا لا نجد عند أرسطو تصور للنفس كتصور ابن سينا ، وديكارت من بعده ، بأن وجود

تداولها ويرجح أن يكون قد قرأه عن طريق غليوم الافرنى ، كما يرجع الدكتور المذكور أن يكون ديكارت قد عرف ابن سينا فى ثانيا مؤلفات روجر بيكون ، هذا فضلاً عن أن الشفاء ترجم الى اللاتينية وطبع عدة مرات فى البندقية فى النصف الاول من القرن السادس عشر وقد ظهرت آخر طبعة منه عام ١٥٤٦ أى قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة ، انظر الدكتور المذكور ، فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٩١ - ١٩٤ وانظر أيضاً : بين « انية » ابن سينا و « كوجيتو » ديكارت للدكتور عثمان أمين ، مجلة الثقافة ص ٢٣ - ٢٥ ، العدد رقم ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ .

١٩٥٢ .

(٣) ترجمة النص من التأملات للدكتور المذكور فى الفلسفة الاسلامية ص

١٩٠ - ١٩١ .

النفس هو الحقيقة الأولى المؤكدة ، والحقيقة البديهية التي لا تحتاج الى استدلال ، وأن وجود الجسم والمادة يأتي بعد ذلك بالاستدلال - ان مثل هذا التصور كان يعتبره أرسطو شيئاً محالاً .

ولقد وقف ديكارت عند تلك الحقيقة الواضحة المتميزة واتخذها معيارا لكل حقيقة وأساسا مكينا أقام عليه بناء فلسفيا شامخا . أما ابن سينا فلم يقف عند هذا الحد ، بل مضى يستحث العقل ليصل الى آخر مدى في التدليل على اثبات النفس ، فقد كان يشعر شعورا قويا بمعظم المسألة وأهميتها فضلا عن شرف غايتها .

يعرض ابن سينا برهان آخر في الاشارات فيقول : (هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ؟ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة الى الانفكاك ، انما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف وعلة الالتئام وحافضة قوة الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك . فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) (١) .

(١) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢٥ - ٣٣٢ ، وانظر أيضا مبحث من القوى

يريد ابن سينا أن يثبت أن النفس غير الجسم وغير المزاج وأنها مصدر الأفعال الحيوية في الانسان . وأبين هذه الأفعال وأوضحها في الانسان هي الحركة الارادية والادراك . أما الحركة الارادية فهي تتم ضد مقتضى طبيعته ، لأن جسم الانسان ومزاج بدنه الثقيل يمانعان حركة الانسان الذي يمشى على الأرض أو يصعد الى قمة جبل . وكذلك يقتضى الادراك مبدأ مغايرا للجسم لأن الجسم من حيث هو جسم ليس له مثل هذا الفعل لوجودنا أجساما معزولة عن الادراك ، فإن امتازت بعض الأجسام عن البعض الآخر بخاصية الادراك فلا بد وأن يرجع ذلك الى مبدأ آخر غير الجسم . وكذلك يقتضى التثام العناصر المتفرقة والمتضادة والمتنافرة على الاجتماع ، مبدأ يمنعها من المنافرة ويقهرها على الاجتماع الذي ليس من جوهرها وطبيعتها ، هذا المبدأ هو النفس . فالنفس اذن هي علة التثام العناصر في الجسم ، يقول ابن سينا : (فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفاتها ، ومركبتها ، على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي) (٢) -

فالنفس اذن علة الحركة والادراك وحفظ المزاج وهي مع ذلك جوهر واحد . النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتهما هي المتعددة والمتقابلة . فمن ملكاتها الى جانب الحركة الادراك في الانسان التغذية والنمو والتوليد . ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاه والنفرة والغضب والرضا والحب والكره . . . الخ والنفس عندما تحب لا تكون كارهة فان الاشتغال بأحدهما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٣١ ، وانظر أيضا شرح الطومى على الاشارات

ولقد اختار ابن سينا الحركة الارادية والادراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقينا ومن غير حاجة الى برهان انه متحرك بإرادته وأنه مدرك بعقله ومشاعره - فكأن هذا البرهان يقوم عند ابن سينا أيضا على مسلمتين يقينيتين بينتني بذاتيهما لأننا لانشك أبدا في صدور هذين الفعلين عنا ونعنى بهما الحركة الارادية والادراك أو قل التفكير - بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذية والنمو والتوليد خافية تحتاج الى بيان ، فضلا عن أنها مشتركة بين الأحياء جميعا من نبات وحيوان وانسان - أما الحركة الارادية والتفكير فهما خاصيتان ذاتيتان للانسان ، ولذلك قال ابن سينا بأن النفس التي هي مبدأ الحركة والتفكير هي (أنت عند التحقيق) ، فالانسان اذن كائن جوهره وحقيقته الحركة الارادية والتفكير (٢) .

وقد خص ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات - وهو كما قلنا من المؤلفات التي يعرض فيها لفلسفته الخاصة ومذهبه المستور - بهذين البرهانين ، أى برهان الرجل الطائر وبرهان الحركة الارادية والادراك - أما برهان الرجل الطائر فهو من ابداع المخيلة السينوية ، أما برهان الحركة فنجده عند أفلاطون في محاورة فيدروس (١) ، مما يدل على أن ابن سينا كان يميل في مذهبه الخاص الى أفلاطون - أما البراهين التي تتردد في رسائل ابن سينا ومؤلفاته الأخرى فلم يسبقه فليسوف اليهسا اسلاميا كان أو يونانيا (٢) . ونحن نعرض لهذه البراهين كما جاءت في «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» وبنص

(١) شرح الطوسي على الاشارات ص ٣٢٢ .

(1) Plato. *Phaedrus*. 235 C.

John Burnet. *Greek Philosophy*. P. 333.

وانظر أيضا

(٢) مذكور في الفلسفة الاسلامية ص ١٨٦ .

لغة ابن سينا التي بلغت حدا من الاعجاز لم يعهد من قبل في
الكتابات الفلسفية - يقول ابن سينا في البرهان الأول من هذه
الرسالة : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي
كان موجودا جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من
أحوالك ، فأنت اذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ، وبدنك
وأجزؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص ،
ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فان البدن
حار رطب ، والحر اذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى
فنى بكليته كما لو يوقد عليه النار دائما فانه ينحل الى أن لا يبقى
منه شيء ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص
قريب من ربع بدنه - فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق
شيء من أجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل
جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة
والباطنة - فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فان جوهر
النفس غائب عن الحواس والاهام ، فمن تحقق عنده هذا
البرهان وتصوره في نفسه تصورا حقيقا فقد أدرك ما غاب عن
غيره » (٣) .

ويقول ابن سينا في البرهان الثاني : « هو أن الانسان اذا
كان مهتما في أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى يقول انى
فعلت كذا أو فعلت كذا - وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن
جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير مفعول عنه ، فذات الانسان

(٣) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ - ويذكر
الدكتور الفندى الذى حقق هذه الرسالة ونشرها أن هذا البرهان ليس له نظير
صريح فى كتب ابن سينا الأخرى مما يؤكد أهمية تلك الرسالة .

مغايرة للبدن (١) •

ويقول ابن سينا في البرهان الثالث : « هو أن الانسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى فاشتتهته أو غضب منه » وكذا يقول أخذت يدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلسانى ، وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته ، فحن نعلم بالضرورة أن فى الانسان شيئاً جامعاً بجميع الادراكات وبجميع هذه الافعال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شئ من أجزاء هذا البدن مجعماً لهذه الادراكات والافعال ، فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شئ مجمع لجميع الادراكات والافاعيل الالهية • فاذن الانسان الذى يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شئ وراء البدن • ثم تقول : ان هذا الشئ الذى انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً محلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن ، فلم يكن باقياً من أول عمره الى آخره • فهو اذن جوهر فردى روحانى بل هو نور فائض على هذا القلب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى • والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه من روحى » فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الانسى مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله « من روحى » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهرها روحانياً غير جسم ولا جسمانى ، (١) •

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، وقارن

أيضاً الاشارات ص ٣٣٠ •

(٢) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ - ١٠ ، الشفاء ص

وهكذا يمضى ابن سينا مع العقل الى نهاية الشوط حيث يلتقى العقل بالوحي وتتفق الفلسفة مع الدين فى الكشف عن الطبيعة الروحية للنفس ومقارنتها للجسم .

ولقد بحث الدكتور مذكور هذه البراهين بحثا مستفيضا لم يدع فيه مزيدا لمستزيد ، وبين كيف سبق ابن سينا عصره باجيال طويلة ومهد للفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت الى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها تلك الفكرة التى نجدتها فى الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون . وكذلك فكرة « الأنا » او الشخصية التى انتبه اليها ابن سينا قبل علماء النفس المحدثين من أنصار المذهب الروحي الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه واساسا تعتمد عليه أى تستلزم وجود النفس . فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الفلسفة الاسلامية ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة فى تاريخ الفكر الانسانى (٢) ؟ -

٣ - التفكير :

التفكير هو الوظيفة الأساسية للنفس الانسانية . وكما أن الاحساس - كما رينا - هو قبول الصور المحسوسة فكذلك التفكير هو قبول الصور المعقولة . وليس للتفكير صورة ايجابية خاصة به . انما هو قوة ، أو هو لاشىء بالفعل قبل أن يقوم بوظيفته . وهو لذلك مستقل عن الجسم تمام الاستقلال . واذا قارنا بين موضوع الفكر وبين موضوع الحس والمخيلة وجدنا فارقا يميز بينهما وهو أن الفكر يدرك الماهية أى الصورة المجردة مع أعراض

المادة والتي لهذا السبب يمكن اطلاقها على كثيرين ، مثل الماهية الانسانية فانها تطلق على جميع الافراد المتحقق فيهم الحيوانية والنطق . وهذا هو السبب في كون المعنى المجرد الذي يدركه الفكر يسمى كليا ، اذ أنه يشمل كل الافراد المتحقق فيهم هذا المعنى . بينما الحس الظاهر والباطن يدركان الصورة الجزئية ، أى الشيء كما هو مائل فى الواقع بأعراضه الخاصة من مقدار ولون ورائحة . . . الخ ، على حين ان هذه الاعراض لا يلتفت اليها الفكر ولكنه يسقطها من اعتباره ، ويستبقى العناصر الجوهرية فى الشيء . وكون الفكر يدرك المجردات دليل على أنه أيضا مجرد ، أى مفارق للمادة وغير متحد بعضو كانهاد القوة المبصرة بالعين . ومتى كان الفكر مفارقا كانت النفس الانسانية مفارقة كذلك ، أى مستطيمة أن توجد بذاتها ، وهذا هو أساس برهان الخلود عند ابن سينا وعند أرسطو من قبله . فالتنفس الانسانية خالدة لكونها حاصلة على وجود ذاتي . ونحن نعلم أنها حاصلة على هذا الوجود الذاتى من التأمل فى موضوع الفكر الذى هو مجرد من المادة ولا يحتاج فى ادراكه الى عضو مادى (١) .

لكن الماهيات المجردة التى قلنا انها موضوع الفكر ليست موجودة فى الواقع على مثال وجودها فى الذهن - وهذا ما كان جدا بأفلاطون الى الاعتقاد بعالم علوى توجد فيه المعقولات التى تسمى مثلا - بل هى موجودة فى الواقع بالقوة وما على الفكر الا أن يحيل الموجود بالقوة الى موجود بالفعل حتى يحصل على المعقول أو المعنى المجرد (٢) . فمثلا ليست الماهية الانسانية - أو الانسان

(١) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ .

(٢) ابن سينا كتاب النفس ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

بالذات كما يقول أفلاطون ، موجودة فى الخارج على مثال وجودها فى العقل ولكنها مع ذلك موجودة على نحو ما فى الافراد الذين يشتركون فى الطبيعة الانسانية وهى فى كل منهم متحققة بأعراض مخصصة تجعل كل عرض جوهرًا قائمًا بذاته لا يمكن الخلط بينه وبين غيره . فوظيفة الفكر أو العقل أن يجرد الطبيعة أو الماهية مما يلحقها من أعراض . هذا التجريد هو فعل احدى قوتين عقليتين يقول بهما ابن سينا - كما قال أرسطو من قبل - لكى يفسر وجود الماهية فى العقل ، وهى غير موجودة فى الخارج ، هذه القوة تسمى بالعقل الفعال الذى وظيفته تجريد المعنى الكلى مع الاعراض ، ويقابله قوة عقلية اخرى تسمى العقل المنفعل ، لأنه يقبل الصورة المعقولة - التى جردها العقل الفعال - فيدركها كما يقبل الحس صورة المحسوس الموجودة فى الواقع فيتأثر بها ويدركها . وبغير ذلك لا يحدث ادراك . فالعقل الفعال يقوم مقام الشئ المحسوس لأنه يوفر للعقل المنفعل موضوعًا يلائمه ، أى مجردًا من المادة ، وليس فى الخارج موضوع مجرد (١) .

فاذا كان العقل الفعال مجرد افتراض كما يقول بعض مؤرخى الفلسفة ، فان هذا الافتراض ضرورى لتفسير حصولنا على معانٍ مجردة ، وليس فى الطبيعة أشياء مجردة ، بل ان هذا الافتراض هو الافتراض الوحيد الذى يفسر انتقالنا من المحسوس الى المعقول ، وجميع النظريات الاخرى تجعل المحسوس من جهة والمعقول من جهة اخرى وتتمثر فى تفسير وجود المعقول فى العقل وانطباقه على المحسوس الموجود فى الخارج . ومن أمثلة ذلك نظرية أفلاطون ثم ديكارت القائل بأن المعقولات غريزية فى

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٣٤ - ٢٥٠ .

النفس ، أى مخلوقة فيها من الله ، وقد تابعة فلاسفة آخرون -
على حين أن غيرهم أنكرو وجود المعقولات فى الذهن وقال انها مجرد
صور خيالية - ولكنهم بهذا قد محوا موضوع العلم ، لان العلم
قائم بالضرورة على معان مجردة وقوانين كلية ، وليس فى الواقع
مثل هذه المعانى وهذه القوانين -

فتحن هنا نصادف مسألة هى من أهم مسائل الفلسفة ، بل هى
أهمها جميعا ، لان مذهبتنا فى الفلسفة كلها يتحدد بالضرورة
باتخاذنا موقفا معينا فى هذه المسألة -

٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم :

وابن سينا متردد فى ماهية النفس بين أفلاطون وأفلوطين
من جهة وبين أرسطو من جهة أخرى ، ويحاول التوفيق أحيانا بين
الآراء المتعارضة فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى
أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم
محتاج الى النفس تمام الاحتياج - فالجسم لا يتعين ولا يتحدد
الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هى سواء اتصلت
بالجسم أو لم تتصل به - ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ،
لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن
الجسم - ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح
شبحا من الاشباح ، فى حين أنها بالانفصال والصعود الى العالم
الملوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة - يقول ابن سينا فى « رسالة
فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : (ان جوهر النفس غير
محتاج الى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى
بتمطله ، فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس
البدن ، فاذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب

الى الانوار الالهية وأنوار الملائكة والملا الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة ، فنودى من الملا الأعلى : (يايتها النفس المطمانه ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى) (١) . ويبرهن ابن سينا على جوهرية النفس بعشرة براهين ضمنها رسالة تحمل العنوان الآتى : (رسالة فى السعادة والحجج العشر على أن النفس الانسانية جوهر) . أما الحجج العشر التى يحتج بها ابن سينا على جوهرية النفس فانها تعود كلها الى أن ادراك المعنى ، المجرى وهو الملكة الخاصة بالنفس الانسانية التى هى محل الحكمة - يستلزم جوهرًا عاقلًا قائمًا بذاته غنيا عن الجسم (٢) ، يقول ابن سينا : (وبعد ما تقرر من هذه البراهين أنها جوهر واذ قد أوضحنا أن النفس الانسانية جوهر لا حاجة له الى الجسم فى قوامها للذات ولا استحفاظ الصورة العقلية ، ولا فى الأفعال الخاصة بها الا أنه ربما يقوم لها فى اكتساب المعقولات مقام الآلة . ثم اذا اكتسبها لم تحتج اليها البتة . وأما اذا قويت فى ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجة عند التعقل الى شئ جسمانى ولا قوة جسمانية بل تكره اعراض شئ منها عليها ، ويتجرد بتصريح ذاتها لاصدار فعلها ، فليس اذن فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ولا يمتنع فعلها) (٣) .

ولكن ابن سينا يأخذ أحيانا برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم، فيذكر فى الشفاء : (ونقول ان النفس

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ - ١٢ .

(٢) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ .

(٣) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ١٢ .

الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان. ثم حصلت في الأبدان ... فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن ، فقد صح اذن أن لانفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها فيكون البدن الحادث مملكتها وألتها(١) و يذكر في النجاة : (اذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها أحدث العلل المفارقة النفس الحزئية) (٢) .

وأحيانا أخرى يحاول ابن سينا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيصرح في موضع آخر من الشفاء بأن النفس جوهر وصورة في أن واحد ، جوهر في حد ذاته ، وصورة من حيث صلته بالجسم (٣) .

ولكن ابن سينا في الاشارات - وهو كما قلنا من الكتب التي تعبر عن رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته - يصرح بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته (٤) . فكانه كان في قرارة نفسه يميل الى مذهب أفلاطون في النفس ، لأن أرسطو لم يعرف

الفكرة التي تعتبر النفس موجودا روحيا خالصا ، وأن الجسم الذي تحل فيه ينتمي الى العالم الخارجي الذي لا يمت اليها بصلة كالموجودات الطبيعية الاخرى . كذلك فان النفس والجسم عند أرسطو تكون وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائما، وليست

(١) ابن سينا ، النفس ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينا ، النفس ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، رسالة في معرفة النفس

الناطقة وأحوالها ص ٨ ، مبحث عن للقوى النفسانية ص ٦٧ - ٧٢ ، رسالة في

السعادة ص ٥ - ١٣ .

النفس والجسم فى هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ،
تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف - كيف يمكن أن توفق
بين هذه الاراء المتعارضة التى يقول بها ابن سينا ؟ هل النفس
جوهر روحانى قديم قائم بذاته مستقل عن الجسم كما هو رأى
أفلاطون ؟ أم أن النفس صورته الجسم ، حادثة بحدوثه ولا وجود
لها الا بوجوده كما هو الحال عند أرسطو؟ يلوح أن ابن سينا يريد
يحدث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذى اعده الله حيث يقول
تمالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) (١) - فعين تهيا لها
البدن هيبت اليه وتعلقت به ، وهذا التعلق هو الحادث بينما
النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لانها فاضت منها على هذا
القالب الترايى الذى أعدت الله لها وهياة لقبولها .

النفس اذن عند ابن سينا جوهر روحانى واحد ، ولكن لهذا
الجوهر قوتان فى الانسان العاقل : قوة عاملة تتجه نحو البدن
وتسوسه وتدبره وترشده فى عمله ويسميها ابن سينا العقل
العملى (٢) ، وتذكرنا هذه القوة بالعقل العقلى عند كمنط الذى
هو أساس الاخلاق باعتبارها مبادئ مرشدة للعمل ، ونحكم
بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية - وابن سينا يبنى الاخلاق
أيضا على هذا العقل العملى فيقول فى النجاة (وانما كانت
الاخلاق عبد التحقيق لهذه القوة) (٣) - بل ان هذا العقل
العملى هو الذى يستنبط لواجب (ان النفس الانسانية، التى لها أن
تمقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها مالها بحسب حاجتها

(١) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ -

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٠٧ - ٢٠٩ - الاشارات ص ٣٦٢ -

(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٥٤ -

الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب (٤) ونحن نعرف أن فكرة (الواجب) من الأفكار الأساسية فى فلسفة كنتط الخلقية .

أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسمىها أيضا - كما سماها كنتط من بعده - العقل النظرى ، وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادئ العالية . يقول ابن سينا فى النجاة : (فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريد اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شئ) (١) . ويقول فى موضع آخر من النجاة : ، وكان للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ووجه الى المبادئ العالية . . (٢) .

نخلص من ذلك الى أن علاقة النفس بالجسم عند ابن سينا هى علاقة تدبير وارشاد وقيادة الى ما ينبغى أن يكون عليه حال البدن .

٥ - خلود النفس :

إذا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتصرف وقيادة كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم فى هذه العلاقة تابعا للنفس منفصلا عنها ، وهو مع ذلك باق موجود

(٤) ابن سينا الاشارات ص ٣٦٣ .

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٥ .

بعد الموت ، وكان من الأولى أن لا يبطل وجود النفس بمفارقة
البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها • يدل على ذلك أيضا أن
الجسم فى حالة النوم تتعطل عنه الحواس والادراكات ويصبح
كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان فى نومه يرى الأشياء
ويسمعها ويدرك الغيب فى المنامات الصادقة مما يدل على أن
النفس غير محتاجة الى هذا البدن ، بل هى تضاف بوجودها فيه
وتتقوى بفقدانها له ، فاذا انحل الجسم وتلف تخلصت النفس من
ربقة الجسم وصعدت الى بارئها (٣) كما قال تعالى : « يا أيها
النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى
وادخلى جنتى » (١) •

فالنفس لا تنتمى الى عالم الكون والفساد وانما تنتمى الى
عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد • ومن ثم فهى بسيطة وليست
مركبة بأى معنى من معانى التركيب ، ولا تتركب من الاجزاء ،
ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة • وما دامت
النفس بسيطة فهى لا تقبل الفساد ، لان الفساد معناه انحلال
التركيب (٢) •

ان أثر فيدون على ابن سينا يبدو هنا واضحا وجليا • ونحن
نعرف أن أفلاطون يفرد لمسألة خلود النفس محاورا فيدون ،
يجرى الحديث على لسان سقراط الذى يبدأ المحاورا ببيان أن
الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وانما يرحب به ، ومع هذا الترحاب
فان الانتحار فعل غير مشروع ، وعلى الانسان أن ينتظر حتى
يقبضه الله ، فان علاقة الله بانسان تشبه علاقة الراعى بغممه ،

(٢) المرجع السابق ص ١٦٤ - ١٦٥ •

(٣) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١١ - ١٢ •

ولاشك أن الراعى يفضب لو أن واحدة من غنمه تحررت من خط سير القطيع وانحرفت عنه . ويبدو سقراط فى المحاوراة الأفلاطونية غير مهموم من الموت الذى حكم به عليه ، لأنه ذاهب الى ملاقات آلهة خيرة عاقلة حكيمة فى العالم الاخر . وما الموت الا انفصال النفس عن البدن أو خلاص النفس من البدن أو بعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس . وغاية الفيلسوف فى هذه الحياة هى ان يحقق للنفس هذا الاستقلال وهذا الخلاص وفى التعقل المحض يتحقق للناس الاستقلال والخلاص من الجسد الى حد كبير فى هذه الحياة (١) .

أما فكرة البساطة التى نجدها عند ابن سينا فقد استخدمها أفلاطون أيضا من قبله فى التدليل على خلود النفس . النفس بسيطة عند أفلاطون لأنها تدرك المثل ، والمثل بسيطة ، والبسيط لا ينحل ، انما الذى ينحل هو المركب ، فلا بد وأن تكون النفس التى تدرك البسيط هى نفسها بسيطة ، والا لما استطاعت ادراك المثل . يجب أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها لأن « الشبيه يدرك الشبيه » على حسب القول القديم المشهور (١) .

كذلك لا تنتمى النفس الى هذا العالم المحسوس فى رأى أفلاطون . يدل ذلك أن النفس حينما تعتمد على الحواس فى عملية الادراك الحسى لثقت طريقها فى الكشف عن حقيقة هذا العالم المحسوس فانها كثيرا ما تضل الطريق ويختلط عليها الأمر . ولكن عندما تعتمد على قوتها العاقلة وتتجه الى موضوعات بطبيعتها ثابتة وبسيطة وكاملة فانها تجد طريقها الى هذه الحقائق من غير عناء ، وذلك يدل فى حد ذاته على أن النفس تنتمى الى عالم غير

(3) Plato, *Phaedo*. 61, 64

(1) *Phaedo* 86-101.

العالم المحسوس ، وأنها تشعر ازاء هذا العالم غير المحسوس بأنها ليست غريبة ، ومن هنا كان اطمئنانها (١) .

هذه الأفكار الثلاثة الهامة التي ضمنها أفلاطون محاوره فيدون حيث يتناول مسألة خلود النفس من ريقه البدن وفكرة بساطة النفس وفكرة انتماء النفس الى عالم المثل والذي يسميه ايق سينا عالم الملكوت ، نقول ان هذه الأفكار قد تأثر بها ابن سينا الى أبعد حد كما رأينا ، ونفذت الى فلسفته ، وأصبحت مع غيرها من الأفكار الأفلاطونية تمثل تيارا أفلاطونيا يمكن تتبعه في الفلسفة السينوية (٢) .

(1) *Phaedo*, 74-80.

(2) *Phaedrus*, 250.

Taylor, Plato. *The Man and His Work*, PP. T 183-208.

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*. P. 154.

Garder. L., *La Pensée Religieuse d'Avicenne*. P. 23

Paris 1951 Mlle Goichon *Ibn sina (Avicenne) Livre de Directives et Remarques*. PP. 26-39 Paris 1951.

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١ - نص القصيدة •
- ٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا •
- ٣ - تحليل القصيدة العينية •

الفصل التاسع القصيدة العينية في النفس

١ - نص القصيدة (١) :

أ هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلّة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كرهه إليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت (٢) فلما واصلت
أنست (٣) مجاورة الخراب البلقع

(١) نظم شوقي على منوال العينية قصيدته في النفس ومطلعها :
ضمني قناعك ياسعاد أو ارفمي هذى المعاسن ما خلقت لبرقع
كما نشر الأستاذ عادل الفضبان في الكتاب النحوي للمهرجان الألفي لذكري
ابن سينا قصيدته التي سماها بالعينية ومطلعها :
ورقاء ياسنو الملائك رجعي نعم الهوى ويحمد ريك فاسجمي

(٢) في كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الانسان ، مخطوطة القاهرة
رقم ٢٤١٥ و « مكنت » وكذلك في « النهج المستقيم » مخطوطة القاهرة رقم
٣٤٦٣ ج وكذلك في مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الاشارات والتنبهات ص
١٤٧ ، وفي ديوان ابن سينا الذي نشره الدكتور حسين علي محفوظ بطهران عام
١٩٥٧ « أنست » أنظر الديوان ص ١٩ .

(٣) ديوان ابن سينا « الفت » وأيضا عند الدكتور سليمان دنيا ، وفي
النهج المستقيم « كرهت » .

٥ وأظنها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهيام هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثناء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والظلول الخضع
تيكى إذا ذكرت عهدا (١) بالحمى
بمدامع تهمى ولم تقطع
وتظل ساجعة (٢) على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الأربع
١٠ إذا عاقها الشرك الكثيف وصدها
قنص عن الأوج الفسيح المربع
حتى إذا قرب المسير إلى (٣) الحمى
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة (٤) لكل مخلف
عنها حليف الترب غير مشيع
هجمت (٥) وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجم

-
- (١) ديوان ابن سينا « جوارا » .
(٢) ديوان ابن سينا الكشف والبيان ، النهج المستقيم « ساجعة » وسليمان
دنيا « ساجعة » .
(٣) ديوان ابن سينا ، سليما دنيا « من » .
(٤) سليمان دنيا « مخالفة » .
(٥) ديوان ابن سينا « هجمت » وكذلك مقدمة سليمان دنيا .

وغيديت تغرد فوق ذروة شامق
والعلم يرفع كبل من لثم يرفع (١)
١٥ (٢) فلائ شيء أهبطت من شامخ (٣)
عالم الى قمر الحضيض الأوضح
ان كيان أرسلها (٣) إله الحكمة
بطويت عن الفيد اللبيب الأروع
فهبطتها ان كان ضربة لازب
لتكون منامة بمالم تستمع
وتعود عالية يكبل حقيقة (٤)
في العالمين فخرها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير (٥) المطلع
٢٠ فكانا برق تالق بالحمي
ثم انطوى فكانه لم يلمع



-
- (١) ديوان ابن سينا « سام الى قمر الحضيض الأوضح »
(٢) ٠٠٠ (٢) غير موجود في ديوان ابن سينا
(٣) الدكتور البير نادر ، النفس البشرية ص ١١٤ « أميطها »
(٤) راجع الدكتور حسين محفوظ في ديوان ابن سينا كلمة « خفيتم » وأثبت في الهامش كلمة « حقيقة »
(٥) ديوان ابن سينا (بعين) .

٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا :

لا يشك احد من المؤرخين في أن ابن سينا نظم الشعر (١) ، وأن له ديوانا نشره الدكتور حسين محفوظ بمناسبة انعقاد مؤتمر المستشرقين الدولى الرابع والعشرين بمدينة ميونخ فى ألمانيا فى صيف عام ١٩٥٧ (٢) - ولكن الأستاذ أحمد أمين يشك فى صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا ، بل ويقطع بأنها ليست من نظمه ، لأنها تفوق بقية أشعاره وأراجيزه ، ويحمل على لغة ابن سينا فى الشعر والفلسفة فيقول : اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا ، والناقد الادبى يقطع بأنها ليست له ، لانه اذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا ، فابن سينا غامض اللفظ فى شعره وفلسفته ، سمج التعبير ، يعتمد فى لغته على المجامع ، وهى وان دلت على المعنى الصحيح للكلمات فان وراءها ذوقا يميز بين جيدها ورديتها وما يحسن استعماله وما لا يحسن ، وابن سينا أبعد عن ذلك سواء فى فلسفته أو شعره أو قصصه - فهذه القصيدة فى نظرنا أشبه ماتكون بشعر ابن الشبل البغدادى صاحب قصيدة :

يربك أيها الفلك المدار لقصد ذا المسير أم اضطرار
وهى الى تعبيره أقرب ، ولذلك نسبها بعضهم اليه - وقد كان
جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار (٣) .

(١) أنظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبمه ص ٤٤٦ - ٤٥٨ ، وفيات الأعيان لابن خلكان المجلد الثانى ص ١٦ -

(٢) أنظر ديوان ابن سينا - حققه وأخرجه الدكتور حسين محفوظ ، طهران ١٥٧ -

(٣) أحمد أمين ، عينية ابن سينا - مجلة الثقافة ص ٢٧ ، العدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ السنة الرابعة عشر ، عدد خاص ، ابن سينا فى عيده الألفية -

ولكن هذا الحكم القاطع الذى ذهب اليه الأستاذ أحمد أمين لا يثبت للمتقد لأن الناقد الادبى اذا تذوق شعر ابن سينا وتذوق المعينية ورأى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا فلم « يقطع » بأن المعينية ليست لابن سينا ؟ بل ان الناقد الأدبى كثيرا ما يجد تفاوتاً بين أبيات القصيدة الواحدة ، ويقع على بيت واحد من القصيدة يعتبره قمة الابداع الفنى التى وصل اليها الشاعر . ومن هنا جاءت عبارة (بيت القصيد) للدلالة على هذا الموقف النقدي ، وهى عبارة أصبحت من الأمثال المألوفة بيننا .

ثم اتنا قد لاحظنا عند عرضنا لبراهين ابن سينا على وجود النفس أن لغة ابن سينا قد بلغت حدا من الاعجاز لم يمهد من قبل فى الكتابات الفلسفية ، فأثرنا أن نعرض لهذه البراهين بنص عبارة ابن سينا لا لتظهر للقارئ ما فى براهين ابن سينا على وجود النفس من دقة واحكام وأصالة فحسب بل ليتبين القارئ ما فى لغة ابن سينا من رقة وجمال . فان كانت لغة ابن سينا قد امتازت وهو يبرهن على وجود النفس ، فليس من الغريب أن يمتاز شعره وهو ينظم عينيته فى النفس . الواقع أن ابن سينا كلما يطرق موضوع النفس ترق عبارته ويسمو تعبيره وتمتاز لفته فى النظم والنثر جميعا . ولعل السبب فى ذلك هو شعور ابن سينا العميق بأنه أمام موضوع من أرق موضوعات الفلسفة وأشرفها وأسماها وأقربها الى نفسه .

انه لمن الصعب علينا كفلاسفة أن نقبل وصف الاستاذ أحمد أمين لاسلوب ابن سينا بالسماجة ، ووصف الدكتور شوقي ضيف لاسلوب ابن سينا بالتهجر والجمود ، يقول الدكتور ضيف فى وصف أسلوب ابن سينا « فبدأ أسلوبه متجمدا وبدأ فى كثير من جوانبه كأنه الصخر الصلب ، يمسكه منطق يشيع فيه الجفاف ، فلا نضرة ولا حياة ، وانما القضاء المنطقية السماء

التي لا تعنى الا باللب ولب اللب (١) ، ويقول الدكتور شوقي ضيف أيضاً : (واقرأ في ابن سينا فستجد أسلوباً غير صياغ ولا مروق ، وستجد المنطلق يحول العبارة الى ما يشبه الحجارة ، وستجدك في كثير من الاحيان لا تستطيع ان تسير معه الا مع جميع شديد للذهن ، وتنبه يقظ واع للعقل ، ومع عفو كثير عن طريق نحت العبارات وما ينتخب لها من الفاظ) (٢) .

ولقد كفانا الدكتور شوقي ضيف مؤونة الرد على تحامله وتحامل الاستاذ أحمد أمين على أسلوب ابن سينا ، لان عباراته تحمل في طياتها الاجابة على هذا التحامل ، فأسلوب ابن سينا كما يقول الدكتور شوقي ضيف ينفذ الى اللب ولب اللب كما انه يستلزم تيقظاً واعياً للذهن . وربما كان هذا النفاذ الى اللب والتنبه اليقظ الواعي للعقل هما الدعامتان الاساسيتان المسيرتان للاسلوب الفلسفي . ان الفلسفة ليست بحاجة الى رشاقة في اللفظ ولا الى أسلوب صاف مروق ، ولكنها بحاجة الى الدقة ، ودقة أسلوب ابن سينا لم تغب حتى عن عين ناقد ادبي كالدكتور شوقي ضيف .

اما الفلاسفة فقد شهدوا بدقة أسلوب ابن سينا وجماله أيضاً ، وهم أقدر على تلك الشهادة من نقاد الادب من غير شك . ويكفي في هذا المقام شهادة من لا ترد لهم شهادة ، فقد شهد له الدكتور مدكور بوضوح أسلوبه وسموه وامتيازه وجماله فقال : (واذا كان الغزالي يعد من اوضح كبار مفكري الاسلام أسلوباً فإنه لا

(١) الدكتور شوقي ضيف ، لغة ابن سينا ، مجلة الثقافة من ١٩٥٣-١٩٥٤

عدد خاص رقم ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق .

يمتاز فى هذا على ابن سينا كثيرا (١) ، ويقول الدكتور مدكور أيضا (وقد يروى فيلسوفنا (يقصد ابن سينا) أحيانا فيما يكتب ، ويحفل بما ينشئ فينتهى الى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال . وخير شاهد على ذلك (كتاب الاشارات والتنبيهات) ، وخاصة الأنماط الثلاثة الاخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة فى أن يقرأها غير مرة . وقد يتأنى فيسجع ويعنى نوعنا بالصناعة اللفظية ، على نحو ما يلحظ فى (رسالة الطير) و (رسالة القدر) (٢) . ويذكر الدكتور مدكور أن أسلوب (كتاب الشفاء) يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية وقدرته على أن يؤدى بها أدق الافكار وأعقدها (٣) .

أما نسبة العينية لابن الشبل البغدادي (٤) فخطا وقع فيه الاستاذ أحمد أمين وقلب للحقيقة ، لان المؤرخين لا ينسبون العينة الى ابن الشبل ولكنهم - على عكس ما يقول الاستاذ أحمد أمين - يتسبون قصدة ابن الشبل المشهورة الى ابن سينا . فابن أبى أصيبعة يذكر أن ابن الشبل البغدادي كان (حكيمًا فيلسوفًا

(١) الدكتور مدكور فى مقدمة لكتاب الشفاء ص ١٣ ، المنطق ، المدخل ،

القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤ .

(٤) هو محمد بن الحسن بن عبد الله بن أحمد بن يوسف بن الشبل

البغدادي أبو علي ، شاعر مشهور من أهل بغداد ، امتاز بالحكمة والفلسفة والعلم بصناعة الطب ، اتهم لبعض شعره فى عقيدته مات ببغداد عام ٤٧٣ هـ . عام ٤٧٣ هـ ، أنظر جريدة القصر وجريدة العصر ص ٢٤٧ القسم العراقى الجزء الثانى تعليق محمد بهجه الأثرى ، المجمع العلمى العراقى ، ١٩٦٤ م ، ابن أبى أصيبعة طبقات الأطباء ص ٣٣٣ - ٣٤٠ ، والصفدى ، كتاب الواقى بالوفيات ج ٣ ص ١٣ ، ابن شاکر ، قوات الوفيات ، ج ٢ ص ٢٩٢ ، السمعانى ، كتاب الأنساب ص ٣٣٩ .

ومتكلما فاضلا ، وأديبا بارعا ، وشاعرا مجيدا وهذه القصيدة من جيد شعره ، وهي تدل على قوة اطلاع فى العلوم الحكيمية والأسرار الالهية - وبعض الناس ينسبها الى ابن سينا ، وليست له وهى هذه :

بريك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار (١)
ثم يمضى ابن أبى أصيبعة فى ذكر بقية القصيدة ، كما يذكر له قصائد أخرى من أهمها وأشهرها أيضا القصيدة التى يرثى فيها ابن الشبل أخاه أحمد ومطلعها :

غاية الحزن والسرور انتقضا ما لحي من بعد ميت بقاء (٢)

وقد نسب المؤرخون أيضا هذه القصيدة الى أبى العلاء المعرى ، يقول الصفدى : (كثير من الناس ينسب هذه القصيدة لابى العلاء المعرى ، وهو معذور لانها من نفسه ، وانما هذه لابن الشبل يرثى بها أخاه أحمد) (٣) .

فاشهر قصائد ابن الشبل قد نسبت الى غيره ، نسبت واحدة الى أبى العلاء ونسبت الاخرى الى ابن سينا - وهذه النسبة فى حد ذاتها - بصرف النظر عن الخطأ الذى وقع فيه المؤرخون - تبين لنا مكانة ابن سينا ومنزلته فى الشعر عند المؤرخين والنقاد ، وهى منزلة لا يشك أحد معها عن صدور العينية عن ابن سينا .

رأينا أن النقد الادبى لعينية ابن سينا هو السبب الذى دعا الاستاذ أحمد أمين الى الشك فى صحة نسبة القصيدة لابن سينا ،

(١) طبقات الأطباء ص ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

(٣) الوافى بالوفيات ج ٣ ص ١٣ .

وهو سبب غير كاف فى نظرنا لانه لا يستند على أساس سليم كما قدمنا - أما الدكتور أحمد فؤاد الالهوانى فيذهب الى أن التحليل الفلسفى للقصييدة يدعوننا الى الشك فى صحة نسبتها الى ابن سينا ، لان الافكار الفلسفية التى تضمنتها القصييدة لا تتفق ومذهب ابن سينا العام فى النفس - وأهم هذه الافكار الفلسفية هى فكرة حدوث النفس حادثه بحدوثالجسم ولا توجد الابوجوده، بينما يستهل ابن سينا العينية بقوله :

هبطت اليه من المحل الارفع ورقاء ذات تمزز وتمنع

وهو مطلع يوحى بأن للنفس حياة سابقة ووجود سابق على وجود الجسم ، وأنها كانت تعيش فى العالم العلوى وتحيا حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى الجسم وتلبست بالجسد ، كارهة لمفارقة العالم العلوى والهبوط الى العالم السفلى - يتسائل الدكتور الالهوانى هل النفس موجودة قبل البدن ، ثم تهبط اليه ، كما قال (ابن سينا) فى العينية ؟ (ويجيب الدكتور الالهوانى على هذا التساؤل فيقول : (الحق أن مطلع قصييدة النفس ، الذى يقول فيه (ابن سينا) (هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء - -) اما أن يكون على سبيل الرمز ، فتفسر الورقاء تفسير غير مادى ، واما أن تكون القصييدة كلها لغير ابن سينا كما شك أحمد أمين بك فى نسبتها اليه ، لعلو نظمها بالقياس الى قصائده الاخرى - واذا نحن شككنا فى أمر القصييدة العينية ، فانما يقوم شكنا على أساس آخر ، وهو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما نجده فى هذه الرسالة وفى غيرها ، فالنفس ، فى هذا الكتاب ، حادثه مع حدوث البدن ، ولم تكن موجودة وجودا سابقا ثم هبطت

الى البدن ولفت جواره) (١) .

ولكن هذا الشك لا مبرر له في الحقيقة لان ابن سينا - كما بينا من قبل - متردد في مسألة النفس وحدوثها بين أفلاطون وأرسطو . فأحيانا يأخذ برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورته الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، وأحيانا أخرى يأخذ برأى أفلاطون ويرى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته مستغن عن الجسم ، وهذا الرأي نجده كما قلنا في كتاب الاشارات والتنبيهات (٢) ، وهو من الكتب التي تعبر عن رأيه الخاص وتظهر فيها استقلال شخصيته ، كما أن كتاب الاشارات هو آخر مؤلفات ابن سينا في الفلسفة (٣) . فكأن ابن سينا عاد في آخر حياته الى مذهب أفلاطون في النفس وأمن به في قرارة نفسه . ونحن نعلم أن أفلاطون كان يؤمن بأن للنفس حياة سابقة على هذه الحياة ، وأن النفس قبل اتصالها بالجسم كانت تعيش في (عالم المثل) أو (المحل الأرفع) كما يقول ابن سينا ، أي (العرش) بالمعنى الديني (٤) ، ثم ارتكبت النفس اثما فهبطت الى الجسم .

فالقصيصة العينية تعبر عن اتجاه أفلاطوني عند ابن سينا ، وهو اتجاه يبدو بوضوح في مؤلفات ابن سينا التي تعبر عن مذهبه الخاص ورأيه الأخير في الفلسفة . وهذا الاتجاه

-
- (١) انظر مقدمة الدكتور الأهواني (أحوال النفس : رسالة في النفس وبقائها ومطابها للشيخ الرئيس ابن سينا) ص ٣٤ .
(٢) انظر كتاب الاشارات ، القسم الثاني ص ٣١٧ - ٣٤٠ .
(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ، طبقات الاطباء ص ٤٥٧ حيث يذكر أن كتاب الاشارات والتنبيهات هو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجود ، وانظر أيضا الاب قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ص ٤ .
(٤) دواد الانطاكي ، الكحل النفيس لجلده أعين الرئيس وهو شرح مخلوط لعينية ابن سينا ، رقم ٣١١٩ بدار الكتب المصرية ، ورقة ٨ .

الافلاطونى عند ابن سينا سيظهر بوضوح من تحليل القصيدة
العينية .

٣ - تحليل القصيدة العينية :

يستهل ابن سينا عينية قائلا :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تمزز وتمنع

ومطلع القصيدة كما نرى يوحى بأن النفس كانت تحيا فى
العالم العلوى ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالمحل الارفع ، وهو
فى الاصلاح الدينى بمعنى العرش (١) ، أو هو ما يسميه
أفلاطون بعالم المثل . ثم هبطت النفس الينا من هذا العالم
القدسى لتحبس فى هذا القفص المظلم الكثيف المباين لطبيعتها وهو
الجسم الذى أعده الله لها حيث يقول فى كتابه الكريم (فإذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (٢) . وكما جاء فى
الحديث الشريف (خلق الله جسد آدم من اديم الارض ، ثم جعله
ملقى على باب الجنة أربعين سنة ، وهو الحين الذى ذكره الله
تعالى فى كتابه فقال : (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم
يكن شيئا من مذكورا) (٣) ، فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر
فى شيء منه الا صار لهما ودما فلما بلغت أنفه عطس ، قالهم
الله تعالى أن قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى ، يرحمك ربك
يا آدم ، فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من

(١) دواء الانطاكى : الكحل النقيش ، ورقة ٨ ، مخطوطة القاهرة رقم
٣١٩٩

(٢) آية ٣٩ سورة الحجر ٢٥ .

(٣) آية ١ سورة الانسان ٧٦ .

الله تعالى (١) .

فالله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كما استخلفه على الارض (٢) ، وفضله على كثير من مخلوقاته (٣) لانه نفخ فيه من روحه وأودعه تلك اللطيفة الربانية .

وما على الانسان الا أن يعمن النظر في وجوده ليشاهده في نفسه هذا السر الالهى الذى خصه الله به . ولذلك قيل : من عرف نفسه عرف ربه (٤) ، كما أن الله سبحانه وتعالى قد علق نسيان النفس بنسيانه حيث يقول فى كتابه الكريم (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) (٥) ، وهذه قرينة على أن تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها .

فالنفس اذن عند ابن سينا مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادى الذى تحل فيه . فهى لا تنتهى الى هذا العالم المادى ، وانما هبطت الى هذا العالم المادى من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الذى تحل فيه ، وذلك معنى التسوية فى الآيه الكريمة . فابن سينا يضع النفس بازاء الجسم ويعتبرها جوهرًا روحيا قائما بذاته غنيا عن هذا الجسم المادى الذى حلت فيه بالنفخ . فليست النفس والجسم وجهين لشيء واحد ، ومتحدين اتحادا جوهريا كما هو الحال عند أرسطو ،

(١) الشاه رودى ، الكشف والبيان ، ورقة ٦ ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ .

(٢) يقول تعالى (واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة)

آية ٣٠ سورة البقرة ٢ .

(٣) يقول تعالى (ولقد كرّمنا بنى آدم وحطّناهم فى البر والبحر ورزقناهم

من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) آية ٧٠ سورة الاسراء ١٧ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية - ص ١٦ .

(٥) آية ١٩ سورة الحجر ٥٧ .

ولكنهما جوهران متباينان مستقلان كما هو مذهب أفلاطون . . .

وإذا كانت النفس مباينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادى ، وكان وصولها الى هذا القالب البدنى من المحل الأرفع حق لها أن تتعزز وأن تتمتع عن ملامسته وملايسته وممازجته ، لأن من كان عزيزا فى نفسه شريفا فى عالمه فقدير به أن يتعزز وأن يتمتع عن ملايسته الأضداد وملازمة عالم الكون والفساد وما فيه من أخطا جسمانية متباينة متعارضة ومتحللة فانية .

ويشبه ابن سينا النفس بالورقاء ، والورقاء هى الحمامة الرمادية اللون . وقد اختلف شراح العينية حول هذا التشبيه ، فيذكر داود الأنطاكى أن ابن سينا « اختار الحمامة لوصف النفس البشرية دون غيرها ، وما فى الغير من الأشرفية كالباشق والغزوق والبايزى ، اما لكونه عليه السلام أكثر من وصف الحمام باللطائف المطلوبة فى النفس ، كوصفهن بالأوانس ، وأن الهوى اذا خفقه الجناح رق وصفا ، والحمام دون غيره يمنع الوباء والطاعون والخدر والفالج ويطيبن رائحة الهوى فتقصده الملائكة كما هو شأن المجرذات ، أو بقوله بأن أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر فيسرحن بهن حسب مرادهن ، ثم يأوين الى ظل العرش فى قناديل من الذهب ، وأن النفوس لتجردها تحب ذكاء الرائحة ، ولا أذكى من رائحة الحمام . . » (١) . أما الشاه زودى فيذكر أن ابن سينا « شبهها بالورقاء ، وهى الحمامة ، لهدوئها واستئناسها بالبشر ومحافظة الود أيضا دون سائر أجناس الطير ، حتى أن الواحد من هذا النوع يغيب عن وطنه أياما بل شهورا وأعواماً فاذا خلى عنه عاد الى وطنه فى أسرع من رد الطرف ، فكذلك هذه

اللطيفة الروحانية ، لأنها حمامة الدوح المقدسة التي اقتنصت من ذرى شجرة الوجدانية ٠٠٠ ، (١) . والى هذا المعنى أيضا يذهب ابن عربي في الشرح المنسوب اليه المسمى بالنهج المستقيم، كما يذكر أن العرب قد أكثرت من ذكر الحمام في أشعارها وذلك خصها ابن سينا دون سائر الطير (٢) .

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب التي ذكرها الشراح فانهم لم يلتفتوا الى أن أفلاطون نفسه كان قد شبه النفس بطائر محبوبوس في قفص يتوق الى الخلاص من هذا العيس (٣) . فتشبيه ابن سينا للنفس بالورقاء لا يختلف كثيرا عن تشبيه أفلاطون ، لأن الحمام نوع من أنواع الطير .



محبوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها، فهي من حيث حقيقتها وماهيتها في ذاتها محبوبة عنا ، ولكنها سافرة وظاهرة لنا بصفاتنا وافعالنا ووظائفنا . فالنفس واضحة لمن يريد معرفتها بطريق البرهان ، ظاهرة من حيث أنها تلتذ وتتألم وتفرح وتحزن وتحب وتكره وتحس وتعقل ، ولكنها في ذاتها محبوبة عنا ، لأنها السر الألهي الذي أودعه الله فينا . فالنفس كما يقول الشاه رودي « تجلت بالصفة واحتجبت بالذات » (٤) . وعلى ذلك فليست النفس في ذاتها معلومة لنا في نفسها خافية علينا . ويبين لنا الرازي سبب هذا الخفاء

ش

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٧ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢١ .

(3) Plato, *Phaedrus*; 250.

(٤) الكشف والبيان ، ورقة ٨ .

ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت علما مباشرا ولكننا نستدل عليها بصفاتھا وأفعالھا ، ومثلھا فی ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت فی نفسها خافية علينا ويبين لنا الرازی سبب هذا الخفاء وامتناع علمنا بالله علما مباشرا فيقول « اعلم أنا اذا رأینا الاحتراق حاصلًا فی الجسم علمنا انه لايد لذلك الاحتراق من محرق ، فذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا بالتبع والعرض ، فانا لا نعلم فی هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو ، بل نعلم أنه شيء ما فی نفسه مجهول التعمین عند العقل ، ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق . وأيضا اذا وجدنا فی أنفسنا ألما ولذة وغما وفرحا ، فهذه الماهیات معلومة علمًا لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقیقة . فهذه المرتبة أقوى وأجل من المرتبة الأولى . وأيضا اذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرک تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل فی الحالتين ، فتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية . اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنات علی وجود الصانع فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة ، أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن ، لأنه (أى الله سبحانه وتعالى) غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهی بالمتناهی محال ، (١) .

فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك كنه الذات الالهية ، فمن الأولى أن يعجز الحس - الذى يقف عند الظاهر ولا يتخطى الى الكنه - عن مثل هذا الادراك . وكما امتنعت الذات الالهية عن أن يدرك كنهها عقل أو حس فقد امتنعت النفس الانسانية فی ذاتها عن الادراك العقلي والحسي جميعا ، لأنها جوهر روحى برىء

(١) الرازی ، فخر الدين ، كتاب الأربعين فی اصول الدين ، ص ٢٢٠ -

عن المادة ، وقيس الهى فاض علينا من الجناب الأزلى القدسى ،
فلا يقوى على ادراك كنهها عقل ولا حس ، ولا يلحظها بصر ،
ولا تنطبع فى مقلة عين ، لأنها مجردة تجرد الذات الالهية التى هى
مصدرها ومنبها .

وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت أنست مجاورة الخراب البلقع

والمعنى فى البيتين واحد ، فقد وصلت النفس الى الجسم
كارهة لوصوله نافرة من مجاورته ، لكنها بعد أن أنست اليسه
كرهت فراقه وتألّت وتفجعت على هذا الفراق .

وفى هذه المعنى يقول عليه السلام « لما أراد الله عز وجل
خلق آدم عليه السلام بمثل ملكا الى الأرض ، ثم أمره أن يقبض قبضة
منها ويرفعها اليه ، فخلق منها جسد آدم ، فلما كمل خلقه ، أمر
الله تعالى النفس ، وهى الروح ، أن تدخل فيه ، فنفرت وقالت :
الهى ، هو موضع ضيق حرج ، فقال : أدخلى كرها وأخرجى
كرها ، (١) - وقال عليه السلام : « قال الله تعالى ما ترددت فى
شئ أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن ، يكره الموت
وأنا أكره مساءته ، ولا بد له منه » (٢) .

قضى على النفس اذن بالتسليم والانقياد للقضاء الالهى الذى
ألزمها دخول البدن كارهة والخروج منه كارهة - دخلته كارهة
لأنها كرهت مفارقة عالمها العلوى الفسيح المتلألئ بالأنوار
القدسية الى عالم الظلمات الكثيف - كرهت هذا الاتصال الذى
أجبرت عليه ، لأن اتصالها بالجسم المنافر لطبيعتها يورثها خسة

(١) الكشف والبيان ورقة ٩ .

(٢) المرجع السابق ورقة ١٠ .

المقام ويعوجها الى مجاورة البدن المتحلل الفانى الذى عبر عنه ابن
سينا بالخراب البلقع .

لكن النفس بعد هذا الاتصال الذى كرهته أول الامر
وتعاظمت عليه وأنفت منه الفت قريبا من الجسم وانست به
عندما مارست من خلاله اللذات والشهوات ، فاشتدت العلاقة
بينهما ، وطاب مقامها فيه ، واقامتها معه ، ومجاورتها له - بل
انها شغفت بمجاورته والاقامة فيه وتعلقت بتدبيره لتبلغ به أقصى
مآربها من الظفر بالذات التى لا سبيل الى نيلها بدونه . ولذلك
كرهت فراقه بعد ان كانت تكره وصاله .

وهذا المعنى هو ما ترمز اليه قصة سلامان وأبسال (١) .
وأصل هذه القصة انه كان فى الزمن القديم ملك اسمه هرمانوس
ابن هرقل السوفسطيقى ، تمتد مملكته من بلاد الروم الى ساحل
البحر وتضم بلاد اليونان وأرض مصر . وقد رغب هذا الملك أن
يكون له ولد من صلبه من غير أن يلامس النساء . فكان لما أراد
بفضل تدبير أحكم حكماء مملكته الذى كافأه الملك على حسن

(١) يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص
٧٨٩ - ٧٩٣ » ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا
دون غيرهم فكانهم وهم فى جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم
القدس . ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستكروها من ينكرها .
ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك : واذا قرع سمك فيما يقرعه
ومرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ،
وأن أبسالا مثلا ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من أهله ، ثم حل الرمز ان
أطلقت . ويذكر تصير الدين الطوسى أن أبا عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا وعلايه
أورد فى فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وأبسال ، انظر تسمع رسائل ،
ص ١٧٤ .

تدبيره بأن أمر ببناء هرمين أحدهما يكون حصنا لبقاء النفس
كرغبة الحكيم . والآخر حصنا لحفظ الجسم وخزائن الملك كـرغبة
الملك، وسمى هذا الولد سلامان، وجرى له بامرأة جميلة لترضعه وتقوم
على تربيته اسمها أبسال ، فلما انتهت فترة . الرضاعة أراد الملك
أن يفرق بين سلامان وأبسال فجزع سلامان لشدة شغفه وتعلقه
بأبسال ، فلما رأى الملك شغف ابنه وجهه لأبسال تركها معه الى
سن البلوغ، فلما بلغ سلامان اشتد تعلقه بأبسال وشغفه بها ووقع
فى حبها وعشقها ، فانصرف عن خدمة أبيه ومعاونته فى شؤون
مملكته الى العناية بأبسال ، ونصح الملك ابنه وحذره من النساء
قائلا : (اعلم يا بنى ان النسوان هن مكاييد الشر ومصايدهم ،
وما أفلح من خالطهن الا لاعتباريهن ، أو ليحصل لنفسه خيرا منهن
ولا خير فيهن ، فلا تجعل لامرأة فى قلبك مقاما ، حتى يصير
سلطان عقلك مقهورا ، ونور بصرك وحياتك مغمورا . فلا
أحسب هذا الا من شأن البله المغفلين . واعلم يا بنى أن الطريق
طريقان . طريق هو العروج من الأسفل الى الأعلى ، والثانى
الانحدار من الأعلى الى الاسفل . ولنمثل لك ذلك فى عالم الحس
حتى يتبين لك الصواب : اعلم أن كل أحد من جملة من هو على
يابنا اذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصير كل يوم قريب
المنزلة منا ؟ كلا بل اذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم
قريب المنزلة منا . فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف
فى قواه البدنية التى هى أعوانه على أن يقرب من عالم النور
العالى الذى يبهر كل نور ، فبعد مدة يصير قريبا منه منزلة ومن
علامة ذلك أن يصير ناقد الأمر فى السفليات ، وهذه أخس هذه
المنازل ، بل الوسطى منها أن يصير مشاهدا للانوار القاهرة التى
تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلى ، والعليا منها أن يصير
عالما بحقائق الموجودات متصرفا فيها على وفق العدل . والحق أقول

لك اذا أردت ان تكون لك امرأة تقبل منك ما تريد وتفعل لك ما
تشتهيه ، فهلم سعيًا ، فقد نفذ الزاد ، وبعد المزار ، وان كنت
ما لك سبيل الايمان ، طارقا طريقة الانسان فخذ نفسك عن هذه
الفاجرة أبسال اذ لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك فى مخالفتها ،
فاجعل نفسك رجلا متجليا بعلية التجرد ، حتى أخطب لك جارية
من العالم العلوى تزف اليك ابد الابدين ، ويرضى عنك رب
العالمين (١) :

ولكن سلامان لم يستمع الى نصح أبيه من شدة تعلقه بأبسال
وحبه لها . فلما رجع سلامان اليها وذكر لها ما كان من نصح أبيه
له ردت عليه قائلة : « لا يقر فى سمعك قول الرجل ، فانه يريد أن
يقوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها باطيل وأجلها مغاييل ،
والتقدم بالأمر عزمة . وانى امرأة مأمورة بكل ما تطيب به
نفسك وتشتهى . فان كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سر
بأنك لست تاركى ، ولست بتاركة لك » (٢) .

فأذعن سلامان لمشورة أبسال . فلما بلغ الملك عزم ابنه على
عدم التخلي عن أبسال دعاة اليه وقال له : « فان كان لا بد فاجعل
حظك قسمين : أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثانى
تأخذ لنفسك منها ما تظنه لذة (٣) فقبل سلامان من والده ذلك ،
فكان يشتغل بالعلم والحكمة ، فاذا جاء وقت الرفاهية واللعب
هرع الى أبسال .

لكن الملك لم يرضى عن انصراف ابنه عن ملازمته ومعاونته .

(١) تسع رسائل ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٣ .

فى تدبير شوون الملك ، ففكر فى التخلص من أبسال - فلما علم
سلامان وأبسال بالمكيدة التى يدبرها الملك هربا الى وراء بحر
المغرب - واستعان الملك بما يحفظه من تعاويذ لابطال شهوة
سلامان وشهوة أبسال ، فبقى كل واحد منهما فى اشد ألم ونحس
وعذاب من روية صاحبه وشدة الشوق اليه مع عدم القدرة على
الوصول اليه - وأدرك سلامان أن هذه اللعنة قد آلت به فى غريته
من غضب والده عليه ، فرجع الى باب الملك معتذرا مستغفرا ،
فقال له الملك : « أعلم أيها الصبى انى وان كنت أقبل عندك
لفرط شففى بك لكنى ما أحب أبسال الفاجرة ، لانك لايمكنك
أن تجلس على سرير الملك وأنت مصاحبها ، لان سريرالملك يريد
التوجه التام والفراغ له ، وأبسال أيضا تريد كذلك ، وكلاهما
لا يجتمعان - وطريق مثالهما أن تعلق يدك من السرير ، وتعلق
أبسال برجلك ، فهناك تعلم أنه لايمكنك أن تصعد السرير
وأبسال معلقة برجلك - وكذلك أيضا لايمكنك أن تصعد سرير
الافلاك بمراعاة القلب وحب أبسال معلق برجلى فكرك » (١) -
ثم أمر الملك أن تتعلق أبسال برجل سلامان يوما كاملا ، فلما
كان الليل قدفا بأنفسهما فى البحر ، ففرقت أبسال ونجا سلامان
من الفرق - فحزن سلامان على غرق أبسال ، لكنه شغف بحب
زهرة جميلة شغلته عن حب أبسال - فلما شفى سلامان من حب
أبسال جلس على سرير الملك ، ونظر فى الحكمة فأنكشفت له
أسرارها (٢) -

هذه هى قصة سلامان وأبسال - وتأويلها أن سلامان هو
النفس الانسانية التى قاضت من غير تعلق بالجسمانيات، وأبسال

(١) تسع رسائل ، ص ١٦٣ -

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ - ١٦٨ -

هى القوة البدنية الحيوانية ، التى بها تستكمل النفس ، وعشق
سلامان لايسال يرمز الى ميل النفس الى اللذات البدنية وجبها
لهذه اللذات وشغفها بها . وهربها الى ما وراء بحر المغرب
رمز لانفاسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق - اما
تعذيبهما بالشوق والحرمان من الوصال وهما متلاقيان فيعبر عن
بقاء ميل النفس مع فتور القوى البدنية عن أفعالها فى سنن
الشيخوخة والانحطاط - ورجوع سلامان الى ابييه يرجع الى
التفطن للكمال ، والتدأمة على الاشتغال بالباطل - والقاء نفسيهما
فى البحر يدل على تورطهما فى الهلاك - كما يرمز خلاص سلامان
ونجاته من الغرق الى بقاء النفس بعد موت البدن وهو غرق
أيسال - وشغف سلامان بالزهرة وصورتها يدل على لذته وابتهاجه
بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك يدل على وصول
النفس الى كمالها الحقيقى - أما الهرمان الباقيان فيرمزان الى
الصورة والمادة الجسمائيتان (١) .

فقصة سلامان وأيسال تعبر - كما تعبر القصيدة العينية -
عن رحلة النفس الانسانية من عالمها العلوى الى هذا العالم
وتعلقها بالبدن وجبها للذات ثم عودتها الى موطنها الاصلى بعد أن
تخلصت من الجسم وغوائله .



وأظنها نسيت عهدا بالحوى ومنازلا بفراقها لم تقنع
رأينا أن النفس فكره فراق الجسم وتتفجع عليه وتتألم منه
وتقلق عليه لحرمانها من اللذات التى ألفتها بمجاورته ، وذلك
رغم ما فى هذا الفراق من خلاصها من سجنها ، وخروجها من
الظلمات الى النور ، وعودتها الى عالمها الاصلى الفسيح السرمدى

حيث اللذة اتم واشرف واحصل لها وادوم واكمل ولكن يبدو ان استيلاء العشق عليها وميلها للهوى وحبها للشهوات ومتاع الدنيا (من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والقضة والخيل المسومة والانعام والحرث) ، (١) ، أنساها موطنها الأصلي ، والمنزلة الرفيعة التي كانت فيها ، وما أخذه الله عليها من عهود ومواثيق . أما المواثيق ففى قوله تعالى (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين) (٢) . وهذه الاية تعرف باسم اية الميثاق التي يفسرها أبو القاسم الجنيد تفسيراً يكشف لنا عن حقيقة النفس الانسانية ومعنى قدمها وحدوثها ، ذلك المعنى الذي تردد فيه ابن سينا كثيراً فى فلسفته . يقول الدكتور أبو العلا عفيفى وهو يعرض لنظرية الجنيد فى المحبة الالهية والتي ترتبط بنظرياته فى التوحيد والفناء وحقيقة الروح الانسانية : (يرى الجنيد ان ارواح البشر امتت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده ، وهى لم تنزل بعد فى عالم الذر ، وقبل ان يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح اليها ، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص لانه صدر عن ارواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وأفاته ، موجودة لا بوجودها الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وفى ذلك يقول . فقد أخبرك عز وجل (أى فى آية الميثاق وهى ، واذا أخذ ربك من بنى آدم الخ) أنه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كان واجداً للخليقة بغير معنى وجوده لأنفسها ، بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه . فقد كان وحداً محيطاً شاهداً عليهم ، بدياً فى حال فنائهم .

(١) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

(٢) آية ١٧٢ سورة الأعراف ٧ .

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها الى عالمنا هذا وألبسها أبدانها قصدا لليلاء والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض الدنيا ونسى أصله وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلك الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه ، والرجوع الى تلك الحال التى كان عليها قبل ان يوجد فى هذا العالم فاذا تم لهذه الأرواح ما أرادت ، وحدث الله التوحيد الكامل الخالص - او ما يقاربه - وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت بالله وحده . وفى هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له ، اذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه . فالفناء فى الحق قد تحقق أزلا - فى نظر الجنيد - اذ لم يكن فى الأزلى سوى الله ، والفناء هو مطلوب الصوفية الان .

وعبارة الجنيد صريحة فى أن أرواح قديمة أزلية قبل هبوطها الى عالم الاجساد ، حادثه زمنية بعد هبوطها، وان وجودها الأزلى كان بوجود الله ، وأن فنائها الأزلى كان معناه انعدام تعينها وتشخصها . أما وجودها الزمنى فبايجاد الله اياها على نحو آخر (١) .

فى ضوء هذا التفسير نفهم قول ابن سينا أن النفس جوهر وصورة فى آن واحد ، ومحاولته التوفيق بين رأى أفلاطون فى قدم النفس ورأى أرسطو فى حدوثها . فهى جوهر قديم قائم بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها فى عالم الذر قبل هبوطها الى هذا العالم ، وهى صورة حادثة من حيث تعلقها بالجسم . فحدوث النفس عند ابن سينا هو مجرد تعلقها بالبدن وهبوطها اليه . وهى فى هذا العالم لا وجود لها الا بوجود الجسم

(١) ابو الملا عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ -

الذى هياه الله لقبولها وعده لها (١) . فسكنت اليه وألفته وطاب
مقامها فيه ، وبلغت به أقصى مأربها من اللذات ، فتسيت علما
الأصلى وموآثيقها وعهودها الأولى (ألم اعهد اليك يابنى آدم أن
لا تعبدوا الشيطان) (٢) . ولكن الهوى كما يقول ابن عباس
اله معبود (٣) .



حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها فى ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها تاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلوع الخضع

يرمز ابن سينا للكلمة بحرف من حروفها ، فالهاء رمز للهبوط
من الأعلى الى الأدنى ، والميم رمز للمركز أو المبدأ أو الموطن الاول
الذى انفصلت منه ، والثاء رمز للثقيل ، وهو الجسم أو المركز
الأخس الذى أصبحت النفس فيه بعد هبوطها ومفارقتها المركز
الأعلى ، والجسم ثقيل لانه من الطين والتراب .

والكناية عن الكلمة بجزء منها أو بحرف من حروفها تجدها
فى القرآن الكريم فى قوله تعالى (حم) كناية عن (الرحمن) وفى
قوله تعالى (كهيعص) حيث الكاف كناية عن (الكافى) وانهاء
كناية عن (الهادى) والميم كناية (العالم) أو (العظيم) والصاد
كناية عن (الصادق) الى غير ذلك مما يذكره ابن عباس من دلالات

(١) وانظر أيضا « الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا » للدكتور أبو
العلا عفيفى الكتاب الذهبى ص ٣٩٩ - ٤٤٤ .
(٢) آية ٦٠ سورة ياسين ٣٦ .
(٣) الكحل النفيس ، ورقة ١٩٠ .

هذه الحروف (١) . كذلك كانت العرب تحذف يعض حروف الكلمة فيقولون في جابر ياجاب ، وفي حارث ياحار (٢) . وهو ما يعرف عند النحاة بالترخيم .

ويذكر دواد الإنطاكي ان ابن سينا قصد الى هذا الرمز لسببين : الاول أن الرمز يستحث العقل على التفكير في أمر هذه المحنة التي لحقت بالنفس من هبوطها من الأعلى الى الاخص ، والثاني هو ان خطورة الحكمة نستلزم ان نتلقاها عن طريق الرمز (٣) .

ويبدو لنا أن السبب الثاني هو الأرجح لان ابن سينا يذهب الى أن الحكماء والانبياء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم الا من نشق بنقاء سريره واستقامة سيرته . يقول ابن سينا : (المشترك على النبي ان يكون كلمة رمزا والفاظه ايماء وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الالهى . وكذلك أجله فلاسفة اليونان وأنبيائهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون ، وأما أفلاطون فقد عدل أرسطو طاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم ، حتى قال أرسطو طاليس فاني وان عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوى كثيرة لا يقف عليها الا القليل من العلماء والعقلاء . ومتى كان يمكن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم اعرابيا جافيا ، ولا سيما البشر كلهم ،

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٢ الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .

(٢) الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .

(٣) الكحل النقيس ، ورقة ٢٢ .

اذ كان مبعوثا اليهم كلهم) (١) .

فلننظر فى تاويل ابن سينا للرموز والامثال التى يضرىها
الله للناس على لسان نبيه - يقول تعالى : (الله نور السماوات
والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة ،
الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار ، نور على نور ،
يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل
شىء عليم) (٢) .

ينذهب ابن سينا فى تأويل هذه الآية مذهبا غربيا فيقول :
(النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتى ، ومستعار . والذاتى هو
كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطوطاليس - والمستعار
على وجهين : اما الخير واما السبب الموصل الى الخير . والمعنى هنا
هو القسم المستعار بكلا قسميه - اعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو
سبب لكل خير ، كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى - وقوله
السماوات والارض عبارة عن الكل - وقوله مشكاة فهو عبارة عن
العقل الهيولانى والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ،
جيدة التهيو للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس
فيه أشد ، والضوء أكثر ، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور
كذلك قابله مشبه بقباله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ،
وأفضل الاهوية هى المشكاة - فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولانى
الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور ، والمصباح

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتأويل

رموزهم وأمثالهم من ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) آية ٣٥ سورة النور ٢٤ .

هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال
للمشف كما حد به الفلاسفة ، مخرج له من القوة الى الفعل ،
ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولاني كنسبة المصباح الى
المشكاة . وقوله فى زجاجة لما كان بين العقل الهولاني والمستفاد
مرتبة أخرى وموضع آخر ، نسبة كنسبة الذى بين المشف والمصباح ،
فهو الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو
المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجية ، لأنها من المشفات القوابل
للضوء . ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب درى ليجعلها الزجاج
الصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف ، فليس شيء
من المتلونات يستشف . توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به
القوة الفكرية التى هى موضوع ومادة للسراج . كما أن
الدهن موضوع ومادة للسراج . لا شرقية ولا غربية ، الشرق فى
اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيه يفقد النور .
ويستار الشرق من حيث فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه
النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل
الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها . فالرمز بقوله
لا شرقية ولا غربية ما أقول ان الفكرية على الاطلاق ليست من
القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا
معنى قوله لا شرقية ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى
يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا معنى قوله ولا غربية . قوله
يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار ، مدح القوة الفكرية ، ثم
قال ، ولو مسها ، يعنى بالمس الاتصال والافاضة . وقوله : نار ،
لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، مثل
الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو
النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة ، فالعادة العامة

أنها مضيئة • فانظر كيف راعى الشرائط (١) •

هكذا يتعسف ابن سينا فى تاويل الاية فيلبسها لباسا فلسفيا
أرسطوطاليسيا فأصبحت الأمثال التى يضربها الله للناس رمزا
للفلسفة الأرسطية ودلالة عليها ! •

وإذا كان الانبياء والحكماء يجب ان يكون كلامهم رمزا حتى
لا يطلع على مقاصدهم الا اولى الالباب فقد ارتأى ابن سينا أن
يعذو حذوهم ويمضى على منوالهم ، فعرض النفس بالذات - وهى
السر الربانى الذى أودعه الله فينا وأنزله من عالم الملكوت الى عالم
الناسوت - بالقصص الرمزية مثلما بينا فى قصة سلامان وأيسال،
وقصة حى بن يقظان وقصة الطير، كما خصها أيضا بهذه القصيدة
التى يجنح فيها أحيانا الى الرمز -

فهذان البيتان يرمزان الى المحنة الكبرى للنفس حيث ساقها
القهر الالهى من الأوج الى الحضيض ، ومن عالم الغيب الى عالم
الشهادة ، ومن مفارقة الجميل المحبوب الى ملازمة الثقيل المكروه •
ويعبر ابن سينا عن المبدأ الأول بالمركز ، وهو المكان الذى
يقصد الى الكون فيه بالذات - فمركز النفس ومكانها الذى تقصد
اليه وتسكن فيه وتطمئن اليه انما يكون (فى مقعد صدق عند
ملك مقتدر) (٢) - كما أن الاصل فى (ذات الاجرع) المكان
الفسيح الجميل الملائم لاتصال الاحباب والائتناس بالاصحاب
وذلك من صفات المركز والمبدأ الاول حيث كانت النفس تنظر بعين

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتاويلها

رموزهم وأمثالهم ص ١٢٤ - ١٢٧ •

(٢) آية ٥٥ سورة القمر ٥٤ •

الحق الى مراتب الوجود ، مستوفية في ذاتها معانى الوجود كله ، فرحة بمقامها بين أبناء جنسها وخلانها من المجرىات البريئة عن الكون والفساد (١) - وتلك هى السعادة القصوى :

والمراد بشاء الثقيل الجسم الحيوانى الذى هو الهيكل الانسانى ، وهو ثقيل لانه قد من التراب ، وهو أثقل المتاعن الأريعة الاولى التى تتكون منها الاجسام عند انباد وقليس - أما المعالم والطلول الخضع فهى مواضع الاحياء وآثارهم التى تتعايل حتى تساقط بعضها على بعض ، ثم وهنت لبعده عهد أصحابها بها وعمارتهم لها (٢) -

فعلاقة ثاء الثقيل أو علاقة النفس بالبدن اشارة الى عالم التكليف ، والتكليف سر من أسرار الالهية لاطهار الربوبية واثبات أدلة العبودية -

تبكى اذا ذكرت عهدا بالحمى بمسدامع تهى ولا تتقطع وتظل ساجعة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الأزيع

قلنا ان الله تعالى أخذ العهود والمواثيق على النفس وهى بعد فى عالم الدر ، موجودة بايجاد الله لها ، وقبل وجودها فى هذا العالم وتعينها وتشخصها بتعلقها بالبدن ، فأمنت به تعالى وأقرت بتوحيده - ولكن ما أن عقلت بها ثاء الثقيل ووقعت فى شرك الجسم ولذاته وشهواته حتى أصابها الانكسار والخضوع لهذه اللذات والشهوات البدنية ، فشتت النفس بلذات الجسم ومتاع الدنيا ، فنسيت عهدا ومواثيقها التى أخذها الله عليها ، وقطعتها على نفسها قبل أن تهبط الى هذا العالم - نسيت تلك

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ -

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ ، الكشف والبيان ورقة ١٦ -

العهود والمواثيق رغم الشرائع التي بعث الله بها الرسل والأنبياء ليذكروها بعالمها الأصلي ومعادها وعودتها الى بارئها ، فمن وظيفة النبي عند ابن سينا أن يدبر للناس تديبرا يحفظ بقاء سنته ، ويسن لهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه لكي يستمر الناس على معرفتهم بالله والمعاد ويجنبهم النسيان ويذكرهم بان لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان ، وأن الامر له وحده ، لانه خالقهم - يسن النبي للناس أفعالا ويفرض عليهم تكريرها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد . وهذه الأفعال هي العبادات ، فالعبادات منبهات ، والمنبهات اما حركات فهي كالصلاة ، وأما اعدام الحركات فهي الصيام ، فانه وان كان معنى عدmia الا أنه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله - ويجب أن يخلط بذلك أمورا اخرى ان أمكن لتقوية السنة وبسطها ولمنفعة الناس في الدنيا مثل الحج والقرابين والجهاد ، وكل ذلك ينبغي أن يكون خالصا لله - وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة - فيجب أن يسن للمصلي من الطهارة والتنظيف سننا بالغة ، فضلا عن الخشوع والخضوع وغيض النظر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب، وذلك حتى ينتفع العامة بهذه العبادات برسوخ ذكر الله تعالى في أنفسهم، فيدوم تشبثهم بالسنة والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس - فعامة الناس لا يبلغون السعادة في هذه الدنيا الا اذا تمسكوا بالسنة والشرعية (١) -

ولكن مع كل هذه المنبهات قد تنسى النفس أصلها وعهودها ومواثيقها ومعادها ، لكنها حين تنتبه من رقدتها وتصحو من سكرتها وتذكر عالمها الأصلي ومواثيقها تبتكي وتنهمر دموعها من

الالم والحسرة على نسيانها وعدم امتثالها للطاعات. وكونها للذات -
تبكي وتندب حالها وحال الجسم الذي أوقع بها في المهالك
والمصاعب والمتاعب ، وتزداد هما وغما على فوات الاكتساب
واليأس من الاستدراك (١) ، لأنها تعلم أن سعادتها في معادها
ومنزلتها في الآخرة بقدر اكتسابها للفضائل وعملها للخير
وامتثالها للشرائع في هذه الدنيا .

حين تذكر النفس عالمها الأول وتذكر أنها قصرت في
الاكتساب وأخلدت الى اللذات تشعر بالبلاء المقيم وتسفح الدمع
حسرة (على ما فرطت في جنب الله) (٢) .

وتظل حزينة باكية نادمة على مقامها في الجسم الذي وهن
بعضف الرياح به مرور الزمن وتعاقب الأيام عليه . ولم يعد
الجسم الذي أصابه الوهن صالحا لتبلغ النفس به مآربها من
اللذات .

فلم لا تسفح الدمع غزيرا وقد خسرت الدنيا والآخرة جميعا ،
خسرت الدنيا ولذاتها عندما وهنت آلاتها التي كانت تبلغ بها
اللذات ، وخسرت الآخرة عندما شغلتها لذات الدنيا عن الاكتساب
والامتثال .



اذ عاقها الشرك الكثيف وصددها قفص عن الأوج الفسيح المربع
هذا البيت يذكرنا بقصة الطير عند ابن سينا حيث يقول :
(برزت طائفة تقنص فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ، وهياوا

(١) الكحل النفيس ورقة ٢٦ - ٢٨ .

(٢) آية ٥٦ سورة الزمر ٣٩ .

الأطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وأنا في سراية طير اذ لعظونا ،
فصفروا مستدعين ، فأحسنا بنصب وأصحاب ماتخالج في
صدورنا ريبية ، ولازعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرنا اليهم
مقبلين ، وسقطنا في خلال الشرك أجمعين ، فإذا الحلق ينضم على
أغناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا ، والجبائل تتعلق بأرجلنا •
ففرعنا الى الحركة فمأزادتنا الا تمسيرا ، فاستسلمنا للهلاك •
وشغل كل واحد منا ماخسه من الكرب عن الاهتمام لأخيه •
وأقبلنا بتبين العيل في سبيل التخلص زمانا ، حتى أنسينا صورة
أمرنا واستأنسنا بالشرك ، واطمأنتنا الى الأقفاص • فاطلمت ذات
يوم من خلال الشيك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها
وأجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها
بقايا الجبائل ، لا هي تؤودها فتعطيها النجاة ، ولا تبينها فتصفو
لها الحياة ، فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونفست على ما ألفته ،
فكدت أنحل تأسفا او تنسل روجي تلهفا ، فناديتهم من وراء
القفص ان اقربوا منى توقفوني على حيلة الراحة ، فقد أعنفني
طول المقام • فتذكروا خدع المقتنعين فما زادوا الا نفسارا ،
فناشدتهم بالنعلة القديمة والصحبة المصونة والمهد المحفوظ ما
أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبة ، فوافوني
حاضرين • فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت
به ، فاستياسوا واستأنسوا بالبلوى • ثم عالجونى فنجيت الجبال
عن رقبتي والشرك من اجنحتى وفتح باب القفص ، وقيل لى :
اغتنم النجاة - فطلبتهم بتخليص رجلى عن الحلقة فقالوا : لو
قدرنا عليها لابتدرنا أولا وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك
الليل • فنهضت عن القفص أظير ، فقيل لى : ان أماما بقاعا لن
نأمن المحذور الا أن تأتى عليها قطعا ، فاقفت آثارنا ننج بك
ونهدك سواء السبيل • فسأوى بنا الطيران بين صدفي جبل الالة

فى واد معشب خصيب ، بل مجذب خريب ، حتى تختلف عنا لجنابة
وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا امانا ثمانى شواهي تنبو
عن قللها اللواحق ، فقال بعضنا لبعض : سارعوا قلن نامن انها
بعد أن نجوزها ناجين ، فمانقنا الشد حتى اتينا على دسعة من
شوامتها . انتهينا الى السابع ، فلما تفلقلنا تخوته قال بعضنا
لبعض : هل لكم فى الجمام ، فقد اوهننا النصب ، بيننا وبين
الأعداء مسافة قاسية . فراينا أن نخص للجمام من ابداننا
نصيبا ، فان الشرود على الراحة اهدى الى النجاة من الانبئات .
فوقفنا على قلته فاذا جنان مخضرة الارعاء ، عامرة الاقطار ،
مثمرة الاشجار ، جارية الانهار يرى بصرك نعيمها بصورة تداد
لبهاها تشوش العقود وتستبهت الاباب ، وتسمعك الحانا مطرية
لاذاننا ، واغانى شجية ، وتشمك روائح لايدانيتها المسك
السرى ولا العنبر الطرى . فاكلنا من ثماره وشربنا من انهاره ،
ومكثنا به ريشا اطرحنا الاعياء . فقال بعضنا لبعض : سارعوا
فلا منغدة كالامن ، ولا منجاة كالاخطياط ، ولا حصن امنع من
اساءة الظنون ، وقد امتد بنا المقام فى هذه البقعة على شفا غفلة
وورائنا اعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا . فهللوا
نبرح ونهجر هذه البقعة وان طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة ،
وأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن
منها ، فاذا شامخ حاض رأسه فى عنان السماء تسكن جوانبه
طيور لم ألق أعذب الحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب
معاشرة منها . ولما حللنا فى جوارها عرفنا من احسانها وتلفظها
وايناسها ما تغمدتنا به وايدى لن نهي بقضاء أهونها وان قصرنا
عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا اليه اضغلفا . ولما تقرر بيننا
وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا ، فأظهرت المساهمة فى
الاهتمام . وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبواها الملك

الاعظم . وأى مظلوم استعداه وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته . فأظمانا الى اشارتها وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا يفتائه منتظرين لاذنه ، فخرج الامر ياذن الواردين، فأدخلنا قصره فاذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحبه ، فلما عبرنا رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الاول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرة الملك . فلما رفع لنا الحجاب، لحظت الملك فى جماله مقلتنا ، علقته به أفئدتنا ودهشنا دهشا عاقنا عن الشكوى فوقف على ماغشينا ، فرد علينا الثبات بتلفه، حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا . فقال : لن يقدر على حل الحبال عن أرجلكم الا عاقدوها بها ، وانى منقذ اليهم رسولا يسومهم ارضاءكم واماطة الشرك عنكم . فانصرفوا مغبوطين . وهو ذا نحن فى الطريق مع الرسول واخوانى متشبثون بى يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم . وسأصفه وصفا موجزا وافرا فأقول :

انه الملك الذى مهما حصلت فى خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكمالا لا يشوبه نقص صادقته مستوفيا لديه . وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفى عنه كله ، لحسنة وجه ، ولجودة يد ، من خدمة فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمة فقد خسر الآخرة والدنيا (١) .

حرصنا على أن نسوق قصة الطير بنص عبارة ابن سينا لنبيين أن لغة ابن سينا فى هذه القصة وفى القصيدة العيشية واحدة :

(١) ابن سينا ، رسالة الطير ، ٤٣ - ٤٧ ، حققها ونشرها مهرون

أنظر رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية طبعة لندن ، ١٨٩٩ .

فالفاظ التي يستخدمها في العينية تتردد بعينها في هذه القصة ،
والامثلة على ذلك كثيرة :

مر بنا في القصة قوله : (فنصبوا الحبال ورتبوا الشرك) ،
(حتى أنسينا صورة أمرنا ، وأستأنسنا بالشرك) ، (فذكرتني
ما كنت أنسيته ، ونقضت على ما ألفته) ، (واطمأنا الى الاقفاص) ،
(فاذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء) .

والشرك والسيان والائتناس والتذكر والالفسة والتقص
واليموخ كلها أفاظ تتردد في القصيدة العينية حيث يقول :

انت وما الفت فلما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع
تبكى اذا ذكرت عهدا بالحمى
بمدامع تهمى ولم تتقطع
اذ عافها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الاوج الفسيح المربع
فلأى شيء أهبطت من شامخ
الى قعر الحضيض الأوض

هذا التطابق في اللفظ والقصد بين قصة الطير والعينية
يبدد كل شك أثير حول صحة نسبة العينية الى ابن سينا . فالقصة
والقصيدة ترمزان الى رحلة النفس وهبوطها من السماء الى
الأرض ، ومعنتها الكبرى ووقوعها في الشرك الذي نصبه القدر
لها ، وحبسها في هذا الجسم أو القفص الضيق المباين لطبعها ،
ثم محاولتها الخلاص من هذا الحبس وعودتها الى عالمها الاصلى .
وهذا المعنى هو ما عبر عنه أفلاطون في محاوره فيدون ومحاوره
فيدروس .

... رأينا أن ابن سينا شبه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ، وهو في هذا البيت الذي نحن بصدده وفي قصة الطير التي عرضنا لها يشبه البدن ولذاته بالشرك الذي امتدت حيائله واختفت غوائله فوَقعت فيه النفس ، وأصبح الجسد بمثابة القفص الذي حبست فيه عن التحليق في عالمها الفسيح فتشبيه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ثم تشبيهه الجسم بالقفص في هذا البيت وفي قصة الطير يؤدي الى اتساق المعنى وانتظام الدلالة في نسق واحد .



حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وغدت بمقارفة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع

ويشير ابن سينا في هذين البيتين الى قرب انتهاء الأجل بالموت ثم حصول الموت بالفعل ، ومفارقة النفس للجسم ، وخلاصها منه ، وخروجها عنه ، وعودتها الى العالم الفسيح الذي جاءت منه ، تاركة ورائها البدن في تربته ، غير آسفة على فراقه ، ولا مودعة له . وكيف تودعه أو تشيعه وقد أصبح خرابا وانتهى الى التراب ، وتعطلت ادراكاته وانحلت أجزاءه . والنفس فرحة بنجاتها وخلاصها من الجسم ، غير آسفة على فراقه الا أن ابن سينا مع ذلك يصف غدوها بما ينبيء عن الجوى والألم والحزن على فراق هذا الجسم الذي ألفته . فهي فرحة بنجاتها وخلاصها ولكنها حزينة على الرحيل والفراق . ولا شك أن للرحيل آلاما ، وللفراق أحزانا ، وللموت سكرات توجيهها شدة الاشتياق الى هذا البدن الذي حلت فيه زمنا وسكنت فيه أمدا . ولكن يخفف من آلام الرحيل وأحزان الفراق انعطاط القوى ووهن التركيب .

يصف الشاه روى أحوال الناس في الموت فيقول : (ان
أحوال الناس في الموت تختلف وذلك لاختلاف مطالبهم وجواهر
همهم ، فمنهم عام ، وخاص وخاص الخاص ٠٠٠٠ فاما العام
الذى هو همه الدنيا ، حريص على جمع المال من حله وغير حله ،
يفتخر بكثرة ماله ويبتته به على أمثاله ، وهو الذى يشق عليه
الموت لمفارقة الوجود ، وذلك لتشبث أماله بزخرف الدنيا الخالية ،
ولشغف نفسه بحب العاجلة ، وفي خراب آخرته بعمارة دنياه ،
كره النقلة لا محالة . فتراه عند ورود حياض الموت يتعلمل ٠٠

وأما الخاص فهو الذى همه الجنة والدار الآخرة ، فتراه
ممرضا عن الدنيا ، متوجها الى الآخرة ، لم يفتر بزخارفها ، ولم
ينظر الى حسن معاطفها ، فقد شغله عنها جمال الآخرة ٠٠ وهذا
وأمثاله الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ٠٠٠ وأما خاص الخاص
فهو الذى همه طلب الحق تفريدا وتصفية قلبه تجريدا ، قد
اختطف من أودية التفرقة الى حضرة الجمع ، فتراه مسرورا بكمال
الانس ، راتعا فى رياض القدس ، ويشتاق الى لقاء الله تعالى
شوق الظمان الى المورد العذب . ومن كان واثقا بسلامته من
الخيانة فرح بفك باب السجن عليه ٠٠٠) (١) .

فالموت هو الغاية القصوى للنفس المطمئنة ، لأن فيه خلاصها
من هذا القيد الثقيل ، وخروجها من هذا القفص المظلم ومن ثمة
كانت فرحتها به . أما الهلع من الموت فيسبب غلبة الطبائع ،
وخضوع النفس للقيد ، وحبها للشهوات والادراكات التى ألفتها
بجواره .



هجمت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذى يعبر عنهما بالهجوم وكشف الغطاء - والنوم او الهجوع هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس ، وهو هنا الموت ، وبين الموت والنوم شبه كبير (١) - وعند الموت ينكشف عن النفس الغطاء والحجاب والمراد به البدن الذى يعوق النفس عن رؤية المعانى الحقة للوجود - وهذا المعنى يعبر عنه ابن سينا فى كتاب الشفاء فيقول « ان معانى جميع الامور الكائنة فى العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يريد ان يكون موجودة فى علم البارئ ، والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة - وان النفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة ، وليس هناك احتجاب ولا بخل ، وانما الحجاب لقوايل اما لانغمارها فى الاجسام ، واما لتدنسها بالأمور الجاذبة الى الجنية السافنة - واذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة » (٢) -

والفراغ من الجسم وآفاته وغوائله لا يتأتى للنفس الا بالنوم أو الموت وحيث ينكشف عنها الحجاب وتستيقظ من غفوتها وغفلتها ، كما قال تعالى « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٣) وكما روى عن رسول الله أنه

(١) قال تعالى « وهو الذى يتوفاكم فى الليل » فاطلق اسم الوفاة على النوم لاشتراك النوم والموت فى الصفات التى ذكرناها من السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس وترك الالتفات للبدن ولذاته .

(٢) الشفاء ، كتاب النفس ، ص ١٨٨ .

(٣) آية ٢٢ سورة ق ٥٠ -

قال « الناس فاذا ماتوا انتبهوا » (١) . والنوم في هذا الحديث الشريف كناية عن الغفلة بسبب تعلق النفس بالبدن وانغماسها في لذاته وعوارضه وادراكاته الحسية ، فلم تعد قادرة على الالتفات والمطالعة لتلك الحقائق المجردة في العالم العلوى . فاذا فارقت البدن تخلصت من تلك العلائق وانقلت عنها ذلك الحجاب الكثيف ، وانكشف عن بصيرتها ذلك الغطاء ، فتبينت أحوال غفلتها ، وأبصرت بالعين الحقة والبصيرة النافذة أسرار الحق الذى لا يَختلف ولا يتبدل (٢) .



وغدت تفرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من نم يرفع

وكيف لا تفرد حمامة الدوح المقدسة عندما تصعد الى ذرى شجرة الاحدية وقد تحررت من سجنها وارتفع عنها الحجاب وكشف عنها الغطاء ، وزال عن بصيرتها انغين ، فحصلت على أتم كمالاتها الملائمة لطبيعتها وماهيتها ، حين شاهدت معانى الوجود كله مجردة ، دائمة ، ثابتة ، لا يلحقها تغير ولا يشوبها نقص . وهى تفرد شكرا لله الذى أهبطها الى هذا العالم وهيا لها هذا البدن الذى مكنها من اكتساب الخير والامثال للطاعات فى دنياها (٣) ، فعادت الى جوار بها تجنى ثمار الطاعات ، فرحة بعلو المنازل والدرجات . وهذه المنازل ثمرة العلم والاكتساب ، وصدق الله العظيم حيث يقول فى كتابه الكريم « ألم تر كيف ضرب الله مثلا

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٢٤ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٥ .

(٣) الكحل النفيس ، ورقة ٤٧ .

كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ، (١)

والعلم هو الاصل فى الاكتساب والعمل ، لاننا لا نعمل الا بمقتضى ما نعلم وهو لذلك سبب السعادة فى الدنيا وفى الآخرة .
هو سبب السعادة فى الدنيا لان فيه العز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك « (٢) ، كما انه يوجب الاحترام فى الطبع . أما ثمره العلم فى الآخرة فهى القرب من الله والالتحاق بأفق الملائكة وعالم المجرىات ، والصعود الى أعلى الدرجات والمنازل فى جنات النعيم ، قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات » (٣) وعن ابن عباس أن للعلماء درجات فوق المؤمنين (٤) ، يقول تعالى « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائمًا بالقسط » (٥) ، فبدأ الله تعالى بنفسه ثم ثنى بالملائكة وذكر من بعدهم أهل العلم .

وكما يطلب العلم من حيث هو ذريعة الى القرب من الله وأصل السعادة فى الدنيا والآخرة فانه يطلب لذاته باعتبارها كمالاً للنفس ، وكمال كل شىء انما هو تمام تأديته للوظيفة التى اختص بها ، والعلم هو الخاصية التى يتميز بها الانسان عن سائر الاحياء فى هذا العالم . وعلى ذلك فكمال النفس الانسانية انما يكون بمزاولة هذه الوظيفة التى خصها الله بها . فالانسان انسان

(١) آية ٢٤ - ٢٥ سورة ابراهيم ١٤ .

(٢) الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٦ .

(٣) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٤) الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٥ .

(٥) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

لعلمه وفضله ، يرفعه الله بعلمه وكسبه لا بماله وجاهه وقوته .
يقول ابن سينا : « ان النفس التقية الطاهرة التى لم تتدنس
ولم تتسخ بأوساخ البدن فانها اذا فارقت البدن رجعت الى عالمها
بأهون سعى . اقول : ان النفس اتخذت البدن ليكون لها الزينة
التى تختص بالامور العقلية ، وهو الزينة العقلية ، وليكون لها
امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والبهاء
الحقيقى . فسيبيل النفس أن تجعل البدن والالات البدنية مكاسب
يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط . ومن المعلوم أن اشتغال
النفس بالجانب الادنى يصده عن الجانب الاعلى ، كما أن اقباله
على الجانب الاعلى يصده عن الجانب الاسفل ، فان النفس ليست
مخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال
العلوى اذا لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة
تعرض للنفس من الاقبال . فاذا صارت النفس بدنية وتمكنت
فيها هيئات انقيادية للامور البدنية من الشهوة والغضب وغير
ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد
البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فتكون مصدودة عن العالم
العلوى . . . فاذا فارقت النفس لبدن وهيأتها استعلائية ، بقيت
متصلة بالعالم الاعلى ، لابسة الجمال الابهى ، منقطعة عن العالم
الذى كانت فيه » (١) .



فلأى شيء أهبطت من شامخ
عال الى قعر الحضيض الأوضع
ان كان أرسلها الاله لحكمة
طويت عن الفئد اللبيب الاروع

(١) ابن سينا تفسير كتاب « أنولوجيا » من الانصاف ص ٤١ - ٤٢ ، حققه

ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

فهبوطها ان كان ضربة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمع
وتمود عالمة بكل حقيقة
فى العالمين فخرقتها لم يرقع

بعد أن فرغت النفس من رحلتها وعادت الى موطنها الاصلى
الذى أهبطت منه يتساءل ابن سينا عن سبب هذه الرحلة أو سبب
هذه المحنة . هذا التساؤل يثير مسألة من أخطر مسائل الفلسفة
جميعا ونعنى بها مسألة الحكمة أو الغرض من هذا الوجود الذى
فرض على الانسان فرضا دون رغبة منه أو اختيار . وهى أول
مسألة أثرت فى الخليقة ووقعت حولها الشبه والشكوك وذلك حين
عارض ابليس النص والامر بالرأى - يسلم ابليس فى مناظرته
مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه
« واله الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشئته ، فانه
مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، الا أنه يتوجه
على مساق حكمته أسئلة .. :

أولا : انه علم قبل خلقى أى شئ يصدر عنى ويحصل منى ،
فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه اياى ؟ .

ثانيا : اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشئته فلم كلفنى
بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع
بطاعة لا يتضرر بمعصية ؟ .

ثالثا : اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة ،
فعرفت وأطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة
فى هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك فى معرفتى
وطاعتى ؟ .

رابعا : اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق ، وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد ، فلم لعنتى وأخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الاقولى :
الا أسجد الا لك ؟ .

خامسا : اذا خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم أطع ، فلعنتى وطردنى ، فلم طرقتى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى ، فأكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم ، وبقي خالدا فيها ؟ .

سادسا : اذ خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعنتى ، ثم طرقتى الى الجنة ، وكانت الصومعة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى ، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشوا طاهرين ، سامعين ، مطيعين ، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة .

سابعا : سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم أطع لعنتى ، وطردنى ، واذا أردت دخول الجنة مكنتى وطرقتى ، واذا عملت عملى أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استمهلتة أمهلتى ، فقلت : أنظرنى الى يوم يبعثون ، قال : انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو أهلكنى فى الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر ما فى العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر .

قال : فهذه حجتى على ما أدعته فى كل مسألة . . . فأوحى الله الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك فى تسليمك

الاول أنه الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ، اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بـ « لم » ، فأنا الله الذى لا اله الا أنا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون (١) -

تلك هى الاسئلة التى بدأت مع أول معصية ، ومازالت هى يعينها الى اليوم الاسئلة المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة فى تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان ازاء تلك الحيرة الا طريقان فاما التسليم والاستسلام والايمان والاذعان والانقياد واما الرجوع الى العقل والبحث عن حكمة الله فى خلقه وأمره ونهيه ، وقد أمرنا الله تعالى بالنظر والاعتبار والتفكير ورغبنا فيه وحثنا (٢) عليه ولو رجعنا الى العقل لوجدنا الناس مختلفين حول الغرض من الخلق ، ويصور لنا الما تريدى هذه الاختلافات فيقول :

« قال قوم : السؤال فاسد ، لايسأل عن ذلك ، اذ الله سبحانه حكيم ، لم يزل عليم غنى ، فعله لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، اذ يخرج الفعل عنها لجهل بها ، ولما يخاف فوت نفع لو حفظ. طريق الحكمة ، فاذا كان الله سبحانه عليما لا يجهل ، غنيا لا يمسه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة . وسؤال « لم » ليست فيه الحكمة ، ولذلك نفى الله عز وجل توهم اللعب عن فعله فقال « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لالعين » (٣) الى قوله : « لايسأل عما يفعل وهم يسألون (٤) ، والحق الويل بمن يظن به الحاجة أو فى فعله السفه » -

(١) الشهرمتانى ، كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٠ - ١٣ -

(٢) انظر على سبيل المثال سورة النعام ٤ آية ٨٢ ، وسورة الفاشية: ٨٨

آية ١٧ - ٢٠ -

(٣) سورة الانبياء ٢١ آية ١٦ -

(٤) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٣ -

وقال قوم من المعتزلة : رأى الاصلح كذلك ففعل ، ولا يسأل
عن فعله الاصلح . . .

وقال قوم : اذ هو جواد كريم لزم الوصف يفاضته الجود ،
فلا بد من خلق يكون بخلقه واهبا مفيضاً جوده عليه ، وهو قادر ،
وقدرة لاتحقق الفعل البتة ضائعة ، فلذلك خلق (١) . . .

وقال قوم : السؤال محال لما يوجب تقدم علة لما يخلق .

وقال قوم : خلق العالم لعل يكون منها وفيها وما بعدها ،
وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقب الصنيع ،
وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم .
ثم اختلف فى المعنى الذى له خلق : من يقول : خلق جل العالم
للمتحن فيه ، اذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر العلو
والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسفه ، فهم
المقصودون من الخلق ، وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم ،
وللامتحان بها ، وسخروا لهم ، والممتحنون خلقوا للعبادة ، أو
لأنفسهم ليسعوا لعواقب يحمدون عليها ويذمون . . . « (٣) .

ويتبين لنا من كل ما تقدم أنه لو صح الايمان لما تجاوز
العقل حدوده ، ولما حكم على من لا يحتكم عليه . فالعقل عاجز
محدود لا يدل الا على عاجز محدود مثله . العقل عاجز لانه قوة
استدلالية قد تصيب وقد تخطىء ، وهو محدود ومقيد داخل

(١) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٥٤ - ٢٥٧ .

(٢) قارن ابن سينا ، كتاب للنجاة ص ٢٨٤ .

(٣) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٩٦ - ٩٨ .

استدلالاته ، فكيف يدرك اللا محدود اللا مقيد ؟ وكيف يعرف
الحكمة من الخلق والتكليف، والحكمة من المحنة والابتلاء ؟ ولذلك
كان سيدنا أبو بكر الصديق يقول : سبحان من لم يجعل للمخلق
طريقا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته - ولكننا مع ذلك مكلفون
بالمعرفة ، بل أنها أول فرض افترضه الله تعالى على عباده والغاية
من وجودهم ، وذلك لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون » (١) . وفسرها ابن عباس « الا ليعرفون » أى يعرفونه
بأسمائه وصفاته وأفعاله التى ابرزها الله لهم ليستدلوا بها على
وحدانيته ، أما ذاته فلا سبيل الى معرفتها والاحاطة بها لقوله
تعالى « ولا يحيطيون به علما » (٢) ، وكذلك الحكمة من الخلق
والتكليف خافية ، لم يطلع عليها غيره ، لأنها من الدقائق التى
لا تنكشف للعقل عند تأمله فى الوجود - ولو أنكشفت وعلمت
ما عارض انس ولا جن فى الابدان والتكليف ، ولما توجهت على
مساق حكمة الله تعالى معارضات ابليس - وقد قيل بأن فيثاغورس
قال لسقراط : « لو امتنعت المجرىات المقدسة عن معارضة الفياض
فى هذه الأوضاع لا برقت الاشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة
الابدان ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة قطويت
فى الجنيا المعرقة » (٣) -

طويت اذن حكمة الخلق عنا واستأثر بها واهب الوجود ؛ ومن
هنا كانت حيرة الانسان وقلقه فى هذا الوجود وسعيه الدائب
لكشف أسرار هذا الوجود وحقيقته . وفى هذا السعى أمجد الامسان
وعزته وسعاده فى دنياه وعقباه - لكن الالتفاتات الى البدن

(١) آية ٥٦ سورة الداريات ٥١ -

(٢) آية ١١٠ سورة ٢٠ -

(٣) الكحل النفيس . ورقة ٥٥٢ -

والاشتغال بتدبيره والانغماس فى لذاته يعوق النفس عن تحصيل ما به سعادتها من العلم والعمل ، فتمود الى معادها بالخسران المبين ، والخرق الذى لا يرقع بمفارقة الجسم الذى مارست من خلاله اللذات ، وقصرت عن اتخاذه آلة للعلم بالأسرار الخفية فى عالم الغيب والشهادة أو عالم الملك والملكوت .

يقول ابن سينا : (ان النفس انما صارت الى هذا العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له ، بأن تكون له حياة وعقل فانه ما كان يكون هذا العالم متقنا الاتقان التام . وقد كفس ما هو ممكن من الحياة العقلية . واذ كان ذلك ممكنا لها ، وجب أن يفيض من العناية الالهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لاجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم ، وليكون فيه كل شيء معا فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هى محاكية للصورة العقلية الحقة التى فى عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك) (١) .

اقتضت العناية الالهية اذن أن يكون الجود بالوجود عام الفيض ، فدخلت النفس الى هذا الوجود للدلالة على كمال الجود والرحمة . هذا الجود الكامل بالوجود يتجلى فى هذا السر العظيم الذى أودعه والتراب ، فقد جعل الله التراب صفة الذرة الحاملة لتلك اللطيفة الربانية . وأما كمال الرحمة فلأن الانسان رغم أنه يفنى فى الأرض ويسفك الدماء بسبب ما فيه من الشهوة والغضب إلا أن الله مع ذلك قد أودع فى قلبه نور العرفان (٢) .

(١) ابن سينا ، تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانصاف ص ٤٥ - ٤٦ ،

حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) فخر الدين الرازى ، كتاب النفس والروح شرح قوامها ص ١٠ .

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلع
فكانها برق تالق بالحمى
ثم انطوى فكانه لم يلمع

قلنا ان النفس قد يستولى عليها عشق اللذات الجسمية
وتدع عن البدن ومطالبه فتفضل عن اللذات الروحية الملائمة لطبيعتها
وتقصر في تحصيل العلم والاكساب والامتثال للتكليف ، لكن
الزمن يعجزها من لذات الجسم التي ألقتها وعشقتها ، ويقطع
عليها الطريق الى تلك اللذات ، لأن مرور الزمن يوهن الجسم ،
ومتى وهن الجسم لم يعد صالحا لتبلغ النفس به مآربها من اللذات
التي ألقتها بجواره . وحين يرتد الانسان الى آردل العمر ويشرف
على الموت وتوقن النفس أنها راحلة لا محالة عن هذا البدن ، قاطعة
لعلاقتها به تشعر بالبلاد العظيم ، والشقاء المقيم . يقول ابن
سينا : (وأما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبّهت
وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي
بالطبع نازعة اليه ، اذ عقلت بالفعل أنه موجود ، الا ان اشتغالها
بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة الى
ما يتحلل ، وكما ينسى المرض الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وكما
تميل الشهوة بالمرض الى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ
مع الألم بفقدانه كفاء ما يمرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ،
ودلنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والمعقوبة) (١)

(١) ابن سينا ، الشفاء . الالهيات ، ج ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ .

فالنفس قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشقاوة
والعقاب عندما أنست الى البدن وتعلقت بلذات الدنيا ونسيت
عالمها الاصلى الذى هبطت اليها منه فلما استيقظت النفس من
رقدتها وصحت من سكرتها ورحلت عن هذا الجسم وغربت عن هذا
العالم وعادت الى موطنها التى أشرفت علينا منه بأن لها ما بين
الموطنين من تفاوت فى صفات القدم والحدوث ، والثبات والتغير ،
والكمال والنقصان ، والمعقول والمحسوس .

ويشبه ابن سينا حياة النفس فى البدن بالبرق الخاطف
الذى لا يرجى دوامه لان زمان اتصال النفس بالبدن مهما كان
مديدا لا يقاس بزمان العالم من بدايته الى نهايته (١) فحياة
الانسان فى هذه الدنيا ومضة لمعت وتلاأت ثم أنطلقت بسرعة
البرق .

(١) مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .
ورقة ٣١ -

مراجع البحث

أولا : مؤلفات ابن سينا :

- ١ - كتاب الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢ - كتاب الشفاء - راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مذكور ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة : ١٩٥٣ - ١٩٦٠ .
- ٣ - كتاب النفس (من أجزاء كتاب الشفاء) ، حققه ونشره الدكتور فضل الرحمن ، اكسفورد ١٩٥٩ .
- ٤ - كتاب النجاة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥ - كتاب الانصاف ، انظر الدكتور عبيد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦ - منطق المشركين ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- ٧ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٩٠٨ .
- ٨ - بحث عن القوى النفسانية ، حققه ادوارد فنديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٩ - أحوال النفس ، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، حققها وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠ - رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها وعلق عليها الدكتور ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١١ - رسالة أضحوية في أمر المعاد، ضبطها وحققها الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١٢ - ديوان ابن سينا ، أخرجه الدكتور حسين علي محفوظ ، طهران ١٩٥٧ .

١٣ - حى بن يقطان ، تحقيق الاستاذ أحمد أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٤ - رسالة حققها مهرن Mehren ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية ، ليدن ١٨٩٩ .

١٥ - رسالة فى اثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة بيروت ١٩٦٨ .

ثانيا : مراجع مخطوطة فى شرح القصيدة العينية :

١٦ - ابن عربى ، محيى الدين ، النهج المستقيم ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٦٤٣ ج .

١٧ - الانطاكى ، داود ، الكل النفيس لجلاء أعين الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ ج .

١٨ - الشاه رودى ، الشيخ على بن مجد الدين محمد بن مسمود ، كتاب الكشف والبيان فى علم معرفة الانسان ، يستمل على الدر النفيس فى شرح قصيدة الامام الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و .

١٩ - مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .

ثالثا : مراجع عربية مطبوعة :

٢٠ - ابن أبى أصبعية ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، كتاب عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .

٢١ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد - وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ - ابن شاکر ، محمد بن شاکر بن أحمد الکتبى ، کتاب فوات الوفيات حققه محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ .

٢٣ - ابن النديم ، كتاب الفهرست ، حققه جوستاف فلوجل ،
طبعة بيروت بدون تاريخ .

٢٤ - الاصبهاني ، عماد الدين الكاتب جريدة القصر
وجريدة العصر ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، القسم
العراقي ، الجزء الثاني . تحقيق محمد بهجة الاثرى ، بغداد
١٩٦٤ .

٢٥ - بدوى ، عبد الرحمن ، التراث اليونانى فى الحضارة
الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين الف بينها وترجمها الدكتور
عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، كتاب
أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ،
القاهرة ١٩٤٧ .

٢٦ - البيهقى ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الاسلام ،
مطبوعات المجمع العلمي العربى بدمشق ، حققه ونشره محمد
كرد على ، دمشق ١٩٤٦ .

٢٧ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر ، كتاب الاربعين
فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤ ، وكتاب النفس والروح
وشرح قواهما ، حققه الدكتور صغير حسن المعصومى ، مطبوعات
معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، كراتشى -
لاهور ، بدون تاريخ .

٢٨ - السمعانى ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور
التميمي ، كتاب الانساب ، حققه ونشره مرجليوث ، طبعة
بالاوقست بغداد ١٩٧٠ .

٢٩ - الشهرستانى ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، طبعة
المثنى ببغداد بدون تاريخ ، ومطبوع على هامش كتاب الفصل
فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسى .

٣٠ - الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، كتاب
الوافى بالوقيات ، تحقيق هلموت ريتز ، دمشق ١٩٥٣ .

- ٣١ - عزت ، عبد العزيز ابن مسكويه ، فلسفته الاخلاقية
ومصادرها القاهرة ١٩٤٦ .
- ٣٢ - عفيفى ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية فى
الاسلام ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٣٣ - الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد ، كتاب احياء علوم
الدين ، نشره الدكتور يدون طبانة ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٣٤ - قاسم ، محمود ، فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق
والاسلام ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ .
- ٣٥ - القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ،
تاريخ الحكماء ، طبعة المثنى ببغداد يدون تاريخ .
- ٣٦ - قنواتى ، الاب جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ،
القاهرة ١٩٥٠ .
- ٣٧ - الماتريدى ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود .
كتاب التوحيد ، حققه الدكتور فتح الله خليف ونشره فى سلسلة
بحوث ودراسات باشراف معهد الآداب الشرقية فى بيروت ، جامعة
القديس يوسف ، بيروت ١٩٧٠ .
- ٣٨ - مذكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية :
منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧ .
- ٣٩ - مسكويه ، أبو على أحمد بن محمد ، كتاب تهذيب
الاخلاق ، حققه الاستاذ قسطنطين زريق ، الجامعة الاميركية فى
بيروت ، بيروت ١٩٦٦ .
- ٤٠ - نادر ، الير نصرى ، النفس الانسانية عند ابن سينا
نصوص جمعها ورتبها وعلق عليها ، بيروت ١٩٦٨ .

وأبعا : مراجع أوروبية :

- 41 — Afnan, Soheil, **Avicenna : His life and works**, London, 1958.
- 42 — Aristotle, **De Anima**, by J. A. Smith, **The Works of Aristotle**, Translated into English Under the Editorship of W.D. Ross, Oxford. 1950-1963.
- 43 — Burnet I., **Greek Philosophy** London, 1962.
- 44 — Corbin, Henry. **Avicenna and the Visionary Recital**, the English Translation by W. Trask, London, 1969.
- 45 — Gardet, Louis, **La Pensee Religieuse D'Avicenne**, Paris, 1951.
- 46 — Mlle. Goichon, **Ibn Sina (Avicenne), Livre de Directives et Remarques**, Beyrouth — Paris, 1951.
- 47 — James, William, **Psychology**, New York, 1951.
- 48 — Madkour, Ibrahim, **La Place d'Al-Farabi dans L'ecole Philosophique Musulmane**, Paris, 1934.
- 49 — Mehren, M.A.F., **Traites Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne**, Leyde, 1899.
- 50 — Plato, **Phaedo, Phaedrus**, **The Dialogues of Plato**, Translated into English with Analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964-68.
- 51— Seyyed Hosein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, Harvard, 1961.

- 52 — Ross, Sir David, **Aristotle**, University Paperbacks, London 1964.
- 53 — Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, London, 1961.
- 54 — Taylor, A. E., **Plato, The man and his Work**. University Paperbacks, London, 1966.

أبو حامد الغزالي

الفصل الاول الغزالي الرجل وأعماله

١ - نشأته وحياته :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي ،
والطوسي نسبة الى طوسي وهي المدينة التي ولد بها ، وتعد من
أكبر مدن خراسان .

ولد الغزالي عام ٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م من أبوين فقيرين . كان
والده يعيش من كسب يده في عمل غزل الصوف ، أي كان والده
غزالا ولذلك يقال أحيانا أن اسمه الغزالي بتشديد الزاي - ورغم
أن والده كان أميا الا أنه كان يحب مجالسة العلماء والفقهاء ،
يستمتع اليهم ويبكي من مواعظهم ويتوفر على خدمتهم ويشارك
بما يمكنه من النفقات . وكان يتمنى ويتضرع الى الله أن يرزقه
ابنا فقيها واعظا فاستجاب الله دعوته ، ورزقه بولدين هما
أحمد ومحمد . ولما حضرت والدهما الوفاة وصي
به وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال
له : انتى أتأسف عظيما على عدم علمي وأريد أن استدرک ما فاتنى
فى ولدى فعلمهما ولا عليك أن تنفذ فى ذلك جميع ما خلفته
لهما . ولم تكن تركة الرجل الا نذرا يسيرا ، فلما أنفق عليهما
الرجل جميع ما خلفه أبوهما وتعذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما
الى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهم بعض النفقات . وكان
الغزالي يقول فى ذلك طلبنا العلم لغير الله أى بسبب القوت فأبى
أن يكون الا لله (١)

(١) انظر فى حياة الغزالي طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٩ .

بدأ الغزالي العلم في صباه بدراسة الفقه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان وأخذ عن الامام أبي نصر الاسماعيلي وعلق عنه التعليقة كما يقول السبكي في طبقاته .
ولهذه التعليقة قصة طريفة ، ذلك أنه عندما رجع الغزالي الى طوس قطع عليه قطاع الطرق الطريق وجرده مما معه بما في ذلك التعليقة ، فسألهم راجيا أن يردوا اليه تعليقته لأنها لا تنفهم فما هي الا مخللة بها كتب هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ، فقال له قاطع الطريق ضاحكا ، كيف تدعى معرفة ما فيها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ثم أمر بعض أصحابه فردوا اليه المخللة . قال الغزالي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمرى . فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمي .

وذهب الغزالي الى نيسابور ولازم امام الحرمين أبو المعالي الجويني وجد واجتهد حتى برع في الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة وصنف في كل ذلك .

فأبو حامد الغزالي دائرة معارف ، كان فقيها ومتكلما وفيلسوبا ثم انتهى به المظان الى التصوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه اليه . درس الفقه وكان فيه على مذهب الامام الشافعي ولكنه كثيرا ما استدرك عليه . ودرس الكلام على الجويني فكان أشعريا في الاصول أو الكلام . ويرى أن الكلام لا ينبغي أن تخوض فيه العوام ، وله كتاب يشير الى هذا المعنى هو الجوام والعوام من علم الكلام . ثم درس مذاهب الفلاسفة ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم المخالفة للكتاب والسنة ويؤلف في ذلك تهافت الفلاسفة ثم انتهى به المظان الى التصوف فكتب فيه (احياء علوم الدين) ، وغيره من الكتب

الصغيرة مثل مكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة .

ولما مات امام الحرمين قصد الوزير نظام الملك ، وكان مجلسه حافلا بالعلماء والفقهاء والائمة ، فناظرهم في حضرة الوزير وقهر الخصوم واعترفوا جميعا بفضله ، فولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وأمره بالتوجه اليها فدخل بغداد سنة ٤٨٤ وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ، التفت حوله المتعلمون والعلماء وأحبوه لكمال فضله وحسن كلامه وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة و اشاراته اللطيفة . عكف الغزالي على التدريس والافتاء والتصنيف مدة أربع سنوات ذائع الصيت مشهور الاسم تشد اليه الرحال من كل صوب حتى أصبح مضرب الامثال .

وفي سنة ٤٨٨ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى أخاه أحمد التدريس نيابة عنه وذهب الى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج وعاد منها الى دمشق سنة ٤٨٩ فلبث فيها أياما قليلة بين الفقراء ، ثم توجه الى بيت المقدس فجاور به مدة ثم عاد الى دمشق واعتكف فى خلوته ثم عاد الى التدريس والفقہ (١) . ثم أخذ يتردد بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقہ والتصوف ويحاول الجمع بينهما . فهو يفوص فى الفقہ والشريعة ويستخرج المانى الباطنة للاحكام ليجد فى الاسلام بذور التصوف ومادته . وكتاب احياء علوم الدين أكبر مثل على عبقرية الغزالي فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقہ والتصوف . وانتهى به المطاف الى طوس ، بلدته ومسقط رأسه ، واتخذ الى جوار داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فى المدرسة يقوم بتدريس

الفقه لطلاب العلم وفي الخانقاه يجالس أرباب القلوب
والفتوحات - وظل كذلك الى أن وافته المنية عام ٥٠٥ هـ -
١١١١ ، ودفن ببلدته -

هذه ترجمة موجزة لحياة الامام حجة الاسلام ابي حامد
الغزالي ، وهي كما نرى حياة رجل منقطع للعلم والحكمة والحقيقة ،
لم يشتغل الرجل بغير العلم ولم يصرفه عن طلب العلم والحقيقة
عرض من أعراض الدنيا من الشهرة والمجد ، وخلق رداء الفقهاء
وتزين بزى الفقراء والصوفية وأنقطع للذكر والعبادة حيث
تاقت نفسه الى مشاهدة الحق -

٢ - مكانة الغزالي ومنزلته في العلم :

يعتبر الغزالي من أعظم الشخصيات في الاسلام - قيل عنه :
لو كان بعد محمد نبي لكان الغزالي - بل هو شخصية من أعظم
الشخصيات العالمية منزلة في تاريخ الفكر الاسلامي والعالمي -
وهو من أكبر مفكري الاسلام أصالة وابتكارا سواء في هدمه
للفلسفة أو في بنائه -

وليس أدل على عظم منزلة الغزالي في العلم من العناية
الفائقة التي لقيها من الباحثين في الشرق والغرب ، من المسلمين
والمسيحيين قديما وحديثا - فقد تتلمذ على مؤلفاته أجيال كثيرة
من المسلمين في التصوف والاصول ونقد الفلسفة ، بل أصبح
نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكي لكل من جاء بعده - ولعل
الغزالي مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التي وجهت الى
الفلسفة حين أعلن تكفير الفلاسفة في كتاب التهافت -

وترجمت أهم مؤلفاته في الفلسفة الى اللغة اللاتينية ، لغة
العلم والفلسفة في العصور الوسطى ، فكانت مؤلفات الغزالي هي

عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب • ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة الى اللغة الالمانية عام ١٥٠٦ كما ترجم الى اللغة الاسبانية القديمة ، ثم ترجم الى الاسبانية الحديثة مع مقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الغربية (١) • كذلك ترجم كتاب تهافت الفلاسفة الى اللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم الى العبرية ، ثم ترجم الى الفرنسية فى العصر الحديث (٢) •

وفى العصر الحديث لانكاد نجد واحدا من المستشرقين لم يشتغل فترة من فترات حياته فى دراسة الغزالى • كتب عنه جوشه ومكدونالد وجولدسهر وجيردنر وماسينيون ، وتخصص فى دراسة الغزالى كارادى فو وآسين بلاثيوس •

وقد نظر اليه المستشرقون على أنه مناظر لاغسطين كما اعتبروه نموذجا طيبا لدراسة الاديان المقارنة • فهم يشيرون الى نواحى كثيرة اشتركت بينه وبين بعض اللاهوتيين من المسيحيين • ويبالغ آسين بلاثيوس فى تأثر الغزالى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية • وقد ذهب بلاثيوس مدفوعا بفكرة التأثير والتأثر الى حد أنه مسح الاسلام وسلم المسيحية • لقد كان بلاثيوس على جانب عظيم من الثقافة وأنفق حياته فى خدمة الاستشراق ومع ذلك سيطرت على تفكيره فكره التأثير والتأثر فواقفته فى أخطاء كثيرة وربما أدت به الى تسرعه فى الاحكام وسرعة البت •

(١) انظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٥٣ - ٦٣ • يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن الأب مانويل الونسو الذى ترجم هذا الكتاب الى الاسبانية الحديثة قد قدم ثبوتا بالمؤلفين من فلاسفة العصور الوسطى الذين أشاروا اليه فى مؤلفاتهم وعدد المرات التى ورد ذكره فيها • انظر هذه القائمة ص ٥٥-٥٨ •

(٢) انظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٦٣ - ٦٩ •

ومما حجب الغزالي عند الباحثين قديما وحديثا احتفاظه بسببته ودفاعه عن الدين ضد كل من تتعارض آراؤه معه . فهو فى الاصولين شافعى أشعري . كذلك محاولته المزج بين التصوف والاسلام أو بين الحقيقة والشريعة قد أدخلت الى البيئات الصوفية آلاف الناس من المسلمين الذين كانوا ينفرون من الصوفية ويعادونها ، كما أنه نفر الكثيرين من الفلسفة .

ومع كل ذلك فقد تعرض الغزالي لحملة قاسية من النقد والتجريح من :

- أ - أهل السنة من المغاربة .
- ب - كثير من الشيعة .
- ج - بعض الفقهاء .

أما المغاربة المالكية فهم أشد الناس كرها للمغزالي ، لانه كان لا يتورع هو وأستاذه الجوينى من نقد الأشعري . وهذا فى نظر المغاربة كفر ، كفروا الغزالي وحاربوا كتبه ومنعوا الناس من قراءتها وحرقوها فى الأسواق علنا . وقد بلغ التزمته حده عند المغاربة فكان دخول الفلسفة بطيئا فى تلك البيئات لموقفهم البدائى منها . قال أبو وليد الطرطوسى وهو من المالكية بعد أن رأى الغزالي وأعجب به وبما له من علم وفضل وفهم : انه بدأ له الانصراف عن طريق العلماء والدخول فى غمار العمال (يقصد الصوفية) فتصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم خلط ذلك بأراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين وكان ينسخ من الدين ، فلما عمل الاحياء أخذ يتكلم فى علوم الاحوال ومرامز الصوفية ، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها فسقط على أم رأسه . وهذه شهادة قاسية فى حق الغزالي اذ يصوره شخص متخبط مضطرب يعيش فى جو من الظلام والرموز ثم يتخبط فى

كلامه فى الفقه والكلام ويذكر كلام الفلاسفة ويخوض فى مسائل لا يعرفها فيقع على أم رأسه ويخرج محطما من المعركة . هذه صورة عن موقف المغاربة من الغزالي لانه كان لا يتورع عن نقد أبو الحسن الأشعري أمام المذهب الأشعري لاهل السنة والجماعة . وكذلك وجد الغزالي أعداء من بيئات أخرى غير المغاربة . وجد عداء من بعض الصوفية ومن الفقهاء مثل ابن تيمية وابن الجوزي . وهؤلاء أنكروا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنصت سخطهم عليه كتاب الاحياء . أخذوا عليه ان فيه نقدا وتخبطا وخطا وخوضا فى مسائل الصوفية الجاهل بها . وأكثر من ذلك نقدوا أحاديث الاحياء . ولم يكن الغزالي حجسة فى الحديث كان يعتقد فى أى حديث لا يتعارض مع اصل من أصول الدين صراحة وما يؤدى مهمة ويشير الى فضيلة فيرويه على أنه حديث صحيح ولو كان ضعيف الرواية ، ولذلك حشد فى الاحياء كثير من الاحاديث غير المستيقنة ، فلم يتعب نفسه فى تتبع الرواة ومعرفة شخصياتهم . فهو لم ينظر الى المسألة نظرة أصحاب الحديث ، كان يأخذ بالاحاديث على علاقتها . وقد تعرض الغزالي للوم شديد من أهل الحديث . والحديث يعد من أخصب الاراضى التى أنبتت فى الفكر الاسلامى ، وقد استغلت استفلالا كبيرا فى الاسلام : أصحاب النظريات السياسية وضعوا أحاديث . وكذلك أصحاب الفرق الصوفية والكلامية ، واتخذت الاحاديث (فورمة) معينة أو صياغة قريبة من جو الحديث . حدث هذا كثيرا فى التصوف بوجه خاص ، وأخذ الغزالي بهذه الفكرة . ومن الأحاديث الموضوعية (خلق الله آدم على صورته) . هذا الحديث يتمشى مع الصورة التى يذكرها القرآن عن صفات آدم . ولكن اذا فحصنا هذا الحديث وجدنا أنه سابق على الاسلام بكثير وأنه من تراث يهودى . . . وهكذا يمكن أن تدخل أقوال كثيرة فى الاسلام على

أنها حديث - (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ليس بحديث أيضا -
كان الغزالي لذلك هدفا لاصحاب الحديث وألفت كتب في تسفيه
أحاديث الغزالي - ألف ابن الجوزي كتابا باسم اعلام الأحياء
بأغلاط الأحياء ، وكتاب آخر « الحجة البيضاء في أحياء الأحياء »
منصبه كلها على الحديث -

ويرى ابن الجوزي أن سبب تهاون الغزالي في الحديث وعدم
اكتراثه للتحري عن الحديث أنه صعب الصوفية وكان كثير
الاعجاب بهم وبكتبهم فأعماه هذا عن صحة الاحاديث المروية
عنهم -

والصوفية كانوا أكثر الناس وضعا للحديث وعرف ذلك عنهم
متذ عصر مبكر - يذكرون في ترجمة أبو عبد الرحمن السلمى
أنه كان يضع للصوفية ، أى يضع الاحاديث للصوفية - ومما
أخذوه على الغزالي أيضا ضعفه فى التاريخ وقلته اكتراثه
بالتاريخ - يروى أحيانا روايات تاريخية فيها غلط تاريخى ،
مثل تقدم واحد على آخر ، فاتهموه بضعف الرواية التاريخية -
وقالوا الضعيف فى التاريخ ضعيف فى الرواية ولا يؤتمن -

كذلك هناك مسائل نقد فيها ، منها فتواه بعدم رواية مقتل
الحسين وتحريمه للعلن يزيد بن معاوية فى المساجد ، فحرم هذا
اللعن ليزيد بل ولأى مسلم ولذلك ثار الشيعة ضده - وحجة
الغزالي فى هذا أن يزيد بن معاوية رجل مؤمن وليس لنا نحن
الفصل فى أمره ، هو رجل مسلم ، وكل مسلم يجوز الترحم عليه -
ثم انه لم يصح أو يثبت أنه أمر بقتل الحسين - الحسين قتل فى
عهده ، هذا صحيح ، لم يثبت أنه أمر بقتله أو قتله بيده ، وربما
كان الباعث على القتل باعثا شريفا منها الخوف على المسلمين ،
ويصح أنه فعل ذلك ثم تاب قبل موته فلماذا نلعنه ؟ وحتى اذا

فعل كل ذلك ولم يتب فليس القتل كفرا يستحق اللعن ولكنسه
معصية من المعاصي . هذه خلاصة فتوى الغزالي . هذا الموضوع
أدى الى كتابه كتاب ضد الغزالي ألفه ابن الجوزى سماه الرد على
المتعصب العنيد المانع من لمن يزيد .

٣ - مؤلفات الغزالي :

كتب الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا بعنوان « مؤلفات
الغزالي » بتكليف من المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية بمناسبة احتفال المجلس بالذكرى المئوية
التاسعة لميلاد الغزالي فى مهرجان أقيم بدمشق عام ١٩٦١ . وقد
استعرض الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصدير هذا الكتاب
المحاولات التى قام بها المستشرقون فى البحث فى مؤلفات الغزالي
وترتيبها وتصنيفها والأسس التى اعتمدوا عليها، ثم قام بتصنيف
لمؤلفات الغزالي ميز فيه بين المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها الى
الغزالي وبين المؤلفات المتحولة أو التى يدور الشك حول صحة
نسبتها الى الغزالي .

وقد قطع الدكتور بدوى بصحة نسبة ٧٠٣ مؤلفا للغزالي فى
مختلف العلوم والفنون مما يدل على أن الغزالي كان مؤلفا موسوعيا
ثأته فى ذلك شأن علماء عصره من أمثال ابن سينا وفخر الدين
الرازى من بعده . فهو متكلم وفقه وأصولى وفيلسوف ومصطلح
دينى وصوفى ، وقد خلف فى كل هذه الميادين آثارا خالدة .

كان الغزالي على جانب عظيم من الثقافة ، كتب فى أصول
الفقه كتاب المستصفى ، وفى الفلسفة مقاصد الفلاسفة . ولا
يقول عن ابن سينا فى تلخيصه للفلسفة فهو يضارع النجاة .
وكتب يرد على فضائح الباطنية ولخص أقوالهم كما لو كان باطنيا .
وله تأليف فى المنطق غير مقدمة المستصفى . ألف كتب منطقية

منها معيار العلم ، محك النظر ، وميزان الاعتدال - ومن الغريب أن الغزالي كان يعتقد أن المنطق علم يوناني ولكنه عالمي انساني أيضا فهو علم العقل الانساني وقد ابتدع الغزالي للمنطق اسما حتى لا يستعمل كلمة منطق ، ولما كتب هذه الكتب لم يخرج عن كتب أرسطو ، ولكن غير في الاصطلاحات ، ولما جاء في الامثلة لم يمثل كما مثل ارسطو امثلة علمية ولكن اتخذ من الفقه امثله وكتاب ميزان الاعتدال يتكلم فيه عن أنواع الموازين ، وهي الاشكال الثلاثة الاولى التي قال بها أرسطو .

وله في التصوف كتاب احياء علوم الدين ، مشكاة الانوار ، ومعراج السالكين ، مكاشفات القلوب - وله في علم الكلام ، الاقتصاد في الاعتقاد ، والجام العوام عن علم الكلام - ويظهر من مؤلفاته انه واسع الثقافة الى حد بعيد ولما لا بثقافة عصره فقط بل ملم أكثر مما كان يتوقع بثقافات اجنبية لم يعرفها كثيرون ، ونكتشف للان نواحي لم تكن معروفة عند الغزالي - كان على علم بمصادر غابت عن غيره ، الى جانب المامه بالعلوم الاسلاميه البحتة كالقرآن والحديث ، يظهر أنه على علم واسع بما كانوا يسمونه علوم الاوائل .

فالظاهر من نقده للفلاسفة وأصحاب الديانات الاخرى أنه كان مطلعا على الفلسفة اليونانية التي ألف المقاصد تلخيصا لها وأنه كان مطلعا أيضا على كتب أصحاب الديانات الاخرى كالمسيحية واليهودية وأنه استفاد منهما - وهذه الاستفادة ظاهرة في نقده لفلسفة الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا والفارابي - فهو على علم بكتابات يوحنا التحوي المعروف وبالانجليزى يشيرون اليه باسم جون دى جلوميربور الذى رد على بروقلس فيما قاله عن قدم العالم ، وكذلك رد على أرسطو ، وعن طريقه تسربت هذه الاقوال الى العرب ومنهم الغزالي فتأثر بها وتنبه الى هذا الامر البيهقي في

تاريخ حكما الاسلام وقال : واكثر ما اورده الامام حجة الاسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يوحنا النحوى .

وكذلك لاحظ الامر نفسه الشهرورى في كتابه نزهة الارواح ، وتظهر معرفة الغزالى باتار القدماء فيما قاله فى نقده للمشائين الاسلاميين ، فهو يناقش اراء فلسفية قديمة مثل اراء الطبيعيين والدهريين وغيرهم ، والظاهر ان اسفار الغزالى فى سورية كان لها اثرها فى تكوينه العلمى ، ولا يبعد انه اتصل هناك ببعض الرهبان المسيحيين التابعين للكنيسة اليونانية .

وباضافة الى علمه المكتسب من الكتب فعند الغزالى منبع عظيم جدا غير مكتسب هو تجربته الخاصة وتفكيره الخاص الاصيل . فالتحليلات الموجودة فى كتاب الاحياء تحليلات نفسية روحية تنبع من اعمق اعماق نفس الغزالى . هذه التحليلات من عمل الغزالى نفسه وتجربته الخاصة ، ثم ان الغزالى الذى عمل فى مكافحة الفلسفة ونقدها . كان للفلسفة تأثير فيه غير قليل ، ما تأثر به الغزالى كان الفلسفة الافلاطونية الحديثة ففى الرسالة اللدنية وفى مشكاة الأنوار ومارج القدس والأحياء كثير ما نجد له نظيرا فى تساعيات أفلوطين أخذ الغزالى كثيرا من تعاليم الديانات الاخرى والمسيحية خاصة ، وأخذ من الفلسفة المسيحية واليونانية وكذلك أخذ بنصيب وافر من التراث الاسلامى كالقرآن والحديث والتصوف ، كان تأثره بالصوفية أكثر ما يكون ، الشخصيات الآتية أثرت فيه وبعضها أشار اليه بالفعل ومنهم الحسن البصرى ، سفيان الثورى ، ابراهيم بن أدهم - رابعة العدوية ، أبو بكر الشبلى ، الدارامى ، الحارث المحاسبى ، أبو يزيد البسطامى ، أبو القاسم الجنيد أبو بكر الشبلى ، أبو طالب الملكى ، أبو عبد الرحمن السلمى ، القشيرى .

الفصل الثانى

الشك واليقين عند الغزالي

ولدينا ترجمة أخرى لحياة الغزالي كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية فى كتاب المنقذ من الضلال . لا يوجد فى الأدب الإسلامى ترجمات ذاتية لكثيرين من مفكرى الإسلام . ويكاد يكون المنقذ من الضلال هو النموذج الوحيد . والترجمة الذاتية سلاح له حدين : أولاً صدوره عن صاحبه يزيد فى قيمته وفى نفاسته كمرجع أصلى ، وفى الوقت نفسه له خطره أيضاً باعتباره صادر عن ذات الشخص فتتجلى العيوب الذاتية كما تتجلى المحاسن إذ أن الانسان حين يكتب لنفسه بما يمر به من أزمات وحالات مختلفة ، كل هذا يجعل للترجمة الذاتية قيمتها ، فالمنقذ يمكن اعتباره الى حد ما وثيقة سيكولوجية كبيرة نتمتع عليها فى فهم الغزالي . وبالرغم من عبارات الغزالي الصريحة فى المنقذ نجد بعض الناس يحاولون تأويل هذه العبارات ، فيذهبون الى أن الغزالي قصد كذا وكان ينوى كذا ، وقد أفسدوا الأمر على أنفسهم وعلينا بذلك . فهذه الوثيقة بمثابة اعتراف صريح للغزالي بما تجربته نفسه الشاكة المتحيرة من ألم وما شعرت به نفسه الصوفية من سعادة وما وجدته نفسه الطموحة من لذة تارة وألم تارة أخرى وما شعر به الغزالي من الصيت والغنى والفقر والتواضع والزهو ، وما أحس به الغزالي من مرارة ضد الفلسفة السابقة عليه والمعاصرة له . كل هذا نجده فى المنقذ ولكننا لسوء الحظ لا نستطيع أن نعتبر المنقذ وثيقة تاريخية علمية دقيقة لحياة الغزالي ، بعبارة أخرى نجدها وثيقة لها عيوب .

فى حين كان ينبغي له ان يعدثنا عن نفسه ، فالغزالي عندما كتب
المتقذ لم ينس أنه كان مدرسا وقد كان طول حياته مدرسا .

والواحد منا لا يخرج فى نهاية الكتاب بفكرة قاطعة لما انتهت
اليه حياة الغزالي ، هل انتهى الى نهاية أم يازال من حيرته ؟ هل
استقر فى حياته الروحية ؟ هل صحت توبته ؟ الغزالي يترك
الانسان فى حالة معلقة من غير أن يتأكد مما تم تحقيقه للغزالي ،
وهذه المسألة لاحظها الكتاب الغربيون والمسلمون الذين ارخوا
له . وللغزالي عبارات تشير الى أنه لم ينته من شكه الى علم يقينى
بكانت تتوق اليه نفسه بل لزمته حيرته حتى النهاية ، وهى من
المسائل التى لا تزال تنتظر البحث والاقاضة فى البحث .

ولعل كل قيمة الكتاب تنحصر فى أن الغزالي كتبه فى أخريات
حياته ، قبل وفاته بخمس أو ست سنوات ، فهو من مؤلفات النضج
ومن المؤلفات التى جاءت فى دور كلن الغزالي قد درس العلوم
التقليدية والفلسفية ، أى انتهى من مراحل كثيرة تعتبر تمهيدا
لهذا الكتاب الذى يعد خلاصة لتجارب الرجل . ولكن بعد قراءة
الكتاب لازال الانسان كما قلنا يسائل نفسه الاسئلة الآتية : هل
كان الانقلاب الروحى فى الغزالي تاما ؟ هل لزيه الشك طول
حياته ولم يتخلص منه ؟ هل تصوف الغزالي حقيقة ؟ أى نوع من
أنواع التصوف كان تصوفه ؟ كل هذه المسائل لا تزال قابلة
للجدل والمناقشة ويستحيل الرد عليها بصورة قاطعة .

بحث الغزالي كما يقول فى المتقذ منذ طفولته عن الحقيقة ،
وكان يعتقد أن البحث عن الحقيقة رغبة ملحة فيه وصفة غرزاها
الله فيه ، وهى صفة من صفات الاتسلن من حيث هو انسلن ، ولكن
الغزالي بدافع ملح أكثر من غيره ، كان يشمر بنوع من الضغط
والاضطرار للبحث عما يسميه الحقيقية ، ولم يكن يسلم بأى

شيء يعلمه على سبيل التعليم ، ولكنه كان يقف موقف المتسائل .
ولاحظ أن الاطفال ينشأون على دين آباؤهم ، فابن المسلم ينشأ مسلماً وابن النصراني ينشأ نصرانيا وابن اليهودي وهكذا ، فادرك ان الاديان أمور تعلم وتغرس في الناس بعد ولادتهم، ولكن قبل ذلك توجد الفطرة ، فهل الفطرة يقصد بها دين الفطرة أم يقصد بها الطبيعة الغير مكيفة ، الطبيعة العامة ؟ والحديث يقول ، « كل مولود يولد على الفطرة وأبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرته أو يمجسانه ، يولد على الفطرة أى على دين الفطرة ، دين مطبوع عليه الانسان بالفطرة ، ثم يجيء أصحاب الاديان ويمطيانه الدين الاسلامى أو المسيحى - أم أن الفطرة هى صفحة بيضاء فينتقش على هذه الصفحة دين الاباء ؟ ولكن نحن لا نعرف أى المعنيين أخذ بها الغزالي . ونحن نعرف أن الجنيد مثلاً تكلم عن شيء يمكن أن يفسر به الحديث قال : ان النفس الانسانية مطبوعة منذ الأزل على التوحيد قبل وجود النفس واتصالها بالجسم واستشهد بالآية (واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم (١)) .

وهى الآيه التى تسمى آية العهد أى أن الله أخذ من نفوس البشر هذا العهد فأخذوا به وعاهدوه عليه قال ألتست بربكم قالوا بلى (٢) ، وهنا قرب من النظرية الأفلوطينية من أن النفس كان لها وجود سابق . والذين يأخذون بهذه الآيه يقولون ان الدين المطبوع فى النفس هو دين التوحيد وهو دين عالمى لا فرق فيه بين فلان وفلان ولكن الذين يطبعونه بلون معين هم أصحاب

(١) انظر : عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٣١٧-٢١٨ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٧٢ .

الأديان الموجودة فيأخذ الطفل من والديه صورة جديدة ولكنها
تكيف للدين الموجود وهو دين الفطرة .

يقول الغزالي : تحرك باطنى الى طلب حقيقة الفطرة
الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين
وتمييز الحق منها والباطل (١) . يشتم من ذلك أن الفطرة دين،
والجنيد وضح المسألة فى رسالته الخاصة بالتوحيد ولكنه سار فى
التوحيد الى النهاية ، هذا التوحيد الذى أقرت به النفوس قبل
وجودها فى الأجسام ، هذا التوحيد القديم ، ونسيته النفس الى
حد ما ، فالحياة الصوفية عنده عودة الى هذا التوحيد ، والتوحيد
عنده ليس الاقرار فقط بفرادانية الله فى الألوهية ولكن عنده هو
أن ترى النفس أن لاعلة حقيقة ولا فاعل حقيقة الا الله ، فهو عود
بالنفس الى التوحيد الاول القديم ، هذه كلها أشياء لم تخطر فى
بال الغزالي وقد ذكرنا الجنيد على سبيل المثال لتوضيح ما فهمه
البعض من دين الفطرة وأن كان الغزالي لا يقر دين الفطرة .

يقول الغزالي : فقلت فى نفسى أولا أن مطلوبى العلم بحقائق
الأمر ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى (٢) : أى أن مطلوبة
و أن يعلم حقيقة الوجود ، فهذا المطب اقتضاه أن يبحث فى حقيقة
العلم ، أى بدأ يفكر ابستمولوجيا . أراد أن يعرف الحقيقة على
ما هى عليه فبحث فى الابستمولوجى ، أراد أن يعرف حقيقة
الوجود بدأ يبحث فى حقيقة المعرفة ، وفى الحقيقة أن الناحيتين
ملازمتين لا يمكن فصل احدهما عن الاخرى، فكل بحث انتولوجى
يمهد له ببحث ابستمولوجى ، فالغزالي غرق فى هذا البحث منذ

(١) المنقذ ص ٥ - ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

البداية ، ابتداءً يبحث في الوجود فيبحث في العلم ، تكلم عن الضرورة وعدمها واليقين وعدمه في كل علم وأدى به هذا الى التشكيك في كل العلوم . ثم يستمر فيقول : فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبق معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقرير ذلك (الوهم والغلط) بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً أو أنكاراً فاني اذا علمت أن الـ ١٠ أكثر من الـ ٣ وقال قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل اني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبيها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فكما علمته فلا (١) .

العلم اليقيني عنده هو الذى ينكشف انكشافاً لا يبقى معه ريب ، العلم الواضح عنده هو الذى لا يقارن هذا الانكشاف امكان الوهم أو الغلط ، أى أنه واضح وضوحاً تاماً لا يقارنه أى ريب ولا يسمح القلب أن يرفضه رفضاً تاماً ، ومن علامات العلم اليقيني أيضاً الشعور بالامان ، أى أن الانسان لا يخاف من احتمال وقوع خطأ . هناك طمأنينة ، شعور بالامان ، لان العلم الغير يقيني يجعل النفس خائفة ، فى حين أن الانسان يشعر بأمان وأطمئنان حين يحل مسألة رياضية ، فى حين اذا صعب حلها شعر الانسان بقلق وانزعاج ، فالشعور بالامان مصاحب للعلم اليقيني ، فالامان من الخطأ يكون مقارناً لليقين . قد يحدث أن انساناً يذرك يقين مسألة من المسائل وأيضاً يشعر بالامان ضد الغلط ،

هذا الشخص الحاصل على العلم اليقيني يأتى اليه شخص ويقول له أن عنده خطأ بدليل أنه يقرب المصا شعبانا ولكن صاحب اليقين لا يشك في يقين علمه بالرغم مما عمله الآخر .

يريد الغزالي فصل العلم اليقيني من ناحية ، وهذه المعجزة التي قد تكون معجزة اولاً ، لان قلب الحجر ذهباً ليس دليلاً على أن الثلاثة أكثر من عشرة .

أتى الغزالي بمثال من الرياضة ، ولكن الواقع أن هذا مثال فقط ، فليس كل العلم اليقيني من هذا النوع من أنواع العلم اليقيني . وأى علم ينطبق عليه هذا الوصف فهو علم يقيني، وبناء عليه كل ما يعلمه الانسان على هذا النحو ولا يتيقنه هذا النحو من التيقن يكون لا أمان معه فلا يقين فيه .

فتش الغزالي في معلوماته لعله يعثر على هذا النوع من العلم اليقيني فبدأ بالحسيات والضروريات أى القضايا المستندة الى الحس والقضايا الأولية البديهية فقال فى نفسه : لا أمل فى اقتباس المشكلات الا عن طريق الجليات (البينة بذاتها) ويقصد بها الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أولاً أن يتيقن من ثقته بالمحسومات والضروريات وهل هى أو هل ثقته بها من نوع الثقة التى يشعر بها الانسان ازاء القضايا التقليدية ، فلا شك أن الانسان يشعر بنوع من اليقين والثقة بازاء القضايا الحسية والضرورية ، فهل الثقة كلها من نوع واحد ؟ هل نوع الثقة هنا هو نوع الثقة هناك ؟ هل اليقين بهذه القضايا الحسية من نوع اليقين بالقضايا التقليدية ؟ وهل هو ثقة أكثر الناس بالقضايا الرياضية أم هى ثقة محققة لا غدر فيها ولا غائلة ؟ .

هذه مسألة فى غاية الدقة ، أحياناً نشعر بثقة من أنواع مختلفة من الاحكام ولكن علينا أن نسأل أنفسنا أى نوع من

أنواع الثقة هذه ؟ هل الثقة للشيء نشعر بها إزاء نوع آخر من القضايا أم تختلف ؟ مثلا لا إله الا الله يقولها المسلم بناء على تقليد من الأباء والأجداد ويسمها كل لحظة فعنده ثقة يازاء هذا للحكم ولا يستطيع أى شخص أن يزحزحه عنه ، ونفس الشخص يشعر بيقين إزاء ظاهرة أخرى الماء يتجمد فى درجة حرارة ويتبخر فى درجة معينة ، هنا أيضا نوع من اليقين فهل اليقين من نوع يقينه فى الحالة الأولى ؟ نوع ثالث من الأحكام الواحد $\frac{1}{4}$ الاثنتين أو $2+2=4$ أو $2 \times 2 = 4$ هذه القضايا فيها يقين قوى جدا ، فهل اليقين فى القضايا الحسية والمنطقية والرياضية واحد ؟ القضايا التقليدية فيها امكان الخداع والفائلة كما يقول الغزالي وهى القضايا المأخوذة من الأبياء دون تمحيص أو نقد اذ قبلت على وجهها الظاهر لا يمكن الدفاع عنها لأنها مأخوذة بدون أسس فهى قضايا متواترة تقليدية بحتة ، مثلا الجبل الفلانى تسكنه الشياطين ، هذه قضية لا أساس فيها للدفاع اذا حاجيت من ينكر هذه القضية - أقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات ينظر فيها وسأل نفسه : هل يمكن أن يشك الانسان فى المحسوسات ؟ فاقتهى به طول التشكيك الى أنه لا يستطيع أن يسمح لنفسه بالتسليم المطلق حتى بالمحسوسات ، بحث فى المحسوسات وهى من الأشياء التى كان شديد الايمان بها لانها من الأشياء للمحسوسة الملموسة فوجد أنها من أكثر المعلومات تغليطا وخطا ولن حالة اليقين فيها حالة مشكوك فيها كل الشك - تنبيه للغزالي لى هذا منه القرن ١١ - والعلم الحديث الآن يمزج هذا ويبرره - رأى الغزالي أن حاسة البصر وهى أقوى الحواس تخدع صاحبها فتريه الظل ثابتا مع أنه متحرك - لا يقف أبدا عن الحركة وتريه الكبير صغيرا (١) هنا مسألة دقيقة جدا يثيرها علماء النفس .

ويمكن الرد على الغزالي أن الحس لم يخطيء وإنما الذى أخطأ هو العقل فى تأويله للاحساس ، إذ أن الحس قد لا يخطيء ولكن التأويل والتفسير هو الذى أخطأ ، فالعقل هو الذى أخطأ ، سواء أكان المخطيء هو الحس نفسه لأن الحس البحث لا يدرك شيئاً وإنما الادراك ادراك عقلى فى النهاية وان كان مبنياً على الحس . فالاحساس والادراك الحسى متلازمان . الانسان يرى العصا مكسورة فى الماء وسليمة فى الهواء - أو يرى أن خطوط السكة الحديد تتلاقى فى حين أن المتوازيين لا يلتقيان وغير ذلك من أخطاء الحس .

إذا فالمدركات الحسية لا يمكن الاعتماد عليها ، والقضايا الحسية لا يمكن أن تؤدى الى اليقين الذى يطلبه الغزالي .

يقول الغزالي : لقد بطلت الثقة فى المحسوسات فلمله لاثقة الا بالمعقليات (١) التى هى من نوع أوليات الرياضات مثل $٢+٢=٤$ ، مثل قضايا المنطق الصورى ، التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والشئ لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى آن واحد . ولكنه أجاب بقوله : إذا كان حاكم العقل قد كذب حاكم الحس فيما كان يصدق به فما يدرينا لعل هناك حاكماً آخر وراء العقل إذا ظهر أو تجلى يكذب حاكم العقل كما كذب حاكم العقل حاكم الحس ولولا ظهور حاكم العقل وتكذيبه لحاكم الحس لظل الانسان يمتقد فى حاكم الحس ، ونحن لازلنا نعتقد بصواب أحكام العقل لأنه لم يظهر بعد هذا الحاكم الذى يفترضه الغزالي ، فنحن مازلنا فى دور انتظار . ويقول الغزالي ان عدم ظهور ذلك

الحاكم ليس دليلا على استحالة وجوده (١) . وبعد أن تردد في هذا الأمر قليلا وجد تأييدا له بأحوال المنام وأنه رأى أن الانسان يرى في النوم أمورا ويتخيل أحوالا ولا يشك في ثبوتها واستقرارها ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاته واعتقاداته أصلا . يتساءل الغزالي : يم تآمن أن يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحسك أو عقلك هو حتى بالاضافة لحالتك ألا يمكن أن تطراً عليك حالة أخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال ما تدعيه الصوفية أنها حالتها . اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم اذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم رأوا أحوالا لا توافق هذه المعقولات ، أو لعل هذه الحالة هي الموت الذي يشير اليه الحديث : (الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الاخرة فاذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهدها الان ، ويقال له عند ذلك (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (٢) . أى حاد .

بعد أن شك الغزالي في حاكم الحس وكان سبب شكه فيه أن جاء حاكم العقل وكذبه ، مثلا كان يرى أن الشمس مثل الرغيف ، فقال العقل : لا ، انها أكبر بكثير من الأرض ، فالعقل جاء بحكم جديد كذب حاكم الحس . فقال : لو كان الأمر كذلك ألا يصح عقلا أن يكون هناك حاكم الحس واذا لم يكن قد جاء ذلك الحاكم فليس معنى ذلك أنه لن يأتي لماذا لا يكون ذلك الحاكم هو

(١) المنقذ ص ٩ - ١٠ .

(٢) سورة ق آية ٢٢ .

حاكم الصوفية الذين يرون مالا نرى ولعل هذا الشيء المنتظر هو الموت أى أن العقل سيأتى عليه وقت تبطل أحكامه وينكشفت غطاؤه عندما تنكشف الحقيقة بالموت لأن النفس تخطيء ما دامت متصلة بالبدن فاذا انفصلت عن البدن تبينت لها الحقيقة .

فى تاريخ الفلسفة الطويل نجد معايير مختلفة للحقيقة ، فحاكم الحسين يكذب حاكم المثاليين ، وهذا يكذب حاكم العقليين وهذا بدوره يكذب حاكم الحدسيين . وهكذا الحقيقة مزاج من الحس والذوق والتجربة .

المهم أن الغزالي يقول أن هناك احتمال بتكذيب حاكم العقل، ولكن نقطة الضعف عند الغزالي فى نظرنا هى أنه اذا كان الأمر كذلك فنحن لا ننتهى ، اذا سلمنا باحتمال وجود حاكم يبطل أحكام العقل فلا شيء يمنع من وجود حاكم ثالث ثم حاكم رابع وهكذا . . . اذا من يديرنا لعل هؤلاء الحكام تظهر ، وهذا ما نقوله للصوفية ، اذا ربما كان هناك حاكم آخر يبطل أقسام الصوفية ، وبذا نفتح على أنفسنا بابا لا يمكن غلقه .

بعد أن ذكر الغزالي امكان وجود ذلك الحاكم قال ان عدم ادراكنا لوجوده الآن لايمكن أن يتخذ دليلا على أن وجوده مستحيل، وقال لعل هذا الأمر هو ادعاء الصوفية بأنهم يستطيعون ادراك الحقيقة على نحو يختلف عن ادراك المتكلمين والفلاسفة ، وأن عندهم حاكما يقضى ببطلان أحكام العقل كما يدعيها الفلاسفة ، ولعل النفس عندما تنفصل عن البدن بالموت يتبين للانسان أنه كان فى غفلة وأنه كان مخطئا .

يبدو لنا أن الغزالي حريص على أن يبين عجز العقل الانساني عن ادراك حقيقة الوجود والوصول الى نوع من المعرفة تلمثن

اليه النفس . ولم يكن الغزالي أول من نقد العقل الانساني
فالفلسفة مملوءة بهذا ، وظهر التصوف والعلم الصوفي دليل
على أن الناس لا يرضون عن حلول العقل الانساني للمشاكل
الوجودية الكبرى . حين نقول ان العقل الانساني عقل متصل
بالعالم فمقولاته مستقاة من هذا الوجود فهو محصور في دائرة
معينة هي مقولات الوجود ، فكيف يطمع في ان يدرك الحقيقة
القصوى ، وذلك مثل الشخص الذي عنده ميزان للذهب ويطمع
في أن يزن بها الجبال . ولكن اذا بحثنا في أقوال أولئك الذين
يتهمون العقل الانساني بالقصور نجدهم يشيرون الى شيء ليس
هناك ما يمنع من تسميته عقلا أو قوة من قوى العقل . مثلا
الصوفية الذي يرضى عنهم الغزالي قالوا ان العقل غير كاف
للوصل الى العلم وانما الذي يوصل الى العلم اليقيني هو الذوق
والكشف ، واذا ما سألت عن أداة الذوق قالوا القلب أو السر فما
الذي يمنع أن تكون هذه القوة قوة من قوى العقل الذي ينكرونه .
الواقع أن الذي ينكره الغزالي ويصح أن نوافق عليه هو العقل
بالمعنى الضيق ، أي العقل النظري الذي أدواته المقدمات والنتائج
ومقولات المنطق ، هذا هو العقل المفضل على نفسه ، ولا يوصل
الى علم يقيني ، ولكن اذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع فلا
يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيره أو نسميها بأى
اسم ، قوة تنبعث من أعماق النفس هي قوة من قوى العقل .
فيجب التفرقة بين العقل الذي ينكره الغزالي وهو العقل المنطقي
القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى
الواسع .

كذلك يتكلم الفلاسفة مثل ابن سينا وغيره عن امكان اتصال
العقل بقوة خارجية هي العقل الفعال اما اتصالا جزئيا في هذا
العالم أو اتصالا كليا عند انفصال النفس عن البدن وعودتها الى

أصلها • قلنا ان العقل الانسانى يتصل بالعقل الفعال فيحدث عنه نوع من الاشراق والعلم اليقيني ، فما المانع من أن يكون ذلك من عمليات العقل ، على كل حال الذين انكروا على العقل قدرته على الوصول الى الحقيقة انما قصدوا العقل الجدى وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأن الحياة النفسية فيها نواحي مجهولة ، وقد تستيقظ بعض هذه النواحي فى بعض الافراد كالصوفية والفنانين فتدرك من حقيقة الوجود مالا يدركه العقل العادى •

ويذهب الغزالى الى أن المعرفة الدينية الذوقية هى بمثابة الماء الذى ينبع من قاع البئر ، اذا تعمقت قاع البئر وعندما تظهر لا تستطيع ايقافها ، كل ما هناك تطهير البئر حتى تنبع ، فهذا هو علم الاشراق أو الذوق أو الالهام •

خلاصة هذا أن الغزالى عندما يشك فى العقل وفى قوى العقل انما يقصد العقل الفلسفى وهو محق فى نقده لهذا العقل لأن مثل هذا العقل كالحشرة التى تنسج حول نفسها كل أنواع القيود والخيوط التى تربطها ثم تحاول أن تفك نفسها من هذه القيود •

فالغزالى عندما نظر الى المسألة وجد أن العقل ليس الطريق الى العلم الذى يرنو اليه فاتجه نحو التصوف •

لما خطرت كل هذه الخواطر بيال الغزالى اعترته نوبة من اليأس والغم ودامت حاله على ذلك ، اعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين كان فيهما على حد قوله على مذهب انفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال ، أى حاله حال السوفسطائى ولو أنه لا يسمى سوفسطائيا • السوفسطائى عنده أنواع يدخل فيهم

المفكرين المناهدين والا أدريين والنسبيين (عندى وعندك) ومنهم الشاكون . وهنا أدخل الغزالي نفسه فى السوفسطائيين أى انه لا يدري ، ونحن لانسمى الآن هذا النوع سفسطة لأنها حددت لكن العرب ادخلوا المعتدين واللا عنديين واللا أدريين -

كل هذه الشكوك انقدحت فى نفس الغزالي وتمكنت من نفسه ، وظل الغزالي كما يقول حوالى شهرين وهو على هذه الحال، ولا ثقة له بعلم ولا بمعرفة . فالشك عند الغزالي كما ترى حالة نفسية مر بها ، بينما الشك عند ديكرت مثلا شك ارادى يتوخاه الفيلسوف بارادته ويخرج منه بارادته ، وديكرت عندما وجد فى نفسه علامة اليقين لم يستطع الخروج من يقينه بنفسه الى اثبات وجود الله أى الى اثبات موجود خارج نفسه الا بدور ظاهر، فمن جهة يعتمد ديكرت فى اثبات وجود الله على العقل والافكار الواضحة ومن جهة أخرى ينبغى للتأكد من صدق العقل والافكار الواضحة العلم اولا بوجود الله وصدقه .

أما الغزالي فان الله سبحانه وتعالى هو الذى اخرجه من شكه ، هو الذى اخرجه من الظلمات الى النور هو الذى قذف فى قلبه نورا من هذا المرض ، من هذا الشك ، وعادت نفسه الى الصحة والاعتدال ، وعادت الضروريات مقبولة موثوقا بها ، « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (١) وعلامة هذا النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب هى : التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود (٢) أى الزهد فى الدنيا والتطلع والعمل للاخرة .

(١) المتقد ص ١٠ - ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ .

ويروى الغزالي أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر للمشرح في قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب -

وهذا النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحيان وينبئ للإنسان أن يترصد له ويعد نفسه لقبوله وذلك بالمجاهدات والعبادات والزهد في الدنيا ودوام ذكر الله - وفي كتاب الأحياء وصف رائع للمجاهدات والعبادات والمقامات والاحوال التي ينبئ على الإنسان ان يسلكها حتى يعد نفسه للكشوف والفتوحات ، وحين يقذف الله بالنور في القلب سيجد الإنسان الاوليات والمعارف حاضرة في نفسه فلا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب -

الفصل الثالث

الحقيقة عند الغزالي

لما كفاء الله هذا المرض وقذف في قلبه نور الحق ابتداءً يتظر في أصناف الطالبين للحقيقة فوجدهم أربع فرق (١) -

١ - المتكلمون وهم الذين يدعون أنهم أصحاب الرأي والتظر -

٢ - والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم (الذي يتلقونه) باقتباس من الأمام المعصوم -

٣ - الفلاسفة : وهم آل المنطق والبرهان -

الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة الالهية وأهل المكاشفة والمشاهدة -

يحصر الغزالي طلاب الحقيقة في هذه الفرق الأربع ويرى أن الحق لا يشذ عنهم ولا يخرج عن دائرتهم - يريد الغزالي أن يقول أن الطالب للحقيقة إما أنه متكلم أو باطني أو فيلسوف أو صوفي ، ولكن الادعاء بأن الطالب للحقيقة لا يبدو أن يكون واحداً من هؤلاء الأربعة وأن الحق لا يشذ عنهم فإذا لم نجد الحق مع واحد من هؤلاء الأربعة فلا أمل في أن نجد الحق عند غيرهم ادعاءً باطل أو استقراء ناقص وشذوذ وضعف في التفكير -

وعندما أقول الحق أو المعرفة محصورة في هذا أو ذاك فقط ولا أجهل أى احتمال أكون قد قفلت الباب لكى أحصر التهمة فى

واحد ، وهذا هو ما عمله الغزالي في الحقيقة عندما حصر أصحاب الحقيقة في اربعة ثم أخذ ينقد حقيقة كل واحدة من فرق الفلاسفة ، والمتكلمين والباطنيين ولا يجد الحق عند هؤلاء فقال لا بد من أن الحق عند الصوفية ، هذا هو موضع الأخذ على الغزالي اذ يصح أن يوجد الحق عند غير الصوفية .

نظر الغزالي الى الأمر كما هو في عصره فوجد البارزين مما يدرسون الحقيقة هذه الفرق الاربعة . وقد كان من الجائز أن يكون هناك صاحب مذهب وجودي أو غيره ولكن لم يدرسه الغزالي فنظر الى البارزين ونسى الباقين وأخذ يناقش كل طائفة ويرفض مذهبها الى أن وصل الى الصوفية وقال ان عندهم الحق .

أما التقليد فقد تركه نهائيا وقال انه لا أمل للعودة الى التقليد لان شرط المقلد لكي يكون مقلدا حقيقيا أنه لا يعرف أنه مقلد ، فاذا عرف أنه مقلد وابتدا الشك في تقليده انكسرت زجاجته ولا أمل في العودة الى التقليد لان كسر زجاجة التقليد شعت لا يلم الا أن يذاب (الكسر) بالنار ويستأنف له أولها صنعة أخرى مستجدة . فلا بد من صهر زجاجة التقليد مرة أخرى لكي يحصل على صنعة أخرى لم تكن تقليدا (١) .

الامر اذا محصور في شيئين :

اما تقليد وقد انتهى ، أو واحد من هؤلاء الطوائف الاربعة .
نظر في أقوال كل فرقة واستبعد أن تكون هي الموصلة الى الحقيقة ما عدا الصوفية . ان رضاء الغزالي عن الصوفية بعد أن انتهى به المطاف اليهم يعتبر بمثابة بداية حياته الصوفية وبداية تحوله .

ولكن ما مدى ثقافة الغزالي الصوفية وما مدى اتصاله ببعض رجال الصوفية حتى يتحول ويسير فى هذا الطريق ؟ كل هذه أمور غامضة ولا نعرف الا أن الغزالي اتصل بالرجل الصوفى الذى وصاه أبوه به وكان الغزالي حينئذ صغيرا ولم يكن لهذا الرجل تأثير عليه ، ولكن ظهر ميله الى التصوف عنيفا بعد ان انتهى من النظر فى العلوم اطلاقا فلسفية وكلامية ، وايقن أن الطريقة الصوفية هى الطريق القويم ، وأنه لا يتم الا بعلم وعمل ، وأن العلم انما هو وسيلة فقط لمعرفة أسباب مشاكل النفس وكيفية اكتسابها الصفات الحميدة التى تكسب النفس صفاء ومعرفة .

وايقن ان الناحية العملية فى الطريق الصوفى اشق كثيرا من الناحية النظرية ، بل ان الناحية النظرية أسهل كثيرا ، ولكن الناحية العملية هى المحك والاساس ، والتغلب عليها فيه النصر الحقيقى ، أما تحصيل العلوم فهو أمر سهل . فهناك فرق بين من يعرف الزهد وتعاريفه وأحكامه وبين من يتزهد بالفعل وفرق بين من يحلل المعرفة وأنواعها وبين من يصل الى المعرفة - وعرف الغزالي أن ما قرأه للجنيد والشبلى والحارث المحاسبى وأبو طالب المكى سهل يسير اذا قيس بالحياة الصوفية والرياضة الصوفية (١) . أدرك الغزالي أمرين أو شيئين أو حقيقتين فى غاية الأهمية : الأمر الاول أنه لا بد للسالك فى الطريق الصوفى من الذوق والحال ، وأن يكون صاحب ذوق وحال ليعرف بنفسه مغازى أقوال القوم ومراميمهم وربما هذه المسألة هى التى تعوز باحثى التصوف .

الأمر الثانى هو أن العمل فى الطريق الصوفى أقسى وأشق من العلم . ولكنه على كل حال أيقن أنه لا أمل فى الحصول على سعادة

الأخرى الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وذلك بالاقبال على الله اقبالا مطلقا والانابة الى الله انابة تامة والتجافي والبعد عن دار الغرور وقطع علائق البدن بالعلم وبكل ما يتصل بشهوات النفس - كل هذا أدركه بوضوح (١) - وهنا حصل له فى نفسه نزاع عنيف ووقع فريسة لمطامع النفس ومطامع القلب فتجاذبته العوامل مدة طويلة - الدنيا تطلبه من ناحية ومطالب الآخرة من ناحية أخرى، التصوف يشده من ناحية والترف والدنيا من جهة ثانية فمكث يتأرجح مدة طويلة ، استمرت أزمته ستة أشهر كان أولها رجب سنة ١٤٨٨ حتى حدث له عارض اضطرارى حل المشكلة ذلك أن لسانه حبس فاستحال عليه التدريس وساءت صحته واستولى عليه الهم والغم فأيقن أن ذلك مقصود من الله فقطع عليه خط العودة الى الأبد وعلم أن ذلك علامة من الله يريد بها انتهاء ذلك التردد ، فعزم على الخروج من بغداد الى مكة حاجا فى الظاهر ولكنه كان ينوى الخروج الى الشام والسياسة فيها فى الحقيقة - منذ خرج الغزالي من بغداد واستمرت رحلته نحو عشر سنوات يقول انه انكشف له فيها أمور لا يمكن أن يحصيها او يستقصيها ، ولكنه لسوء الحظ لا يذكر لنا من هذه الأمور شيئا ويجعلها اجمالا فى كلام غامض عن طريقة الصوفية - عندما يتكلم الغزالي عن طريقة الصوفية لا يتكلم عما كشف له بالذات بل عما يكشف للصوفية عامة ويقول أن طريق الصوفى مملوء بالمكاشفات والمشاهدات من أوله ، والصوفية يرون كذا فى حال يقظتهم ويرون كذا فى حال نومهم ويتكلم عما يكشف للصوفية فى المنام وعن الأمور الغير محسوسة مثل الملائكة الذين يظهرون للصوفية فى حال اليقظة - وتكلم عن الاحوال العالية التى يرى فيها الصوفية صوراً وأمثالا روحية يضيق المقام عن التعبير عنها ووصفها ولا يحاول المعبر عنها التعبير الا اذا اشتمل كلامه أو لغته على خطأ صريح

لا يمكن الاحتراز عنه فيقع التعبير عن هذه الاحوال في حال يكاد يتخيل أنه من أصحاب الحلول أو أصحاب الاتحاد . يقول الغزالي ان الصوفي يرى أحوالا اذا أراد التعبير عنها اشتم منها أنه من أصحاب الحلول والاتحاد مثل قول الحلاج أنا الله ، وليس في الجنة الا الله ، وهذا الكلام خطأ لأنهم لا يقصدون هذه المعاني ولكن ياترى هل الغزالي يعبر عن نفسه أم عن الصوفية ؟ في الغالب كلامه منصب على الصوفية وليس على ذاته .

يقول الغزالي ايضا أن الحال الصوفية ليست مستندنا فيما ندركه من المعرفة الذوقية فقط بل هي أساسنا أيضا فيما نقوله في طبيعة النبوة ، اذ ليست النبوة الا امتدادا وحالا أعظم وأكبر لحالة الصوفي ، فالنبوة هي مرحلة أعلى من المراحل البسيطة الساذجة التي تظهر على أيدي الصوفية ، فالنبوة امتداد لحال التصوف ، ويستشهد بحال النبي عندما خلا بنفسه في غار حراء فقد كان يحصل له ما يحدث للصوفية من احوال ثم جاء له الوحي ، فالنبوة امتداد لحال الصوفي . أدرك الغزالي حقيقة النبوة عن طريق التصوف .

ويقول الغزالي ان كرامات الاولياء هي على التعميق بداية الأنبياء ، فكرامات الأولياء تعبر عن آخر مراحل الحياة الروحية عند الاولياء ، تعتبر بداية النبوة . فأحوال الصوفية يستند اليها الغزالي في كلامه عن حقيقة النبوة ويستند اليها أيضا في مسائل الايمان بالعقائد الدينية على الوجه الصحيح . فالايان الحقيقي الصحيح ليس الاعتراف باللسان ولا النظر العقلي بل يأتي عن طريق التجربة الصوفية ، والغزالي استغلها في أنها الطريق الأساسية الى الوصول الى اليقين ، وعن طريقها أدرك معنى النبوة وأنها خطوة في طريق النبوة أخيرة ، هي الطريق السليم الموصل للايمان الصحيح . فالايان نتيجة تجربة وحال صوفية . استخلص الغزالي كل هذا من التجربة الصوفية .

ولكن لنا أن نتساءل : ياترى هل كل هذا نتيجة تجربة شخصية عالجه الغزالي أم انه حاول تفسير كلام الصوفية وهو بعيد عن التجربة ؟ .

من الصعب جدا الاجابة على هذا التساؤل ، المتروض انه تصوف ، ونحن نقول أن ما يقوله عن هذه المسائل نتيجة حال صوفية مر بها الغزالي فى فترة حياته التى تصوف فيها . كان يدخل الخلوة ويخرج منها بشكل غير معهود فى الطريق الصوفى ، شكل غريب . ويحكى ذلك عن نفسه فى المنقذ فىرى فى وقت من الأوقات مبررا للدخول فى الخلوة ويشرح ذلك المبرر ثم يرى ما يبرر الخروج من الخلوة ويشرح مبررات ذلك أيضا دخل الخلوة ليكتسب المعرفة الصوفية ويحصل على تصفية النفس . وان كان ذلك مخالفا لتعاليم الصوفية الاساسية ، فهولا يدخل التصوف ليحقق غرضا معيناً وانما ما يظهر عليه من ثمرات انما هو منحة من الله . ولكن الغزالي دخل التصوف عندما يئس من الوصول الى معرفة اليقين ، فدخل الطريق الصوفى ليحصل على العلم اليقيني الخالى من الخطأ .

الشيء الثانى ان الغزالي كان يخرج من الخلوة لأجل أشياء : يخرج منها عندما رأى ان الفساد سرى فى العقيدة وان الباطنية استشرى ضررهم وأفسدوا العقيدة فأراد أن يدافع عن الدين ويبين مساوئهم واعتقد أنه مكلف من قبل الله بهذا وقال انه على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد الدين وأنه هو الذى اختاره الله ليُدافع على ذلك . واستشار من حوله الخروج من الخلوة والقيام بالرسالة التى يشعر انه مكلف بها مرة يرى ما يبرر الخلوة والعزلة ومرة يرى ما يبرر الخروج من الخلوة والعزلة ، وسرعان ما يخرج من الخلوة حتى يعود اليها متشائماً يائساً من اصلاح الناس قائلًا : ما قيمة هذا كله والزمن غير موات والسلطان غير

موجود فالأمر مرده الى الله ، يقول : وأتى لك رفع هذه الغمسة
والزمان جائز والدور دور الباطل وماذا يعود عليك من كل هذا
الا معاداة أهل زمانك ، ولا يتم لك ذلك الا بزمان يساعد وسلطان
متدين قاهر (١) . ولم يكن عنده لا الزمان المساعد ولا السلطان
القاهر ، وكان سلطان الملك مساعدا له ولكنه مات بعد أن تولى
التدريس ببيفداد بقليل . . . وقرر الغزالي أن يمضى من عزلته بعد
أن خرج منها حتى أمره الخليفة بالذهاب الى نيسابور ، وهنا
خرج عن عزلته وقبل الذهاب اليها بعد أن شاور جماعة من
الصوفية نصحوه بترك العزلة والخروج من الزاوية -

ذهب الى نيسابور سنة ٤٩٩ ولكنه ذهب اليها كما يقول لا
ليعلم الشيء الذى به يكسب الجاه ولا يدعو الى ذلك العلم بالقول
أو بالعمل بل يدعو الى العلم الذى به ترك الجاه ، ويعرف به
سقوط رتبة الجاه (يقصد علم التصوف) وقد أقام الغزالي بقية
حياته فى نيسابور بين الزاوية والبحث ، يدرس لعدد قليل من
المريدين والأتباع ، يقضى الوقت بين التأليف والتدريس الى أن
أدركته الوفاة .

الفصل الرابع

موقف الغزالي من علم الكلام

أما المتكلمون فيدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، ويحدثنا الغزالي بأنه ابتداء يتعلم علم الكلام فدرسه ووقف على وثائقه وأسراره وصنف فيه ، ويرى الغزالي أن علم الكلام يفى ويحقق الغاية منه وهي حفظ عقيدة أهل السنة والرد على المبتدعة والمخالفين . والسبب في نشأة علم الكلام عند الغزالي هو أن الله القي إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، فيها صلاح الدين والدنيا ، ثم وسوس الشيطان للمبتدعة بوسواس مخالفة السنة وشوشوا بها على عقيدة الحق فهياً الله تعالى طائفة المتكلمين للرد على المبتدعة ونصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن البدع المحدثه التي تخالف السنة المأثورة اذن قامت طائفة من الناس تدافع عن العقيدة وترد على بدع المبتدعة واعتمدوا في دفاعهم على مقدمات تسلموها من الخصوم واشتغلوا بنفس هذه المسلمات . فغاية علم الكلام ومقصوده في نظر الغزالي ليست معرفة الحقيقة كما هي وانما الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد الخصوم والمبتدعة غير أن المتكلمين تخطوا هذه الغاية عندما كثر النقاش وطال الزمن الى البحث عن حقائق الأمور فتكلموا في الجواهر والأعراض ماهما ، ولكن ذلك لم يكن على كل حال مقصودهم الاصلى فجاء كلامهم فيه غير شاف . علم الكلام اذن وان كان يحقق الغاية منه وهي الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد المبتدعة الا أنه لا يحقق الغاية التي يرجوها الغزالي وهي ازالة الحيرة والاطمئنان الى علم يشفى غليله وتعطشه للحق والحقيقة . فعلم الكلام كما يرى الغزالي يحقق الغرض منه ولكنه لا يفى بمقصود الغزالي (١) .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من الفلاسفة

الصنف الثاني الذي يتكلم عنه الغزالي من طلاب الحقيقة هم الفلاسفة . ويستطرد الغزالي في حكاية تاريخ حياته الفكرية فيقول : انه بعد أن فرغ من علم كلام وتبين له أن هذا العلم لا يشفي غلته وتعطشه الى الحق فقد ثنى بالفلسفة ويقول انه ثمر عن ساق الجد في تحصيل الفلسفة وأنه درس الفلسفة من الكتب دون أن يستمع الى معلم أو أستاذ وكان يشتغل بتحصيلها وتفهمها بعد أن يفرغ من التصنيف والتأليف والتدريس في العلوم الشرعية ، وكان يشتغل بالتدريس في بغداد بمدرسة تكونت من / ٣٠٠ هـ . وقف الغزالي كما يقول في هذه الأوقات التي كان يخلو فيها للفلسفة على منتهى علوم الفلاسفة . أي أن الغزالي درس الفلسفة في أوقات فراغه من التدريس والاشتغال بالعلوم الشرعية ووقف على مراميها وغايتها في سنتين ، ثم ظل سنة أخرى يتفحص المسائل ويفكر فيها ويعاود النظر ويتفقد أغوار المسائل حتى ظهر له ما فيها من خداع ولبس وتخيل . وفي اعتقادنا أن الغزالي يغالي بهذا كثيرا .

منهج الغزالي في الرد على الفلاسفة :

كان يمهّد لرده على كل فرقة من الفرق بتلخيص كلام وآراء هذه الفرق ، مثل ذلك التعليمية والفلاسفة ، فكتب في ذلك « قضائح الباطنية » ورده على مقاصد الفلاسفة يقول : لا بد لكل من يتصدى لأظهار مفاصد علم من العلوم من الوقوف على منتهى ذلك العلم . فان رد المذهب قبل فهمه ضرب من العبث ورمى في العمى . وبذلك أخذ الغزالي على عاتقه مهمة تلخيص المذاهب قبل الرد عليها .

ثم يقول : وانه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى فيه أعلم الناس بل يزيد عليه ويطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله .

كتب الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة حوالى سنة ٤٨٨ أى لم تصل سنة فى ذلك الوقت الاربعين وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته من التهافت الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها وعرضها ابن سينا والقارابى وابن سينا بوجه خاص ، وان كان من الواضح أنه كان على علم بكتب فلاسفة آخرين اسلاميين وغير اسلاميين بل كان على علم ببعض كتب الشراح وبعض الكتب التى الفت فى نقد الفلاسفة كما سيتبين ذلك فى بعض كلامة فى الرد .

يصرح الغزالي فى التهافت أنه لا يريد الا هدم مذاهب الفلاسفة (١) - لا الفلسفة أيا كانت - واطهار ما فيها من تناقض وعجز أو سفسطة وقصور . يريد أن ينقد ويرفض الفلاسفة ، فهو يناظر الفلاسفة بأسلوبهم ومنطقهم ليبين لهم أنهم لم يلتزموا شروط المنطق الذى يدينون به يدلل بذلك فى النهاية على افلاس العقل الانسانى فى محاولة الوصول الى الحقيقة ، وهو بذلك يمهد الدعوة الى الرجوع الى الدين والى التصوف والوصول الى الله عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف ، وهو يحذر الناس من الاعتبار والانخداع بالأسماء اليونانية الرنانة مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس الذين أطنب اتباعهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم ، ولكنه يحذر المسلمين أن يمتقدوا أن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة، فلكل طابعه الخاص وتفكيره أو أن مذاهبهم وتعاليمهم كانت بمثابة واحدة ، فان

العلم الالهى غير الطبيعى غير الرياضى ، ولكل علم حكمه ، وموقفنا منه يختلف ، فهذه العلوم مختلفة فى ميزان التقدير . وكان هم الغزالى اظهار بطلان حججهم فى مسائل الالهيات خاصة ومايتعلق منها وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم يقدم العالم وانكارهم البعث وقولهم ان علم الله غير محيط بالجزئيات وغيرها .

ولكن هذه هى الناحية السلبية من نقد الغزالى التى عبر عنها فى التهافت . أما الناحية الايجابية فهى محاولة الغزالى بيان أن سلامة العقل والوصول الى اليقين يكون باتباع الدين وسلوك طريق الصوفية ، ولكن الغزالى لم يكن أول من جهر بهذا الرأى ، فقد جهر به من قبل كثير من مفكرى الاسلام وخصوصا الصوفية الذين أظهروا بكل وضوح عجز العقل الانسانى عن الوصول الى علم يقينى تطمئن اليه النفس . الفلسفة كما نراها ترى الشئ ونقيضه وتدافع عن كل منهما بحجج لا تقل قوة عن الأخرى . المنطق محدود فى دائرته الخاصة مثل الرياضة ، والرياضة يشبونها بالبئر لا تستطيع أن تستخرج منها أكثر مما تضع فيه ، فأساليب المنطق معتمدة على مقدمات فلا تستلزم من المنطق أكثر مما هو موجود فى المقدمات، فالمقدمات التى تبدأ بها لاتوصل الى شئ أكثر مما هو متضمن فيها ، تماما مثل قضايا الرياضة فلا المنطق ولا الفلسفة موصلة الى اليقين ، والعقل الانسانى عاجز عن الوصول الى العلم اليقينى الذى تطمئن اليه النفس ، وكل هذا أثير من قبل ، واكدته الغزالى .

لايقف الغزالى فى نقده للفلاسفة عند حد ولا يتردد مطلقا فى تقديمه والانتصار عليهم ولا يتردد فى الاستعانة بأى رأى كان من رأى خصومهم فى مسائل أخرى حتى لو كان الرأى يقتضى

الاستعانة ببعض الآراء الخاصة . فهو يحشد كل الآراء حشداً لكي يرد على الفلاسفة وينسى كل الاحقاد التي بينه وبين غيره من المذاهب مثل التعليمية وغيرهم .

الاختلاف بينه وبين الفلاسفة اختلاف أصيل وجوهري ولكن الاختلاف بينه وبين غيرهم اختلاف في التفاصيل فقط ولذلك كرس همه في مواجهتهم والرد عليهم .

كان هدفه هدم آراء الفلاسفة في المسائل الكبرى التي تتعارض مع أصول العقائد الإسلامية مثل قدم العالم وانكارهم للبعث ومسألة معرفة الله وقصر علم الله على الجزئيات (١) وهو لا يتورع في الرد على الفلاسفة من أن يعتمد على أي مصدر أيا كان ذلك المصدر ولا يتردد من أن يقتبس من أقوال غيرهم المعارضة لأقوالهم للرد على الفلاسفة ولا يقف في معارضة الفلاسفة عند حد ولا يتردد في تقديمهم في أن يستند إلى أي وسيلة أو مصدر .

كان يلخص مذاهب المردود عليهم في الفلسفة لخصها في المقاصد، ورد عليها في التهافت ، ورد على كل مسألة على حدة، نجده يخلص المسألة حتى يرد عليها في صورة قضايا يحلل قضايا الفلاسفة واستدلالاتها ويناقش نظرياتهم ليرى إلى أي مدى يمكن أن تلزم هذه النتائج عن هذه المقدمات ، ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها برهاني وما هو غير برهاني الأقيسة اليقينية هي التي مادتها برهانية ان لم تكن بديهية يبحث في المقدمات هل هي بديهية ضرورية ، فإذا لم يجد براهين استدلالية بالمعنى المنطقي الصحيح (وهو يقول في المنقذ أنه يعتمد على منطقتهم) إذا لم يجد أن المقدمات ضرورية بالفعل بل ادعى الفلاسفة ضرورتها فقط

وإذا وجد هذا أتى يقضيا - لا تتنافى مع العقل ولكنها غير ضرورية اليقين وادعى لها الضرورة وواجه الفلاسفة بها وقال لهم أنتم لا تعتبرون هذه ضرورية وتدعون ضرورتها وأنا كذلك نكيل لكم بنفس الكيل .

ينقد الغزالي نظريات الفلاسفة بإبطاله عنصر الضرورة الذى يضيفه الفلاسفة على مقدماتهم أو على بعضها مثال ذلك قولهم : أنه لا يصدر عن الواحد - الا واحد - هذه قضية ادعوا انها ضرورية وبنوا عليها اشياء خطيرة - يتناول الغزالي - هل هى ضرورية ؟ هل أجمع عليها الناس ؟ وإذا كانت ضرورية فما قولهم فى القضايا التى ادعى أنها ضرورتها وأنتم لا تدعون ذلك ؟ هذه طريقة منطقية لمناقشة المقدمات ولزوم النتائج عن المقدمات ومناقشة ضرورية المقدمات :

الطريقة الأخرى هى : الزام الخصوم بنفسه - مثلا يلزم من أقوالهم وفساد اللازم يستتبع فساد الملزوم - لكن هل المسألة على هذا النحو دائما ؟ لا - أحيانا تكون المسألة أعمق من هذا ، يأخذ لازم بعيد من لوازم المقدمات يصح أن النتيجة لها نتائج تترتب عليها فيأخذ مستلزم من مستلزمات النتيجة ويناقشه ويبرهن على فساده فيقول ان الدعوى الأصلية باطلة - وذلك اما بالوصول الى نتيجة لا يقبلها العقل ، نتيجة لازمة عن ادعائهم اذا كان ما تقولونه فى القضية الاولى صدقا فيلزم من ذلك كذا وكذا ، النتيجة الاولى لا يقبلها العقل وبذلك يلزمهم بفساد الاصل أو نظرية لا تتفق مع أصل من الاصول التى لا يدينون بها .

أو نتيجة تتنافى مع المقدمات التى بدأوا بها أو اعتمد عليها الفلاسفة فى الموضوع الذى هو موضع بحث .

وهذا المنهج ليس قاصرا على الغزالي بل هو منهج للتفكير
الإسلامي سواء كان فلسفيا أو كلاميا - هذا المنهج مملوم به كتب
الفلاسفة وعلم الكلام فمثلا كتاب للمواقف نجده مملوم بهنه
الأساليب .

يقول الغزالي في التهافت في طريقه في ابطال معتقدات
الفلاسفة عن طريق الالتزامات يقول فالزعم تارة مذهب المعتزلة
واحرى مذهب الحرامية وطورا مذهب الواقفية (١) .
أى يؤدي بهم الى رأى من شأنهم أن يعارضوه . . ولا انتهض ذابا
عن مذهب مخصوص (لا انتصر لمذهب خاص) بل أجعل جميع
الفرق الباطنية واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفوننا في
التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين (الفلاسفة) فلننظروا
عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (٢) .

أما الكرامية التي يشير اليها الغزالي فهي فرقة كلامية تنسب
الى أبى عبد الله محمد بن كرام كان من الصفاتية وهي فرقة من
المشبهة اثبتوا الصفات على نحو يشير بالتجسيم (٣) .

أما الواقفية فهي فرقة من الاسماعيلية الباطنية سـموا
واقفية لأنهم وقفوا الامامة عند اسماعيل بن جعفر .

« التهافت » منهج في الرد في جملة منهج سلب يعارض
اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير أن يتقدم بحل
للمشكلات التي يثيرها . مثلا عندما يناقشهم في قضية الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقول أنها ليست ضرورية ولكنه لا يثبت

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٣ - ١٤ .

(٣) أنظر فتح الله خليفة ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ،

رسالة ماجستير بمكتبه كلية آداب الاسكندرية .

كيفانها غير ضرورية بل يأتى بقضايا اخرى يدعى غير الفلاسفة انها غير ضرورية بينما يعتبرها الفلاسفة ضرورية فهو لم يحل المشكلة بل اقام مشكلة جديدة وفي ذلك يقول : « أنه لا يدخل على الفلاسفة الا دخول مطالب منكر لا دخول مدعى مثبت » (١) كل شىء يهاجمهم فيه يطالبهم بمعناه ولكن لا يدخل عليهم دخول مثبت مبرهن على كلام ، يعارضهم بالانكار ، لكن يواجههم بحل ايجابى ، على أن الغزالى قد وعد بوضع كتاب خاص يسميه (قواعد الاعتقاد) يبين فيه رأيه المخالف لرأى الفلاسفة ، أو يبين العقائد على النحو الذى يرضاه . وقد كتب هذا الكتاب بالفعل فى القدس بعد خروجه من بغداد وهو ملحق بالجزء الاول من كتاب الاحياء ولكن هذا الكتاب مخيب للظن الى أقصى حد . لقد كنا ننتظر منه أن يأتى بكتاب عليه مسحة فلسفية يدخل فيه على مذهب أهل السنة ولا ينتظر أن ينتفع بالكتاب الا العوام ، ما الذى يعرف شيئا من علم الكلام فقلما تنفعه مقدمة الأحياء .

ذكرنا أن الغزالى لخص الفلسفة قبل الرد عليها ، وهذا منهجه . ويدل تلخيصه لآراء الفلاسفة أنه كان على علم لا بالفلسفة الاسلامية وحدها عند ابن سينا والفارابى بل على علم واسع بالتراث اليونانى القديم . نجد ما يشهد بهذا فى تلخيصه من اشاراته الى أفلاطون وجالينوس والى مدى ما استمده من كلام أفلاطون ومن المشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة خصوصا بروقلس من أتباع المدرسة الأفلاطونية ، ويظهر أن الغزالى تأثر فى رده على للفلاسفة بهذا التراث الواسع الذى كان على علم به وقد أدرك هذا المعنى بعض الكتاب الاسلاميين القدماء مثل البيهقى صاحب تاريخ حكماء الاسلام والشهرزورى صاحب كتاب روضة الأفرح . يقولان أن الغزالى أخذ معظم ما ورد به على

الفلاسفة من رديحيا النحوى على بروفلس فى مسألة قدم العالم . ان صح هذا القول فهو يفسر لنا احتمال تأثير الغزالى بمؤلف قديم اجنبى فى تلخيصه لآراء الفلاسفة . لا نستبعد أن الغزالى انتفع برود امتال يوحنا النحوى فى رده على بروفلس وأرسطو فى قولهم يقدم العالم ولكن ما نستبعده أن الغزالى اعرف بهذه الاشيء فى اصولها ، وانها كانت موجودة فى البيئته ، يتصل العالم المسلم بالراهب المسيحى ويناقشه فيسمع منه كلاما فلسفيا هو منتير فى الجو والبيئته التى عاش فيها المسلمون ، ولا يعنى ذلك رجوعهم الى الأصول نفسها ، فمسألة القدم اعتنى بها المسلم والمسيحى لاتصالها بالدين وفى المناقشة يسمع كل منهما آراء صاحبه .

ويحصر الغزالى الفلاسفة بحسب مذاهبهم فى ثلاثة اقسام .
١ - الدهريون ٢ - الطبيعيين ٣ - الالهيون

أما الدهريون فهم الذين انكروا الصانع المدير القادر وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجودا بنفسه من غير صانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان . وهؤلاء هم الزنادقة (١) .

أما الطبيعيين فقد صرفوا جهودهم فى العالم الطبيعى وما فيه من عجائب وغرائب الحيوان والنبات ، واشتغلوا بالتشريح الطبيعى فأمنوا بصنع الله وبديع حكمته ، فاعترفوا بالله قادر حكيم مطلع على خواص الاشياء وغاياتها ، وكل من يشتغل بالتشريح خصوصا تشرح الانسان فانه لا يملك الا أن يذهب الى هذا الاعتقاد . ولكنهم ظنوا أن القوة العاقلة فى الانسان تابعة

لمزاجه أيضا ومتعلقة ببدنه تعلقا وثيقا ، أن هذه القوة تبطل
ببطلان البدن وتنعدم بانعدامه ولا يعقل إعادة المعدوم ، فالنفس
فى رأى الطبيعيين نموت بموت البدن وليس لها حياة أخرى غير
هذه الحياة ، فانكروا البعث والخلود والجنة والنار والقيامة
والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل
الدينام وانهمكوا فى الشهوات والملذات انهمكوا الحيوانات .
وهؤلاء أيضا زنادقة لأن الايمان ليس هو الايمان بالله فقط بل
هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء انكروا اليوم الآخر وان
كانوا اعترفوا وأمنوا بالله وبصفاته (١) .

أما الالهيون وهم سقراط وافلاطون وارسطو ، وأرسطو
فى رأى الغزالي هو الذى « رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم
ما لم يكن مخمرا من قبل » وهؤلاء الفلاسفة ردوا على الدهريين
والطبيعيين ، ثم رد أرسطو على افلاطون وسقراط ولم يقصر فى
الرد ، الا أن أرسطو أيضا لم يستطع التخلص من بقايا كفر
الفلاسفة السالفين وعلى ذلك يجب تكفيره وتكفيرهم وتكفير من
اتبعه من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهم
وابن سينا والفارابى على الخصوص لأنهما هما اللذان عرفا
فلسفة أرسطو ونقلها نقلا جيدا ، ويحصر الغزالي فلسفة أرسطو
كما نقلها ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام . قسم يجب التكفير
به وقسم يجب التبديع به أى أن الأخذ به بدعة وقسم لا يجب
انكاره أصلا (٢) .

يفصل الغزالي هذه الأقسام فيقول :

تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها الى ستة أقسام :

(١) المنقذ ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ - ٢١ .

رياضية ومنطقية وطبيعية والهيبة وسياسية وخلقية - أما
الرياضية فهي للحساب والهندسة وهي علوم برهانية لاصلة لها
بالعلوم الدينية ولا سبيل الى جردها وكانت المسبب في وجود
أقنيتين :

الأولى : ان من ينظر في العلوم الرياضية ياخذها المعجب من
دقة البرهان وجلائه ووضوحه واتقانه فيحسن بسبب ذلك الظن
في الفلاسفة (الفيلسوف والرياضي واحد في هذا العصر بحيث
لم يكن قد حصل انفصال وتخصص في العلوم) ويمتقد ان
كل علومهم بهذا الوضوح ووثاقة البرهان ثم اذا سمع بعد ذلك
الانسان بكفرهم وضلالهم وتهاونهم بالشرع فانه يكفر بالتقليد
المحض ظانا ان الدين لو كان حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم
في العلم - وكثير من الناس ضلل وكفر بسبب تقليده فقط
للفلاسفة - سمع بأنهم جحدوا الدين فجحدوه ، وسمع بأنهم
استهانوا بالشرع فاستهانوا به ، لأنه قد وثق بالفلاسفة بسبب
دقة علومهم التي تتجلى في الرياضة، وغاب عن مثل هذا الانسان
أن العاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون ماهرا في كل
صناعة - فالماهر في الفقه ، في الكلام ليس ضروريا أن يكون
ماهرا في الطب ، كما أن الجاهل بالفلسفة لا يلزم منه أن يكون
جاهلا بالنحو ، بل لكل صناعة أهل - ثم أن كلام الفلاسفة في
الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني لكن كل هذا لا يمكن
أن يعرفه الانسان الا اذا عاناه وجربه وخاض فيه ، ولا يمكن
الوقوف على هذا الا بعد الدراسة والفحص والتعمق في المشكلات ،
ولكن المقلد ، تحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة لا يعرف من ذلك
شيئا - (وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من
يخوض في علوم الرياضيات) (١) .

الآفة الثانية : هناك بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد انكار جميع علوم الفلاسفة بما فى ذلك الرياضات ووطنوا انهم بذلك ينصرون الدين حين يتكروون كل علوم الفلاسفة فانكر البعض مثلاً الكسوف والخسوف لاعتقادهم أن ذلك يخالف الشرع . فلما يسمع بذلك انسان له علم بالرياضة ودقة براهينها وصدق دعاها فى الكسوف والخسوف يعتقد أن الاسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع فيزداد حبه للفلسفة وبغضه للدين . وهذه جنائية كبرى على الدين . فمن يظن أن الاسلام ينصر بانكار العلم فقد تجنى على الاسلام وعلى الدين . والعلوم الرياضية فى حد ذاتها لا تتعرض للدين كما أن الدين والشرع نفسه لا يتعرض لمثل هذه العلوم بالنفى او الاثبات . اما المنطق فهو علم ينظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وان العلم اما تصور واما تصديق ، وكل هذه الامور لا يتعلق شئ منها بالدين ، ومن جحد المنطق وأنكره نظر اليه المناطقة نظرة تشكك فى عقله وفى دينه خاصة رغم أن صحة الدين موقوفة على مثل هذا الانكار (١) -

أما العلم الطبيعى فهو يبحث فى العالم وما فيه من أجسام ارضية أو فلكية وما يطرأ عليها من تغير أو استحالة . وكما أن الدين لا ينكر الطب فكذلك لا ينكر هذا العلم الا فى مسائل معينة يعترض عليها الغزالي فى كتاب تهافت الفلاسفة مثل القول يقدم العالم وقولهم بأبدية العالم والزمان والحركة .

أما العلم الالهى فينتوى على اكثر اغاليطهم وفيه يتبين انهم لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على ما اشترطوا فى المنطق لذلك

تجدهم يختلفون اشد الاختلاف فى العلم الالهى . ويحصر الغزالي مجموع ما غلطوا فيه فى عشرين مسألة ويكفرهم فى ثلاثة منهما أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالي بدع . وقد تضمن كتاب التهافت هذه المسائل وشرحها والرد عليها وابطالها ، أما المسائل الثلاثة الكبرى التى كفرهم الغزالي فيها وكفر كل من تابعهم وقال بقولهم فهى :

- ١ - انكار حشر الاجساد وقصر المعاد على المعاد النفسانى .
- ٢ - القول بأن الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات فذلك كفر صريح لأن الله تعالى (لا يعرب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض) .
- ٣ - القول بقدوم العالم وازليته (١) .

أما المسألة الأولى وهى انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار وانكار وجود جنة ونار كما جاء فى القرآن فذلك مما يخالف عقيدة المسلمين كافة .

أما المعاد النفسانى فلا ينكره الغزالي ويردد فى كتاب التهافت اراء لا تخرج عن اراء ابن سينا فى المعاد ويرى ان المعاد النفسانى لا يخالف الشرع ولا ينكر وجود انواع من اللذات فى الآخرة اعظم من اللذات الحسية ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفا بالعقل فقط بل يرى ان الشرع يدل عليه أيضا . فالغزالي يمترض على من يقول بأن العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة المعاد النفسانى .

ويتساءل الغزالي عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية في الآخرة - ويرى أن وجود اللذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفي اللذات الحسية بل الجمع بين اللذتين في الآخرة أكمل ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

أما المسألة الثانية وهي أن الله يعلم الكلليات دون الجزئيات أو يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان فقد ذهب الفلاسفة الى ذلك لكي ينفوا التغير عن الذات الالهية - اذا علم الله الكلليات فلا تغير يحدث في ذاته لأن الكلي ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان - أما الجزئيات فمتغيرة وحادثة في الزمان - فانسان مثلا من حيث هو فرد مشخص بالذات تتعاقب عليه تغيرات واحداث كثيرة وافعال ، أما حقيقة الانسان من حيث هو انسان فتأبته لا تتغير - واذا تعلق علم الله بالجزئى المتغير كان الله متغيرا أيضا ، وذلك محال ، فمحال ان يعلم الجزئى من حيث هو جزئى - يعترض الغزالي مبيئا في التهافت ان الله يعلم كل شيء بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم لأن علم الله القديم بكل شيء لا يتغير بتغير الحوادث فيقول : « لو خلق الله لنا علما بقدم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العالم لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدمه الآن وبعده بأنه قدم من قبل كان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا فى الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة » .

أما المسألة الثالثة وهي قولهم بقدم العالم وازليته فيبدأ الغزالي فى كتاب التهافت بمناقشتها وعرض آراء الفلاسفة وادلتهم ويتولى الرد عليهم ويرى ان العالم حدث بارادة قديمة

اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإلله قديم وإرادة الله قديمة أما مفعول الإرادة فهو الحادث المتعلق بالزمان (٢) .

ويتولى الغزالى فى كتاب تهافت الفلاسفة الرد على الفلاسفة وتكفير من يقول بانكار حشر الاجساد (١) ويقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ويقدم العالم وازليته . وهو يستعرض فى هذا الكتاب آراء الفلاسفة فى هذه المسائل الثلاثة ويكفرهم فيها ويرد عليهم ويذهب الى أن احدا من المسلمين لا يعتقد فى شىء من هذه المسائل ، أما المسائل الأخرى مثل نفى الصفات وقولهم بأن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات وما يجرى مجرى هذه المسائل فمذهبهم فى ذلك قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . بعد أن ناقش الغزالى الفلاسفة فى العلم الإلهى وبين أن هذا العلم ينطوى على أكثر أغلبيط الفلاسفة وأنهم مختلفون أشد الاختلاف فيما بينهم فى هذا العلم وبعد أن غلطهم فى عشرين مسألة عرض لها فى كتاب التهافت وكفرهم فى ثلاثة منها ، بعد هذا يتكلم عن العلم السيامى وهو أحد أقسام علومهم فىرى أن هذا العلم يرجع الى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية وقد اعتمد الفلاسفة فى نظر الغزالى الى الكتب السماوية المنزلة وعلى الحكم الماثورة عن سلف الأولياء فى العلم السيامى .

أما الأخلاق فتنحصر آراء الفلاسفة فى هذا العلم فى حصر صفات النفس وأخلاقها وكيفية معالجتها ومجاهدتها واعتمد الفلاسفة فى هذه الأخلاق على كثير من تعاليم الصوفية المثاليين القائمين على ذكر الله ومجاهدة الهوى وسلوك الطريق الى الله

(٢) التهافت ص ٢١ - ٩٣ .

(١) التهافت ص ٣٤٤ - ٣٧٥ .

تعالى بالزهد فى الدنيا • وقد انكشف للصوفية فى هذه المجاهدات كثير من افات النفس وعيوبها فوافق الفلاسفة على كلامهم وأخذوه ومزجوه بكلامهم وتولد عن هذا المزج كثير من المساوئ والعيوب:

أولا : عيوب تتعلق بمن يرد ويرفض آراء الفلاسفة فى الاخلاق • فظنت طائفة من الضعفاء ان هذه التعاليم ينبغى أن تهجر ولا تذكر وتذكر لأن كلام الصوفية ممزوج بباطل الفلاسفة، ولكن الغزالي ينصح بأن الذى يعرف الحق ينبغى أن ينظر فى القول فان كان حقا قبله سواء أكان قائله مبطلا أم محقا بل ينبغى أن يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال •

ثانيا اعترض البعض على بعض مصنفات الغزالي نفسه فى اسرار علوم الدين لأنهم وجدوا أن آرائه تشبه آراء الفلاسفة الأوائل فاعترض عليهم الغزالي بأنه قد يقع الحافر على الحافر، ثم اذا كان فى نفسه معقولا ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة فلا ينبغى أن يهجر وينكر لأنه سبق فى خاطر فيلسوف مبطل •

ثالثا : عيوب تتعلق بالمتقبل لآرائهم : من ينظر فى كتب الفلاسفة ويستحسن آراءهم فى الاخلاق والحكم النبوية والكلمات الصوفية ويعتقد فيها ويسارع الى قبول الباطل المزوج بهذه الآراء فقد استدرج الى الباطل ، ولأجل هذا العيب وهذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من القدر والخطر . تماما كما يجب صون من لا يحسن السباحة من السباحة • غير أن العالم المحقق الذى يستطيع أن يميز الحق من الباطل ينبغى أن يحق الحق ويبطل الباطل كالمعزم الحاذق اذا اخذ الحية ميز الترياق والسم فاستخرج الترياق وأبطل السم ، وكما أن المحتساج الى الترياق لا ينبغى أن يشمئز منه اذا عرف انه مستخرج من الحية

التي هي مركز السم ، لأن هذا الاشمئزاز يدل على جهل محض
ويقوم سببا لحرمانه من الفائدة التي هي مطلبه - كذلك العالم
لا ينبغي أن يشمئز من الحق المستخلص من كتبهم وينبغي أن
يدرك ان قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الباطل حقا كما
لا يجعل الحق باطلا .

تلك هي اعتراضات الغزالي على الفلاسفة وعلى علومهم وما
يتولد عنها مع آفات .

الفصل السادس

موقف الغزالي من الباطنية

الباطنية سميت كذلك لأنهم يرون أن للقرآن ظاهرا وباطنا،
والحقيقة انما هي فى المعنى الباطن وهذا المعنى الباطن وقف على
الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمنين نيابة عن الامام .

يحدثنا الغزالي بأنه بعد أن فرغ من الفلسفة وتحصيلها
ونقدها وأدرك أن الفلسفة لا تفي بكمال غرضه أى لا توصله الى
الحقيقة الكاملة ، الحقيقة التى تطمئن اليها النفس ، الحقيقة
الخالية من كل شوب ووهم ، وادرك ان العقل لا يستطيع الاحاطة
بجميع المطالب ولا يستطيع كشف الغطاء عن جميع المعضلات ،
نقول بعد أن فرغ الغزالي من كل هذا اتجه بكل قوته الى فرقة من
الشيعة تسمى التعليمية والاصل فى تسمية هذه الفرقة يرجع الى
أن اصحابها (الحسن بن الصباح) يوجبون على المؤمنين فيما
يتعلق باصول الدين وقروعه تصديق الامام المعلم والايمان
بكل ما يقوله فيما يتعلق بالفتاوى والدعاوى والانقياد له انقيادا
تاما لانه هو وحده المعصوم من الخطأ والغلط وهو وحده الحاصل
على الحقيقة الكاملة والعلم اللدنى ، لأنه هو وحده وريث المعرفة
التي اوصاها محمد لخليفته الأول على بن ابي طالب (فى رأى
الشيعة طبعا) . والتعليمية فرقة متطرفة من الباطنية . والباطنية
أو الاسماعيلية الباطنية كانت ترى أنه يجب على المؤمنين تقليد
الامام المعلم لأنه هو وحدة الوسيلة للتمييز بين الحق والباطل . اذن
الباطنية تجيز حق النظر والاجتهاد للعلماء المكلفين بهداية
المسلمين ونيابة عن الامام ترى التعليمية سلب العلماء والمجتهدين

حق النظر والاجتهاد وتوجب على المؤمنين الانصياع والانقياد
انقيادا تاما للامام المعلم .

رغب الغزالي في الاطلاع على مقالاتهم وكتبهم لكشف دعاويهم ،
ثم حدث أن وجه اليه الوزير نظام الملك الدعوة لشن حملة شعواء
على الشيعة من باطنية وتعليمية فاستحثته دعوه السلطان لتلبية
الباعث الاصلى الباطنى . هناك باعث باطنى وحافر خارجى
للرد على التعليمية ونقد دعاويهم . ابتداء الغزالي يطلب كتبهم
ويجمع مقالاتهم ويؤلف بين كلماتهم ويجمع كل ذلك ويرتبّه
ويبالغ فى تقدير حجّتهم أولا ثم يعود لينقض تلك الدعواوى
والحجج .

وقد سار على هذا المنهج ايضا الفيلسوف المفسر المتكلم الامام
فخر الدين الرازى . فاعترض على الرازى وتشكك البعض فى
دينه وعقيدته لأنه كان يقرر شبه الخصوم يادق عبارة فاذا انتهى
الى الرد اكتفى بالاشارة . وقد اعترض على الغزالي أيضا بأن
الخصوم كانوا يعجزون على نصره مذهبهم بمثل هذه الحجج ، أى
أن الغزالي بهذا المنهج قد قوى مذهب الخصوم . وكان الامام
احمد بن حنبل قد اعترض على الحاسبى فى رده على المعتزلة حين
ذكر شبه المعتزلة وبدعهم فقال له الحاسبى : « الرد على البدعة
فرض . قال الامام أحمد : نعم ولكن ذكر الشبهات والبدع
وحكايتها أولا لا تجعلنا نأمن أن يتعلق بها فهم من يطالها ثم
لا يلتفت الى الجواب عنها أو ربما لا يفهم .

ويجيب الغزالي على الاعتراض الذى وجهه الامام احمد بن
حنبل للمعارض الحاسبى بأن هذا النقد صحيح لكن اذا كانت
البدعة أو الشبهة لم تنتشر ولم تشتهر اما اذا انتشرت فعكايتها

لا تقدم ولا تؤخر والجواب عليها واجب ولا يمكن الجواب الى بعد الحكاية والعرض - فقط ينبغي ألا يتكلف لأقوال الخصوم حجة أو دليل - والغزالي ينكر تكلفه لهم أى حجة أو دليل ويقرر أن كل حجة فانه قد سمعها من الخصوم لكن الرازى يزيد على الغزالي فى ذلك ويعترف بأنه قد استنبط من نفسه ما يقوى حجج الخصوم - أنا أرى أن هذه نزعة جدلية فى الرازى ، والمسائل كلها كانت قد عرفت وتبلورت فى الأذهان وتوطدت الفلسفة فى أركان العالم الاسلامى .

يقرر الغزالي شبه الخصوم الى أقصى الامكان حتى يكون لرد والنقد قاصيا للشبهة الى أقصى الامكان أيضا - يرى الغزالي أن التعصب ضد الحقيقة جهل محض بل ويزيد من أنصار الخصوم ولا سيما اذا كان الخصم يضمن دعاويه بعض الحقائق - فلاينبغي جحد الحقيقة بحال من الاحوال حتى اذا كانت فى جانب الخصوم لايد من الانتصار لها - وعلى ذلك فقد اخطأ من أنكر على التعليمية دعواهم فى الحاجة الى التعليم والحاجة الى معلم ، وانه لا يصح ان يكون المعلم أى معلم بل لايد وان يكون معلما معصوما - يعترف الغزالي بالحاجة الى المعلم وان يكون هذا المعلم معصوما ولكنه يرى ان معلمنا نحن المسلمين ، معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام - فاذا قالوا ان محمدا ميت قلنا لهم ومعلمكم غائب - ثم ان الرسول قد علم الناس واكمل تعليمهم (اليوم اكملت لكم دينكم) وبعد اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته فاذا صادفنا بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها ولم تواجه الرسول من قبل علينا الرجوع الى النص اذا وجد فاذا لم يوجد فعلينا بالاجتهاد - من اشكلت عليه القبلة مثلا وهو فى بلد بعيد فعليه ان يجتهد ولن يجديه شيئا أن يسافر الى البلد التى فيها القوم لكى

يستعين بهم اذ تكون الصلاة قد انقضت وقتها ، هذا والمخطيء في الاجتهاد له اجر وللمصيب اجران ، وهكذا في كافة المسائل الشرعية والدينية اما الرجوع الى النص أو الاجتهاد ، والنص يعنى الكتاب والسنة . على أن هذه مسائل فرعية فى الدين أما قواعد العقائد أى أصول الدين فالمعتمد فيهما هما الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التعريفات فيعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم ، وهذه الموازين ذكرها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم ، وهى خمسة يذكرها الغزالي فى كتابه القسطاس المستقيم وهو عبارة عن معاورة بينه وبين أصحاب مذهب التعليم ، أى بينه وبين شيعى تعليمى (١) .

والغزالي فى كتاب القسطاس المستقيم يبدأ بتعيين موضوع الكتاب فيجعل خصمه يسأله : « بأى ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ » فيرد قائلاً « أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لى حقها وباطلها ومستقيمتها ومائلها اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال « وزنوا بالقسطاس المستقيم » . وهذا القسطاس المستقيم هو الموازين الخمسة التى أنزلها الله تعالى فى كتابه وعلم الانبياء الوزن بها ، فمن يعلم من الانبياء والرسول ووزن بما أنزل الله فقد اهتدى . استمع الى هذه الموازين فى القرآن فى قوله تعالى فى سورة الرحمن . الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان الى أن قال السماء رفعها ووضع الميزان ألا تطفوا فى الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » وفى سورة الحديد « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وليس هذا الميزان الذى

يتحدث عنه القرآن ميزان للذهب أو الفضة ولكنه ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لتتلم كيفية الوزن به من الأنبياء كما تعلم الأنبياء من الملائكة فالله هو المعلم الاول وجبريل هو المعلم الثاني ومحمد الثالث والمسلمون جميعا يتعلمون منه وليس لهم طريق في المعرفة سواء (٢) « .

ويحكى الغزالي في المنقذ انه ألف في الرد على الباطنية والتعليمية كتاب المستظهرى أيضا وكتاب القسطاس المستقيم . ويبدو أن الباطنية كانت قد انتشرت في هذه المنطقة من العالم الاسلامى وقويت شوكتهم حتى أن الغزالي يقص علينا أنه كتب كتاب حجة الحق ليرد على دعاويهم التى سمها فى بغداد وكتب مفصل الخلاف ليرد عليهم فى همدان وكتاب الجداول ليرد عليهم فى طوس . فأينما حل الغزالي كان يلاحقهم ويلاحقوه . وقد استطاعوا أن يقتلوا الوزير نظام الملك الذى عين الغزالي أستاذا بالمدرسة النظامية وحفزه على الرد عليهم ونقض دعاويهم . اشتغل الغزالي اذن مدة طويلة فى مكافحة التعليمية والرد عليهم ونقض دعاويهم . ويقول انه بعد أن جريهم وسبر ظاهريهم وباطنهم وتبين له أن مقصودهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم بعد هذا نقض يده عنهم .

الفصل السابع

موقف الغزالي من الصوفية

يتابع الغزالي في المنقذ قصة حياته الفكرية وموقفه من طلاب الحقيقة فيحدثنا بأنه لما فرغ من علم الكلام ومن الفلسفة ومن الباطنية وتأمل علومهم ودعواويهم ورد عليها ووجد أن كل هذه العلوم لا تفي بطلبه وغايته ولا تشبع رغبته في الاطمئنان الى حقيقة كاملة لا يعترئها أى ريب ولا يشوبها أى وهم ، يمد هذا أقبل بكل همته على طريق الصوفية ووجد أن هذا الطريق يتم بعلم وعمل ، وغاية العلم عندهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المدمومة وصفاتها الخبيثة حتى تصل الى حالة يكون القلب فيها خاليا الا من الله وذكر الله . الغرض من العلم الصوفى هو الانسحاب من الدنيا ومتاعها وبهجتها وزخرفها لكي يتفرغ القلب كلية لله . والعلم بالطريق أيسر من العمل ولذلك ابتداء الغزالي بالعلم فقرأ قوت القلوب لأبى طالب المكي وكتب الحارث المحاسبى وأقوال الجنيد والشبلى والبسطامى حتى وقف على حقيقة مقاصدهم العلمية ، ولم يقتصر على تعلم علمهم من الكتب فقط بل انه استمع الى مشايخ عصره وتبين للغزالي أن علوم الصوفية علوم أذواق ومواجيد وأحوال وليست علوم تؤخذ من الكتب . العلم الصوفى لا يمكن أن يفهم أو يعرف الا بالذوق ولا يجدى تعليمه من غير ذويه العلوم الصوفية علوم تنبعث من الداخل ولا تفهم من الخارج . فى التصوف لا يبد أن ندوق ونتذوق ونستشعر الحال والمقام حتى نعرف حقيقة هذه العلوم ولا يمكن الكشف عن كنه علوم الصوفية بمجرد قراءتها وفهمها من الكتب . لا بد من التجربة الداخلية ، لا بد من الذوق . وهناك فرق بين أن

تعرف الزهد وشروطه واسبابه وبين أن يكون حالك هو انزهد وعزوف النفس عن الدنيا ، فالصوفية كما يقول الغزالي أرباب أحوال لا أصحاب أقوال (١) . أدرك الغزالي هذا بعد أن حصل من علومهم ما يمكن تحصيله بالعلم والشرع والتعلم ولم يبق أمامه الا أن يسلك الطريق ، وهو يعرف ويوقن أن الطريق شاقصة وطويلة وصعبة خصوصا على من كان مثل الغزالي وهو الفقيه الذائع الصيت المشهور ، وهو يعرف أيضا أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ولا بد من قطع علاقة القلب بأسباب الدنيا وذلك بالتجافي عن دار الغرور والانتابة الى دار الخلود والاقبال كلية على الله تعالى ، وكل هذا لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والولد والأهل والصدىق . أدرك الغزالي كل هذا وعرف كل هذا ونظر الى نفسه والى موقفه من كل هذا والى ما يقوم به وما يشتغل به وما يشغله عن ذلك ، وعرف أنه متغمس فى العلائق : له علاقات كثيرة ، انسان مشهور ذائع الصيت ، أستاذ عظيم بالمدرسة النظامية وجد نفسه وتأمل ذاته فاذا به يدرك أن ما يقوم به من أعمال وأعظمها التدريس ، وجد أن ذلك عمل غير مهم وغير نافع وغير موصل الى الله ، بل أكثر من هذا تأمل الغزالي نيته وراجع نفسه من غايته من التدريس ، تدريس العلوم الشرعية والدينية فى المدرسة ، فاذا هو يدرك أنه لا يقوم بهذه الاعمال وهذه المهنة خالصة لوجه الله بل أن الباعث له على ذلك هو الشهرة والصيت والجاه - وهنا نحس معنى الصدق فى كلام الغزالي ، الرجل ينعكس على ذاته ليتبين أحواله وموقفه وطريقه فاذا هو فى طريق غير طريق الله . بدأ الغزالي يراجع نفسه ليعتزل هذه الحياة ، يعتزل التدريس والناس والأهل

والولد والصديق والحبيب والجاه والدنيا وزخرفها - مسألة شاقة وعسيرة لكن لا مفر منها لأنها هي بداية الطريق الى الله، الى الآخرة والى الجنة . والنفس بين الدنيا والآخرة مترددة - الدنيا وزينتها جميلة والعلاقات بين الأهل والناس جميلة ، والحقيقة تناديه وهو فى مقام الاختيار - « أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوما وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفوا لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حمله فيفتريها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العمل والعلم رياء وتخييل فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد وان لم تقطع الان فمتى تقطع ، (١) .

كل هذه الخواطر تجاذبت نفس الغزالي وجعلته فى مقام الاختيار ، والاختيار صعب ، فنجد الغزالي يوطد العزم على الهرب والفرار ثم نجده مرة أخرى يعود فيتراخى ويخيل اليه الشيطان أن هذه أمور عارضة سريعة الزوال ولا ينبغي ترك الجاه والوظائف والعلائق من أجل أوهام وخيالات عارضة .

يتردد الغزالي ويزداد تردده وتزداد حيرته ويظل فى تردده كما يحدثنا قريبا من ستة أشهر وكان ذلك فى سنة ٤٨٨ وبلغ التردد مداه ، وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار اذ وجد نفسه لا يستطيع أن ينطق بكلمة فى التدريس - عقل الله لسانه فلم يستطع أن يقوم بدروسه ، لم يستطع أن ينطق بكلمة فعزن حزنا شديدا فأثر ذلك على قواه الجسمية فاعتل بدنسه

واضحى لا تنسأغ له شربه ولا تنهضم له لقمة وخارت قواه (١) .
وأدرك الأطباء ان علته بالقلب ولا سبيل الى تطبييها بالطب ،
فاتجه الغزالي الى الله التجاء المضطر بالدعاء فسهل الله على قلبه
الاعراض على الجاه والمال والولد والاهل والاصحاب ، فظهر
رغبته فى الخروج الى مكة وهو ينوى فى نفسه التوجه للشام وذلك
خوفا من أن يمنعه الخليفة والاصحاب من الذهاب للشام حتى
لا يترك بغداد ويقيم بالشام . عزم الغزالي على الخروج من بغداد
على ان لا يعود اليها أبدا وفرق الغزالي ما كان معه من المال ولم
يدخر الا قدر الكفاف وقوت الأطفال واتجه الى الشام وقام بها
سنتين فى عزلة وخلوة ورياضة ومجاهدة لتزكية النفس وتهذيب
الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، وكان يعتكف بعض الوقت فى
مسجد دمشق ، ثم رحل الى بيت المقدس وتاقت نفسه الى الحج
وزيارة الرسول فسار الى الحجاز وعاوده العنين الى الأهل والعيال
فرجع الى بغداد ولكنه أثر العزلة حرصا على الخلوة وتصفية
القلب للذكر ، غير أن حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات
المعاش كانت تقطع عليه خلوته وتشوش عليه ، وكان حاله
لا يصفو الا فى أوقات قليلة . ودام على هذه الحال حوالى عشر
سنتين انكشف له خلال هذه الغلوات كشوفات وتبينت له أمور
لا يمكن احصاؤها وتيقن تماما أن الصوفية هم السالكون لطريق
الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق
وأخلاقهم أزكى الاخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء
وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من
سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا وأن
جميع حركاتهم سكناتهم فى ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور
مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

مراجع البحث

أولا : من مؤلفات الغزالي :

- ١ - احياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢ - الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣ - تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٢٧ .
- ٤ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥ - القسطاس المستقيم ، تحقيق فيكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٦ - المستصطفى من علم الأصول ، القاهرة ١٩٠٤ .
- ٧ - معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ٨ - مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٩ - المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

ثانيا : كتب التراجم :

- ٠ أنظر بعده مصادر البحث فى فخر الدين الرازى .

فخر الدین الرازی

الفصل الأول

فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

١ - تباين الناس فيه :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يبعث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (١) - قيل (٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ / ٧٢٠ م) ، وعلى الثانية محمد بن ادريس الشافعي (المتوفى ٣٠٤ هـ / ٩١٨ م) ، على الثالثة أحمد بن مريبج (المتوفى ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) وعلى الرابعة أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٩٥ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة ، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو » (٣) . وفي رأى ابن حجر العسقلاني أن الرازي « له تشكيكات على

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :

Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane* Livraison XVIII., Vol. 3 P. 2.

(٢) الخوانساري ، محمد زين العابدين ، *روضات الجنات في أحوال*

العلماء والسادات ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م .

(٣) الصفدي صلاح الدين خليل بن ابيك الوافي بالوفيات ج ٤ ص

٢٥١ تحقيق H. Ritter, Even Dederig استانبول ودمشق ١٩٣١ - ٢٩٥٩ .

مسائل من دعائم الدين تورت حيرة « (١) . وقيل ان سراج الدين السرمياحي المغربي قال فى حق الرازى ، « يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء « (٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسى : « كان يقرر فى مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة ، فإذا جاء الى الأجوبة اقتنع بالإشارة « (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد الشبه نقداً ويحلها نسيئة (٤) . أما الشهر زورى فىرى أن الرازى شيخ مسكين متعير فى مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشوا . . . لم يظفر بالمحكمة على جليتها (٥) .

كيف نفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازى ؟ هل نفسرها فى ضوء هذه العبارة اللطيفة التى ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من المضامين بتباين الناس فيه ، ألا ترى أن علياً رضى الله عنه قال : يهلك فى فتيانان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آباد ١٣٣٠ - ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسى ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذيال الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا (١) . ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس في فيلسوفنا .

أما نباهة الرازى فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له يحيى الدين بن عربى شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه اليه رسالة يقول فيها « وقد وقفت على بعض تواليك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة : وما منحك من الفكر الجيد » (٢) ، ورجاه سلوك الطريقة قائلا : « مثلك من يتعرض لهذه الخطئة الشريفة والمرتبة الرفيعة » (٣) . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف .

بل ان الذين وصفوا الرازى بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهر زورى يقول : واعلم أنه وان لم يظفر بالحكمة على جليتها الا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » (٤) .

أم نفس هذا التباين حول منزلة الرازى مستعنيين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمداني من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايو . ذلك الأمير المستنير ، يكرد لى دائما ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف

(١) ابو ريده ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ - ١٧٤٦ .

(٢) ابن عربى ، محيى الدين ، رسالة الى الامام الرازى ص ١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربى ج ، حيدر آباد ١٣٦٧ - ١٩٢٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لا بد أن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصبا هاما ، وأملك ثروة ضخمة » (١) .
وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولجانا . نعم ، لم يشغل الرازى منصبا رسميا طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضان السلطة والسلاطين ، وبلغ من منزلته عندهم انه كان يامرهم فيأتمروا (٢) ، ويعنفهم أحيانا فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجيء الى حلقة درسه فيمثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لاقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخامتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمة أيضا هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم الى خطة خراسان كان له ألف بغل . . . ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما وصلت مقدمة حاشيته الى خراسان كانت ساقيتها فى خوارزم ، وهو من

-
- (١) الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ص ١٥٩ ترجمة عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .
(٢) الصنفى ، الراقى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضة الافراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩
(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .
(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الاطباء ج ٢ ص ٢٤ .
(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٦ .
(٦) الشهرزورى ، روضة الافراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٣٦٣٦٩ .

الأمر الغريب بالنسبة الى مثل هذا الرجل في الحسب ، (١) .
وقيل أنه خلف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب
والمقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أول حياته فقيرا ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) .
وترجع أسباب ثروته الى أمور ثلاثة: أولها مؤلفاته، لاسيما بعد ان
ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته واقبل الناس عليها (٤) ، وربما
يفسر لنا هذا سبب اقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات
العديدة . الثاني ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له
الملوك والامراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر
المؤرخون سببا ثالثا مؤداه أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة
ضخمة وله ائنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ائنتان هما ضياء
الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج
ابنتيه لولدى فخر الدين . ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

-
- (١) الحوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامة المقدسى ، تراجم
رجل القرنين السادس والسابع ص ٦٨ .
(٣) طاض كوبرى زاده ، احمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح
السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ٣١٢٩ - ١٩١١ ، السبكي ، تاج الدين
أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ،
القاهرة ١٣٢٤ - ١٩٠٦ .
(٤) الحوانسارى : روضات الجنات ج ٤ ص ١٠٩ ، الصفدى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .
(٥) ابن العماد عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٥ ص
٢١ القاهرة ١٣٥١ - ١٩٣٢ . ابن جلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاميان ،
ج ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ - ١٢٩٢ .

جميع أمواله (١) - وفي رأى اليافعى أن استيلاء الرازى على
ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن نقف عند
النصوص انفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف
من شدة تباينها وتعارضها ، ونقرب من وجهات النظر المتضاربة
حول منزلة الرازى .

أما الحديث الذى اتخذهُ المؤرخون سنداً للبحث عن مجدد
للدين على رأس كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه .
جاء فى طبقات السبكي : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على
رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها . وفى لفظ آخر : فى رأس
كل مائة سنة رجلاً من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) .
وقيل ان الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت
فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم :
عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فاذا هو
رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : محمد بن ادريس
الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلاً ليس
من أهل بيت رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ١ ، ص ٤٧٥ .
(٢) اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى
معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة جامعة كيمبردج رقم
(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ١ - ص ١٠٤ .
(٤) المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤ .

يجدوا رجلا من أهل بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الامام الشافعي (١) - ولذلك قدموا بن سريج على الأشعري - وبدأت الخلافات أيضا حول أسماء المجددين كل عام - فعلى رأس المائة الرابعة تتردد الاسماء الاتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الاستاذ سهل بن أبي سهلى الصملوكي ، القاصي أبو بكر الباقلاني ، كما يتردد اسم الامام الرافعي مع فخر الدين الرازي على رأس المائة السادسة (٢) - ويمتقد الذهبي حسما لهذه الخلافات أن «منه للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج في نيقة والاشعري في أصول الدين والنسائي في الحديث وعلى رأس المائة السادسة العافظ عبد الفتى في الحديث والامام فخر الدين الرازي في الكلام (٣) -

ولاشك أن هذه الاختلافات في الرواية تضمف من صحة هذا الحديث الذي اتخذ مستدا لوضع الرازي على رأس المائة السادسة ليجدد للامة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان في حد ذاته - بصرف النظر عن مدى صحته - مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام ازاء الرازي ومنزلته ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالي .

أما الاتهامات التي وجهت ضد الرازي وعقيدته فهي اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل - لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم السهر وردى وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالي

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٨٩ .

وأحرقت كتبه (١) - فاتهم ابن جبير للرازي بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع هو عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالي : « شيخنا أبو حامد الغزالي دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » (٢) ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعترافاته فى المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازي بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى شائع - قيل ان أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال لسه : « ويحك ، ألسنت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات » (٣) - وعابوا على الغزالي صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيبا محكما مقارنة التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها - وأنكر عليه بعض الناس مبالفته فى تقرير حجتهم وقالوا « هذا سعى لهم ، فانهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك اياها (٤) ويعترف الرازي صراحة باتباع هذا المذهب فيقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية الاصول « ان كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمر ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الاسئلة والجوابات ، والتعمق

(١) الهمداني ، جامع للتواريخ ج ١ المجلد الثانى ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم ، بيان موافقة صريح

المعقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ - ١٩٠٣ .

(٣) الغزالي ، أبو حامد ، اجياد علوم الدين ج ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون

تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالي ، المنقذ ص ٣٤ .

فى بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى
ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك
المذهب ، فانى انما اوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث
نقاوته . حتى انى اذا لم أجد لاصحاب ذلك المذهب كلاما يعول
عليه أو يلتفت اليه فى نصره مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت
من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير
ذلك الطلب وان كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، نزيف كل رواية
سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة
والادلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسلم
والطاعة . . . » (١)

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنه به
يجد فى دفاع الغزالى ما يكفيه من مؤونة الرد - يعترف الغزالى
بأن الامام أحمد بن حنبل على حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم
تشتهر - فاذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب
عنها الا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازى كان يكتفى فى الرد بالاشارة فلعل خير من
أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسيا لطيفا هو الطوفى
حيث يقول « ولعمرى ان هذا دأبه فى كتبه الكلامية والحكمية
حتى اتهمه بعض الناس (فى عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله ،
لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى
يستر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً فى دليل الخصم

(١) الرازى ، فخر الدين ، نهاية العقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار

الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالى ، المنقذ ص ٣٥ .

فاذا انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ،
ولاشك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية ، (١) .

اما اتهام الشهرزورى للرازى يانه شيخ مسكين متحير
فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها، فانه اتهام أملة
عصبية الشهرزورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الاشواقية .

نعود بعد هذه الجولة لتزويد الامر وضوحا وجلاء حول شخصية
الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢ - اسمه ومولده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى
القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الاصل ، الرازى المولد ،
الملقب بابن الخطيب ، الامام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع
نسبه الى أبى بكر (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٢ هـ / ١١٤٨ م وقيل
٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده
الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى و تفقه واشتغل بعلم الخلاف
والاصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل ، وكان يدرس
بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير
لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى
تلك النواحي ، (٤) . وقيل انه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين
أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر
فى العلم ، وكان كثير الأزراء بأخيه فخر الدين لاسيما بعد أن

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ الصفدى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٥ .

ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من اخوه فكان يقول : فما للناس يقولون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعمهم يقولون : ركن الدين « (١) فان كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! واذا كانت منزلة الرازي بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد في صدر أخيه وأقرب الناس اليه فأولى أن تحركها في صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعنين فيه وفي عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حدا جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين في أحد القلاع فاعتقله السلطان الى أن قضى نحبه في معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي تجاه أخيه يدل على غلط في القلب وجحد لروابط الدم والامرة . فان كان الرازي قد لجأ الى السلطان في تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لا نستبعد تأمر الرازي وسعيه لدى السلطان لقبيل الشيخ مجد الدين البغدادي بعد أن استمرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانساري : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادي الواعظ المشتهر في ذلك الرازي وسعيه لدى السلطان لقبيل الشيخ مجد الدين البغدادي بينهما الى أن صدر أمر السلطان باغراق ذلك الرجل في الماء بعد أن سعى بعض تلامذة الامام فخر الدين الرازي عنده في ذلك » (٣) .

٣ - ثقافته :

تدل الأعمال التي خلفها لنا الرازي على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة في عصره ، وأنه لم يترك علما من العلوم أو فنا من

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٥ - ٦ .

(٣) الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ .

الفنون الا وتعلمه وصنف فيه - درس اللغة العربية وآدابها ،
واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض
الشعر أحيانا بهما ، يقول الصفدى : « له شعر بالعربى ليس فى
الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسى لعله يكون مجيدا
فيه (١) » ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب
وذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى
النظر فى صناعة الطب (١) وقيل انه كتب لعبد الرحمن بن
عبد الكريم السرخسى الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن
سينا فى الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسى اعترافا له
بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفا عليه وهو فى طريقه الى بلاد
ما وراء النهر (٣) .

واشتغل الرازى بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحا ، وذلك
يقول ابن القفطى : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضع فى
ذلك ما لا كثيرا ولم يحصل على طائل (٤) » - وعرف السحر
والفراصة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تلمذ الرازى فى أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل
عليه فى علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر الياقنى أن فخر الدين
الرازى قال فى كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل فى علم
الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابى القاسم
سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على امام الحرمين أبو المعالى
(الجوينى) ، وهو على الاستاذ أبى اسحق الاسفرايينى ، وهو على

(١) الصفدى ، الواقى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء

ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليزج ١٣٢٠ - ١٩١٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ أهل السنة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . أما اشتغاله في فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي يزيد المروزي ، وهو على أبي اسحق المروزي، وهو على أبي العباس ابن سريج ، وهو على أبي القاسم الأنطاطي ، وهو على ابراهيم المزني ، وهو على الامام الشافعي المطلبى رضى الله عنه تعالى (١) ، ففخر الدين الرازي في الكلام على مذهب الاشعري . وفي الفقه على مذهب الشافعي، وان كان قد استدرك على الاشعرية والشافعية جميعا ورد عليهما في كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمناني وتفقه عليه (٣)، ثم اتجه الى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان استاذة في هذه الدراسات مجد الدين الجبلي ، وهو الاستاذ الذي تخرج في حلقة شهاب الدين السهروردي الذي قتل متهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازي مجد الدين الجبلي وسافر معه الى مراغة حين دعى للوعظ والتدريس بها ، فاستمع الرازي له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابي . وكان الرازي قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل انه حفظ الشامل لامام الحرمين ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ، والمستصفي للقرالي

(١) اليافعي ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمبرج

(٢) أنظر كتابنا : **Kholeif Astudy on Fakhr al-Dinal-Razi and his Controversies in Transoxiana, Dar El-Maareaf Beirut, 1988.**

(٣) أنظر الخوانساري ، روحدات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدي ، الروافي بالوقيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٣٥ ، طلاس كربري زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(١) ، ويصف الصفدى مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة اشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهي سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين (٢) » ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه كان شديد الحرص جدا فى سائر العلوم الشرعية والحكمية (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده فى احدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوما فوجده باكيا حزينا فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد فى بعض المسائل اعتقادا منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع الى بعض كلام المحصلين فيها ، أن اعتقادى كان باطلا فى هذه المدة ، فما يؤمننى أن يكون جميع علمى بهذه الصفة (٤) » .

٤ - رحلاته :

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمرء والسلطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات (٥) أدت الى خروجه من البلد (٦) ، فعاد الى الرأى ثم توجه الى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

5 See, Coldziher. Aus der Theologie de Fakhr al Razi **Der Islam**, PP. 213 47. Strasburg, 1912

(٦) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ملاش كوبرى زاده ، مفتاح

السعادة ج ١ ، ص ٤٤٦ .

مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (١) . ومن المرجح أن يكون الرازي قد قام برحلته هذه في حدود عام ١٨٥٠ / ١١٨٤ فان ابن الفقي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي بسرخس قاصدا ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ (٢) . هذا فضلا عن أن الرازي يخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٤ (٣) . ومن المرجح أيضا أن بقاء الرازي في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف اذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٤) ، أم أنه لم يجد عند بنى مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطي (٥) . على أية حال لم يطب عيش الرازي في بلاد ما وراء النهر فعاد الى الري . لازم الاسفار فذهب الى السلطان شهاب الدين الغوري صاحب غزنه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياب الدين (٦) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التي أدت الى خروج الرازي من البلاد (٧) . فمن جهة استطاع الرازي أن يحول غياب الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذي كان

(١) انظر كتابنا : **Kholeif A study on Fakhr al Din al-Kazi and his controverses in Transoxiana.**

(٢) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Razi P. 32.

(٣)

(٤) الصفدي . الوافي بالوفات ج ٤ ، ص ٢٤٨ ، الخوانساري ، روضات

الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٥) ابن القفطي تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٦) الشهر زوري روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٣٦٣٦٩ .

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيباني السكامل ج ١ ص ٥٩

- القاهرة ١٣٠٣ - ١٨٥٨ .

يسود هذه البلاد ، فعظم ذلك على الكرامية. واتباعهم (١) ومن جهة أخرى فقد سب الرازي من على المنبر شيخا من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاؤ الملك ضياء الدين - وهو ابن عم غياب الدين وزوج ابنته - لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازي من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٢) .

عاد الرازي الى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازي الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبنى وزيره علاء الملك بابنة الرازي ، وقيل ان الرازي كان يغلط عليه في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلما ، وقيل انه أوفد الرازي في سفارة الى الهند (٣) - ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف اذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ، فان المصادر التي بين أيدينا لا تذكر شيئا أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصفدي وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التي عقدها في بلاد ما وراء النهر. حيث تحمل العنوان الآتي : مناظرات العلامة الفخر الرازي في سياحته الى سمرقند ثم جهة الهند (٤) .

ثم انتهى المطاف بالرازي الى هراة حيث قصدتها في حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازي هراة وملك فيها العقار وكان يلقب فيها بشيخ الاسلام .

(١) الشهر زورى . روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ج ١٢ - ص ٥٩ .

(٣) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) الرازي ، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ص ٥ .

تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى الى هراة قال : « وقد قصدنا الشيخ فخر الدين بن الخطيب مع بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد اليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه اكراما كثيرا ، ونصب له بعد ذلك منبرا وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه (١) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الاجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديرا له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فان غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الامام (٢) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طمعا فى حياته ، فقد كانت العنابلة تعلق على منبره رقما مليئة بالاهانات والسب والشتم - علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امراته ، فلما قرأها قال - « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فانه شعبة من الجنون ، وترجو من الله تعالى اصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء الا من عصمها الله ، وأنا شيخ ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه

(١) ابن أبى أصبعية ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٣ ، الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ،

وأما أنا فوالله لا قلت ان البارى سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته
يخلقه ولا حيزته (١) ، وبلغت متاعبه فى هراة الى حد أن أشد
يوما معاتبها أهلها :

المرء ما دام حيا يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (٢)

٥ - صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة
الناس له وحقدهم عليه . قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيهما
خلقه .

أشكو الى الله من خلق يغيرنى ويمحق النور من عقلى ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب محكمة تبدو فتنموفتغوينى فترضينى (٣)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديرا بالمعطف والرشاء على
هذا المزاج الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن
يملك له دفعا . ونحن أمام اعترافه هذا لا نملك الا أن نلتمس
له العذر على شراسة أخلاقه ، وايدائه لتلاميذه ، ولمن باحثهم من
العلماء ، ولحبه الجاه والباه (٤) . ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن
ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل انه كان فى غاية صباحه

(١) الصنفى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ .

(٢) الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة -

مفتاح السعادة ج ١ - ٤٤٩ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفرح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٦٣٦٩ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفرح ، الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤

المنظر وقورا محتشما ، فى صورته فخامة ، له جلالته وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن ، ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر والرأس ، وكان فى صوته فخامة (١) .

وكأى انسان لاتخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما غلط ، وكثيرا وما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظم على المنبر فيبكى ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم (٢) .

٦- وصيته ووفاته :

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى » يقول : « ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى » (٣) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية اقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال (٤)

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم والتوبة جاء فيها : يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو (فى) أول عهده بالآخره وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه الى مولاه كل أبى اعلموا أنى كنت

(١) الصنفى ، الوافى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢ .
(٢) السبكى - طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢٢ .
(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ ، السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤١ .

رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب فى كل شىء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا ، الا أن الذى نطق به فى الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبرة المنزه عن معائلة المتحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة - ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتتها فى القرآن - لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات ، وما ذلك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفيقة ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة مع وجوت وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه الى الدقة والغموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال - والذى لم يكن كذلك أقول : يا اله العالمين انى أرى الخلق مطبقين على أنه أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين - فكل ما مددته بقلمى أو خطر بينالى فاستشهد وأقول : ان علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل بى ما انا أهله ، وان علمت منى أنى ما سميت الا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكفر رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وانت أكرم مع أن تضايق الضعيف الواقع فى زللة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان المارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين - وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتايب القرآن العظيم، وتمويل فى طب الديق عليهما (١) .

وطلب فى آخر الوصية اخفاء خبر موته خوفا من أن يمثل أعداءه ببحثه وفى يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آزار) ١٢١٠ م) أسلم الرازى الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (١) .

٧ - أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الانسان الا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التى خلفها الرازى من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد تقضت حياة الرجل - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - فى التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله اننى أتأسف فى الفوات عن الاشتغال بالعلم فى وقت الأكل - فان الوقت والزمان عزيز » (٢) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضا حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق اليه (٣) ، ومنهم من قال بأن (مدار تصانيفه على الجمع لأقواله الناس) (٤) وأنه صنف فى علوم كان جاهلا فيها ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت فى البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس قبلوا عليها واشتغلوا بها .

(١) ابن خكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٢ .

(٢) الشهرزورى ، زوضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الخوانسارى : روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصفدى ، الوافى ج ٤ ص ٢٤٩ .

ويصف الصفدى المنهج الذى صار عليه فى كتاباته
ومؤلفاته فيقول : (يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ،
ويقسمه فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السر والتقسيم .
فلا يشذ عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له
القواعد وانحصرت معه المسائل) (٤) - ولكن هذا المذهب لا يخلو
من عيب اطناب الشديد ، واغراق القارئ فى لجة من المسائل
المتشابكة فيختلط عليه الأمر - وأنا اعترف هنا - من خلال
تجربتي مع الرازى ومؤلفاته - بأننى كثيرا ما عجزت عن متابعة
الرازى وأهمه فى بعض المسائل نظرا لهذا الاطناب والاغراق فى
التفريعات - ولقد صدق الغزالي حين قال (قرب كلام يزيده
الاطناب والتقرير غموضا) (١) والحق أننى كنت كلما عجزت
عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالي فى هذه
المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ، فينفتح أمامى
ما استغلق على عند الرازى - ذلك فى رأى أهم ما يميز كتابة
الغزالي عن الرازى ، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة وشخصية
الغزالي السمحة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد
والتعميد وشخصية الرازى المتحدية دائما - وعندما يختصر
مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ الى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى
اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية العقول فى دراية الاصول)
فى كتابه المسمى (منحل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين) فكتب نصير الدين الطوسى شرحا على
(المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى اصابة اليقين

بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمطشان يصل
الى الشراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر
بالصواب (١)

ويبدو أن عبارة الخوانسارى - (مدار تصانيفه على الجمع
لاقاويل الناس) - تنطوى على قدر كبير من الصحة ، لان الرازى
نفسه يعترف بذلك فى شعره .

ولم تستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)
وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر مائه كتاب فى مختلف العلوم
والفنون المعروفة فى عصره . كتب فى اللغة العربية وآدابها
والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة ، كما صنف فى الطب
والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة والقيافة ، ويقال انه
صنف فى السحر والتنجيم وقد أفرد الرازى لكل فن من هذه
الفنون كتابا خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازى منصبه على الكلام والفلسفة
حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية فى كتاباته فى الفقه
وأصوله وتفسير القرآن .

(١) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل من ٣ ، مطبوع على هامش

المحصل للرازى ، القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات

الاطباء ج ٢ ص ٢٣ .

الفصل الثانى

الفقه والأصول

١ - الفقه :

يذكر المؤرخون أن الرازى كتب فى الفقه شرحا على كتاب الوجيز للغزالى (١) - وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدينا من كتابات الرازى فى الفقه الا ما جاء فى التفسير لآيات الاحكام التى تتعلق بمسائل الفقه ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى موضوع البيع (٢) ، تناول فى المناظرة الأولى مع الرضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية فى بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد ليتناظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلنتظر كيف يمالج الرازى - الذى تفقه على مذهب الشافعى - مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الارسطى ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية الى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادى الذى ينبغى عليه التفقه فى أمر دينه (٣) .

(١) ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢٥ ، ابن ابي أصيبعة ، طبقات الاطباء ج ٢ ، ص ٣٠ .
(٢) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، ص ١٤ - ١٥ ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .
(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالاسواق ويضرب بعض التجار بالدورة ويقول لا يبيع فى سوقنا الا من يفقه والا اكل الربا شاء أم أبى .

يقول في مناظرته مع الرضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع : (الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالفين الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع - انما قلنا ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع - فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالفين الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له - فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالفين الفاحش بحسب اللفظ - أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته لزوما دائما أو لزوما أكثريا فاللفظ الدال على المستلزم يقيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى، وهنا الامر ان مفقود ان أما أن قيد كونه واقعا بالفين الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دائما فظاهر ، لان مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع لزوما دائما والا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركا فيه ، وذلك متناقض (١) .

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة - ويلجأ الى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلالاته اللفظية والمعنوية - ويلجأ الى التفرقة بين الجنس والفصل

حين يقول (ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذه القضية أساسا لمعارضة دعوى الاحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع . ان تطبيق هذه القضية - أى التفرقة بين الجنس والفصل - على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمان المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش . الخ ، فلفظ (الغبن الفاحش) فصل يميز نوعا من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الأنواع جميعا . وعلى ذلك فان لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الغبن الفاحش) تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش .

وكذلك لا يسلم البيع المطلق بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش والا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولك : كلما كان هذا حيوانا كان انسانا ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

(١) انظر كتابنا :

Kholeif, A Study on Fakr al Din al Razi PP 179-179,

(2) Wensink, Concordance el Indices de la Tradition Musu-
lmane, vol III PP 488-99.

هكذا يسلك الرازى سبيلا وعرة في معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولايتناولها الفقهاء في سهولة ويسر اعتمادا على السنة المطهرة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب الاحناف على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار اذا كان البيع بغبن فاحش بقصد التوصل الى شراء ما هو أريح منه (١) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٢) .

ولعل هذه السبيل الوعرة التي سلكها الرازى في معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذفقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

اصول الفقه :

يقول ابن خلدون في مقدمة في الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : (وكان من أحسن ماكتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لامام الحرمين والمستصفي للغزالي وهما من الاشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصرى ،

(١) الكاساني ، علام الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٠٩ ، قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى كشف الرموز والاسرار ج ٦ ص ٢٠ - ٢٢ ، القاهرة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ .

(٢) الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف ، المهذب ج ١ ص ٣٥٠ ، القاهرة ١٣٣٣ - ١٩٢٤ .

وهما من المعتزلة • وكانت الاربعة قواعد هذا الفن وأركانه • ثم
لخص هذه الكتب الاربعة فحلان من المتكلمون المتأخرين وهما
الامام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ،
وسيف الدين الامدى فى كتاب الاحكام (٠٠٠) (١) •

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٢) ، ومن المؤسف أن
يظل مثل هذا المصدر مخطوطا حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره
حد من علماء الاصول •

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الاصول فى
كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا (واختلفت طرائفهما
فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى)
أميل الى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج (٠٠٠) (٣) ومعنى هذا
أن الرازى تناول مسائل الاصول كما تناول مسائل الفقه بروح
المجادل الفيلسوف •

هذا المنهج وان لم يكن محتملا فى الفقه كما قدمنا الا أنه
محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الاصول هى علم النظر فى أدلة
الاحكام الشرعية ، وأدلة الاحكام الشرعية هى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس • ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون

تاريخ •

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى

بلندى ١٤٥٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) •

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ •

الاجتهاد - وهى الفاظ تعبر عن مفهوم واحد - تفسح المجال
لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل ان الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح اضافة موضوع
أصول الفقه الى موضوعات الفلسفة الاسلامية لصلته بالفلسفة
والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه اذا كان لعلم
الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ
شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الاحكام
ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون
فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد
الذى هو علم الكلام ، بل انك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا
يسمونها (مبادئ كلامية) هى مباحث من علم الكلام . وأظن
أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى الى ضم
هذا العلم الى شعبها) (١) .

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ،
لأن طبيعة الموضوعات هى التى تحدد المناهج الملائمة .

فلنتظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول
الفقه . وسنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة
للهجوم على الغزالي محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته
التي تتلمذ الرازى عليها فى علم الاصول .

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ،

(١) الصلاة فى الارض المنصوبة .

يقول الرازى فى مناظراته فى بلاد ما وراء النهر : (انى فى بعض الاوقات حضرت بطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى ، فقلت : انكم افنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الى آخره ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر اجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) - فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المنصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها فوى :

فقلت له : ان كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف ، وذلك لانه قال : جهة كونها صلاة مفايرة لجهة كونها غضبا ، ولما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرغ على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها - وهذا الجواب ضعيف جدا ، لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الاشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول فى العيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى العيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول فى العيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة .

(٢) من المعرف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ، انظر اليافعى ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

إذا عرفت هذا فنقول : ان اعتبرنا الصلاة في الارض
المفصولة جزء ماهيتها الحصول في الارض المفصولة ، ولاشك
أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الارض
المفصولة محرمة ، وعلى هذا التقدير فانصب والمحرم هنا جزء
من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة ، لان الامر
بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها . فلما دللنا على أن
أحد أجزائها شغل ذلك العيز ، ودللنا على أن شغل ذلك العيز
منهى عنه ، لزم حينئذ توارد الامر والنهي على الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد ، وأنه محال .

فثبت أن الذى تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه
الصلاة كلام غير صحيح ، (١) .

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالي ينطوى على مغالطات
سافرة فمن جهة يحاول الرازى أن يجعل الارض المفصولة جزءا
من ماهية الصلاة لان الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا
غير صحيح ، لان حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير
مختتمة بالتسليم . فهى حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه
ولا يمكن اعتبار تأديتها فى مكان بعينه جزءا من ماهيتها .
الا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد
أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملايس التى تغطى العورة . ومن
جهة أخرى يحاول الرازى الزام الغزالي بأن قوله يؤدى الى توارد

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ - ٦٤ ، تحقيق المؤلف - بيروت ١٩٦٦ .

الامر والنهي على شيء واحد باعتبار واحد . وهي محاولة باطلية أيضا ، لان الامر بالصلاة مطلقا سابق على أدائها مطلقا ، والنهي لم يرد على الصلاة في الارض المفصولة بعينها ، وانما ورد على اغتصاب الارض مطلقا ، فلم يتوارد على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصا غضب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشيء جديد هو المال المفصوب فيطالب برده (١) .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى :

يحدثنا الرازي بأن الغزالي قال في كتابه شفاء العليل « انه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى » (٢) . ويفرق الرازي بينهما فيقول : « هذا المعنى في غاية الظهور ، فان قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم في الاصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الاصل . وأما قياس الشبه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ولما كانت مشابهته لاحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ، ومثاله أن النية واجبة في التيمم وغير واجبة في غسل الثياب ، والوضوء واقع

(١) انظر كتابنا .

Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, PP. 170-71

(٢) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ .

بينهما • فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشركان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك •

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشركان فى أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك •

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك •

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات • فكان الحاق الوضوء بالتيمم أولى من الحاقه بغسل الثياب عن النجاسات •

إذا ثبت هذا فنقول : ان غلبه المشابهة تدل على استوائهما فى المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا اشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة ، فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور • فالقولى بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق تهويل لا موضع

له (١) .

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألة
ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه ، لقد اختلف علماء
الاصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيرا حتى قال امام الحرمين :
(لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود) (٢) .
وقال الامدى : « ان اطلاق اسم الشبه . . والاختلاف فيه راجع الى
الاصطلاحات اللفظية » (٣) . وقال ابن الانبارى فى الشبه :
« لست أرى فى مسائل الاصول مسألة أغمض من هذه » (٤) .

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع الى أن الوصف الشبهى
وسط بين المناسب والطرده وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه
عنهما عسيرا . وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب
بالذات ، والمناسب بالتبع . واذا كانت العقول متفاوتة فى قدرتها
فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ،
وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ - ٤٥ .

(٢) امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ،
مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ اصول .

(٣) الامدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو بن على محمد سالم ، الاحكام
فى اصول الاحكام ج ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ - ١٩٤ .

(٤) الشوكاتى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد الفحول الى
تحقيق الحق من علم الاصول ج ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ .

من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقلاني الى ذلك ضاربا للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبيه ، كتعليق وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشتربت في الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث انها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . وان لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : انه مائع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياسا على الماء في النهر ، فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له » (١) .

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القياس عبارة عن الحاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيه . فالفرع اذن شبه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد في الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنبذ في قياسه على الخمر شبيه بها في المفسدة .

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح منها الوصول ج ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٩٤٥ - ١٩٢٦ .

(٢) الفزالي ، المستصفي ج ٢ ، ص ٣١٠ .

وإذا تأملنا النص الذي أقتبسناه من متاخرات الرازي نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الأشباه وجعلهما شيئا واحدا ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الأصول - جاء في نهاية السؤل : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشباه - وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك - فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف ، لانه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما - وذكر في البرهان قريبا منه أيضا - وكلام الموصول لا يرد عليه شيء ، فانه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ، ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين الى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ما تقدم في تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو اشارته الى وقوع الفرع بين أصليين » (١) -

فقياس الشبه هو الذي يكون فيه الوصف الذي يغلب به ظن العلية هو المشابهة في الحكم أو في الصورة على خلاف في ذلك ، فمثلا الحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع

(١) الأسنوي ، نهاية السؤل ج ٣ ص ١٥٠ -

ويشترى ، وهو المشابهة فى الحكم • وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة • أما قياس غلبة الاشباه فهو الذى يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهه الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكره الرازى •

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالي حين قال بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد الى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله •

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما لا نزاع بين الاصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها • كما اتفقوا على أن جميع الاوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الاوصاف لا يصح التعليل به ، وأنه اذا ورد نص أو أجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس • وأختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها • ففريق اكتفى بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره • فالتلازم بين العلة والمعلول وأطراد وجودهما معا دليل على ثبوت العلية : وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لا بد فى الوصف من كونه مغيلا ، أى موقعا فى القلب خيال القبول

والصحة وان لم يرد له اعتبار - وفريق ثالث ضيق الدائرة
فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف فى غير
هذا المحل -

والمشهور فى كتب الاصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير
هم الحنفية والنافين له هم الشافعية - والدروان أو الطرد
والعكس اما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه
مع انعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجودا وعدما بدون
أن يكون له تأثير فى الحكم ، واما أن يكون عبارة عن وجود الحكم
بوجود الوصف وانعدامه بانعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت
الوصف وجودا وعدما - ومعنى ذلك أن للوصف تأثيرا فى الحكم -
وقد وقع الخلاف بين الاصوليين فى عليية الدوران بمفهومية
السابقين - فمن يرى علييته مطلقا صاحب نهاية السؤل : (ولنا
أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا ، وكل حادث فلايد له من
علة بالضرورة ، فعلته اما الوصف المدار أو غيره ، لا جائزة أن
يكون غير المدار هو العلة ، لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل
صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة ،
وهو خلاف الأصل ، وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه - واذا
حصل ظن أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو
المدعى (١) -

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل
شرح منهاج الوصول ج ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

ومع يرى عليته بالمعنى الثانى الامام الغزالى : (وقد قال قوم : الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ، لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجدها ، وليس بعملة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لان العكس ليس بشرط فى العلى الشرعية فلا اثر لوجوده وعدمه وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف اذا انضم اليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة) (١) .

وهذا هو رأى الغزالى أيضا فى كتاب شفاء العليل الذى يتناوله الرازى بالنقد والتجريح حيث يقول : (انه عقد بابا طويلا فى الطرد والعكس هل يدل عليه العلية ؟ ، ثم انه بعد الاطناب الكثير وايراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما اذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعده فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزالى ، وهو عجيب ، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئا مقاييرا لنفس العلية ، وكون

(١) الغزالى ، المستصطفى من علم الاصول ج ٢ ، ص ٣٠٧ ، القامرة

الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعبده هو نفس العلية ،
فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العلية لزم جعل الشيء دليلا
على نفسه ، وهو محال (٢) .

لا يخلط الغزالي بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازي ،
لأن العلية هي كون الوصف مؤثرا في الحكم وكلما انتفى الوصف
انتفى الحكم . فاذا قلنا : ان علة تحريم الخمر هي الاسكار ، كان
الاسكار وصفا مؤثرا في الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته
وجود الحرمة كلما وجد الاسكار ولو مع الماء أو اللبن .

الفصل الثالث

التفسير

١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازي الذي ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازي (فيه كل شيء الا التفسير) (١) ، فيرد عليه تاج الدين السبكي قائلا : (فيه كل شيء الا التفسير) (٢) ، أما طاش كوبري زادة فيذهب الى أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل في مباحثه يجد فيه كثيرا من الامور الدوقية (٣) . ويكتفى جولد تسهير بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه ، مذاهب التفسير الاسلامي *Die Richtungen Islamischen Koranauslegung* حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر (٤) .

(١) السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ من ١٨٦١ ، الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الاولى بحيدر آباد بالهند .

Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, P. 133:

(٤)

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوي على قدر كبير من الصحة ، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذي أفرده له الرازي مجلدا ضخما لا يسعه الا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) . ولكن هذا الظن قد تبدد في نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازي والتوغل فيه وفي مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا الى رأى تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازي فيه كل شيء مع التفسير . فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية . وان كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير ، كما غلبت عليه في التأليف . ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل الكلام الا وعرض لها وفصل القول فيها . عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته في أكثر من موضع في التفسير ، وفصل القول في صفات الله وفي أفعاله: وفي ما يجوز عليه وما لا يجوز من الاسماء والصفات والافعال ، وتكلم في أفعال العباد وفي عصاة الانبياء وشفاعتهم ، وفي الكفر والايمان ، وناقش المعتزلة في شيئية المدوم وخلق القرآن وصفات المعاني ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد . ولا شك أن هذه هي أهم المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة . كما تصدى الرازي لكثير من الفرق الكلامية الاخرى كالكرامية

(١) انظر مقدمة كتابنا :

والتعليمية وغيرهما مع الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة
من الأشاعرة الذي ينتمى إليه الرازى .

فلنتظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يثير كل ما يتصل بها من
مسائل كلامية حتى ليبدو لنا أحيانا وكأن الآية ليست الا مجرد
مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل
والنهار لاية والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما
أنزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
آيات لقوم يعقلون) (١) .

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبراعته
عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على
ذلك هي :

خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ،
والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء
فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف
الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض . وقبل أن يعرض

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ، ج ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو الخلق ،
لانه تعالى قال : ان فى خلق السماوات والارض ... الى قوله :
آيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الايات ليست الا فى المخلوق ،
لان المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدلّت هذه الآية على أن
الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد
بين المتكلمين ، ويكفى أن نذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس
فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين
أنفسهم بعضهم مع بعض - فاهل السنة والجماعة من الاشاعرة
الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة الا أنهم
مختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية ،
وهل الخلق هو المخلوق أو غيره (٢) .

ذهب الماتريدية الى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة
حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) انظر هذه المسألة فى كتابنا :

والقدرة وغيرها من صفات المعاني وهي تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه مع العدم الى الوجود وفقا لعلم الله وإرادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده في زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريديّة بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . وإذا كان الخلق قد جاء في هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك الا على سبيل اقامة المصدر مقام المفعول كما في العلم والقدرة، اذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور . فاستعمال لفظ (الخلق) في هذه الآية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن (الخلق ليس موضوعا في أصل اللفظة (للمخلوق) ، وانما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريديّة استعمالا لفظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الاشاعرة - ومن بينهم الرازي - فيرون أن الخلق أو التكوين ليس الا مجرد صفة اضافية أو صفة نسبية حادثه ومتجددة بتجدد الافعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لانه أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخلق الى المخلوق . فليس

(١) أنظر النسفي ، تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد .

الخلق أمرا محققا للمخلوق فى الخارج ، وان كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهنى فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، اذ الموجود فى الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق . أما الصفة المتعلقة بايجاد المخلوق واخراجه من العدم الى الوجود فهى صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة ايجاد الاشياء ، والاخر تعلق تنجيزى . حادث . وما الخلق أو التكوين الا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس اخراج المخلوق من العدم الى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الاشاعرة لاثبات الخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى ايجاد الاشياء (١) .

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة فى التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الإراء الى أصحابها فيقول : (ان الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فهى هذ الآية . . . واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه

(١) الرازى ، لواضع البيئات فى شرح أسماء الله العسمى والصفات من ٢٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ - ٢٢ .

..... (١) هكذا يسكت الرازي عن ذكر أطراف الخلاف وكانى به. يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس فى هذه المسألة وما احتد حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسما لأفعال الله لان جميع أفعاله صواب وفى القرآن ما يدل على ان الخلق بمعنى التقدير قال تعالى : (وخلق كل شىء فقدره تقديرا) . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٢) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أيضا القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازي فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد فى الآية أمورا ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقاليد واتباع الاباء والجري على الألف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بأنها آيات لان المعلوم بالضرورة ولا يحتاج فى معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ .

البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر دلائل ثم هى نعم للناس أيضا ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فانه ينفذ الى العقل والقلب جميعا (١) .

والمسألة الرابعة : قيل فى أسباب نزول هذه الآية انه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « والهكم اله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس اله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضا ان قريشا سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصرانى عن آيات المسيح فذكروا لهم ابراء الأكمة والأبرص واحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبى عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهبا فتكون هذه آياتهم ويزداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبوا عذابا أليما لم يعذب به أحد من العالمين ، فخشى النبى على قومه ، وقال عليه السلام . ذرنى وقومى أدعوهم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا أن خلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم من جعل الصفا ذهبا ، وآية لهم يزدادون بها يقينا ان كانوا يعقلون (٢) .

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ٥٨ ، ٧٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

يعود الرازي بعد اثاره هذه المسائل الاربعة الى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر ومائى ما جاء فى الآيه من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الافلاك بالنسبة الى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الاعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك الى بيان معرفة الافلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشام ويعترض عليهم أحيانا (١) . وفى بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها الى أن الافلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية الا أن كلا منهما قد اختلف بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين واختلف معين ولون معين ، ولا بد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب (٢) .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض

(١) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ - ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٣ - ٦٥ .

وسائر ما جاء فى الآيه من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١) .

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآيه من مسائل كلامية ولفوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآيه وآراء المفسرين . ولاشك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى اليهم الرازى وإنما أيضا فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيرا فى التفسير .

أما المسائل اللغوية فأحيانا لا يوليها اهتماما كبيرا كما هو الحال فى هذه الآيه التى عرضنا لها . وأحيانا أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقها وأسرارها . ولاشك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء مع « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول أنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ،

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ص ٦٥ - ٧٤ .

متقدما أو متأخرا . فان كان اسما متقدما فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وان كان اسما متأخرا فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وان كان فعلا متقدما فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وان كان فعلا متأخرا فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) .

ثم يتساءل الرازي هل التقدم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد في القرآن ، ويستشهد على القديم بقوله تعالى « باسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجع الرازي التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعا . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « اياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى « باسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذکر ، كذلك فان التقديم في الذکر أمعن في التعظيم - وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدئ » .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) يعني تقديم الجار والمجرور على التعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ .

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ .

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

لكن هل اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم؟ يذكر الرازى أن
مذهب أبى بكر الرازى هو اضمار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن
يدل على ذلك فى قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين » (١)
وتقديره « قولوا اياك نعبد و اياك نستعين » فكذلك الحال فى
قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢) .

والجر يحصل بالحرف أو بالاضافة ، يحصل بالحرف كما فى
قوله « بسم » وبلاضافة كما فى « الله » . أما فى « الرحمن الرحيم »
فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الاعراب .
وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت
حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الاضافة الجر ؟ وهل اقتضاء
الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام
الاضافة ؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك الى بحث علاقة الشئ بالاسم
الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم
الذين اصطلحوا على اطلاق الاسماء على المسميات . ومعنى هذا
بلغت علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة
اجتماعية صرفة . يقول الرازى : « كون الاسم اسماً للشئ نسبة

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(١) سورة الفاتحة آية ١ ص ٥ .

اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلمحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكانهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بهسا ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى ، (١) .

ولا يمكن أن يكون (الاسم) فى قوله تعالى (بسم) صلة زائدة ، والتقدير (بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظه (الاسم) اما للتبرك أو للتفرقة بينه وبين القسم كما يذهب الى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد (أبدأ بذكر الله) ومعناه (أبدأ بيسم الله) (٢) .

ثم يبحث الرازى مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسمة فيتحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والوقف الكافى كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) . والاجماع منعقد على قراءة (بسم الله) و

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(الحمد لله) بدون تغليظ اللام تفخيما ، لأن الانتقال من الكسرة الى اللام المخفمة ثقيل كالانتقال من التسفل الى التصعد - ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة في حالة رفعها ونصبها كقوله : (الله لطيف بعباده) (١) - وقوله (قل هو الله أحد) (٢) - وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) (٣) - وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المخفمة فيستخدم فيها كل اللسان (٤) -

ويبحث الرازي حروف البسلة من حيث التشديد والادغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول في تلك ويلمس أدق جوانب ما نسميه بعلم الصوتيات -

ويشير الرازي بعد ذلك المباحث اللغوية والعقلية (٥) المتصلة بالاسم - أما المباحث اللغوية في الاسم فان الرازي يذكر اختلاف

(١) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ -

(٢) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ -

(٣) سورة التوبة ٩ آية ١١١ -

(٤) الرازي ، الفسیر ج ١ ، ص ٥٤ -

(٥) يدخل الرازي في صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر في الاسماء ودلالاتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام تعنى به مبحث الاسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعاني وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، انظر ج ١ ، ص ٦٥ - ٨١ -

اللغويين فى هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقدش آراء المدرستين الكبيرتين فى اللغة أى ، مدرستى الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « فى هذا اللفظ (أى لفظ «اسم») لفتان مشهورتان : تقول العرب : هذا أسمه وسمه ، قال : بسم الذى فى كل سورة سمه • وقيل فيه لفتان غيرهما : سم وسم ، قال الكسائى ان العرب تقول تارة : اسم ، بكسر الالف ، وأخرى بضمه ، فاذا طرحوا الالف قال الذين لفتهم كسر الالف : سم ، وقال الذين لفتهم ضم الالف : سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال : اسم وسم • وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماء • وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمي ، وجمعه أسماء وأسامي • وفى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به • وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى الملمومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه • وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمه ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ••• (١) »

هكذا يمضى الرازى فى عرض آراء اللغويين ومناقشتها وابداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها

أدنى صلة بالبسطة الا وعرض لها وأمن النظر فيها ، فبأن
التفسير شاهدا على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضا على ثقافة الرازي الشاملة بالفقه من
فروع وأصول . والرازي فقيه شافعي يهتم ببيان مذهب
الشافعي والانتصار له في تفسير آيات الأحكام ، فلتنظر في
تفسيره لقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح
فأجره على الله انه لا يحب الظالمين) (١) . ويرى الرازي أن هذه
الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، إذ بمقتضى هذا الاصل
يلزم أن تقابل كل جنائية بمثلها ، ان الظلم والبغى والعدوان في
طبع الناس ، فاذا لم يجزوا عنه أنفتحت أبواب هذه الشرور
فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر
الجنائية ، لان الزيادة في الجزاء ظلم . وهذا الاصل قد تأكسد
بنصوص أخرى في القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتهم فعاقبوا
يمثل ما عوقبتهم به) (٢) . وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها) (٣) . وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى)
(٤) . والقصاص عبارة عن المساواة والمائلة . ولكن الفقهاء
أدخلوا التخصيص على هذا الاصل المطلق في صور كثيرة اما بناء

-
- (١) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ .
 - (٢) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .
 - (٣) سورة غافر ٤٠ آية ٤٠ .
 - (٤) سورة البقرة آية ١٧٨ .

على نص آخر أو بناء على قياس • ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب إليه الامام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذمي ، والحر لا يقتل بالعبد ، لان المماثلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمي ، وبين الحر والعبد ، كما ان الايدي تقطع باليد الواحدة (١) •

هكذا يمضى الرازي في التفسير مفصلا لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية - يذكر الآية ويثير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لاراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الاراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازي وغزارة معارفه وسعة ثقافته والمامة بجميع فروع العلم المعروفة في عصره • ونحن لا نبتعد كثيرا عن الصواب اذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر في تفسير الرازي أزددنا ميلا الى رأى تاج الدين السبكي واقتناعا بقوله بأن تفسير الرازي (فيه كل شيء مع التفسير) •

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب اليه وهو أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فانه رأى عار من الصيحة ، لان طاش كوبرى زاده يستند في هذا

الرأى الذى ذهب اليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ
الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام
٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثنتى عشرة سنة - وهى
قصة وان كانت لاتخلو من طرافة وتعلو بعض أجزاءها مسحة من
الحقيقة الا انها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب -
يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : (سمعت رجلا ثقة
عالما عابدا زاهدا عارفا صادقا أنه حكى أن الامام (فخر الدين
الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من العلماء والصلحاء
والسلطين والامراء - وسأل يوما : هل بقى أحد تخلف عن
زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية -
قال الامام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا امام المسلمين ، فلم لم
يزرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الامام ، فما تكلم بشيء أصلا ،
ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاما ، فدعوهما ، فأجابا
الدعوة ، واجتمعا فى حديقة ، فسأله الامام عن سبب تخلفه عن
اتبائه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتى ، ولا نقص فى
تخلفى عنها قال الامام : هذا جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية
فقل لى حقيقة الحال فقال ذلك الرجل لاي شيء وجبت زيارتك؟ قال:
أنا امام المسلمين ، وواجب التعظيم - قال : ان افتخارك بالعلم
ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة
مع البراهين (١) - قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله
تعالى جعل فى قلبى نورا لا يدخل معه الشك فضلا عن الحاجة الى

(١) فى الاصل : بمائة براهين -

البرهان - فآثر هذا الكلام فى قلب الامام فتآب فى ذلك المجلس على يديه ، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ، وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناب الشيخ نجم الدين الكبيرى قدس الله سره (١) .

ونحن لا نشك فى الرازى قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبيرى لآنه معاصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازى اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضله (٢) . ولا نستبعد الحوار الذى دار بين الرازى والشيخ نجم الدين فى هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ الى القلب بما تحمل من نبرات الصدق التى تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكننا نستبعد أن يكون الرازى قد دخل الخلوة على الشيخ نجم الدين وتآب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التى غلبت على طبع الرازى وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هى التى دفعته الى كتابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة فى بداية تفسيره لسورة

(١) طاش كوبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدر آباد بالهند .
(٢) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ . طبعة القاهرة .

الفاتحة حيث يقول (أعلم أنه مر على لساني في بعض الاوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل الجهل والغبى والعدا ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول ، (١) .

هكذا يتحدى الرازي حساده وأعداءه - وما أكثرهم - بكتابة هذا التفسير وأفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة - ولا شك أن التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازي كل البعد عن أن يكون أهلاً للمشاهدة ، ذلك لأن شرط المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد والرياء الى آخره من الاخلاق التى لا يقبلها العقل ولا الشرع - ولقد كان العجب والكبر - فضلا عن التحدى - من أهم صفات الرازى البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة فى كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع

العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التي يدركها الصوفية ادراكا مباشرا بالذوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاشراق ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى الذى لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير الى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصبها فى قوالب منطقية جامدة تأباها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره فى تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشبرى فقال الاستاذ القشبرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت : وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة برهان الان ، والتزول من الخالق الى المخلوق برهان

(١) انظر مناظرات الرازى مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة دار المشرق بيروت ١٩٦٦ -

اللم (١) ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف (٢) .

هكذا تتقلب مجاهدة المرید الى برهان آل ان ، كما تتحول مشاهدة المراد الى برهان آل لم .

نعود بعد ذلك الى العبارة الوجيهة التي وردت عن تفسير الرازی على لسان جولد تسهير في كتابه: مذاهب التفسير الاسلامی: *Die Richtungen Der : Islamischen Koranauslegung* ، حيث عده خاتمة التفسير الثمر الاصيل الذي يرد فيه الرازی على المعتزلة من أن لآخر (٣) فنقول بأن جولد تسهير اذ يكتفي في كتابه بتلك الاشارة العابرة الى تفسير الرازی فانه بذلك يجرى على مسنة القدماء ، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبري زادة الذين عرضنا لاحكامهم الخاطئة على تفسير الرازی دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومع ثمة فان هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التي يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الاراء المتباينة

(١) جاء في كتاب معيار العلم في فن المنطق للامام ابي حامد الغزالي «مطلب لم وهو طلب العلة لجواب (هل) ، كقولك لم كان العالم حادثا ، وهو إما طلب علة التصديق كقولك : لم قلت (ان) الله موجود ، فانه لا يطلب العلة في وجوده ، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلغة المنطقيين - وقياس الدلالة بلغة المتكلمين) ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وانظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٢) الرازی ، الفسیر ج ١ ص ٥٣ .

Goldsiber, Die Richtungen Der Islamischen
Koranauslegung, p. 123.

(٣)

حول قيمة تفسير الرازي لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة
والبحث -

٢ - اعجاز القرآن :

يذهب الرازي الى أن القرآن معجز وأن الاعجاز في فصاحته
(٢١) - أما أن القرآن معجز قلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم
التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن في مواضع كثيرة، تحداهم بأن
يأتوا بقرآن مثله في قوله تعالى « لئن اجتمعت الانس والجن
على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا » (٢) وتحداهم بأن يأتون بمشروع في
قوله تعالى « أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »
(٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة في قاله تعالى « وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٤) ثم
قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : « فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا » (٥) ورغم هذا التحدى الذي وقع مرة بالقرآن

-
- (١) الرازي ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ ،
للتفسير ج ١ ص ٢٣٠ ، ج ٥ ص ٤٥٨ . نهاية القول في دراية الأصول ج ٢ ،
ورقة ٨٣ - ٨٤ ، ١٢٧ - ١٣٤ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .
- (٢) سورة الامراء ١٧ آية ٨٨ .
 - (٣) سورة هود ١١١ آية ١٣ .
 - (٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .
 - (٥) سورة البقرة آية ٢٤ .

كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه .
نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن
وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد
جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم وزيارتهم وليوجب عليهم
ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بعداوة أصدقائهم
وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولاشك أن كل مطلب من هذه
المطالب يكفى لان يكون سببا واعيا للمعارضة لما ينطوى عليه
من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر
الامم حمية (١) .

أما الاعجاز فيرجع فى رأى الرازى الى الفصاحة (٢) وهذا
هو رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن فى أعلى
طبقات البلاغة (٣) ولا يمكن أن نتبين المزايا الكامنة فى نظم
القرآن ، وفى مبادئ الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ،

(١) الرازى ، نهاية المقول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة
القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى . نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ ، ٧ ، طبعة القاهرة
١٣١٧ .

(٣) أنظر الخطايب ، أبو سليمان محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن
ص ٢١ الربوماني ، أبو الحسن على بن عيسى ، التكت فى اعجاز القرآن ص ٩٦ ،
الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ص ١٠٧ -
١٣٢ . وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله زقول سلام ونشرت
تحت عنوان ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضا
الايجى ، كتاب المواظف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ .

ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة الا بدارسة المباحث التي
يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه
والتمثيل والتقديم والتأخير والايجاز والحذف والوصل والفصل
ومسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر ، ولذلك كان علم
البلاغة في رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث
اليقينية لانه يبحث عن دلالة القرآن على صدق الرسول واثبات
نبوته (٢) .

أما وجوه الاعجاز الاخرى فيعرض لها الرازى ويعترض
عليها ، ولا يكاد يذكر شيئاً في كل ما يعرض له أو يعترض عليه
لم يسبق اليه .

يبدأ الرازى برأى النظام فى الصرفة الذى يزعم أن الله تعالى
ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل مسائر
الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا
بمعارضته لان الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة (٣) ، فيعرض
الرازى عليه قائلاً : « ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لان الله
أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين
لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تمدد ذلك
عليهم بعد أن كان مقدورا عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتى

(٢). الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

أن أضع يدي على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذرا عليكم
ويكون الامر كما زعم ، لم يكن تعجب القول من وضع يده على
رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن من وضع
يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن
تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قاله
المتنظم ، (١) .

هذا الاعتراض الذى ذكره الرازى نجده عند أبى سليمان
حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى البستى المولود عام ٣١٩ هـ /
٩٣٤ م أى قبل ولادة فخر الدين الرازى بأكثر من قرنين من
الزمان . يقول الخطابى فى رسالة له بعنوان : بيان اعجاز
القرآن : « ذهب قوم الى أن اللعلة فى اعجازه الصرفة ، أى صرف
الهمم عن المعارضة ، وان كانت مقدورا عليها ، فيرسيحونها عنها ،
الا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجارى العادات حسار
كسائر المعجزات . . فقالوا : لو كان الله عز وجل يبعث نبيا فى
زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده أو مد رجله فى
وقت قموده بين ظهراني قدمه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتى
أن اخرج يدي أو أمد رجلى ، ولا يمكن أحد منكم أن يفعل مثل
فعلى ، والقوم أصحاب الابدان ، لا آفة بشيء من جوارحهم ، فحرك
يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ،

كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر في المعجزة الى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا الى فخامة منظره ، وانما تعتبر صحتها بأن تكون أمرا خارجا عن مجرى العادات، ناقصا لها، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها - وهذا أيضا وجه قريب، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فأشار في ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التاهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم « (١) »

وينسك الرأزي اعتراضا آخر على الصرفة في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول فيقول : « ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا العلوم التي لا بد فيها لوجب لي أن يعلموا ذلك في أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقلت التخليفة ، ولو علموا ذلك لتذاكروه ولذاع وانتشر » (٢) »

وهذا الاعتراض نجد عند أبي بكر عبد القاهر بن

(١) انظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٣٠ ، ٢١ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف .

(٢) الرأزي ، نهاية العقول في دراية الأصول ج ٢ ورقة ١٢٢ ص ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هـ - ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان - يقول الجرجاني فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرقة : وما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغى له ان كانت العرب منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : انا كنا نستطيع قيل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شىء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذكروه فيما بينهم، ويشكوه البعض الى البعض، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائننا ، وقد حدث كلول فى اذھانتنا - فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، ولا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل « (١) -

أما من قصر وجه الاعجاز على اشتغال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والاحبار عن الغيب لا يوجد فى كل سورة (٢) -

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطابي أيضا حيث يقول :

(١) أنظر ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ١٣٥ -
(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ -

« وزعمت طائفة أن اعجازه انما هو قيما تضمنته من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه - « ألم - غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفليون ، في بضع سنين » (١) ، وكقوله سبحانه : « وقل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم اولى باس شديد » (٢) ، ونحوها من الاخبار التي صدقت أقوالها مواقع أكوانها - قلت : ولاشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع اعجازه - ولكنه ليس بالأمير العام الموجود في كل سورة القران ، وقد جل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (٣) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا اليه » (٤) .

هكذا يمضى الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير اليهم كمادة علماء أهل زمانه - فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التي استند عليها ، فيما ذهب اليه من آراء في اعجاز القران وبيان وجوه اعجازه ،

(١) سورة الروم ٣٠ آيات ١ - ٣ .

(٢) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٤) انظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٢١ .

وانما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازي كان واسع الثقافة،
ملما بكل ما كتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة
المعروفة في زمانه .

الفصل الرابع

الكلام

١ - النقل والعقل :

ينتمى الرازى فى علم الكلام الى مذهب الاشعرى شيخ أهل السنة والجماعة فى العراق . ومن المعروف أن مذهب الاشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيرا ، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسعا للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل (١) . فلا يقف الاشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه (٢) .

أما الاشاعرة الذين جاءوا بعد الاشعرى وتصروا مذهبه فقد

(١) أنظر ، ابن عساکر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ، تبیین کذب المفتري ، فيانصب الى الامام أبى الحسن الأشعري ص ١٤٩ - ١٥٢ . طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري لكتاب تبیین کذب المفتري ص ٦٩ .

أخذوا يوسعون سلطان العقل (١) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لا يبد وأن يخضع للعقل . يقول الرازي في كتاب أساس التقديس : « الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فليزِم تصديق التقيضين وهو محال ، واما أن يبطل ، فليزِم تكذيب التقيضين ، وهو محال ، واما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لانه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدر في الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الاصول ، واذا لم تثبت هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت

(١) أنظر الطوسي، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ . الطبعة الاولى القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازي ، محصل أفكار المتقدمين المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ - ٢٧ .

أن القدر في العقل لتصحيح النقل يقضى الى القدر في العقل والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية اما أن يقال انها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها . . (١) .

ولاشك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازى (٢) ورغم هذا التأثير فان الرازى - كما سنرى في عرضنا لمذهبه - لم يخرج على أصل واحد من الاصول التي أجمعت عليها أهل السنة والجماعة في علم الكلام .

٢ - موقف الرازى من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون في وقت من الاوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٣) - ولم يتخلف الرازى عنهم

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ - ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر :

Goldriber, *Aus qer Theologie des Fakhr al- Din*

Al-Razi, *Dcr Islam*, pp. 213 - 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل ، رسالة في استحسان الخوض في الكلام ص ٨٧ - ٩٧ نشرها الأب مكارثى McCARTHY مع كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وأنظر أيضا الفزالي ، أبو حامد ، كتاب احياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ - ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته
التنهائية وتعددت معالته ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات
العديدة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة من الأشعرية
والماتريدية فى هذا الشأن (١) ، لاسيما فى القرنين الرابع
والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الإسلامى
على المذاهب الكلامية الأخرى -

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن
هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به - فالغزالي
يذكر أن الامام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري
وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاشتغال
بهذا بالعلم (٢) وكانت حججهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من
الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وندب إليه ، ولما سكنت عنه
الصحابة (٣) -

ولكننا نجد الرازى يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم
الدينية والاساس المكين الذى يبنى عليه كل علم دينى ويفتقر

(١) انظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين
الميقدادى والإرشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهر ستانى ، « احياء علوم
الدين للغزالي ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأولة لابي المعين السبغى -

(٢) الغزالي ، احياء علوم الدين ج ١ ص ٦٥ -

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٦٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان النوض

فى علم الكلام ص ٨٨ -

اليه (١) ، هو أشرف علم لان موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته - وهو أساس العلوم الدينية الاخرى كالتفسير والحديث والفقه ، لأن المفسر يبحث عن معانى كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والققيه يبحث عن أحكام الله - وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والايمان بهما ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة فى أساسها الى علم الكلام وهو غنى عنها (٣) .

ثم لن الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٣) ، وقم التقليد والمقلدين (٤) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله الى آخره محاجة مع الكفار ، وردا على عبسة الأوثان واصناف المشركين ، وبياننا للتوحيد والنبوة (٥) . فاذا استثنينا الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية التى تقل عن ستمائة آية وجدنا فى جميع آيات القرآن فى التوحيد والنبوة ومطالبة الكفار والمشركين .

(١) الرازى ، الفسير ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى ، الفسير ، ج ١ ص ٢٠٢ - ٣٠٣ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٣) انظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وصورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٤) انظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سور الشعراء ٢٦ آية ٧٥ .

(٥) انظر النزالي ، احيلم علوم الدين ج ١ ص ٩٩ ، الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٣ .

حتى الآيات الواردة في القصاص قصد بها معرفة حكمة الله تعالى
وقدرته (١) .

ويسلم الرازي بأن النبي وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام
من حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم
يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجواهر والعروض
والطفرة والجزء والأكوان من حركة ويكون واجتماع وتفرق .
وليس يعني ذلك القدح في علم الكلام ، لأنه ما من علم من
العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت فيه
اصلاحات لأجل التفهيم (٢) . ولاشك أن الرسول وصحابته لم
يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعمدية وفساد الوضع وجميع
المصطلحات التي تورد على القياس الشرعي ، وهذا لا يقدر في
علم أصول الفقه (٣) . ولكن الرازي لا يسلم بأن النبي وصحابته
لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الانبياء جميعا ما جاءوا الا بالأمر
بالنظر والاستدلالات على وجود الصانع (٤) .

٣ - وجود الصانع :

يجمع الرازي في البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الغزالي ، احياء علوم الدين

ج ١ ص ٩٦ .

(٣) الغزالي ، احياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٦ .

(٤) الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٨ .

الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون الى أن علة الحاجة الى وجود واجب الوجود هي الامكان لا الحدوث (١) - والاستدلال على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين أحدهما الاستدلال بإمكان الذوات والآخر الاستدلال بإمكان الصفات ، وكذلك الحال في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات - وعلى ذلك نجد عند الرازي أربعة براهين على وجود الله تلخصها على النحو الآتي :

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات (٢) :
لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة في وجودها أو عدمها فهي ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح ، وذلك المبرجح لا بد وأن يكون موجودا وأن يكون وجوده واجبا ، لانه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا في الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن ننتهي الى اثبات واجب الوجود لذاته -

(١) انظر مثلا الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٥٤ - ٨٩ ، ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ، وانظر أيضا الفندي ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبي الألقى لذكري ابن سينا ص ٢٠٣ - ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .
(٢) الرازي ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (١) منها قوله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » (٢) هو غنى لانه غير محتاج قى وجوده اليينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون إليه قى وجودنا .

ثانيا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات :
(٣) يتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام - فالأجسام من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الاجسام بها .
فاذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر الى منخصص ومرجح .

وفي القرآن شواهد كثيرة أيضا على هذا البرهان منها قوله تعالى : « والذى جعل لكم الأرض قراشا » (٤) .

ثالثا : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٥) الاجسام حادثه ، وكل محدث لايد له من محدث ، فالاجسام مفتقرة الى المحدث . أما أن الاجسام حادثه فلأنها لاتخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالاكوان من حركة وسكون

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة محمد ٤ آية ٣٨ .

(٣) المرلىزى ، الأربيعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٣٠٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٤ .

(٥) الرازى ، كتاب الأربيعين ص ٨٦ ، التفسير ج ٢ ، ص ٣٠٤ .

واجتماع وتفريق ، وهن حوادث بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر الى المؤثر فلأن كل محدث ممكن في ذاته ، لانه كان قبل وجوده معدوما ومعنى ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر الى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفي القرآن إشارة الى هذا البرهان بقول ابراهيم عليه السلام « لا أحب الآفلين » (١) .

رابعا - الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض (٢) :

يذكر الرازي أن العلماء حصروا ذلك في نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم ان كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهي الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٢) الرازي ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وهي الاستدلال بأحوال الافلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من استدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق ، أقرب الطرق الى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالعقول ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلالة فى سائر كتبه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التى يقدمها الرازى على وجود الله والتى يجتهد فى أن يجد لها سندا من القرآن تشهد - بالزعم من ذلك - بالأثر العميق الذى خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازى . لقد استغل الرازى - كما استغل الفارابى وابن سينا من قبله - تمييزا أرسطيا بحثا كالأماكن والوجوب أو الضرورة فى البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمّر تصورا وثنيا لاله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الدينى للذات الالهية ، لأن اله ابراهيم واسحق ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شىء (٢) .

٤ - وحدانية الله :

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) القندى : محمد ثابت . الله والعالم . الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى

لذكرى ابن سينا ص ٢٠٠ - ٢١٩ .

بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيمها
آلهة الا الله لفسدتا) (١) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من
اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله
عما يصفون) (٢) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذ لا يتفوا
الى ذى العرش سبيلا) (٣) ، (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) (٤) .

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله
استنادا على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود الهين لكان كل
واحد منهما قادرا على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض
أيضا أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ،
ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع
مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الاله القادر ،
بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص ، وهو على
الله تعالى محال (٥) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم

-
- (١) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ -
 - (٢) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ -
 - (٣) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ -
 - (٤) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ -

(٥) انظر مثلا الأشعري ، كتاب للمع ص ٨ ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠

منطلوطة كيمبريدج .

برهاننا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا فى الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر وما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقرا الى غيره - حتى ولو كان هذا الغير جزءا من أجزائه - فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فاذن واجب الوجود ليس الا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر اليه ، وكل مفتقر فى وجوده الى الغير فهو محدث ، فكل ما سوى الله تعالى محدث (١) .

ويستعين الرازى فى أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه فى هذا الشأن وخاصة الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر . يقول الرازى فى أحد براهينه على وحدانية الله التى يعرض لها فى التفسير : « ان الشركة عيب ونقص فى الشاهد ، والفرسانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة فى الملك الحقيق المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ،

(١) الرازى ، التفسير ج ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ - ٢٢٦ .

فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته، فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فان قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً ، فلا يكون الها ، وان لم يقدر عليه كان فى أشد الغم والكراهية فلا يكون الها ، (١) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدى حيث نقرأ فى كتاب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع ، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت انه الواحد (٢) .

وهكذا لو تعمقنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ - الصفات :

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فى علم الكلام، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحياناً بعلم التوحيد والصفات (٣) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ،

(١) الرازى ، التفسير ج ٦ ، ص ٦٤ .

(٢) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٣) النسفى ، عمر ، العقائد النعمية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

واضطربت العقول فى اثبات الصفات ونفيها ويصور لنا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء فى اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا فى العقول على سبيل التعارض . احدهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية الى المبالغة فى التوحيد حتى انتهى الأمر الى نفي الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميعا بصيرا لاشك أنه أكمل من الموجود الذى لا يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئا لا شعور له بشيء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات - ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة فى صفات الله تعالى . ثم وقعت العقول فى الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه . فالنفاة حاولوا اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال فى الالهية) (١) .

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت فى التوحيد الى حد التعطيل ونفى الصفات الزائدة (٢) . وأما أهل السنة

(١) الرازى ، لوامع البيئات شرح اسماء الله تعالى والصفات ص ١٦ ،
طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

والجماعة فقد أثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات والكلام . وهذه هي الصفات السبع التي يتفق أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (١) . ويرون أنها معاني قديمة قائمة بذات الله ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى إمكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجبا أو ممتنعا لما تعلق به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها وأحكامها من النظر في تشريح بدن الإنسان ، وكل من كان فعله متقنسا محكما كان عالما به لا محالة . وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أي أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك أفتر كل فعل في اختصاصه بوقته المعين إلى مخصص ، ولا مخصص لذلك إلا الإرادة . وكونه تعالى موصوفا بالعلم والقدرة يدل على أنه حي . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الضميمة والمعنى من صفات النقصان . وكذلك الحال في الكلام لأن ضد الكلام الخرص . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (٢) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعا أهم

(١) الأبيجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

(٢) انظر الأشعري ، المص ص ١١ - ١٤ ، الرازي ، الأربعين ص ١٢٩ .

مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين في المصور الأولى حتى قيل أيضا ان علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (١) - ولم يقتصر الجدل والنزاع في هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل في كلام الله وخلق القرآن ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقرر - خلافا للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم في خلق القرآن - أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يثنه عن رأيه جلد ولا سجن (٢) - ولربما كانت هذه المحنة سببا في مقالة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا الى أن (القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد يالفوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف) (٣) -

وجاء أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه - أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزّه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا واحدا لا

(١) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ -

(٢) ابن الجوزى ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٢٠٨ - ٣١٨ ، طبعة

القاهرة ١٩٣١ -

(٣) الايجي ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١١ -

يتمدد (١) . وفي ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية (٢) أما الحروف والكلمات فهي دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة (٣) . ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا في جسم جمادى أو حيوانى لتدل على ارادة الله أو كراهيته لشيء من الاشياء (٤) . ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك مخالفا أصحابه ومترضا عليهم حيث يقول : (أما المعتزلة فقالوا : . انه تعالى اذا أراد شيئا أو كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة فى جسم مع الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين أو كارهها له . - وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكننا بسكون قائم بالغير وعتدى أن هذه المنازعة ضعيفة أولا ، انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات

(١) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، تحقيق الأب مكارشى ، بيروت ١٩٥٧ والغزالي ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ - ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٣ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢١٣ ، الغزالي ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ - ٥٨ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

والحروف في الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر
على كل الممكنات - - - ثانيا ، ان الله تعالى جعل تلك الاصوات
المخصصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها ،
وهذا أيضا غير ممتنع - واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد
سلمنا لهم (اى للمعتزله) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى
أرادوه (١) -

وينتبه الرازى الى أن هذا المعنى الذى أرادته المعتزله من كونه
تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أرادته أصحابه من
كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره
ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله
بين أهل السنة والمعتزلة متخذا فى الوقت نفسه موقفا وسطا بين
الفرقتين - فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولاته
والالفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة
الله القديمة القائمة بذاته والتى لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال
أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل فى غيره) (٢) - وبذلك
يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة -
ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى غيره أصواتا وألفاظا
تدل بالوضع والاصطلاح على ارادته أو كراهته لشيء فى

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المصل ص ١٢٢ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

الاشياء (١) وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعري ومعظم الأشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعا (٢) - ولقد استند الأشعري فى دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الامساس الذى استند عليه جواز رؤية الله (٣) - فكما أن وجود الله هو المصحح لسماعه - ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الأشعري فى هذا المقام الا أنه قياسا على موقفه منه فى الرؤية نقول انه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعري هنا أيضا أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وانما يقبل من الأشعري - كما قبل منه فى رؤية - وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٤) ، لقوله تعالى : (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » (٧) - بل ان الرازى يعترف صراحة بأنه لم يقدّم عليه دليل على جواز السماع عقلا (٨) .

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، المصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٣) انظر بعده مسألة الرؤية -

(٤) الرازى ، المصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٦) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٨) الرازى - المصل ص ١٣٦ .

هكذا يتحاز الرازي الى المعتزلة حيناً ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحياناً أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الاصل الذي تلتزم به أهل السنة في صفة الكلام وجميع صفات المعاني .

أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته الى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الافعال فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق الا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق الا أنه وصل الرزق منه الى العبد بسبب ايضه (١) .

وأهل السنة والجماعة من الاشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية الى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هي ذاته ولا هي غيرها ، لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم يعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها (٢) . أما الاشاعرة فيفرقون بين صفات المعاني

(١) الرازي ، لواضع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٢) أنظر الايجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٧ ، النسفي ، العقائد النفسية ص ٨٠ و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازي ، المعالم في أصول الدين ص ٥١ ، علي القاري ، شرح الفقه الاكبر ص ١٩ - ٢٠ .

وصفات الفعل ويذهبون الى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غيرها، أما صفات الفعل فهي عندهم كما هي عند الرازي صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال - فالخلق الى المخلوق اذ لا وجود في الحقيقة الا للخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق - وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١) -

ولقد حاول بعض الاشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي توضيح شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الافعال - فذهب الباقلاني الى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٢) - أما الغزالي فانه يلجأ الى أرسطو فيستخدم معيبي القوه والفعل الارسطين لحل هذا الاشكال - فيقول : (وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا - - فقال قوم : هو صادق أزلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافه بها موجبا للتغير ، وقال قوم : لا يصدق اذ لا خلق في الأزل - فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة

(١) الرازي ، لواضع البيئات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل ص ١٣٥ -

(٢) الباقلاني ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ -

على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا تقصور فى ذات السيف وحدته واستمداده بل لأمر آخر وراء ذاته - فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل - وبالمعنى الذى يطلق حالة لباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الازل ، لان مفهوم الخلق لا يتقدر الا عند وجود المخلوقين ، اذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين -

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والمين فى قوله « تجرى بأعيننا » (٣) واليد فى قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (٤) والساق فى قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى

(١) الفزالي ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٣ - ٧٣ .

(٢) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

السجود (١) والجنب فى قوله تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) (٢) والاستواء فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (٣) وهذه الصفات لا طريق اليها الا باخبر كما يقول الاشعري ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٤) . وقد ذهب أبو اسحاق الابسفرايينى والقاضى أبو بكر الباقلانى من الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى أن المراد من اوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٥) وقد وافقهم الرازى على مذهبهم فى تأويل هذه الصفات الخبرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازى بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نعم الله تعالى على العباد . ويؤول الرازى الساق بمعنى الشدة ، كما يقال ، قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهو لها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها الا الله . أما الجنب فيصرفها الرازى الى الوجه كما يصرف الاستواء الاستيلاء (٦) .

-
- (١) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .
(٢) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .
(٣) سورة طه ٢٠ آية ٥٠ .
(٤) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول ج ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .
(٥) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٦ .
(٦) الرازى ، أساس التقديس ص ١٤٧ - ١٧١ .

٦ - الرؤية :

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون فى الآخرة ولا يرونه فى الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ المحجوبون » (١) . والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) وما « الزيادة » الا النظر الى الله والتمتع برؤيته فى الآخرة وقوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٣) والنظر المقرون بحرف (الى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار - أى انتظار ثواب الله - كما ترى المعتزلة (٤) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (اذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكأ وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك) (٥) - وانما هى رؤية عبارة عن (حالة فى الانكشاف والظهور نسبيا

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

(٤) القاضى ، عبد الجبار . المفتى ج ٤ فى رؤية البارئ ص ١٧٦ - ٢٣٣ ،

القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ - ٤١ ، مخطوطة كيمبريدج .

الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرثيات (١) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفون أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤية مكيفة . اذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٢) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) (٣) وقوله لموسى (لن ترانى) (٤) وقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب) (٥) ، ووجد أهل السنة فى هذه الايات نفسها دليلا على اثبات الرؤية فانظر كيف يرى أهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لان فيه معنى الاحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سأله من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله

(١) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٢) الرازى ، كتاب الاربعين ص ١٩٠ .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٤) سورة الاعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكن سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكن الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا - ولكنه تعالى لم ينهه ولا آياه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل « مكانه فسوف توائى » (١) واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن - ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا - ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبي الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ما عرفته المعتزلة (٣) ! -

لم يتخلف الرازى عن متابعة أهل السنة فى كل ما ذهبوا اليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لا بطلال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية (٤) - ولكنه خالف الاشعرى وجميع الاشاعرة فى جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليل الاشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقلا والذى تبعه عليه جميع أصحابه - وقدم

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ -

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ -

(٣) الصابونى ، كتاب البداية من الكفاية فى أصول الدين ، الفصل الخاص بالرؤية مخطوطة الاسكوريال رقم ٩٦٠٣ ، وتحقيق المؤلف من ٧٤ - ٧٥ نشر دار المعارف -

(٤) أنظر الرازى . الأربعين . ص ٣١٠ - ٣١٨ ، المحصل من ١٣٨ - ١٣٩ ،

المعالم من ٦١ - ٦٧ -

الرازى ضده كثيرا من الاعتراضات ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التى استخدمها المعتزلة ضد الاشعرى واصحابه . وأعلن الرازى فى صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الاشعرى وانه ينحاز الى أبى منصور الماترىدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر ويمتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . ويذكر الرازى أن كل من يريد أن يتابع الاشعرى على دليله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التى قدمناها عليه (١) .

أما دليل الاشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذى يمكن أن نعرض له على النحو الآتى : ان امكان الرؤية فى الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المرئيات فى الشاهد جائزة للرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والاعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يودى الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها ترجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السير والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة

الرؤية ، لانه وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم .
واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه
بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة سالحة لجواز رؤيته ،
واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة
رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعري ومن تبعه على رأيه يغالين عن الصعوبات
التي يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود ،
ومن المعروف أن الأشعري وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء
وجواز رؤية كل الموجودات (٢) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب
حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات
لحكمة لانعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص
أوقع بهم فى صعوبة أخرى أثارها المعتزلة حين قالت بأنه يصح
بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا
لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار ، وذلك مما
لا يقبله العقل السليم .

ان مذهب الأشعري يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء
الى الحرية الالهية المطلقة ، تلك الحرية التي تجعل الله فوق كل
قانون طبيعى وخلقى . ليس فى القوانين الطبيعية أو الخلقية

(١) الأشعري ، اللع ص ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

الرازي ، الأربعين ص ١٩١ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

أى ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية ، ان شاء الله الفى أثر النار فلا تحرق « يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم » (١) - وكذلك ان شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية الا ان يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وان شاء عذب المطيع وأثاب العاصى ، ولا يقدر ذلك فى عدله أو حكيمته (٢) .

ولم يلتفت أهل السنة الى أن اثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى بنا الى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جميعا ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الالهية؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمة الالهية العبث بحقائق الأشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقا للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجده يقدم اثنى عشر اعتراضا نلخصها على النحو الآتى :

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٢) الأشعرى ، اللع ص ٧١ .

أولا : ان صحة الرؤية حكم عدمي ، والحكم العدمي لا يجوز تعليقه أما أنها حكم عدمي فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجودا بالفعل حين كان صحيح الوجود، وذلك يؤدي الى القول بقدّم العالم (١) .

ثانيا لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تعليقه ؟ ونحن نعلم أن كثيرا من الاحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحيزًا أو قابلا للاعراض ، فان هذه الصفات النفسية التي ترجع الى ماهية الشيء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

ثالثا : لا يسلم الرازي بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والمرض لأن صحة كون السواد مرثيا مخالفة لصحة كون البياض مرثيا ، لانه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا ، ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٣) .

رابعا : لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والمرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

(٣) الرازي ، الاربعين ص ١٩٢ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .

مختلفين ؟ ألا أن الاشياء المختلفة تشترك في صحة الاختلاف .
فكما أن اللون الابيض يخالف اللون الاسود كذلك يخالف اللون
الاسود اللون الابيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرثيا هو
كونه سوادا وعلة كون البياض مرثيا هي كونه بياضا (١) .

خامسا : هب أنه لا بد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر
الاشتراك بين الجوهر والمرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو
الدليل على هذا الحصر؟ ومن المعروف أن السير والتقسيم لا يفيدان
الا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم
لا يكون الامكان مشتركا بين الجوهر والمرض ، وان كان الامكان
لا يصلح للعلية لانه صفة عدمية ، الا أنه يبطل حصر انحاء
الاشتراك بين الجوهر والمرض في الوجود والحدوث (٢) .

سادسا : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والمرض الا الوجود
والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس هو الوجود
الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق
بذلك العدم السابق وكونه مسبوqa بالعدم ليس هو نفس العدم ،
لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود
ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) الرازي ، كتاب الاربعين ص ١٩٥ - ١٩٦ .

سابعا : هب أن علة هذه الصنعة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجيب أن الاشعري يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك مادامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات يجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (١) .

ثامنا : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضا قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الاشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٢) .

تاسعا : ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فان كانت علة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموسا مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

عاشرًا : ان القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية ان كان المراد

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٣) الرازي ، الأربعين ص ١٩٦ .

به أن المرئى من الاشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الاشياء ، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الاشياء ، وذلك باطل . وان كان المراد به أن المرئى من الاشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هى مجموع كونه سوادا وكونه موجودا ، لا كونه موجودا فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وبذلك لا يكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (١) .

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (٢) .

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض، وصحة الخلق حكم مشترك لا بد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الاشعرى فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧ .

باطل (١) .

هكذا يتعقب الرازى دليل الاشعري فى كل ناحية من أبعائه وفى كل مقدمة من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التى ينبنى عليها دليل الاشعري ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم الى محالات لا يمكن قبولها . ويمضى فى سبوق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقى محكم فتترابط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة الى تاليها مما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازى .

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازى قد اقتصرت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من انحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة اما مباشرة واما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر المعتزلة عليه . وبمقارنة الأدلة الخمسة التى يحكيها الشهرستاني عن المعتزلة ضد دليل الاشعري باعتراضات الرازى يتبين لنا : (٣)

(١) الرازى ، الأربعمين ص ١٩٧ .

(٢) أنظر القاضى عبد الجبار ، المنقى ، الجزء الرابع فى رؤية البارى ص

١٧٦ - ١٩٦ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ٣٥٨ - ٣٦١ .

(٣) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ - ٣٦١ .

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثانى للرازى .

- والاعتراض الثانى لهم هو عين اعتراضه السابع .

- والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .

- والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده فى اعتراضه الرابع والسادس .

- والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التى بقيت له فاننا نستطيع أن نعتبرها - من غير تعسف - فروعاً فرعها على اعتراضات المعتزلة، ويكفى لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثانى عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذى هو فى الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازى ، ومهما كان من استخدامه لاسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعرى على صحة جواز الرؤية عقلاً فان الرازى لم يخرج فى مسألة الرؤية على الأصل الذى أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين فى الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمياً - وحتى حين يرفض الرازى دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلاً فإنه يلتزم بمذهب

الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ،
ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير
ولا تأويل (١) .

٧ - العرشية :

يؤمن الرازي مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن
على العرش استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا
مكان (٣) . فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على
العرش ، لأن ذلك من صفات الاجسام وانما الاستواء بمعنى
الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤) ومثل
هذا المعنى في حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئا عند الرازي غير ما يقوله أهل السنة والجماعة
في الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحنابلة
والكرامية . فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة
وبقاؤه على ما كان فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل
عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة الحدث

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٣) انظر مثلا الماتريدي كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الغزالي الاقتصاد في

الاعتقاد ص ٣٠ ، ٣٠ ، الرازي ، أساس التقديس ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) الرازي ، أساس التقديس ص ١٩١ .

التي بها عرف حدث العالم (١) - ثم ان الله تعالى لو جاز عليه الاستقرار والتمكن فى المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهى والتحديد والحاجة ، وكل ذلك على الله محال (٢) ويفضل الرازى - كعادته دائما - دعاوى العنابلة والكرامية فى اثبات المكان والجهة ويرد عليها فى كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتبا بأكملها للرد على العنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذى يفتحه قائلا: « علم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحس أنه ها هنا أو هنالك ، أو نقول : انا ندعى وجود موجود غير حاو فى العالم ولا مباين عنه فى شئ من الجهات الست التى للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شئ واحد ، ومن المخالفين (يقصد العنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم بالضرورة حاصل بأن كل موجودين فانه لا بد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الستة المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل فى بداية العقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزا ، لان على تقدير أن يكون الامر على ما قاله

(١) انظر الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازى - أساس التقديس

ص ١٧١ -

(٢) الرازى ، أساس التقديس ص ٨٧ - ١٩٢ -

كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهة ابطالا للضروريات، والقدرح فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدرح فى الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (١) .

ويبدو أن الرازى كان -كعادته - عنيقا فى خصومته للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيرا ما كانوا يعلقون على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحيانا (٣) ، وظل العدااء مستحكما بينه وبينهم حتى انهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك (٤) .

٨ - أفعال العباد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لافعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (٥) ، وقوله تعالى « خلق كل شيء » (٦) ولكن الافعال مع كونها مخلوقة لله الا أنها من كسب

-
- (١) الرازى ، أساس التقديس ص ٤ - ٥ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .
(٣) ابن الأثير الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .
(٤) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .
(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون » (١) وقوله « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فمقد قصد اكتساب فعل ما من الافعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وانما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » ويدل على ذلك أيضا أن الفعل في ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلا ، فالهجرة في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وانما الثواب والعقاب يتوجه اليها باعتبار القصد ، فان قصد بها خير كالحج مثلا فهي خير يستحق الثواب وان قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهي شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل

(١) سورة التوبة آية ٨٢ -

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٦ -

والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وهذه القدرة الحادثة التي يخلقها الله تعالى للانسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادي للفعل عند أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة العبد لا تأثير لها في خلق هذه الافعال .

أما الرازي فيذهب الى أن القدرة الحادثة التي تكون مع الفعل هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فاذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أي لا يتخلف الفعل عن الحدوث اذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث الفعل مقارنا لها في الحدوث ، أما اذا انتفى شرط أو وجد مانع معها فان القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع الفعل بها مع وجودها الا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود ، ومعنى هذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازي بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ، لان المعتزلة لا ينازعون في أن القدرة الحادثة اذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل السنة لا ينازعون في ذلك أيضا ، لأن القدرة الحادثة

المقارنة للفعل عندهم لا توجد الا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن اذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فان القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الاصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الاخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى - أكثر من أى واحد من أصحابه - يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحيانا الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائما بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحي والقرآن الكريم ما لم يجده ببرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدودا لا ينبغى أن يتعداها .

(١) انظر التفتازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ - ٢٣٧ ، الاشمعى ، اللمع ص ٣٧ - ٩٦ ، الماترىدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ - ١٣٠ ، مخطوطة كيمبردج .

الفصل الخامس

الفلسفة

١ - مصادر فلسفة الرازى :

يذهب بينس Pines الى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون الى حد كبير فى كتاباته الفلسفية . ويبدو هذا التأثير واضحا - فى رأى بينس - فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته ، والذى يشهد بمدى تأثير الرازى بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيمائوس (١) - .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجبلى الذى تخرج على يديه - مع الرازى - شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تيارا أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيمائوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والعلم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomenlehre

ترجمة الى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) لظفر أبو ريان ، محمد على ، اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

وأن الزمان قد وجد مع العالم • ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه الى أن تيمائوس تتضمن هذه النظرية • وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيكوس ، أما باقى رجال الأكاديمية ورجال الافلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) •

هذه النظرية - بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها - وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماماً مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام فى حدوث العالم وحدث الزمان ، لان الحادث عندهم هو ما له أول ، ومن ثمة فقد صادقت نظرية أفلاطون هوى فى نفوس المتكلمين المسلمين ، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا « بأفلاطن الالهى » (٢) ، لان علة الحاجة الى الصانع عند المتكلمين هى الحدوث • فليس من الغريب اذن أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التى تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستاني والغزالي (٣) •

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضاً عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن

(١) Taylor, A.E., Plato : The man and his work pp. (1)

346 - 48 University Paperbacks.

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ •

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقسام فى علم الكلام للشهرستاني

وتهافت الفلاسفة للغزالي •

زكريا الرازي وابن سينا وأبي البركات البغدادي . ويكفي أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند فخر الدين الرازي في العلم الالهي والنفس الانسانية لتبين أن فلسفة الرازي ليست الا حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة .

٢ - واجب الوجود :

يفتح الرازي الكتاب الثالث - وهو في الالهيات المحضة - من الجزء الثاني من كتاب المباحث المشرقية بفصل في اثبات واجب الوجود . يعرض الرازي في هذا الفصل للطرق التي اتبعتها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية في البرهنة على اثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هي :

(أ) طريقة الامكان : الموجودات لا تغلو عن أمرين : اما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفي كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لان الموجودات ان كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة أي يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهي محتاجة الى موجود واجب الوجود ليرجح وجودها على عدمها . وهذه هي الطريقة التي سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي المتأثرين بفكرتي الامكان والوجوب الارسطييتين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض لا تخلو عن الاعراض ، والاعراض - من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم - حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم اذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ويستحيل التسلسل الى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون . ويتفق الرازى مع أبى البركات البغدادى فى أن هذه هذه الطريقة أقرب الى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية من طريقة الامكان ، لان احتياج ما لم يكن ثم كان الى المؤثر أقرب الى الفهم من احتياج الممكن الى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهى الطريقة التى يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازى نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتى : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أى ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولا بد لكى يترجح وجوده على عدمه من مرجح آخر ونقع فى التسلسل المحال ، فيلزم أن تنتهى الى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(١) الرازى ، الباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات البغدادى ، المعتبر ج ٣ ص ٤٣ .
(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

(د) طريقة الاحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة • ويكفى أن ننظر فى بدن الانسان وما فيه من دقة واحكام واتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن الا أن يكون بفعل عاقل • ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقه الحيوان (١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى انها طريقة الطبيعيين ، وهو يقصد بذلك أرسطو • وبرهان أرسطو على وجود المحرك الاول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وان قلنا عنه انه يتحرك بذاته الا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث انه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ، لأنه ان تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية ، ولا بد وأن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا تقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الاول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) •

(و) طريقة البدهاة : يذكر الرازى أن من الناس من يرى

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ •

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ •

أن العلم بالله تعالى علم بديهي ، لأن الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرعا الى موجود قادر يخرججه من أنواع البليات (١) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما يسميهم الرازي ، وهؤلاء يذهبون أيضا الى أن العلم بوجود الله ضروري بديهي يحصل في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (٢) .

٣ - صفات واجب الوجود :

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الديني للصفات عند علماء الكلام ، ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة - في رأى الفلاسفة - من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئا عند الرازي في صفات واجب الوجود لم يسبقه اليه ابن سينا ، وأبو البركات البغدادي سواء في عدد الصفات أو في تصوره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٣) : واجب الوجود بسيط أى ليس

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص

مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الاجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لان المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من وجود الوجود . وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاته من غير حاجة الى تعريف لانها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم او المبادئ او القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات .

الصفة الثانية : الوجدانية (١) : وهى مرتبة على الصفة السابقة ، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه . والوجدانية هنا وجدانية ميتافيزيقية ، وليست وجدانية بالمعنى الدينى . هنا فمعناها انه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم اليها ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها . وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحدة ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد بكل معانى الوجدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ - ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ،

والصفة الثالثة: واجب الوجود تام وليس له حال منتظره (١):
وهي فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلوطين - فالله عند أرسطو
فعل محض لا تتخالطه قوة ، لان القوة دليل النقص ، والله كامل
لا يشوبه نقص ، لانه فعل محض ، فالله تام أى كامل ، وهو فعل
صرف ، وفعله تام ليس ناقصا فكل ما هو ممكن له فهو موجود له
بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة ، بل ارادته ثابتة له ، ولا علم
منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله - وهذه هي حالة
واجب الوجود ، فكل ما له فله دفعة واحدة ، أما الممكن فمتجدد
الاحوال ، فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الازل ، وكذلك علمه
تم فى الازل ، ولكن العالم بمافيه من ممكنات نخرج دائما الى
الفعل -

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (٢): والخير
هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الاخلاقى ، الخير
الميتافيزيقى هو الذى يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات
العدمية فهي سبب الشر - وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب
محض وليس فيه أى صفة عدمية - الانسان فيه الخير والشر :
الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : اذا كان الشر
صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات
والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ -

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا ، النجاة

أو مثال الخير كما عند أفلاطون - الله خير محض ومنبع كل خير وخلق من كل شر لانه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لاتحتمل الامكان ، لا تحتمل العدم بأى وجه من الوجوه ذلك الامكان أو العدم الذى هو مصدر الشر - ولذلك فإن الله خير محض لانه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لانه خلق من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر - الممكنات - لانها ممكنات - تنطوى على الخير والشر ، لان ذاتها لا تقتضى وجودها فذاتها محتملة للعدم وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عنها الشر والنقص فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال والخير محض ايضا لانه مفيد لكل وجود ولكل كمال هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كمالها اللازم لها ، فهو اذن مصدر كل خير .

وإذا كان الله أو واجب الوجود خيرا محضا ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته - هو عاشق لذاته لانه خير محض ، ومشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته - فواجب الوجود اذا خير محض وجمال محض وحق محض « هو حق محض لأنه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق وهو خير محض لأن الشر طبيعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره ، واذا ثبت ذلك فنقول : انه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها - فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته، وكل ما كانت القوة أقوى ادراكا للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود

إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الاكمل ، وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بآتم ادراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج ، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاز ومتد به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) :
واجب الوجود نوع متفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد - ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته - وكذلك لا ضد له « لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولاً نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك - الضدان لا بد وأن ينتميا لجنس واحد ، كالأبيض والاسود يتحدان فى جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد - ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضاً من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة وما دام واجب الوجود

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣ .

خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ،
فذااته معقولة لذاته . وليس في ذلك اثنيانية ، لانه ليس هناك
عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه ، انما العقل والمعقول هو الذات .
فهو عقل صرف لانه خلو من المادة ، وهو عاقل لان من طبيعة العقل
أن يكون عاقلا ، وهو معقول لانه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى
كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل المعقول من غير اثنيانية كما
هو الحال فى الانسان من حيث أن للانسان عقلا يعقل شيئا غيره
ولو كان الله يعقل شيئا غير ذاته لانقسمت الذات الالهية الى عاقل
ومعقول ، ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته .

٤ - نظرية الفيض :

مع الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا
بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطنية المحدثه عن
فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيض فكرة أخذتها الافلوطنية
المحدثه من المذاهب الغنوصية وتتلخص فى أن الواحد أو الاول
ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لانه كامل
من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الجود بالوجود ، ولما كان
المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحدا ،
وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول أو الواحد بضرب من
التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول عقل .
وهذا العقل اذ يتأمل المبدأ الاول ويعقله تفيض عنه نفس كلية
هى نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس
والحركات الجبرئية فى هذا العالم . فالعالم لم يفيض عن الله

مباشرة وانما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . معنى هذا أن فعل الله لا يمتد الا الى العقل الاول ، أما باقى الموجودات فليست من فعله وانما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ، ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكان الفلسفة الاسلامية لا يكتمل عرضها الا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل امكان تعقل وجود العقل سببا لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل تعقل العقل لامكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسبابا لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى العقل له من ذاته شيء ، وله من الاول شيء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود ، فاذا انضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت فى ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازى على نظرية الفيض هو أنه اذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الاول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقد صدر عنه اذن أكثر من الواحد وهذا

(١) الرازى المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٢ .

ينقض نظرية الفيض من أساسها - وان كانت الكثرة في المعلول
الاول ترجع الى السلوب والاضافات والامور الخارجية
فان مثل هذه الكثرة ان كانت هي مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك
الكثرة ثابتة أيضا لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر
عنه جميع الممكنات ، وان لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات
فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١) .

٥ - علم الله :

وكما لم يقبل الرازي نظرية الفيض فانه لم يقبل أيضا
نظرية ابن سينا في العلم الالهي ، تلك النظرية التي تقصر علم
الله على الكليات دون الجزئيات - وهي نظرية لازمة عن فكرة
وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة - بينا في
الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعامل ومعقول ، وقلنا
انه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غير ذاته ، لانه لو عقل شيئاً غير
ذاته لانقسمت ذاته الى عاقل ومعقول ومن ثمة لو عقل شيئاً غير
الوجود بذاته - ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء
الخارجة عنه - ومن هنا ذهب ابن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات
الموجودة في هذا العالم علماً مباشراً وانما يعلمها علماً كلياً لانه
يعلم ذاته على أنه علة لهذه الاشياء ، والعلم بالعلة يقتضى العلم
بالمعلول - فواجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذاته العاقلة
متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون

(١) الرازي ، المباحث المشرفية ج ٢ ص ٥٠٥ .

ذاته واجبة لوجود ذاتها ويكون له حال - التمثل أو العلم مثلا - لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب الوجود . كيف اذن يعلم الله الاشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو اذن لا يعقل الافراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الافراد أو الجزئيات لانها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير في ذات الله تبعا لتعدد الصور العقلية وتنوعها (١) .

هذه المسألة هي احدى المسائل التي يكفر فيها الغزالي الفلاسفة (٢) ولكن الرازي لا يتابع الغزالي في رمي الناس بالكفر وانما يتصدى لهم بالنقد مستعينا في ذلك بما يجده عند أبي البركات البغدادي من اعتراضات .

يقول الرازي في المباحث المشرقية : وأعرض الشيخ أبو البركات البغدادي فقال : قولكم : لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته . وهذا منقوض بكونه فاعلا ، فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل في تميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٨٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

فاعلا ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه « (١) ونقرأ أيضا في المباحث المشرقية : « قالوا - (يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات) - الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متعبا له ، لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال ، فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار ، فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما فى ذلك الانتقال . وأعرض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيد أيضا « (٢) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب اليه من أن الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركات البغدادى (٣) .

٦ - المعاد :

المعاد موضوع من موضوعات العلم الالهى عند فلاسفة الاسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد « والثواب

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة

والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التى هى النفس المطمئنة
الصحيحة الاعتماد للحق ، العاملة بالخير الذى يوجبها الشرع
والمقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة
بدنية ، وان هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها
الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل
وشرب ولذات بدنية . ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع
بها النفس المطمئنة ثوابا على تقواها وعملها الخير وادراكها للحق ،
وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية
التى وصفها الشرع ، يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى
لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركهما الانسان مراعاة
للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة الذ من هاتين اللذتين ثم
ان الانسان كثيرا ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء
الوجه ، ثم انه احيانا يستصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية ،
وليس ذلك مقصورا على الانسان وحده بل ان الحيوان يشارك
الانسان فى ذلك ايضا فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى
عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها وكل ذلك
يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط
عند الانسان بل عند الحيوان أيضا .

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضله فلاسفة الاسلام وعلى

رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبته الشرع (١) .

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، الرازى ، كتاب الاربعين ص

لكن السؤال الذى يشور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد الجسماني ؟ ولا بد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ، لأن الغزالي يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة (١) ، كما يعتقد الرازى بأن الجمع بين انكار المعاد الجسماني أو حشر الاجساد وبين الاقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (٢) . وينبغى أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعاد لا سبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى المعاد الشرعى ، وإنما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الاجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الاجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد ، الجسماني جائز عقلا كما هو ثابت شرعا (٣) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات علمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على اعادة المعدم ، قادر على تركيب الاجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستمضى عليه حشر الاجساد ، ولان حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثم

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

يعبده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى « (١) -

٧ - العناية الإلهية :

وهي أيضا من الموضوعات التي أدخلها ابن سينا في العلم الإلهي وتابعه الرازي في ذلك كما تابعه في تعريف العناية حيث يقول : « العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور » (٢) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازي بالعناية - يعنى الرازي بقوله : ان الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف خارجة أو منفصلة عن ذاته ، بل ان ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما .

ويقصد الرازي بقوله ان الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجي ، فلا يفيض الخير من الله لاجلنا ولا لاجل العالم ، وانما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك .

(١) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ -

(٢) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ، ابن سينا، النجاة ص ٢٨٤ -

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الامكان » أن الخير والكمال اذ يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود فان الموجودات تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو امكان، فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وانما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هى الامكان ، والامكان استمداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من امكان . وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بها الموجودات الارضية فان المادة تموقها عن الخير التام والكمال يريثا عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك قاننا نجد الموجودات الارضية المتعلقة بالمادة والتى لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط - وينبغى أن تلتفت هنا الى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتى بالمرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالمرض -

ثم يقول الرازى ان الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة - ثم ان النظام، أى نظام الخير والكمال متعلق بالملم الالهى وتابع له - والله اذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويمع الوجود بحسب الامكان .

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند الرازي كما هي عند ابن سينا هي علم الله الازلي بترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون .

٨ - النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهي أيضا ، وتقتضيها العناية الالهية ، لانها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لان الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معاشته لو انفرد وحده . فيلزم أن يعيش في مشاركة أي مجتمع ، فهو مدني بالطبع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أي قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذي يسن للناس سنتا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخطب الناس ويلزمهم السنة والعدل فحياة الانسان في الجماعة تقتضى وجود النبي ، لانه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفون في معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلما ، فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الانساني فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبات الشعر على الحواجب وتقدير الاخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء ولا تقتضى النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ،

وصفات النبي عند الرازي ثلاث :

أولا - قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها .

ثانيا - قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب .

ثالثا - لا بد أن تكون له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم ، هذا الامر أو الخاصة هي المعجزة (١) .

٩ - النفس :

لانكاد نجد شيئا عند الرازي في النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا . فعلم النفس عند الرازي - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الافعال الحيوية في الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (٢) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى هو عين تعريف أرسطو (٣) . ويقصد بالكمال الاول أن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، فهي التي تكمله ، وذلك كقوة الابصار فانها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعل أول لانها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثانية

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٢٢ - ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٣ .

هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ،
أى هى الافعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع
والذوق وما الى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى
يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى وانما الموجود
بالذات أجزاءه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما الى
ذلك مما يستعمل فى تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا ،
ويقصد بالالى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة
مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الاذن ،
ولكنهما تتباينان فى التركيب لتباين الوظيفتين (١) .

أما براهين اثبات النفس عند الرازى فهى بعينها البراهين
التى نجدها عند ابن سينا (٢) وان كان يقتصر على ثلاثة منها هى :
(أ) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازى - متابعا لابن
سينا - حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته . يفترض حالة
هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر . واشترط أن
يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن يتتبع لذاته ،
واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته
غير ذاته ، واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ولا أى جزء
مع أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء فيحكم بأنه هو هذه

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) انظر مذكور ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ -

الاجزاء والاعضاء وافترض ان لا تتلامس اعضاء الانسان لكي لا يحس بها بل تكون منفردة ومعلقة فى هواء طلق لكي لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، او حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضا . اذا افترضنا كل ذلك فاننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواصه وقواه ، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضا ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فاذن أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه - وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بكذ أو يثبت بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة اليومية واتصالها : ان بدن الانسان ليس ثابتا مستمرا فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فان الانسان هو هو فى الاحوال كلها وفى ذلك دليل على اثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الانا : عبد ما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير الى جسمى أو الى أى جزء من أجزاء جسمى ، وانما أقصد أن أشير الى حقيقة تعبر عن كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقول « أنا » مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة » (٣) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الاربعين ص ٢٦٥ .

١٠ - علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازى - كما يتردد ابن سينا - فى علاقة النفس بالجسم: فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى اذا فارقتة النفس بينما النفس تصعد الى العالم العلوى وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة - فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٢ -
(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٢ ، ٢٨٩ .

مراجع البحث

111

أولاً : مراجع مخطوطة :

١ - امام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ابن أبو محمد الجويني ، كتاب البرهان ، مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول .

٢ - خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الاداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .

٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر :

(أ) المحصول في أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الامام الشافعي ، مخطوطة المتحف البريطاني رقم 4311 Or.

(ج) نهاية العقول في دراية الاصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ - الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الافراح ونزهة الارواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ - الصابوني ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، مخطوطة

الاسكوريال باسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار
المعارف ١٩٦٩ .

٦ - الماتريدي ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ،
مخطوطة كيمبرج رقم Add. 8651 وقد حققها المؤلف نشرة دار
الشرق ببيروت ١٩٧٠ .

٧ - النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ، تبصرة
الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٨ - اليافعى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة
اليقظان فى معرفة حوادث الزمان، مخطوطة كيمبرج رقم (a) 79-1178.

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة :

٩ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن
القاسم ، عيون الاتباء فى طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩ /
١٨٨٢ .

١٠ - ابن الاثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن
عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣ /
١٨٥٨ .

١١ - ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم :

(١) بيان موافقة صريح المقول لصحيح المنقول ، القاهرة
١٠٩٣/١٣٢١ .

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والمقدرية ،
القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١ .

(ج) القيلاص فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٩٢٧/١٣٤٦

١٢ - ابن حجر العسقلانى ، احمد بن على ، لسان الميزان ،
حيدر آباد ١٩١٢/١٣٣٠ .

١٣ - ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(١) مناقب الامام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٩١٣/١٣٤٩ .
(ب) تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة
بدون تاريخ .

١٥ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاعيان وأنباء
أبناء الزمان ١٨٩٢/١٣١٠ .

١٦ - ابن عربى ، محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن
عربى ، حيدر آباد ١٦٣٨/١٣٦٧ .

١٧ - ابن سينا ، أبو على حسين :

(١) الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧ .

(٣) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .

(هـ) منطق المشركين ، القاهرة ١٢٢٨ / ١٩١٠ .

١٨ - ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار مع

ذهب ، القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣٢ .

١٩ - ابن عساكر ، أو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن

الحسين تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبى الحسن

الاشعري ، دمشق ١٣٤٧ / ١٩٢٨ .

٢٠ - ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ،

تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠ / ١٩١٢ .

٢١ - أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند

شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ - أبو ريذة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام

وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٦٤ .

٢٣ - الاسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن

الحسن ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥ /

١٩٢٦ .

٢٤ - الاشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(١) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق

الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ .

- (ب) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، تحقيق
الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .
- (ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد
محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠
- ٢٥ - الامدى ، سيف الدين الحسن على بن ابو على بن محمد بن
سالم ، الاحكام فى اصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .
- ٢٦ - امام الحرمين ، ابو المعالى عبد الملك بن ابو محمد
الجويني ، الارشاد ، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٢٨ .
- ٢٧ - الايجي ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة
١٢٩٢/١٨٧٥ .
- ٢٨ - الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب
التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٢٩ - بدوى ، عبد الرحمن ، الى طه حسين فى عيد ميلاده
السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٣٠ - البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بين طاهر .
- (أ) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٦٧/١٩٤٨ .
- (ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .
- ٣١ - البغدادي ، أبو البركات هبة الله بن على بن ملكة ،

- المعتبر . طبعة حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .
- ٣٢ - التفتازانى ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية ،
القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩ .
- ٣٣ - الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ،
الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٣٤ - الخطابي ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ،
بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٥ - الخوانسارى محمد باقر زين العابدين ، روضات
الجنات فى احوال العلماء والسادات ، ١٢٠٦/١٨٨٨ .
- ٣٦ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :
- (أ) الاربعين فى اصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥ .
- (ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .
- (ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة
١٩٠٥/١٣٢٣ .
- (د) معالم اصول الدين ، ١٩٠٥/١٣٢٣ .
- (هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .
- (و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

- (ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين القاهرة ١٣٢٣ / ١٩٠٥ .
- (ح) شرح الاشارات والتبهيئات ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .
- (ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء ، تحقيق
فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .
- (ي) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .
- ٣٧ - أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى اعجاز القرآن ،
تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٨ - السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى
الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤ / ١٩٠٦ .
- ٣٩ - السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ،
الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨ / ١٨٦١ .
- ٤٠ - الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد
الفعول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٧ / ١٩٠٩ .
- ٤١ - الشيرازى أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف، المهذب
القاهرة ١٣٣٣ / ١٩١٤ .
- ٤٢ - الشهرستانى ، عبد الكريم :
- (أ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
- (ب) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون
تاريخ .

٤٣ - طاش كوبرى آزاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح
السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١ .

٤٤ - الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة
١٩١١/١٣٢٣ .

٤٥ - عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ
الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ .

٤٦ - على القارى شرح الفقه الاكبر ، القاهرة ١٣٢٣/
١٩٠٥ .

٤٧ - الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد :

- (أ) أحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .
- (ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- (ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .
- (د) المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ .
- (هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .
- (و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .

٤٨ - قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى
كشف الرموز والامرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ .

٤٩ - القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد
والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠ - الكسانى ، علاء مديح أبو بكر بن مسعود ، بدائع
الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٥١ - مذكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية منهج
وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عيو الرحمن
بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل
على الروضتين القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

٥٣ - النسفى ، عمر العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/
١٨٧٩ .

٥٤ - النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند مفكرى
الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٥ - الهمدانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ،
ترجمة من الفارسية الى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ،
القاهرة ١٩٦٠ .

ثالثا : مراجع أوروبية :

- 56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.
- 57 - Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranexlegung, Leiden, 1920:
- 58 - Kholeif, F. A. F., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.
- 59 - Patton W. M: Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1897.
- 60 - Pines, S., Beiträge zur Islamischen Atomlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu - Rida Cairo 1946.
- 61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.
- 62 - Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.
- 63 - Wensinck, A. J., Concordance et erdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.