

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر
المهراز- فاس



مركز دراسات الدكتوراه : الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه : آليات التفكير والديناميات النفسية
والاجتماعية
بنية البحث : مختبر الدراسات الرشدية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

الاعتناء بعلوم الحكمة والمشاركة في علوم الملة لدى أبي الحسن العامري

تحت إشراف الأستاذ :
الدكتور : محمد آيت حمو

إعداد الطالب :
عبد القادر زريق

ر.و.ط : 9291782372

شكرنا

استنادا إلى مبدأ " من لا يشكر الناس لا يشكر الله "، أتقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي الذين لم ييخلوا علينا في التأطير والتوجيه والتكوين كل أساتذة شعبة الفلسفة بكلية الآداب ظهر المهرارز فاس، وأنا جد ممتن للأستاذ، محمد آيت حمو، على تقديمه كامل المساعدة بدءا من اختيار الموضوع وتبيان أهميته وأفقه، مع إعارته لي لبعض المصادر والمراجع والأطروحات التي مهدت لي رؤية موضوع البحث والقبض بناصيته، كما أشكر أيضا الأستاذ، عز العرب الحكيم بناني على توجيهاته السديدة، وتأكيدده على أن البحث في التراث الإسلامي يتطلب قراءة وانفتاحا على مناهج الفلسفة المعاصرة حتى لا يكون بحثا متجاوزا.

كما أكن كامل التقدير والاحترام للأستاذ الصادقي محمد على ملاحظاته العلمية القيمة في إطار مناقشة عناصر البحث.

الشكر موصول أيضا للأستاذ حنفي مصطفى على تحفيزه الدائم والمستمر الذي كان له الفضل في تقوية عزيمتي للمضي قدما في سبيل رسم خارطة طريق واضحة لموضوع البحث.

كما أتوجه بخالص عبارات الشكر والامتنان لأعضاء لجنة المناقشة على تكبدهم عناء قراءة وتقويم هذا العمل.



إلى روح والدي وأخي تغمدهما الله بوسع رحمته
إلى التي لها علي بعد الله كل الفضل والمنة
والدتي العزيزة
إلى من صبرت وضحت في صمت، زوجتي الغالية
إلى من يملآن سماء البيت بهجة وسرورا
المشاغبين عبد الرحمان ومحمود
إلى كافة أفراد العائلة
إلى الأصدقاء والزملاء

ملخص البحث

تحاول هذه الأطروحة أن تكشف النقاب عن فيلسوف مغمور عاش في القرن الرابع الهجري، وهو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (ت 381هـ)، الذي يعتبر أفضل فيلسوف متكلم موثق بين الفارابي، وابن سينا، قام بترسيخ ثقافة المحاجة والحوار والترافع محاولاً ومبرهنًا لوصل الشريعة بالحكمة، منشغلاً بما ابتلي به عصره ومساهماً في طرح وحل قضايا الناس النظرية والعملية داعياً إلى التفتح على علوم الأوائل مع أخذه المسافة لينفصل عن الأطروحات الميتافيزيقية اليونانية المتعارضة مع بعض أصول الإسلام مما جعله يحذو حذو الكندي في التحرر من الوصاية الأرسطية وعدم الارتواء في أحضان ميتافيزيقاه جملة وتفصيلاً، وهو ما أكسبه خصوصية وفريدة وفذوية لا يضاهيه فيها سوى سلفه الكندي عبر مسار خط أستاذه المباشر زيد البلخي.

وتكمن مساهمة صاحب المناقب اعتماده على مداخل أساسية أو آليات اشتغال العقل العربي الإسلامي، كالتعريفية والتصنيفية والتأملية والتوفيقية، وهي بمثابة أدوات منهجية وبيداغوجية تسهل على الفكر العربي الإسلامي إمكانية تصنيف العلوم وبالتالي عملية التعليم والتعلم.

هكذا حاول أبو الحسن ردم الخنادق بين العقل والنقل نحو نزعة توفيقية شعارها عدم الانغلاق على الذات أو التحجر لمركزية الأنا والانفتاح على الآخر لخلق ما يسمى عملية المثاقفة متجنباً بذلك بعض الظواهر السلبية التي خيمت على سماء المجال التداولي العربي الإسلامي، مثل تكفير الآخر أو تفسيقه أو تبديعه، بل كان قصد الفيلسوف هو التقريب بين الفرق داخل الدين الواحد، والاعتراف بالآخر الحامل لملل ونحل غير إسلامية إنها ملامح مركزية عقلانية خاصة بالقضاء العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري عملت على استقلالية ذاتها.

Résumé

Cette thèse tente de révéler un philosophe érudit qui a vécu au IV^e siècle de l'Hégire, c'est Abu AL – Hassan Mohammed Ibn Youssef Al Amiri (381H), considéré comme le meilleur philosophe théologien musulman accordant entre Al Farabi et Ibnu Sina. Il a établi la culture de l'argumentation, de dialogue et de la plaidoirie, essayant de prouver la relation de la « Charia » à la sagesse, préoccupé fort bien de ce qui tourmentait son époque, tout en contribuant à la présentation des problématiques théorique et pratiques des gens.

Pour ce faire, il a fait appel à l'ouverture aux premières sciences avec une mise à distance face aux thèses métaphysiques grecques (latines) étant à l'encontre de certaines origines de l'Islam. Ce qui l'a incité à l'instar de Al –Kindi de se libérer de la tutelle aristotélicienne et de n'en dépendre point.

Certes, il a acquis par là tout en empruntant le chemin de son maître immédiat, Zaid El Balkhi, une particularité, une unicité, une notabilité sans égales, à moins par son prédécesseur Al – Kindi.

La contribution de l'auteur de AL –Manaqib (les vertus ou les Qualités) réside en ce qu'il s'est basé sur des étapes principales, ou des mécanismes du fonctionnement de la raison arabo – Islamique tels que la détermination, la catégorisation, la méditation et le syncrétisme.

Ces derniers sont des outils méthodologiques et pédagogiques aidant la pensée arabo- musulmane à pratiquer les sciences et par conséquent l'opération enseignement apprentissage.

C'est ainsi qu'Abu Al Hassan a tenté de combler les écarts entre la raison et la révélation et ce vers une tendance syncrétiste dont l'emblème est de ne pas s'enfermer sur soi, ou d'avoir la rigidité de l'égoïsme, mais plutôt de s'ouvrir sur autrui, afin d'instaurer ce qu'on appelle l'acculturation, évitant ainsi quelques phénomènes négatifs qui ont largement maîtrisé le domaine pragmatique arabo –

musulman, tels que le fait de blasphémer autrui, de la condamner de perversion ou d'hérésie. Aussi son intention était elle d'aboutir à un rapprochement entre les différents groupes au sein d'une même religion et reconnaître l'autrui dont les croyances et la religion sont différentes de l'Islam.

Ce sont des caractéristiques centrales, rationnelles particulières à l'espace arabo – musulman du IV^e siècle de l'Hégire, qui se sont fondé leur propre indépendance.

Abstract

This dissertation aims at shedding light on a little known philosopher who lived in the fourth hijri century / century AD between Naisabur – Rai and Baghdad, Abu Mohamed Alhassan Ibn Youssef Alamiri (à birth date is unknown) , but we know that he died in 381/992, he is considered as the best scholastic philosopher and documenter between Al Farabi and Ibn Sina.

Alamiri consolidated argumentation and dialogue in an endeavour to bridge the gap between Shariaa and wisdom a theme which was relevant in his time, in addition he tried to solve theoretical as well as practical matters, calling for an open-mind to Greek philosophy while departing from metaphysical theses contrary to Islam, this made him follow the footsteps of Alkindi by not fully adopting aristotelian metaphysics. It is worth noting that it is through his contemporary al-Balkhi that Alamiri received the philosophy of Al-Kindi.

The contribution of the author of **(Al ilam Bimanakib Al Islam)** consisted mainly in his recourse to mechanisms of analysis used by Muslim Arabs. Examples of these were taxonomy and combinationalism, regarded as methodological and pedagogical tools which facilitated for the Arab mind the categorisation of sciences and hence the educational process.

Al-Amiri tried to reconcile between reason and revelation against all binds of egocentrism in order to be open to others for the sake of cultural dialogue. Al-Amiri did so without falling into the trap of passing judgements on the others regarding their credentials, Abu Al-hassan's goal was to approximate different factions within the same religion as well as to recognize the non-Muslims other. These were rational characteristics that marked the Arab Islamic milieu in the fourth Hijri century.

مقدمة البحث:

يشكل أبو حسن العامري، نقطة استفهام لدى الباحثين لأنه أكثر الفلاسفة غبنا في تاريخ الفلسفة، فبقي مجهولا لدى الدارسين حتى أظهر عبد الحميد غراب نشرته الأولى لأول كتاب **الإعلام لمناقب الإسلام**، سنة 1967، وبقي بعد ذلك بعقدين حتى نشر الدكتور سحبان خليفات مجموعة من رسائله الفلسفية سنة 1987، وهذا ما فتح شهية القراءة الإستشرافية، وخصوصا حين عثر سحبان خليفات على بعض القطع المقتبسة من بروقلس في رسالته **المعالم الإلهية**. لذلك سنتناول في هذه الدراسة جانبا من أبرز جوانب تفكير الفيلسوف والمتكلم العربي المسلم أبو الحسن محمد ابن يوسف العامري، وفي الحقيقة إن تناولنا للجوانب العملية والإجتماعية لدى العامري والفلاسفة المسلمين يحتاج إلى كثير من الجهد، وعدد كثير من الاستفسارات حول علاقة هذا الجانب بمختلف جوانب الفكر الفلسفي الإسلامي والمعاصر.

وإذا كان اهتمام الباحثين المعاصرين انصب على تناول الشخصيات البارزة في تاريخ الفلسفة الغربية، فإن هناك مشكلات وقضايا عملية أثارها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، مما يستدعي إعادة قراءة ومناقشة النصوص الفلسفية بأدوات ومناهج معاصرة، وذلك بطرح أسئلة جديدة على سبيل المثال، هل يمكن أن نعيد قراءة هذه المتون وخصوصا نصوص الفيلسوف أبي الحسن العامري الذي ظل مجهولا أو مغبونا؟ مستفيدين من إنجازات الفكر المعاصر في أحدث تطوراته المتعلقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص، وإذا كان كذلك، فكيف سنتعامل مع النصوص الفلسفية الإسلامية؟ وكذا نصوص الفلسفة العملية الإجتماعية المتعلقة بالعلوم الحكيمة والنيولوجية، والأخلاقية و السياسية عند أحد فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري، وهو أبو الحسن محمد ابن يوسف العامري، والذي تناوله محمد أركون في إطار النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي لذلك فرض علينا البحث أن ننطلق أولا من تبيان شخصية هذا الفيلسوف والتعرف عليه و تاريخه حتى نستطيع أن نتبين الجوانب المختلفة من

تفكيره وهذا لن يتأتى إلا ببيان صورته، أو أقل الصور المتعددة التي عرفت عنه طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية وذلك من خلال قراءة في فكر القرن الرابع الهجري أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية وأنضج فترة تطورت فيها علومها المختلفة، كما يتضح ذلك في هذا الحشد الزاخر من الأعلام الذين شاركوا في ثقافة هذا القرن بامتداد الدولة الإسلامية مركزين على بعض مراكز الحضارة والفكر التي مثلت المسرح الذي برز عبره إسهام العامري الذي يعتبر الشخصية المركزية في تطوير حلقات العلم في ذلك العصر، ولمعرفة شخصية الرجل أكثر وخصوصا في مجال العلوم الحكيمة وارتباطها بالعلوم المليية سنتوقف على بعض الوجوه والأعلام البارزة، في تاريخ الفلسفة والدين، والذين أثروا في العامري النيسابوري ممهدين في البداية بأمثال الكيندي والبلخي الأول يمثل أساس المدرسة التي ينتمي إليها العامري، والتي نفخ فيها أبو الحسن العامري، روحا جديدة وجعلها تنحو نحو مدرسة عملية ذو نزعة إنسانية، والثاني أستاذه المباشر أبو زيد البلخي الذي تلقى عليه العلم ولا تذكر المصادر أستاذا له غيره، والفارابي، أبرز أسماء الفكر السياسي والأخلاقي والديني في المشرق، ثم تنضاف أسماء جديدة في عصر العامري التي اعتادت حضور مجالس العلماء، كمسكوية صاحب أهم الكتابات في الفلسفة الأخلاقية والذي عاصر العامري، والتوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، الذي حفظ لنا الكثير من نصوص العامري. وأعجب به بقولته المشهورة : " الخطير عندنا الكبير في أنفسنا " والسجستاني وغيرهم...

ولرسم صورة أكثر حول هذا الفيلسوف وخصوصا في مجال العلوم الدينية في علاقتها بالعلوم الحكيمة، سنشير بتفصيل إلى مصادر ثقافته والعناصر التي ساهمت في تكوينه، والنصوص التي كان ينهل منها، ثم أساتذته المباشرين والغير المباشرين، ومعاصريه ممن ساهموا سواء من خلال المناظرة أو القراءة أو الدرس أو من خلال الهجوم والنقد وهذا ما يساعدنا على تقريب الصورة أكثر في فهمنا المعاصر حول هذا الفيلسوف الذي ظل إلى ما قبل الثالث قرن الماضية أو يزيد مجهولا أو يكاد، تم تأتي

الدراسات الحديثة حول العامري والتي سوف نعرض لها مناقشين ومحللين لتوضيح جوانب أخرى في إسهامات الرجل.

ولا شك أن دور العامري بينه ووضحه الشهرستاني في مصاف كبار الفلاسفة، وتحدث عنه أبو حيان التوحيدي طويلا في الإمتاع والمؤانسة ، واقتبس كثيرا من كلماته الشريفة، في المقابسات، وكذلك اقتبس مسكويه والمؤرخ و المفكر الأخلاقي المشهورة في كتابه الحكمة الخالدة فصلا طويلا للعامري، كما ذكره وترجم له مؤلفون آخرون، ومما زاد من سعة ثقافة العامري أنه كان كثير الترحال في طلب العلم ونشره ودراسة أحوال المسلمين، وتقلبات الأيام والدول حتى وصفه أحد معاصريه، أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة بأنه كان من الجوالين "الذين نقبوا في البلاد، وأطلعوا على أسرار الله في العباد".

وقد نهج أبو الحسن العامري نهج أستاذه البلخي الذي كان يجمع بين علوم الفلسفة وعلوم الدين و كان من حكماء الإسلام وبلغائهم وهذا هو موضوع دراستنا .

وتعتبر المؤلفات والكتب التي تركها العامري دليل على ذلك كمؤلف الإعلام بمناقب الإسلام ، الذي حققه الباحث الدكتور أحمد الحميد غراب 1967، وكتاب التقرير لأوجه التقرير وهو بيان لوجوه الحكمة الإلهية في خلق الكون وتدبيره ، وكتاب الأمد على الأبد وهو دراسة مقارنة لعقيدة البعث والحساب ، ولحسن حظ الباحثين أن العامري في مخطوطه الأمد على الأبد وفي مقدمة الموجزة ذكر فيها أهم مؤلفاته السابقة على كتاب الأمد والتي يصل عددها إلى ثلاثة وعشرون أو أربعة وعشرون حسب الباحثين بالرغم من أن معظم هذه المؤلفات لم تصل إلينا، وأن معظم ما وصل إلينا منها مازال في صورة مخطوطات.. إلا أن هناك محاولات جادة من طرف باحثين معاصرين، أمثال عبد الحليم عطية في دراسته وتحقيقه لكتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية : تحت عنوان، الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري ، موضحا فيه سمة هامة من سمات الفكر العربي الإسلامي، والمتمثلة في الربط الدقيق

بين الدين والقيم والسياسة وهي سمة تمثل تقليدا قديما نجدها عند أرسطو ومن تابعوه إلا أنها لم تشغل البعض من الباحثين المحدثين وهذا ما سنوضحه في متن هذه الأطروحة مبرزين أفاق الفكر الفلسفي والأخلاقي عند أبي الحسن، مستنجدين بالكتابات الأخلاقية في تاريخ الفكر الإسلامي طوال مراحل تاريخه، أي الأخلاق الفردية التي تكتفي برصد سلوك الفرد بحيث تكاد تتصوره كائنا منعزلا تكفيه الأوامر والنواهي أو النصائح والإرشاد، والأخلاق الاجتماعية العامة التي تسعى لعلم عملي يتناول أخلاق الإنسان الفرد وأخلاقه مع غيره، بحيث في فهمها للأخلاق العلوم: العلوم العملية التي حددها أرسطو في تصنيفه للعلوم الفلسفية وشملت الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وتظهر هذه السمة أيضا في الفلسفة الحديثة كما في فلسفة هيغل العملية التي ربطت السياسة بالأخلاق، وكذا البعد الإيتيقي لدى صاحب نظرية الفعل التواصلي، الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، لذلك سنكون مسلحين في هذه التيمة بأحدث الدراسات المنجزة للباحث، أحمد منى أبوزيد تحت عنوان مجتمع الخير والامة الميمونة عند العامري ثم أيضا مجتمع الخير ومنظومة القيم والاتجاه العالمي لرضوان السيد وهي دراسة تبرز مساهمة العامري، في الإيتيقا العملية، كفكرة التسامح، والخير التي نادى بها أشهر الفلاسفة المعاصرين كجان راولز ودريدا وغيرهما..

ولإضفاء طابع المناهج المعاصرة للمستشرقين في قراءة نصوص العامري حاولنا أن نوظف دراسات استشرافية حول أبي الحسن العامري كدراسة المستشرق الألماني [جوزيف فان إس] في موضوع، التسامح عند المسلمين: ذكر فيها أبا الحسن العامري كشخصية مركزية في تأصيله لقيم التسامح في فلسفته، غير أن ما يثمن هذه الأعمال هي دراسة دقيقة للباحثة الإيطالية كرستينا دانكونا في مؤلفها بيت الحكمة: الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية: ترجمة عصام المرجاني حيث بينت بالتحليل الدقيق تاريخ التواصل العلمي وأهمية أبا الحسن العامري في احياء الموقف القديم المدافع عن الفلسفة ضد أعدائها المتكلمين، وصياغته ترجع إلى أكبر مشجعي الإستيعاب الفكري اليوناني من قبل الثقافة العربية، أثناء أوج الخلافة العباسية وهو أبو يوسف يعقوب ابن

اسحاق الكيندي ت 256 هـ / 870 م تقريبا ، هذا الدفاع عن الحكمة تبناه العامري بأسلوب حجاجي يراعي أخلاقيات المناقشة التي نادى بها الفيلسوف المعاصر: كارل أوطو أبل وغيرهم من ممثلي مدرسة فرانكفورت الألمانية الجيل الثاني.

وهنا يستحضر صاحب المناقب، مقطعا مهما من رسالة الكندي في الفلسفة الأولى حائقا على أولئك المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق فينتقد أبو الحسن العامري في مؤلفه الإعلام بمناقب الإسلام أولئك المتكلمين أو علماء الحديث ودورهم في تشكيل علم الكلام الإسلامي الذين كانوا يعارضون الفلسفة ويعتبرونها معاكسة للوحي القرآني والعلوم الدينية التي تشكلت من خلاله، فحسب العامري من يمارس الفلسفة يتقرب أولا إلى قمة الكمال الإنساني، وبالممارسة للبرهنة الفلسفية ينجو هذا الإنسان من ضياع الوقت في الدقة العديمة الجدوى لمذهب يرتكز على السلطة كمعياره الوحيد كتاب الإعلام بمناقب الإسلام .

إلا أن المستشرق الفرنسي هنري كوربان له قراءة خاصة في نصوص الفكر الفلسفي الإسلامي، حيث صنف العامري ضمن الفلاسفة الهيلينيين، كالكيندي والفارابي، وابن سينا وابن مسكويه، وابن فاك وابن هندو، وأبو حامد الغزالي. منتقدا بذلك النزعة التوفيقية التي دأب عليها التقليد الفلسفي العربي الإسلامي، وانتقد بذلك المستشرقين ويدعوهم للاستخلاص الظروف لفلسفة لا تذوب في الفلسفة اليونانية كتاب، تاريخ الفلسفة الإسلامية ط 2004 .

هذا الرأي ذهب إليه الباحث محمد أركون بقوله " إن هناك مركزية عقلانية خاصة بالمجال العربي الإسلامي تقاطعت فيها مختلف العلوم، كعلم المنطق واللغة وعلم اللاهوت والأخلاق، والسياسة، وقد دفع العقل ثمن هذا التنازل الذي قدمه للفلسفة إذ رضي أن يكون الخادم المطيع لنص الوحي"، ويضرب مثلا على ذلك لأبي الحسن العامري من خلال كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ، الذي كرس فيه تفوق الإسلام عن باقي الديانات الأخرى وقد استخرج أركون ثلاثة مسالك أساسية إن لم نقل معايير

اعتمدها العامري الأول معيار استيمولوجي، والثاني معيار منهجي أما الثالث، فهو معيار تاريخي أخلاقي، كتاب، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح.

إن ما يعزز تصور العامري حول أفضلية الدين، هو الرأي الذي ذهب إليه : الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان، برفضه لفكرة تكافؤ الأديان مستبدلاً بها القول بالتفاضل [مقالة حقانية الدين بقوة في موروثنا الفلسفي الأخلاقي]. لكن القراءة النقدية للجابري: تصنف العامري ضمن فلاسفة المقابسات، لأنه حسب الجابري فتت النص الفلسفي تفتيتاً يأخذ فكرة من هنا وفكرة من هناك مقطوعة الصلة عن سياقها مفصولة عن بنائها، فجاء خطاب العامري بلغة الجابري، نموذجاً للخطاب المفكك الذي لا أصل له ولا فصل وخصوصاً في كتابه **السعادة والإسعاد** ، ومع ذلك كله وفي اعتقادي يمكن أن نسجل لصالح العامري خطوة أولى في مرحلة جديدة من تطور الكتابة في الأخلاق الإسلامية وذلك بانفتاحه في كتابه على سائر المرجعيات على الرغم من غلبة المرجعية اليونانية عليه وخصوصاً - الأفلاطونية المحدثة - إلا أنه حاول استحضار المرجعية العربية الإسلامية، ولو في صورة اقتباسات خجولة، كتاب العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري.

- رغم المجازفة والتعسف الذي أقره الجابري اتجاه العامري، فإن مسكويه يصفه في **تجارب الأمم** بالفيلسوف التام، وقد شرح كتب أرسطو وشاخ فيها، ففي رسالته **الأمم على الأبد** تدعو من خلال عنوانها إلى التفكير، ويتجول صاحبها بنا بين مفتتح يحلل فيها أسباب اختلاف الناس في العقائد وكأنه يذكرنا بالشهرستاني والبغدادي في الملل والنحل والفرق بين الفرق على التوالي، فيعرج على أنواع التواريخ وأصناف الأمم ليثير بمخيلتك بتلك المقدمة الطولية التي كتبها مسكويه في فاتحة كتابه **تجارب الأمم**.

إنها كلمات كتبها الفيلسوف أبو الحسن العامري في القرن الرابع الهجري، حيث أخذت تنزاح وتنتقل بسلاسة ويسر بين العلم والحكمة والأخلاق، والدين.. لتتأمل في مهارات السلوك الاجتماعي القويم وما ينبغي للإنسان أن يتحلى به، وفي الأخير ألا يحق لنا طرح السؤال على الباحثين، أين العامري من قوائم الفلاسفة المسلمين؟ لا نكاد نعثر له على أي أثر ولا أي دراسات جادة؟.

دواعي اختيار الموضوع :

إذا كان اهتمام الباحثين المعاصرين قد انصب على الفلسفة المشرقية، وتدقيقا الفارابي وابن سينا نظرا لمكانتها في تاريخ الفلسفة ودورها في استقرار النسق الفلسفي المنظم والمتكامل، فإننا نعتقد بأن العامري مازال لم ينل ما يستحقه من الاهتمام من طرف هؤلاء الباحثين. ذلك أن العامري فيلسوف اجتمع فيه ما تفرق في غيره من الفلاسفة، لدرجة يمكن القول معها بأن فلسفته متعددة المباحث والأبعاد تشمل مجالات الفلسفة التي تضم الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والمنطق الذي استأثر بالقسط الأوفر من كتابته مقارنة مع الحيز المخصص لكل مبحث من المباحث الفلسفية الأخرى من مصنفاته، جنبا إلى جنب مع مجالات العلوم الإسلامية التي تضم مقارنة الأديان وعلم الكلام وأصول الفقه، والتصوف والتفسير والحديث والفقه واللغة والأدب، وغيرها من الميادين التي كان فيها للعامري باع طويل ، وقدم راسخة، وجولات صادقة، وطول فيها أنفاسه، فربط بين علوم الحكمة وعلوم الملة، ورد العجز على الصدر، و حقق لنفسه و لغيره غرض الفهم الحقيقي المتكامل لعلوم الحكمة وعلوم الملة.

فقد أدلى هذا الفيلسوف بدلوه في ماهية الإنسان ومصيره وعلاقته بالله والفعل الإنساني، ومصدر الخير والشرور، والمعرفة الإنسانية وأصنافها، والأخلاق وعلاقتها بالسعادة باعتبارها الخير المطلق للإنسان، وغيرها من متعلقات هذه القضايا. وهذا ما يجعلنا نجد أنفسنا أثناء خوضنا في فلسفة الرجل تتقاذفنا أرجل المناطق والفلاسفة والمتكلمين والأصوليين وعلماء اللغة. وهو ما يفرض علينا التسلح بعدة فلسفية ومنطقية

وأصولية وفقهية قوية. وحتى لا يبقى حديثنا عاما وفضفاضاً، فقد حددنا مجال اشتغالنا في فلسفة الرجل تدقيقاً وتعييناً بتيمة الاهتمام بعلوم الفلسفة والمشاركة في علوم الملة، وهو التقليد الذي أرست أركانه ورسمت مساره مدرسة الكندي بحيث يكاد هذا التقليد أن يظل حكراً عليها دون غيرها من المدارس الأخرى التي ينعدم فيها هاذ الجمع المتوازن والعاقل بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية، خاصة أن العامري الذي طور هذا المسار يعتبر " الوريث المباشر لمدرسة الكندي"¹ التي افتتحتها. ويمكن القول بأن هذا الجمع بين علوم الفلسفة وعلوم الملة مازال منطقة بكرًا لم تطأها أقلام الباحثين العرب في العالم العربي الإسلامي ، إذا ما استثنينا بعض الأسماء القليلة جداً، و في مقدمتها، احمد عبد الحليم عطية ، عبد الحميد غراب ومنى أحمد أبو زيد، وسحبان خليفات، ومحمد أركون، وغيرهم من الباحثين الآخرين الذين سلطوا بعض الأضواء الكاشفة على جوانب معينة من فلسفة هذا الفيلسوف المغمور.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن البحث في الانتصار للعلوم المليّة والحكميّة لدى هذا الرجل يعتبر من المواضيع الجديدة بدل البحث في مواضيع مستهلكة قتلت بحثاً، بحيث تكاد تنعدم الكتابة فيه، وهو ما يجعل اختيارنا مغامرة حقيقية، بكل ما تعنيه لفظة المغامرة من دلالات الإقدام و المخاطرة و مواجهة المجهول و إمكانية الوصول أو عدم الوصول فكل ذلك ملازم لها بمقدار ما يلزم الوردة من الأشواك .

لقد جعل العامري من مدرسة الكندي الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها وينتسب لها، فإذا كان هذا الأخير له شرف وضع اللبّات الأولى للمدرسة الممهورة باسمه فإن هذه المدرسة ليست نتيجة نظرية لعمل فيلسوف واحد، وإنما أسهم العامري في تطوير صياغتها في مجالات مختلفة، ودون تصحيح ذلك خرط القتد، كما يقول أهل اللغة ولذلك كان مجيء العامري مبشراً بلحظة جديدة في مسيرة مدرسة الكندي، عندما أعطى لها

¹ - عبد المجيد الصغير دفاعاً عن علوم الملة وعلوم الحكمة ضمن ندوة التحايج، طبيعته ومجالاته ووظائفه ، تنسيق حمو النقاري سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط جامعة محمد الخامس الطبعة الأولى 1425هـ-2006م، ص.98.

مسارا جديدا، فكانت له القدم الأسبق في تطويرها، والخطو بها خطوات واسعة، وجبارة بعد مؤسسها الكندي. بعدما استأنف العامري ما بدأه الكندي بعزم مركزي أكبر.

ولذلك لا مفر للييب المنصف من تمييز موقف الكندي عن الذين جاؤوا بعده، من فطاحلة المدرسة الذين تدين لإضافتهم في تألقها وصعود نجمها وارتفاع أسهمها. إذا في استطاعة أي قارئ لفلسفة الكندي اليوم أن يقرر بسهولة، أن هناك بونا شاسعا بين المدرسة كما يضع الكندي خطاطتها العامة، وبين الصورة التي أصبحت عليها عند العامري وغيره.

لقد امتاز العامري بقدرة فائقة على الجمع أو الوصل بين العلوم الملية والفلسفية المختلفة لتتكامل وتتعاقد وتتآزر في ما بينها بدل أن تتنازع وتتعارض وتتدافع. وفي هذا الصدد يمكن أن نصف مقاربته في مؤلفاته "بالمقاربة التكاملية" أو "المقاربة الشمولية" التي تلافت المقاربة التفاضلية لعلوم الحكمة أو الشريعة أو الانتصار لزيد أو لعمر. وهذا هو بيت القصيد ومربط الفرس أو المهماز الدافع لهذا البحث الذي يتغنى الكشف عن كون علوم الحكمة تشكل همزة وصل مع علوم الملة بدل أن تشكل همزة قطع بينهما. وهو ما يشكل لب هذا البحث ولبابه. ومع ذلك، فإن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن دفاع العامري عن الفلسفة لم يمنعه من الانفصال عن بعض الأطروحات الميتافيزيقية اليونانية المتعارضة مع بعض أصول الإسلام وفي مقدمتها القول بقدم العالم تمثيلا لا حصرا. مما جعله يحذو حذو الكندي في التحرر من الوصاية الأرسطية وعدم الارتواء في أحضان ميتافيزيقاه جملة وتفصيلا. وهو ما اكسبه خصوصية وفراة وفذوية لا يضاهيه فيها سوى سلفه الكندي.

فما هي معالم لوحة هذه الدراسة التي تجندها لانجازها؟

إن غاية المرام في هذه الدراسة التي نذرنا أنفسنا للقيام بها، حتى نحدد للقول مجاله ونضع الأمر في نصابه هي التقدم على الجبهات الثلاث الآتية:

أولاً: وضع القارئ على طبق شهوي من الرصد والفرق بين المدارس الفلسفية الأخرى ومدرسة الكندي التي طورها العامري ونفخ فيها روحاً قوية جديدة ، ولذلك سنسعى للوقوف على المنحى الفكري للعامري الذي لم يقتصر على التعليم الفلسفي المحض ، بل انفتح على علوم الملة التي لم يقلل من شأنها ، وكرس تقويماً إيجابياً للحجاج الكلامي ، ودافع عن الفلسفة ضد أولئك الذين زعموا إنها مضادة للعلوم الدينية، وضد نمو التيار المعارض الذي كان أشد حملاً على الحكمة واشد مقتاً للحجاج الفكري الذين سلقوا أربابه بالأسنة حداد، وأطلقوا ألسنتهم بالمطاعن فيهم ، واشتد كلامهم عليهم وتعدى حد الإنصاف كله إلا جزأه وقليلًا. ولذلك سعى العامري إلى تحرير "محل النزاع" كاشفاً عن قوام وعمدة اعتراضاتهم الكبرى وعروتهم الوثقى التي لا يشذ عنها شيء من تفريعاتهم جنباً إلى جنب مع قيمة وفائدة وثمرة كل العلوم الحكمية والملية ، وبذلك ضيق على خصوم الحكمة مجال القول ، وتأتى له تأييد بيت مدرسة الكندي ، ورفع قيمة أسهمها داخل حقل الثقافة الإسلامية.

و كما يقال " شعراء و لكل واحد منهم بحر و بلغاء " و " لكل واحد منهم أسلوب وعلماء " و " لكل واحد منهم مذهب " .

ثانياً :الإبانة عن مساهمة العامري في ترسيخ علوم الفلسفة وتبليتها وإضفاء المشروعية على ممارستها في المجتمع الإسلامي، والمشاركة في علوم الملة والدفاع عنها. فالحك والفرك، والمد والجزر، والاخذ والرد مع الناظرين بعين الريبة والشك لكل محاولة للبرهنة على وصل الحكمة بالشريعة أكسب العامري فضيلة المناظرة والجدل والتحاجج المفيد وقوة أكبر وجلاء أوفر على التماس البراهين العقلية التي يتمسك بها في كل ما يأتي ويذر، ولا يفارقها في كل دقيق وجليل.

ثالثاً : إمطة اللثام عن الحاجة المتبادلة بين الحكمة والشريعة، من خلال تصحيح التصور الخاطئ للفلسفة في المجتمع الإسلامي، فدراسة "علوم الملة" دون الالتفات إلى "علوم الفلسفة" لهو تجريد للآزم من ملزومه، وذلك اقتناعاً منا بأن كل دراسة تجهل أو

تتجاهل هذه الرؤية التوحيدية والتناظرية المتداخلة والمتجاورة للعلوم في الالبيستيمي الوسطوي¹، ولا تومئ من قريب أو بعيد إليها، ستظل دراسة ناقصة وقاصرة، إن لم نقل منغلقة على نفسها .

وقد شئنا الخوض في هذا الأمر و أدواتنا لذلك مصادر العامري التي عولنا عليها دون وسائل تأويلية أو تبسيطية، "إذ لا يؤخذ الشيء إلا من مصادره" حسب "عجز" بيت شعري لبشارة الخوري. وهذا ما سيتيح لن فضيلة قراءة العامري بعيون العامري و تقديم صورة دقيقة وأمينة عن المذهب الفلسفي لهذا الفيلسوف الإسلامي المغبون، و العودة إلى الأصل فضليه كما قيل.

و إذا كنا قد آثرنا الإبحار في هذا اليم المتلاطم الأمواج، فإننا لا نريد في هذه الدراسة الانتصار لزيد أو لعمر، لأننا لا نريد الدخول الجدلي، بل الرصد الأكاديمي و وضع الأحكام بين هلالين. ولا يجب على القارئ الكريم أن يؤاخذنا على اقتطاف نصوص فلسفية ذات نفس طويل بين الفينة و الأخرى، ما دام أن ذلك يعد مشروعاً ومبرراً طبقاً للمثل القائل "إذا عرف السبب بطل العجب"، والحق أن نص العامري كالنهر الهيرقليطي في تدفق مستمر، ننساق معه بالرغم منا. ومع ذلك فلا بد لنا كباحثين أن تكون لدينا القدرة على السيطرة والكلمة الأخيرة. وبعبارة أخرى أن تكون الأنا العلمية هي المتحكمة.

¹ - يدعو محمد أركون الى أن يكف الباحثون عن نزعة التخصص الضيقة التي يتبعونها عادة. فهم يقيمون الحواجز والجدران بين أشياء كانت مترابطة ومتداخلة أثناء العصر الكلاسيكي، وهم يفصلون بين أشياء لا فاصل بينها في البداية. فلم يكن هناك من شيء يفصل بين الشعر والنثر الفني والنحو والبلاغة وتاليف المعاجم وأصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة والعلوم المحضة ... أني افهم نزعة الاختصاص الحديثة عندما تفصل بين هذه الأشياء من أجل التخصص في كل واحد منها ودراسته بشكل معمق ودقيق ... كل هذا ضروري ومشروع من أجل القيام بالدراسة العلمية الأكاديمية على أفضل وجه. فلا يمكن للمرء أن يدرس كل شيء دفعة واحدة ولا بد من التخصص إذا ما أردنا أن نصل الى مردود علمي موثوق. ولكن لا ينبغي أن نكسر وحدة المعرفة في العصر الكلاسيكي فبعد التخصص يجيء الجمع وتشكيل الرؤيا العامة أو الخيط الناظم هكذا ينبغي أن ندرس المفكرين القدماء. محمد أركون نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل ميسكويه والتوحيدى ترجمة هاشم صالح دار الساقي، الطبعة الأولى، 1997 ص. 629.

إشكالية البحث:

لقد ارتبط موضوع بحثنا بإشكالية مركزيو تتعلق بسؤال محوري هام، وهو لماذا هذا القران الشرعي بين علوم الحكمة وعلوم الملة في فكر العامري؟ وهذه الإشكالية المحورية تتفرع إلى إشكاليات صغرى يتم تحديدها بشكل منطقي كالتالي هل التلازم بين الفلسفة والملة لدى العامري يقتضي فهم وأخذ تكويننا فلسفيا متينا قبل فهم النص الديني؟ أم أن الفلسفة هي وسيلة ومنهجها وليست غاية في ذاتها بل الغاية الكبرى من مشروع العامري هو عقلنة النص الديني وتأسيس لمنطلقات فلسفة الدين؟ أم أن العامري كان يتوق إلى مجتمع عقلاني علمي وبالتالي موضعة الظاهرة الدينية وقراءتها بأدوات ومناهج تتسم بالروح الإبسيتمولوجية، ثم لماذا مزج العامري بين علوم تسمى الميتافيزيقا طبيعيات، تصرف، لغة وآدابها، علوم مالية، منطق وكلها طبيعة تابعة خادمة للعقيدة الإسلامية ثم لماذا عودة محمد أركون إلى دراسة أعمال العامري وخصوصا في شقها الديني "كتاب الأعلام بمناقب الإسلام؟

الغرض في نفس يعقوب كما يقال أو لعله شم رائحة كما يسميها هو بنزعة إنسانية عربية إسلامية، بواورها تتمثل في استقلال عقلانية علمية ساهمت في بناء حضارة في العصر الوسيط؟

ولماذا تم السكوت عن مشروع وأعمال العامري لمدة طويلة حتى مجيء غراب ومباشرته تحقيق كتاب الإعلام بمناقب الإسلام فانطلقت الدراسة الاستشرافية للاهتمام بهذا الفيلسوف؟

ولماذا كان السبق هنا للعرب المسلمين في اكتشاف هذه القامة الفلسفية وليست لدراسة المتأخرقة؟

منهجية كتابة البحث

لاشك أن البحث تداخلت فيها عناصر علمية متعددة الروافد من علوم حكمية، وكلام وتصوف ودين...، مما حتم علينا أن نقرأ نص العامري بنوع من الحذر متسلحين بعدة مفاهيمية تتعلق باللغة الطبيعية التي كتب بها العامري في القرن الرابع الهجري في عصر كانت المنافسة العلمية على أشدها، وحتى تتمكن من فك خيوط الأطروحة المتشابكة استعنا بمناهج متداخلة ومركبة مع نوع من المرونة والملاءمة لكل تيمة من تيمات الموضوع.

واختيار المنهج الملائم وكذا طبيعة النصوص المتناولة، كالمنهج التاريخي قصد تحري الأحداث التي عاشها الفيلسوف والتي تمكننا من فهم فلسفته.

والمنهج التأويلي الهيدرمنوطيقي لاستتطاق النص بشكل مباشر والمنهج المقارن بين أطروحات متعددة التي تذهب في نفس سياق فلسفة العامري أو تتجاوزها.

ثم المنهج النقدي الإبستمولوجي، لفحص آراء العامري والوقوف على مكانم التناقض في فلسفته ثم المنهج التفكيكي الذي مكنا من هدم بعض البديهيات حول فكر العامري بهدف بناء معارف بعض فحصها واستقراءها وجمع المعطيات والقرائن حولها لأن نصوص الفيلسوف لازالت غامضة تحتاج إلى التريث قبل إصدار الأحكام الجاهزة حولها، مادامت جل أعمال صاحب المناقب مخطوطات تنتظر من يحققها.

أطروحة البحث المفترضة

قد لا نسبق الأحداث ونجازف ونغامر بأن تفسيرنا الوحيد هو الذي يمكن اعتمادها في صياغة أطروحة البحث، بل هناك آراء متعددة وتفسيرات متضاربة لكن ما نعتمده هو الأطروحة التي تقترن بأفضل حجة كما يقول الفيلسوف كارل أوطاويل، ويمكن وضع ثلاثة فرضيات التي يمكن أن تكون متضمنة في مضامين هذا البحث.

الفرضية الأولى: هي أن العامري طور مدرسة الكندي عبر أستاذه المباشر زيد البلخي ليرسم لها أفق يتمثل في فلسفة عملية تعالج قضايا وإشكالات اجتماعية، وسياسية، ودينية في عصره.

الفرضية الثانية: هي أن صاحب المناقب مهد الطريق لتأسيس براديجم جديدا وهو قراءة الظاهرة الدينية ومقارنة الدين الإسلام بديانات أخرى، لكل بمنهج عقلاني هادئ بكيفية حسب طبيعة الموضوع، منهج برهاني فلسفي يقابل منهج المتكلمين للدفاع عن العقيدة.

الفرضية الثالثة: ترسيخ لأفق حوار منطلقاته فلسفية عقلية من قبل أبي الحسن غايته خدمة عقيدة الدين الإسلامي، وبذلك يكون العامري تنازل لصالح عقل لاهوتي يصبح خادما مطيعا لنص الوحي، وهكذا أصبحت تكمن وظيفته في تطويع الواقع وثنيه وإخضاعه للمعاني الميثالية بتعبير محمد أركون.

إن هذا التداخل بين هذه الأطروحات المفترضة سابقا سيجعلنا نبين الأطروحة المناسبة لسياق البحث وما كان يهدف إليه العامري، والمعول عليه هنا هو تحليلنا لمضامين وعناصر البحث، من أوله إلى آخره دون تعسف ومجازفة.

قراءة تفكيكية لعنونة الأطروحة

لعل سبب اختيارنا عنوان الأطروحة "الاعتناء بعلوم الحكمة والمشاركة في علوم الملة"، لم يكن اعتباطيا بل كان عن قناعة وقصدية، كما أن تفكيك العنوان إلى شقين الاعتناء بعلوم الحكمة أولا، إنما كان سببه هو قراءتنا المتن الفلسفي للعامري، حيث اتضح أن الشغف بعلوم الحكمة لم يكن هو غاية الغايات، بل كان وسيلة ومنهجاً وأداة لعقلنة النص الديني وقراءته بأدوات ومناهج فلسفية، كما يوضح ذلك أركون، ثم ثانيا أن التقليد الذي سار على سكوته العامري في تصنيف العلوم تبعا لمدرسة أبي زيد البلخي الذي أدرج علوما كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات والمنطق، ضمن الفلسفة كان القصد الأول منه هو الانتقال إلى علوم الملة: كالفقه والحديث، والكلام، واللغة.... فالارتباط إذا بين علوم الحكمة وعلوم الملة، لا يمكن الفكك منه.

وفي اعتقادنا إن اختيار لفظي الاعتناء لعنونة الأطروحة ثم المشاركة، لتيران في علم الدلالة الأول: الاعتناء من أجل أخذ الزاد والمبالغة في الاهتمام بالشيء، ثم ثانيا الانتقال بهذا الزاد ولتوظيفه والمشاركة كما يدل في علم النفس على الحميمية مع متنافسين لأن المشاركة تحيل إلى نوع من التنافسية مما يحتم على المشارك أن يكون مزودا بكفايات بالمفهوم البيداغوجي مسبقا ليتبارى بها أمام منافسيه هذا ما كان يسعى إليه العامري.

فالكفايات هنا هي علوم الحكمة، والمنافسة هنا لا تستقيم إلا في مجال علوم الملة.

ولعل ما يدعم قولنا هنا هو إشارة العامري بنفسه المباشرة والواضحة بقوله: " وإذ قد أتينا من ذكر المرافق المجتلبة من العلوم الحكيمة والعلوم الإلهية على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من التصنيف منها إلى العلوم الملوية التي هي اللاتئة بغرضنا من الكتاب، وما أحوجنا إلى بسط القول في هذه الأبواب للتوصل بها إلى الإبانة عن رجحان

مرافق المعالم الدينية عليها، فمن الواجب أن نصرف السعي إليها"¹ إن هذه الجدلية بلغة هيجل بين لفظي الاعتناء والمشاركة تحيل على أن قراءة علوم الملة لا تستقيم إلا بالمعطى الفلسفي العقلي".

وإن علوم الحكمة لا تصبح لها أهمية إلا بمساءلة النص الديني واستنطاقه. قد يعاب علينا أن العنونة فضفاضة، فكان الاكتفاء واختزال العنوان إلى علوم الحكمة فقط دون علوم الملة، لكن الأمر يقتضي هذه العلاقة التلازمية السببية والتفاعلية بين علوم الملة وعلوم الحكمة، ولعل اختيارنا عنونة هذه الأطروحة جاء بعد قراءة متن العامري، و اعتمادا المصادر المتوفرة لدينا.

¹- العامري، الإعلام ، سبق ذكره، ص.23.

الباب الأول

بييوغرافيا أبي الحسن العامري؟

الفصل الأول: العامري، الشخصية المركزية في القرن الرابع الهجري

1- سيرة أبي الحسن العامري

تذهب جل الدراسات لسيرة أبي الحسن العامري أن هناك مشاكل في الترجمات الموثقة لحياته يصح الاعتماد عليها¹، نظرا لمجموعة من الأسباب ترجعها الباحثة منى أحمد أبو زيد إلى منطقة تواجد العامري ما وراء النهر ، التي كانت سببا مباشرا في عدم شهرته وتربط هذا الأمر بكونه لم يحظ بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية المعاصرة بمبرر عدم انتشار المذهب الماتريدي مقارنة بانتشار المذهب الأشعري وهو ظهور الماتريدية في منطقة بعيدة عن مركز الحضارة الإسلامية وهي نفس المنطقة البعيدة التي ظهر فيها العامري²، إلا أن الباحث سعيد الغانمي يُرجع سبب إهمال التأريخ للعامري وتغاضي الطرف عنه إلى فرضية القراءة الاستشراقية، فيفسر ذلك بأن هذه القراءة لا تهتم بفلاسفة الشرق إلا بقدر ما يكونون تكرارا أو صدى لفلاسفة الغرب، ولا يحظى بعنايتها وعناية من يتبنى إجراءاتها من الباحثين العرب، إلا من يعتنق منظومة نسق فلسفي معروف لدى فيلسوف يوناني، وهكذا لا تولي القراءة الاستشراقية من الأهمية شيئا إلا لمن يتناول منظومة الأنساق الفكرية الغربية³، يدعم الغانمي موقفه بعينة تمثيلية كذكر الفارابي واهتمامه من قبل المستشرقين لأنه أفلاطوني المنزع بالتمام والكمال، وحصل ابن سينا وابن رشد على اهتمام مماثل لأنهما أرسطيان حتى النخاع.

وهكذا يخلص الغانمي إلى أن الفلاسفة الذين ذاع صيتهم هم الذين يجترونها ويكررون المنظومة النسقية الغربية لدى أفلاطون أو أرسطو، بمعنى آخر أولئك الذين يتخلون عن أصالتهم وسياقهم الحضاري، ليكونوا تكرار للفلسفة اليونانية في العالم

¹ أنظر في هذا الصدد إلى:

الغانمي: أربع رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. ط 1، 2015، ص. 5.

² منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة، سبق ذكره، ص. 7.

³ الغانمي: أربع رسائل فلسفية للعامري، سبق ذكره، ص. 6.

الناطق بالعربية¹، وبالتالي فإن هذه القراءة الاستشراقية المتأغارقة، يمكن أن تذهب مع الغانمي بأنها تنزاح عن رسالتها فتزور مقروءها وتجبره على قول ما تريده هي، لا ما يريده النص المقروء، فنكون إما تكرارا أو اجترارا للأسئلة التي طرحها الإغريق على أنفسهم في زمان محدد فتتحول الرؤية إلى رؤية حضارية أخرى، فيصبح الفكر العربي الإسلامي فكرا مقلدا لا مغامرا يريد أن يعبر عن تجربته الوجودية في قراءة العالم بين تجارب الأمم الممكنة.

وبما أن العامري لم يعرف من طرف الباحثين ستكون مهمتنا هنا هي التنقيب وفحص الفرضيات السابقة عن سبب عدم انتشار فكر العامري وفلسفته، فارتائنا أن نقف على سيرته العلمية وأماكن تنقلاته لمعرفة ثقافته والأماكن التي تردد فيها وإدماؤه على السفر من أجل استكمال تكوينه الفلسفي، فحتم علينا هذا الأمر أن نقلب بعض التراجم والرجوع إلى بعض كتب الأنساب لإثبات عروبته وعقيدته، وكذا ثقافته لمعرفة منطلقاته الفكرية والفلسفية، إذا فما هي أهم المؤشرات لالتقاط صورة مفصلة عن هذا الفيلسوف المغبون، وكذا أهم النصوص التي تم استنتاجها لإثبات المعطيات² المفصلة حول هذا العلم؟

II- إثبات أصول العامري

يذهب أبو رجاء ناجي معروف إلى أن العامري من مواليد القرن الرابع الهجري في مدينة نيسابور، فلقب بالفيلسوف النيسابوري الذي انحدر من أصول أسرة دينية،

¹ يمكن العودة إلى:

الغانمي، أربع رسائل فلسفية للعامري، سبق ذكره، ص. 5-6-7.

² من أجل الالمام بحياة وسيرة أبي الحسن العامري يمكن الوقوف على الدراسات التالية كقيمة مضافة باللغات الأجنبية:

- Evertt.K/ Rowson، *Amuslim philosopher on the soul and its fate*.Al –Amir's Kitab Al amad Ala abad، new hawern amercian oriental society، 1988، p 3-7
- Henri Corbin، Amini Nisapuri، in Encylopdia Iranica، on time editon august 02.2011، available. www.iranica.com/article/ameri-musapuri

ومن أبرز الغربيين الذين ينضافون إلى القائمة:

- Michel Allard، franz rosenthal، marie claude de la croi، jean claude vadet

- وسيتم التطرق إليهم بتفصيل في سياق مضامين الأطروحة؟

وقطن والده ابي ذر الفقيه، في السكة المسماة باسمه سكة أبي ذر¹، بينما يرى خليفات أن العامري نسبته تصح إلى قبيلة بني عامر العربية، وإلى حد - من الموالي - يحمل اسم عامر².

ولتوضيح هذه المعطيات أكثر يمكن الاستناد إلى كتب الأنساب وبعض كتب التراجم لاسيما في منطقة خراسان وما وراء النهر. يقول ابو سعد السمعاني 506-562هـ

" ثم رواة حجة من بني كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ومن بني قشير، وعقيل والحريش... ومن بني نمير، وهلال.. ومن بين سلول وكل من كان من أولاد هؤلاء البطون ينسبون إلى الجد الأعلى فيقال له العامري"³.

وللاستدلال أكثر على الأصول العربية للعامري، يتخذ خليفات عينة تمثيلية للعامرين فيذكر، أبو مالك العامري المروزي من أهل مرو، والقاضي الإمام أبو عاصم محمد بن أحمد العامري المروزي من كبار أصحاب إلى حنيفة، والشيخ أبو مضر ربيعة بن محمد بن محمد العامري من أهل استرباذ⁴.

ومن أبرز العامريين أيضا الذين نزلوا بنيسابور أبو عبد الله بن القاسم العامري ت 236هـ ، وأبو الحسن علي بن عثام بن علي العامري 228هـ . والقاضي ابو ذر محمد بن يوسف قاضي بخارى، وابن ربيعة ابن عامر. وكلهم تلقوا ثقافة دينية تجمع بين

¹ ابو رجاء ناجي معروف، عروبة العلماء المنسوبين غلى البلدان الأعجمية في خراسان ج 1، ط1 منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1976م، ص. 196.

ينظر ايضا الى: سبحان خليفات: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص، عمان، الجامعة الأردنية، 1988، ص. 65-66-67.

² - المرجع نفسه، ص. 66.

³ أبو السعد السمعاني، الأنساب، ج 8، تحقيق محمد عوامة مطبعة محمد هاشم الكتبي بدمشق، نشره محمد أمين، بيروت، ب. ت، ص. 320.

يمكن الرجوع أيضا الى محي الدين القرشي، الجواهر المضية، ج 2، ص. 30.

⁴ للتعرف أكثر على هذه الأسماء من العامريين ينظر: أبو سعيد السمعاني، الأنساب، سبق ذكره، ص. 326-327.

الفقه والحديث على مذهب الإمام مالك بن أنس من جهة، ومن جهة ثانية بين الخطابة والسياسة¹.

ويتعمق سحبان خليفات أكثر في الكشف عن هوية العامريين وأصولهم العربية بذكره لبطن من العامريين الذين نزلوا بلاد ما وراء النهر، واستقروا في منطقة الشاش، وسمرقند وبخارى، كأحمد الشاشي العامري الذي ترجم له الثعالبي في اليتيمة... وكان من الشعراء الطارئين من الآفاق على صاحب بن عباد²، في الري ثم أحمد بن اسماعيل أبو المعالي محمد ابن منظور المقلب بأبي بكر العامري المدني الخطيب الذي تجاوز المائة وتوفي بسمرقند³.

لم يكن هدفنا من جرد اسماء هؤلاء العامريين ومناطق نزولهم في ما وراء النهر، ونيسابور والراي وبغداد. إلا للوقوف على أصل الفيلسوف موضوع الدراسة الذي هو ذو أصول عربية وليس فارسية كما تدعي بعض الأبحاث، ينتسب إلى قبيلة بني عامر اليمنية، وكان أبوه أحد أعلام عصره فتقلد وظيفة القاضي ثم وزيرا ببخارى⁴.

ومما لاشك فيه تعتبر دراسة خليفات أحسن دراسة موثقة بينت أن العامري واحدا من العامريين ولد بنيسابور، وتلقى شهرة واسعة في بخارى بعدها انتقلت إلى نيسابور والري وبغداد، كانت مدرسة بغداد تهاب مجلسه وفلسفته لأنه ينحدر من أسرة علمية نبغ

¹ من أجل معرفة نسب هذه الطائفة من العامريين وكذا ثقافتهم ينظر الى: أبو رجاء ناجي معروف عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الأعجمية في خراسان، ج 1، ط1، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ص. 133-194-207-349.

- محي الدين القرشي، الجواهر المضيئة، سبق ذكره، ص. 232.

² سحبان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 76-77.

- وللاطلاع أكثر على هؤلاء الأعلام من العامريين الذي نزحوا الى بلاد ما وراء النهر، ينظر الى: الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد مخي الدين عبد الحميد، ج 3، مطبعة السعادة، مصر، 1377هـ. ص. 3393-394-395.

ينظر أيضا الى:

الباخرزي، دمية القصر، وعصرة أهل العصر، ج2، القاهرة، 1981، ص. 131.

³ ينظر أيضا الى:

- محي الدين القرشي، الجواهر المضيئة، سبق ذكره، ج 2، ص. 135-136.

⁴ منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، سبق ذكره، ص. 8.

فيها كثير من الشعراء، والفلاسفة، والفقهاء، والمحدثين، القضاة العامريين. كان هذا عن إثبات أصوله العربية فماذا عن مذهبه وعقيدته؟

III- مذهب العامري والعقيدة الماترودية

قد يتساءل القارئ الباحث ما مدى أهمية الاهتمام بمذهب العامري وعقيدته الدينية؟ وفيماذا سيفيد في هذا البحث؟ يمكن أن نجيب بأن توجه العامري المذهبي والكشف عن خلفيته قد يفيدنا في معرفة منطلقاته الدينية والمذهبية، فيسهل علينا طريقة التعامل مع فكره ويرسم لنا خارطة الطريقة حول فلسفته، وبالتالي حتم علينا البحث لجمع المعطيات حول عقيدة العامري ومذهبه أن ترجع أيضا إلى أحسن دراسة موثقة وهي لسبحان خليفات مع الاستعانة ببعض التراجم والطبقات حيث يرى أن جل الفقهاء العامريين الذين تم جرد أسمائهم لإثبات الأصل العربي للعامري فهم ينتمون في أغلبهم إلى الإمام أبي حنيفة وحجة قوله هو الرجوع إلى أحد نصوص المقدسي التي قال فيها: لم أر السواد الأعظم من المسلمين إلا من أربعة مذاهب: أصحاب أبي حنيفة بالمشرق، وأصحاب الشافعي بالشام وخزائن نيسابور والمالكية في المغرب، والحنابلة بالشام، وبقية الأقاليم ممتزجون"¹.

أما نيسابور التي قطن فيها العامري فهي لأصحاب أبي حنيفة... ومن بينهم محمد بن أحمد بن عبد الله، الحاكم الشهير ... الذي ولى قضاء بخارى... وله مؤلفات في مذاهب الحنفية، أهمها كتاب، الكافي، الذي شرحه الإمام السرخسي بكتابه الشهير المسمى المبسوط وقد توفي سنة 344هـ².

¹ خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 69.

وعن مناطق انتشار المذاهب الأربع، يمكن العودة إلى:

المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم تحقيق M.J, de gorje، ط 2، نشره E.J BRILL بلا تاريخ، ص. 390.

² خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. ن.

وحول مشايخ بلخ من الحنفية، انظر إلى، خليفات الرسائل، الشذرات، سبق ذكره، ص. ن هامش 26.

قد تكون هذه النصوص التي أوردتها سحبان خليفات مدخلا أساسيا لمعرفة المذهب الذي اعتنقه العامري، لأن الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه كان حنفيا.

لكن هل هذه الأدلة كافية لإثبات حنفيته؟ وكذا مذهبه الماتريدي؟

في هذا السياق يسوق لنا الباحث خليفات نصا للعامري يقول فيه هذا الأخير: " روي عن سيد علماء التابعين جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام، أنه قال: " لا جبر ولا تفويض، وروي عن زين الفقهاء أبي حنيفة أنه قال: أكره الجبر ولا أقول بالقدر وأقول قولاً بين قولين ، ويشبه أن يكون أبو حنيفة أخذ قوله عن جعفر عليهما السلام"¹ .

ولعل الباحث سعيد الغانمي سيفيدنا بقراءة أخرى تنسجم مع المعطيات التي قدمها خليفات حول العقيدة الماتريدية للعامري، حيث يشير إلى هذا الأخير بأن تصويره للإسلام كان ينبني على الوسطية والاعتدال بمعنى أنه يقترح حلولا عملية بين الإفراط والتفريط أو بين الغلو في التعصب والمبالغة في التساهل، كما شرح ذلك في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** ، وها هنا يقدم الغانمي فهما جديدا يفسر به ردم العامري الهوة الفاصلة بين الجبرية والقدرية أي بين الضرورة والحرية، **في رسالته الانقاذ**، حيث لا يقترح نسقا أو مذهبا جديدا، يجعل نفسه بديلا عن النزعتين بل يكشف عن النصوص الوسطية الإسلامية لدى الإمامين جعفر الصادق وأبي حنيفة وهي نصوص تبين أن كلتا النزعتين صحيحة من وجهة نظر معينة، وخطأ من وجهة نظر أخرى².

يضيف خليفات دليلا آخر تاريخيا لينفي كون العامري كان شيعيا بل حنفيا هو أن هذا الأخير حضر مجالس الأمير نوح الذي اشتهر بأنه أكبر أعداء الباطنية،

¹ العامري، **انقاذ البشر من الجبر والقدر** ضمن الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 270.

وعن المعطيات حول جعفر الصادق للمستشرق الأمريكي هودجسون انظر،

سحبان خليفات، **الرسائل والشذرات**، سبق ذكره، ص. 71، هامش 33.

² العامري، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 33-34.

والاسماعيلة، والقرمطية، وإذا كان والد الفيلسوف يعمل أيضا قاضيا لهذا الأمير، فكيف يصح أن ندعي بأن الأب والإبن اعتنقا مذهب الشيعة؟¹.

هكذا إذا فكل الأدلة والمعطيات التاريخية تثبت بالملموس بأن العامري مسلم بالقطع، حنفي المذهب من أهل السنة والجماعة²، ويمكن اعتبارها كموجهات للمنطلقات الفكرية والفلسفية للعامري، ولكن ما هي أهم المناطق التي زارها العامري لاستكمال تكوينه؟ وأهم العلوم التي تلقاها في هذه الأماكن ليصبح فيلسوفا تاما؟

IV- الرحلات العلمية لأبي الحسن العامري.

لقد غلب على العامري كثرة الترحال ولازم حياته منذ نعومة أظافره قبل اعتناق الفلسفة، ويرجع الباحث سعيد الغانمي هذه الفرضية إلى أهم الاضطرابات والأحداث السياسية التي شهدتها عصره، فكانت حياته سلسلة لا تنتهي من الرحلات، إذا فما هي أهم المناطق التي قصدتها العامري، وما هي أهم الوقائع والأحداث التي طبعت حياته الفكرية؟

1- جولة العامري في بخارى³

لا يمكن أن نوثق لحياة العامري إلا بالرجوع إلى رصد أهم الأحداث التاريخية الدقيقة التي عاش تفاصيلها الفيلسوف، وربما كان هذا الأخير في العشرين من العمر حين درس على يد أبي زيد البلخي، قبل وفاته تـ 322 هـ ، لكنه سيظل يتذكر تلك السنوات القليلة من شبابه باستمرار باعتبارها السنوات التي تشكل فيه وعيه الفلسفي ونظراته للعالم في أحضان مدرسة أبي زيد البلخي، حيث سيشير إليها في صفحات كتابه **الأمم**

¹ آل نفسه، ص.ن.

² عبد الحليم عطية: السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 27

³ عن تاريخ بخارى وفلاسفتها انظر:

خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره ص. 32-33-34-35-36.

على الأمد المكتوب سنة 375هـ، معلنا انتماءه إلى الخط الفكري الذي يمتد من مدرسة الكندي وصولاً إلى شيخه الراحل قبل خمسين سنة¹.

يدقق سحبان خليفات في المعطيات السابقة، فيرى أن أسرة العامري رحلت إلى بخارى في الوقت الذي كان يتعلم فيه على البلخي في قرية شامستيان، ثم رحل إلى منطقة الشاش حيث درس الفقه، وعلم الكلام الماتريدي على يد أبي فكر القفال وسيكون لنا موعد معه لاحقاً، عند تناولنا أهم المدارس العلمية التي أثرت في فلسفة العامري، ثم يرحل فجأة إلى شمال النصف، معلنا عقد قرانه بابنة شيخ مقرئ اسمه اسماعيل بن مهران²، مما يعني أنه تزوج ببنت فقيه ولم تكن له أية حساسية مع هذه الطائفة من الفقهاء.

ويضيف أيضاً خليفات أن ممارسة تفلسف العامري بدأت في بخارى حيث وضع كتابه **السعادة والإسعاد**، وشارك في المجالس والمناظرات التي كانت تتم عشية يوم الجمعة وبخاصة في رمضان، ويعتقد خليفات تخميناً وليس يقيناً أن العامري قد وقف في هذه المجالس على الرسالة التي بعث بها الأمير نوح إلى سعيد السيرافي يسأله فيها عن معاني الحروف وسنذكر لاحقاً المناظرة الشرسة التي دارت بين السيرافي والعامري عندما وجه هذا الأخير السؤال عن معنى حرب الباء من باسم الله ليربك السيرافي ويرد الاعتبار للمناطق، وبعدها سيغادر العامري بخارى إلى نيسابور وكان ذلك سنة 343هـ، واعتباراً من هذا التاريخ أخذ العامري في ممارسة نشاطه الفلسفي في نيسابور حيث درس وصنف وأملى، وفي سنة 353هـ ترك المدينة إلى الراي.

¹ انظر، الغانمي، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 7.

² للوقوف على هذه الأحداث بتفصيل يمكن العودة إلى:

الغانمي، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 7-8.

- ياقوت الحموي معدم البلدان، ج 2، ص. 374.

خليفات، رسائل العامري وشذراته الفلسفة، ص. 74-177.

2- العامري من بخارى إلى الري

يستدل خليفات على وجود العامري بالري بحديث التوحيدي ومضمونه : " قطن العامري الري خمس سنين جمعة ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه بينه وبين سدا¹، يعلق الباحث العراقي سعيد الغانمي على النص السابق، بأن العامري أقام في الري خمس سنين متواصلة كان مسكويه فيها قريباً منه، لكنه لم يستطع الدرس عليه اشتغاله بدراسة الكيمياء والمرجح أن هذه السنين الخمس هي السنوات الممتدة بين 353هـ و 357هـ².

ويرجح سبحان خليفات أن العامري قد ترك بخارى سنة 343هـ وتوجه إلى الري، فالتقى بالرياضي والفكي، أبي جعفر الخازن، فأخذ عنه معطيات رياضية وفلكية، لعلها تساعدنا في معرفة خطة تصنيف العامري للعلوم، وقد نتفق مع سعيد الغانمي بأن هذه الأقوال تحتاج إلى دليل نصي من قبل خليفات بل هي تخمينات ليس إلا، في هذا الصدد يقول خليفات وفيما يتعلق بصلة أبي الحسن العامري بأبي جعفر الخازن، فإن العامري لم يترك بخارى من جهة أولى - إلا بعد وفاة الأمير نوح بن نصر سنة 343هـ، كما أن الخازن لم يترك نيسابور إلا حوالي سنة 343هـ، حين استقر في بلاط ركن الدول وعمل لابن العميد في الري، ومن ثم فإن لقاءه بالعامري في هذه المدينة كان أمراً محتملاً³.

¹ عن تاريخ بخارى وفلاسفتها أنظر:

خليفات، رسائل أبي الحسن العامري، سبق ذكره، المقدمة، ص. 17.19.

انظر: أبوي حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة ج 1، د- ت ص. 35-36، نقلا عن خليفات رسائل العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 75.

² الغانمي، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. ن.

³ خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 177.

وانظر أيضاً، الغانمي، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 9.

وإذا كان العامري مدمنا على السفر فإنه سيغادر الري إلى بغداد بعد سنة 366هـ، إذا كيف استقبل في بغداد وما هي أهم العلاقات المعرفية التي ربطها هناك. وكيف تحصن بفناء بن العميد بعدما طرد من صقع إلى صقع ينذر دمه بلغة التوحيدي¹؟

3- العامري، وإثبات الذات العالمية في بغداد

يبدو أن الدراسة التي قدمها خليفات هي أكثر دقة وتوثيقا فعن زيارة العامري لبغداد يفضل خليفات الحديث أولا عن العلاقة التي جمعت بين ابن العميد² والعامري فيستدل على ذلك ما أورده بن مسكويه " فقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامري رحمه الله وكان قد ورد من خرسان وقصد بغداد، وعاد وعنده أنه فيلسوف تام، وقد شرح كتب أرسطو طاليس، وشاخ فيها، فلما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس، وعرف اتساعه فيها، وتوقد خاطره، وحسن حفظه للمسطور برك بين يديه، واستأنف القراءة عليه وكان يعد نفسه في منزلة من يصلح أن يتعلم منه فقراً عليه عدة كتب مستغلة، ففتحها عليه ودرسه إياها ".

إن استنتاج مضمون هذا النص يوحي حسب خليفات بأن مسكويه لم يكتب هذا النص عند رؤيته للعامري بل كتب بعد وفاته، ثم يؤرخ هذا النص بأن حضور العامري لأول مرة، مجلس بني العميد، وليس في ألفاظه ما يدل على أن مسكويه كان قد رأى أن العامري من قبل لأن النص صريح في دلالاته.

¹ انظر:

التوحيدي الامتاع والمؤانسة، سبق ذكره، ج 2، ص. 16.

² عن هذه الشخصية السياسية

IV-ملخص لأهم الأحداث الرئيسة في حياة أبي الحسن العامري وأماكن

تنقلاته¹

لعل المعطيات السابقة من البحث واستنادا إلى الباحث خليفات تمكنا من أن نجمع أهم الأحداث الرئيسية ونؤرخ لها، وكذا أماكن تنقلاته، وفي تقديرنا لا يمكن اعتبارها حشواً، فمن خصائص التكوين الفلسفي للعامري أنه لقن شتى العلوم بطريقة مباشرة وغير مباشرة متنقلاً بين البلدان والأمصار، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن بعض الأحداث السياسية كانت عاملاً من عوامل تكوين شخصيته العلمية، لذلك فضلنا أن نقدم هذه الأحداث بهذه الطريقة وربما هي الوحيدة التي تناولها سحبان خليفات بطريقة مفصلة استناداً إلى دراسات موثقة متجاوزاً الدراسات السابقة ومتعمقاً أكثر من الدراسات اللاحقة، ويمكن سرد هذه الأحداث كالتالي :

- 300هـ : ولد أبو الحسن العامري في نيسابور، وتلقى فيها تعليمه الأساسي.
- 320هـ - 322هـ: عاش في شامستيان بلخ حيث درس اللغة، والأدب، والكلام، والفلسفة، على أبي زيد البلخي.
- 323هـ : رحل الفيلسوف إلى بخارى بحكم ارتحال أسرته إليها.
- 324هـ - 331هـ : رحل العامري إلى منطقة الشاش حيث تعمق في دراسته الفقه على أبي بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الشاسي. وربما يكون قد التقى في نفس محمد بن أحمد النسفي فيلسوف الاسماعيلية، ودرس عليه الأفلاطونية المحدثة وعلم أحكام النجوم. وتزوج الفيلسوف من ابنة اسماعيل بن مهران الخشينديزي. وهذا دليل وجوده في منطقة نسف.

¹ -انظر سحبان خليفات، سيرة أبي الحسن العامري ضمن الرسائل و الشذرات ، سبق ذكره، ص. 63.

- 332هـ - 342هـ: عاد العامري إلى بخارى، وألف كتابه السعادة والإسعاد ، وربما ألف، أيضاً الفصول في المعالم الإلهية . وكان ممن يحضر مجلس الأمير نوح بن نصر الساماني.
- 342هـ - 325هـ : غادر بخارى إلى نيسابور حيث درس شيئاً من الفلك، والرياضيات، والمنطق، على أبي جعفر الخازن. وقد درس في هذه المدينة، وألف بعض الكتب والشروح على منطق أرسطو.
- 353هـ - 357هـ : عمل في الري معلماً، ومصنفًا. وأخذ عنه فيها أبو القاسم الكاتب، وأبو حاتم الرازي. وقد اتصل العامري في هذه المدينة بأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري وأخذ عنه بعض الموضوعات الطبية.
- 358هـ: رحل إلى نيسابور في زيارة قصيرة
- 359هـ : عاد إلى الري، وتردد على مجلس أبي الفضل بن العميد.
- 360هـ: رحل إلى بغداد وحضر مجلس أبي حامد المروزي.
- 360هـ - 364هـ : عاد إلى الري، وصار من رواد مجلس أبي الفتح بن العميد.
- 364هـ: زار بغداد بصحبة أبي الفتح، وكانت له فيها مناظرات مشهودة، ثم عاد بصحبته إلى الري.
- 365هـ - 366هـ: في مجلس أبي الفضل بن العميد في الري.
- 366هـ : ترك الري إلى نيسابور، وحظي برعاية أبي نصر الميكالي، وأبي الحسن محمد ابن سيمجور قائد جيوش خراسان.
- 368هـ - 369هـ : رحل إلى بخارى، وعاش سنتين في رعاية الوزير ابي الحسن العتبي، والتقى في هذه المدينة بأبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي.
- 380 - 383هـ : عاد إلى نيسابور واستقر - من جديد - في رعاية أبي الحسن محمد بن سيمجور.

- 374هـ - 380هـ: رحل إلى بخارى

- 381 : عاد إلى نيسابور، وتوفي فيها.

لم تتم كتابة هذه المعطيات اعتباطا ، إلا بعد استقراء أهم الأحداث التاريخية والسياسية لحياة العامري، مع استحضار القرائن والأدلة لإثبات هذه التواريخ، ويعود الفضل لسحبان خليفات التي تعتبر كتاباته مصدرا موثقا لببليوغرافيا العامري.

ولقد استفادت أقلام غربية من دراسة الباحث سحبان لمتن العامري :

أهمها: everet.k.rawsen، claude vadet، و cristina dancona

الفصل الثاني : أسس ومنطلقات فلسفة أبي الحسن العامري

1- روافد فلسفة العامري:

حيث سنروم إلى إمطة اللثام عن شخصية ظلت مجهولة إلى فترة قريبة ليست فقط في الدراسات الاستشراقية بل أيضا لدى الباحثين العرب والمسلمين وسوف نشير بإيجاز إلى هذه الدراسات التي كتبت باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية والفارسية والإيطالية والألمانية... لتوضيح جوانب تفكير العامري كالمصادر المعاصرة والحديثة والقديمة.

سنروم في هذا المبحث إلى كشف أهم روافد فلسفة العامري والتي تتلون وتتنوع مشارب هذه الفلسفة من يونانية إلى أفلاطونية محدثة إلى عربية إسلامية ثم فارسية، ونشير إلى أن بعض المصادر قد ذكرها الفيلسوف بعينها وبشكل مباشر لذلك سيكون من اللازم الوقوف على نصوص العامري واستنتاج أهم منطلقاته الفلسفية، إما عبر استنتاج هذه النصوص وتأويلها أو بشكل غير مباشر من قبل بعض الباحثين الذين اهتموا بسيرته وأعماله.

ورغم بعض المحاولات من طرف باحثين سواء عرب مسلمين أو مستشرقين إلا أنها تبقى غير كافية للإحاطة بفكر العامري مادامت أعماله لازالت بكرًا في حاجة إلى تحقيق، لكن هذا لا ينفي بأن نلتقط روافد فلسفة العامري من أعماله المحققة.

ونشير إلى أن الباحث خليفات حاول أن يوثق لمصدر فلسفة العامري بشكل علمي دقيق معتمدا على مناهج تتراوح مكانها بين التاريخي والنقدي والتأويلي والتحليلي، وقد تطلب منه مجهودا وبحثا يفتح نوافذ لجمع ما أمكن من المعطيات والقرائن والحجج لحصر هذه المصادر التي غرّف منها العامري، ولعل أهم المصادر التي حصل الاتفاق بين الباحثين تتمحور حول الفلسفة اليونانية وتتمثل في الفلسفة الأفلاطونية.

أ-حضور أفلاطون: تتحصر هذه الفلسفة في براديغم السياسية والأخلاق، وهي عبارة عن محاورات في مؤلف "السعادة والإسعاد"، مقتبسة من كتاب "الجمهورية"، ولقد بين أربري Arbrey مواضع هذه النصوص وحصر مواقعها¹.

ويلمح خليفات إلى أن ترجمة "الجمهورية" التي اعتمدها العامري هي عين الترجمة التي اعتمدها ابن رشد في شرحه لهذا الكتاب².

يستحضر خليفات نصا مهما ليثبت هذه المقارنة بين العامري وابن رشد، يقول أبو الحسن العامري، قال أفلاطون: "إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل، من قبل أنه رجل، أو تختص به المرأة، من قبل أنها امرأة، فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل، غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف: قال: وقد نجد فيهن: من تكون قوية على المحاربة، ونجد فيهن من تكون محبة للحكمة قال: وقل ما ينهي عنهن حرفة"³.

يبدو من خلال هذا النص أن هناك تلاقح بين فلسفة العامري وابن رشد، وخصوصا حول موضوع المرأة ومساواتها مع الرجل في مجال العمل وهي فلسفة تتم عن مقاربة النوع التي تعتبر من الدراسات المعاصرة حتى اليوم إنها ملامح لعقلانية تنويرية تقاسمها كل من العامري وابن رشد، لكن الملاحظ على هذا النص أنه لم يخضع لتعليق أو نقد من قبل العامري، إنه اقتباس كما هو وهذا من شأنه قد ينفي الأصالة والإبداع عن فكر العامري وفلسفته هذا عن كتاب الجمهورية، أما عن "النواميس" فماذا اقتبس منه العامري؟.

¹ – Arbry, An Arabic treatise on politics, p.12.

² – العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 127.

³ – العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره هامش 2، ص. 127، نقلا عن: سبحان خليفات، سبق ذكره، ص 127.

انظر النص الذي أورده ابن رشد في شرحه لكتاب الجمهورية

Averroes, Averroes Commentary on plato republic edited with introduction and notes by E.I.J, Rosenthal Cambridge University Press, 1966, 164–165.

نقلا عن المصدر السابق، ص. ن.

يخلص سبحانه إلى أن هذا الكتاب يتردد كثيرا في كتابات العامري وذلك بقوله".

"إن أفلاطون ذهب إلى أن الله "مبدع العالم"، وإن فاحصا؟ فحص عن سبب اختراعه له لأجبنائه بأنه مريد بذاته لإفاضة جوده وقادر على ما أراد¹، ففكرة الإبداع إذا تبدو مقتبسة من أفلاطون.

ولقد وصف العامري أفلاطون في **الأمد على الأبد** بالحكمة وبين فضله في التوجه إلى عبادة ربه والتخلي عن الناس، وأشار إلى موسوعيته التي جمع فيها بين صناعة الإلهيين والعلوم الطبيعية والرياضية "ثم أحد الموصفين بالحكمة بعده أفلاطون، وكان فيهم شريف النفس مفضالا، وقد وافق سقراط في اقتباس الحكمة من فيثاغورس، إلا أنه لم يقتصر على المعالم الإلهية، بل جمع إليها العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وله كتب مشهورة تولي تصنيفها، إلا أنها مرموزة منغلقة، وقد تخرج به عدد من التلاميذ في آخر عمره، وفرض التعليم والمدرسة إلى ذوي البراعة من أصحابه وتخلي عن الناس متجردا لعبادة ربه"².

إن ما يهمننا من هذا النص هو مدى شغف العامري بعلوم الحكمة التي تتضاف إليها الإلهيات تم علاقة أفلاطون بربه، لذلك يستحضر العامري واقعة أَلَمَت بشعب اليونان، ففشا الوباء ببلادهم فتضرعوا فيه إلى الله وسألوا أحد أنبياء بني إسرائيل عن سببه، فأوصى الله إليه بأنه متى ضعفوا مذبحا كان لهم على شكل المكعب ارتفع عنهم الوباء³.

لكن تدخل أفلاطون وبين قيمة علوم الحكمة مع الهندسة قائلا "إنكم كنتم تزجرون عن الحكمة، وتتفرون عن الهندسة، فابتلاككم الله بالوباء عقوبة لكم، فإن للعلوم الحكيمة عند الله مقدارا تم ألقى على أصحابه بأنه متى أمكنكم استخراج خطين على نسبة متوالية توصلتم إلى تضعيف المذبح، فإنه لا حيلة لكم فيه دون استخراج ذلك، فعمدوا

¹ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 127.

² - العامري، أربع رسائل فلسفية، الأمد على الأبد سبق ذكره، ص. 168-169.

³ - المصدر نفسه، ص. 169.

على استخراجها، وتمموا العمل بتضعيفه فارتفع الوباء عنهم، فأمسكوا عن تلب الهندسة وغيرها من المعالم النظرية"¹.

يلاحظ من هذا النص أن العامري يعتمد إلى المقارنة بين النبي والحكيم.

نستنتج من خلال هذه النازلة التي ألفت بشعب اليونان بأن الحل يمتلكه الحكيم الفيلسوف لأنه يمتلك مفاتيح علوم الهندسة والمعالم النظرية التي تتمثل في الإلهيات التي اعتبرها العامري أعلى العلوم في خطاطة تصنيفه².

لكن ماذا عن أرسطو، تلميذ أفلاطون؟ وما هي العلوم التي أعجب بها العامري من المعلم الأول؟

ب- أرسطو الروحاني: هكذا نعتة العامري قائلاً: "ثم أحد الموصفين منهم بالحكمة أرسطو طاليس، وهو معلم الإسكندر المعروف بذي القرنين وكان ملازماً لأفلاطون قريبا من عشرين سنة لاقتباس الحكمة. وكان يسمى في حديثه "روحانيا" لفرط ذكائه. وكان أفلاطون يسميه "عقلا" وهو الذي صنف الكتب المنطقية، وجعلها آلة للعلوم النظرية، حتى لقب بـ "صاحب المنطق". وهو الذي رتب الأبواب الطبيعية والأبواب الإلهية، ووضع لكل باب منها كتابا على حدة، محافظا على الولاء فيه، وفي أيامه استقر الملك الذي القرنين، والمقع الشرط في بلاد يونان"³.

إن المتتبع لأوصاف أرسطو في هذا النص من قبل العامري لجد المعلم الأول يحمل الصفات التالية الروحاني، فالعقل، ثم صاحب المنطق ولعل العلوم الإلهية هي

¹ - المصدر نفسه، ص. 170.

² - وعن نظرية المعرفة التي سنباشرها قيد التحليل في بحثنا الموالي، ومدى استفادة العامري من أفلاطون في مؤلفه "قادن" و"فيدون"، يقول "وأن محل المعقولات هو النفس النطقية... وأن محل المشاهدات هو الأجسام الموضوعية وقد يعرض لها التغيير بالسرعة، فإذا أحد المحلين جوهر جسماني يوقف عليه بالعيان، والمحل الآخر جوهر روحاني يوقف عليه بالبرهان... وكما أن العاشق إذا رأى صورة معشوقة منقوشة على الجدار أو رأى ثوب معشوقة مطروحا على إنساء تذكر بهما المعشوق في الحال: "انظر العامري، الرسائل والشدرات، سبق ذكره، ص 129، وكذا، العامري، الأمد على الأبد، ص 207.

³ - المصدر نفسه، ص. ن.

رأس العلوم الطبيعية والمنطق، ويعود الفضل سبجان خليفات في تحقيقه لتعليقات العامري على كتاب "المقولات لأرسطو ضمن الرسائل والشذرات، وقد نجد اقتباسات من كتاب أرسطو "الأخلاق التيقوماخية" في كتاب السعادة والإسعاد وقد حصر آربري، Arbery هذه النصوص وما يقابلها في كتب والمعلم الأول¹.

لكن حسب رأي العامري عند تحديده لمراتب الحكماء أشار إلى أن أولهم هو لقمان عليه السلام "أول من وصف بالحكمة من التبشرين على الإطلاق... وكان في زمن داوود النبي عليه السلام، وكان مقامهما جميعا ببلاد الشام"².

ولقد استفاد أبنادوقليس اليوناني من حكمة لقمان عند مصاحبته إياه، لكن أخطأ عند عودته من اليونان "لأنه تكلم في جبلة العالم بأشياء وجدت ظواهرها قاذحة في أمر المعاد، لكن هو أول من وصف بالحكمة وطائفة من الباطنية"³. وتقول بتفضيله، وتدعي أن له رموزا قلما يوقف على منطواها"⁴. تتضاف قائمة أخرى لحكماء أدخلهم العامري في خانته قبل سقراط ومن بينهم فيتاغورس، فكيف وصفه العامري؟

"فيتاغورس وعلم الألمان: عاش في عهد نبي الله سيدنا سليمان يقول عنه العامري "ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة فيتاغورس، وقد اختلف بمصر إلى أصحاب سليمان بن داوود عليه السلام حين جلبوا إليها من بلاد الشام، وكان تعلم الهندسة قبلهم من المصريين. فتعلم أيضا العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية من أصحاب سليمان. ونقل

¹ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 130.

Arbery, An Arabic Treatise on politics, p 10-11A

انظر أيضا:

نقلا عن المصدر السابق، هامش 13، ص.ن.

² - العامري، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 167.

³ - يرجع الغانمي أن هذه الطائفة هي إشارة إلى اهتمام حلقة النسفي الإسماعيلية بآراء أبناء قليس، وهو اهتمام ينعكس في كتاب "الرياض" للكرماني الذي يرد على كتاب "النصرة" للسجستاني، وكذلك في كتاب "أعلام النبوة" لأبي حاتم الرازي، وكلا الكتابين يستمدان قولهما من كتاب أمونيوس في آراء الفلاسفة، المصدر السابق، هامش 4، ص.ن.

لكن ليس هناك دليل قاطع حول هذه الطائفة في هذا السياق وخصوصا أن العامري، يردد هذا الاسم في كثير من المواضع في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام.

⁴ - المصدر نفسه، ص 167-168.

العلوم الثلاثة أعني علم الهندسة وعلم الطبائع وعلم الدين، إلى بلاد يونان. ثم استخرج
بذكائه علم الألحان، وأوقعها تحت النسب والأعداد، وادعى أنه قد استفاد هذه العلوم من
مشكاة النبوة¹.

نستنتج من هذا النص أن العامري حاول مرارا تكسير تلك المركزية الغربية
اليونانية التي تدعى أن أصول الحكمة هي اليونان كما ادعى نيتشه ذلك بأن فعل
التفلسف بدأ مع طاليس الذي صنف ضمن الفلاسفة الطبيعيين².

فتعلم العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية، من قبل فيثاغورس كان من أصحاب
سليمان، بينما علوم الهندسة من المصريين بينما تتحدر هذه العلوم الثلاثة من مشكاة
النبوة إلا علم الألحان كان من إبداع فيثاغورس، لكن ما العلاقة المعرفية بين
فيثاغورس وسقراط.

ج-سقراط الحكيم والمعالم الإلهية، حسب العامري فقسته معروفة بالأخبار
"المتواترة" ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة بعده سقراط. وقد اقتبس الحكمة من
فيثاغورس واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية. وأعرض عن ملاذ الدنيا بالكلية،
وأعلن الخلاف في الدين على اليونانية، وقابل رؤساء ذوي الشرك بالحجاج والأدلة،
فثوروا الغاغة عليه حرضوا الغوغاء والعامة ضده.

وألجأوا ملكهم إلى قتله وأودعه الملك الحبس تحمداً إلى جماعتهم، وسقاه السم تفاديا من
شرهم³.

واضح من هذا النص أهمية سقراط الحكيم لدى العامري وما تلقاه من معاناة في
طلب الحكمة والمعالم الإلهية، حيث طلق الدنيا وما فيها من ملذات.

¹ - المصدر نفسه، ص.ن.

² - انظر: فريدريك نيتشه، نشأة الفلسفة في فترة المأساة الإغريقية، دار النشر غاليمار 1977، ص.34.

³ - المصدر السابق، ص، ن.

انظر أيضا القفطي، تاريخ الحكماء، ص. 198.

وكذلك الشهرزوري، تاريخ الحكماء، ص. 107.

وطبقات الأمم لصاعد، ص 34، نقلا عن المصدر السابق هامش 6، ص.ن.

ولقد ميز سقراط بين الحكمة والحق، معتبرا هذا الأخير قبل الحكمة وقد وافق سقراط فيتاغورس إلا في نكنتين إحداهما أن قال إن وصفنا إياه أنه "حق" فإن الحق قبل الحكمة ومهما¹ حصل العلم على غاية كماله وصف بأنه حكمة²، ولاشك أن سقراط قام بتسبيق الحق على الحكمة، لأن صاحب الحق قد يكون وسيلة لتحقيق العدل والخير في المجتمع بينما الحكمة قد تكون غاية في ذاتها.

إن ما يهمنا من هذه النصوص هو الوقوف على أهم العلوم التي وظفها العامري في خطة تصنيفه، لذا كان من المفروض أن نذكر الخلفية الفلسفية والمنطلقات التي اعتمدها العامري في متونه.

فها هو أيضا يشير إلى مجالات أخرى من مجالات اهتمام سقراط وهي علوم الفلك، وحركات الأفلاك وتقسيمه للنفوس الدنسة الشريرة، وكذا النفوس الزكية، حيث يقول على لسان سقراط " إن السماء في النشأة الثانية تصير بلا كواكب. فإن سبب ثباتها فيها هو سرعة حركات الأفلاك الحاملة لها وكل متحرك فالى سكون ما، ومهما سكنت الأفلاك، الحاملة لها عن دورانها فإن كواكبها تتناثر فتصير محيطة بالأرض، متصلا بعضها ببعض، كالدائرة الملتهبة، وإن كل نفس كانت دنسة شريرة فإنها تبقى في هذه الأرض المحاطة باللهيب، وتصير السماء للأنفس الزكية كالأرض، وتصير سماؤهم سماء نورية أشرف من هذه، وهناك الحسن المحض واللذات المحضة".³

ويشير العامري إلى مسألة مهمة وخطيرة، هي "مسألة العبودية" والتي عرفها على لسان سقراط بأنها " كل من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر فهو في رتبة العبودية أنقص، ومن احتاج في اقتناء الحكمة إلى واسطة بينه وبين مولاه فهو ناقص في

¹ يستعمل العامري أداة الشرط "مهما" بمعنى متى وقد نجد مواضيع كثيرة من نصوصه تثبت ذلك، العامري، أربع رسائل، الأمد على الأبد، هامش 1، ص. 177.

² المصدر نفسه، ص. 179-177.

³ المصدر نفسه، ص، ن.

درجات العبودية وأعلى درجات العبيد في الخير هو أن يكتفي بمولاه الحق غير اسمه عن الوساطة بينه وبين مولاه".¹

من هنا نفهم بأن العامري قد تأثر تأثراً منقطع النظير بآراء سقراط في الإلهيات ومفهوم الواحد، والحق الأول وعلاقة العبد بمولاه.

ويكون العامري قد زودنا بمعطيات مهمة عن سقراط لم تصل إلينا وخصوصاً وأن سقراط لم يترك أي إرث موثق ومكتوب. ولا غرابة في أن نجد الباحثة كريستينا دانكونا كوستا Cristina d'Anconna Costa تولي اهتماماً بفلسفة العامري ودوره في تشكيل الفلسفة العربية عبر الميتافيزيقا اليونانية تقول الباحثة في مؤلفها بيت الحكمة ص 1، 2014.

"هذا الموضوع كان له تأثير كبير على الفلسفة العربية، حتى وإن لم يتم عبر الطبع الأفلاطوني المحدث الأثيني، وإنما نرى أيضاً أن وحدة الفلسفة اليونانية، وأصلها الإلهي وتواصلها بمنهج المعلم، التلميذ تظهر في بعض مجموعات الآراء العربية عن "الحكماء" القدماء"². فإن أبا الحسن العامري، الذي ذكرناه في بداية هذا الفصل، كان متأكداً أن الفلسفة أوحيت من الله تعالى إلى لقمان، النبي الذي كان يعيش في سورية معاصر للنبي داود، وكان له تلميذ هو امبادوكليس، الذي علم فيتاغورس، وفيتاغورس علم سقراط، وسقراط علم أفلاطون، وأفلاطون علم أرسطو، وقد نظم أرسطو جملة العلوم، مبتدعاً أيضاً آليتها الكلية وهي المنطق.

وقد وضح وبين ما كان غامضاً في فكر أفلاطون، فإن أمر أرسطو " كالمعلم الأول"، وقمة وكمال الفلسفة اليونانية بأكملها يظهر لنا في بداية الفلسفة العربية لدى

¹ - المصدر نفسه، ص. ن .

انظر أيضاً إلى أمونيوس، في آراء الفلاسفة، ص 47-6، نقلاً عن المصدر نفسه، هامش 2 و 3، ص. ن.

² نشر d'anconnu إلى أهم الدراسات المقارنة حول ه

هذه المسألة stromair ص 9-276 قارن أيضاً GUTAS 1981 ALQADI , 1981 , DAIBER 1994 RUDOLPH 1989، نقلاً عن كريستينا دانكونا . بيت الحكمة، الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية، سبق ذكره، هامش 57، ص.

الكندي¹، وكذلك لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد، ورغم الاختلاف الواضح في المواقف الفردية، فإننا نرى في الفلسفة العربية أن الفلسفة اليونانية كانت متخيلة كعلم شامل ومنظم على يد أرسطو ابتداء من المنطق وانتهاء باللاهوت، وبينهما كل الأحوال الإنسانية من قوانين الطبيعة إلى معرفة الكون الفلكي والتحتي، من التطور البيولوجي إلى النفس الإنسانية: وكيفية العلم التي هي خاصة بها، مروراً إلى البحث في علة الوجود الأولى، فصارت الفلسفة إذا واحدة وأصلها الهي².

كان هذا ملخص من الباحثة الإيطالية Dancona Costa حول تلقي العامري للفلسفة والميتافيزيقا اليونانية، لكن بعد فحصها وتبيئتها صارت الفلسفة واحدة وأصلها إلهي وهذا هو سر قوة العامري في "صناعة الإلهيين" كما سنثبت لاحقاً في بحثنا هذا عند تناولنا لخطة تصنيف العلوم لدى العامري، إلا أن بعض الدراسات تذهب إلى أن الغالب على فلسفة العامري في الإلهيات هي الروافد الأفلاطونية المحدثه في شخصها بروقلس إذا فما مدى تأثير العامري بالأفلاطونية المحدثه؟ وماحكاية كتاب "الفصول في المعالم الإلهية".

د- الأفلاطونية المحدثه

يعد خليفات من الباحثين الذين يعتبرون مرجعاً أساسياً في التنقيب على كتابات العامري ومدى تأثيره بأفلوطين وبروقلس بشكل ملفه للنظر، حيث قام بإثبات هذا الأمر على نحو تفصيلي، فتحرى بشكل علمي دقيق العناصر الأفلاطونية المحدثه في أعمال الفيلسوف العامري، حيث رمى إلى كشف الأفكار، والمفاهيم والنصوص الأفلاطونية المحدثه الموجودة أو المتضمنة في نصوص الرسائل الفلسفية لأبي الحسن العامري، فقسم العمل إلى مرحلتين، فقارن في الجزء الأول من هذه الدراسة الأفكار الأفلاطونية المحدثه المعروفة في عصر العامري بأفكار الفيلسوف فيما يتعلق بنظرية الفيض،

¹ - المرجع السابق ص. 28-29.

وعن تأثير العامري بكتاب أثولوجيا لأرسطو انظر D'ancona 2006 .

² المرجع السابق ص. ن.

وصفات الواحد وتأثير العالم العلوي والأجرام السماوية في الأحداث الطبيعية، وفي الجزء الطبيعي دون الروحاني من الإنسان، واعتبار محركات البصر كصفات جسمانية.¹

أما القسم الثاني من دراسة خليفات فقد عرض بمنهج مقارن أثر كتاب بروقلس **الخير المحض** في كتاب العامري الموسوم **"بالفصول في المعالم الإلهية"**، وكذلك من خلال النصوص المقارنة، التي تهدف من وراء دراستها - حسب خليفات - هو إثبات حجم الأثر الأفلوطيني في كتاب العامري، ولقد أخذ صورة النقل الحرفي لمادة كتاب برقلس، ودمجها في مادة **"الفصول"**²، لكن لا ينبغي أن نجرد العامري من أصالته وإبداعه" فمنذ أن نشر خليفات **"رسالة في المعالم الإلهية"** منوها باقتباس العامري عددا من فقراتها من كتاب **"الخير المحض"** الذي نشره عبد الرحمان بدوي، حولت القراءة الاستشراقية العامري إلى مجرد ناسخ لنصوص برقلس في اللغة العربية، أعادت مستشرقة ألمانية³، نشر كتاب **"المعالم الإلهية"** مصحوبا بدراسة موسعة تقارن فيها نصوص العامري بنصوص برقلس في **"الخير المحض"** والنصوص اليونانية في كتاب برقلس **"عناصر الثيولوجيا"**، وهكذا تحولت الدراسة من دراسة أبي الحسن العامري إلى دراسة تلقي برقلس في الثقافة العربية، ولا ينكر أن دراسة من هذا النوع ذات فائدة كبيرة في تلمس تفاعل النصوص ورصد الكيفيات التي يتحول بها فهمها، غير أن مكنم الخطورة فيها يتركز في تحويل العامري إلى مجرد "أنبوب" لتمرير أفكار برقلس⁴.

¹ انظر سحبان خليفات، **أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، سبق ذكره، الصفحات: 130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-142

وعن تأثير التراث الأفلاطوني المحدث في كتابات العامري انظر:

- كرسيتينا دانكونا، **بيت الحكمة**، سبق ذكره، ص. 76-77-

وعن استعمال كتاب **القول في الخير المحض** من طرف العامري في كتاب **الفصول في المعالم الإلهية** انظر: RAWSEN 1984 سبق ذكره.

² المرجع السابق، ص. 130-131.

³ - الغانمي، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 34-35.

⁴ Elviva Wakling feder, tafel, mench al Amiri Katab al fusul fil maalin al ilahiya und die arabische proklos rezeption , brill, 2006.

يبدو أن هذه الملاحظة التي قدمها الباحث سعيد الغانمي مهمة على المستوى المنهجي، " لكن توظيف العامري للمادة المقتبسة، شأن معظم الفلاسفة في الإسلام، يخدم أغراضا إسلامية في المقام الأول، الأمر الذي يدفع بتلك الأفكار في اتجاه مختلف جوهريا عن الاتجاه الذي أراده أصحابها الأصليون وهنا نلمس أحد مميزات الفلسفة الإسلامية التي انفتحت على الثقافات كلها، فاقترنت ما أمكنها توظيفه والإفادة منها في إطارها الإسلامي، ونبتت ما سوى ذلك، وبهذا لا تبرز عناصر الأصالة الإسلامية من خلال الجديد الذي أضافته فحسب، بل ومن خلال الأفكار القديمة التي تركتها وأهملتها، والتوظيف الجديد للعناصر القديمة"،¹ هذه التبيئة لمفاهيم أفلوطينية من قبل العامري أدت إلى تلاقح مجموعة من المصطلحات الدينية إلى جانب المصطلحات الفلسفية، وهذا ما لاحظته مع الباحثة منى أبو زيد على هذا التقسيم الذي يضعه العامري لموجودات العالم دخول مجموعة من المصطلحات الدينية إلى جانب مفاهيم فلسفية فعلى سبيل المثال، نجده يجمع بين مفهوم "العرش" و"الفلك المستقيم" وبين مفهوم اللوح المحفوظ" والنفس الكلية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثره باتجاهين رئيسيين في فكره، هما الاتجاه الديني من جانب والاتجاه الفلسفي من جانب آخر، وهو ما سنراه في سائر ما يقدمه من أبحاث وتحليلات، ولعل هذا جاء نتيجة محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق التقريب بين مصطلحات كل منهما، كما يدل هذا الميل في المزج بينهما على تأثر ما بالفكر الاسماعيلي حيث إن العامري قد عاش في منطقة يسودها هذا الفكر، وسمع تأويلاتهم عن الكرسي والعرش والقلم"². وقد تبني هذا الراي سحبان خليفات ترجيحا ودون دليل على أن الحركة الاسماعيلية أثرت، على نحو آخر في التكوين الثقافي لمتكلمي القرن الرابع الهجري وفلاسفته وبخاصة في منطقة خراسان، ولا يتمثل الدليل على أثرها في اعتناق كبار رجال الدولة، والكثير من العامة.

¹ سحبان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذارته الفلسفية، سبق ذكره، ص. 131.

² منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 20.

وعن فرضية تأثر العامري بالفكر الاسماعيلي تقول منى أبو زيد : " إن العامري عاصر شخصية النخشي، تلميذ الداعية اسماعيل أبو يعقوب السجستاني، وتأثر ببعض آرائه"، انظر: السجستاني، إثبات النبوءات، تحقيق عارف تامر المشرق، بيروت، 1986، ص. 47، نقلا عن منى أبو زيد، المرجع السابق، الهامش 3، ص. ن.

وبعض الفلاسفة والمتكلمين لها فحسب، بل وفي النقد الذي وجهه إليها كبار متكلمي المذهب الماتريدي، ونعتقد أن ما في كتابات العامري من عناصر أفلاطونية محدثة وأبحاث في أحكام النجوم، يرجع - جزئياً - إلى ذلك المناخ الثقافي الذي أشاعته الاسماعيلية في خراسان بعامة، وفي نخشب وبخارى بخاصة، أيام الأمير نصر بن أحمد الساماني 301-311هـ، حين كان العامري في مرحلة الدرس والتلميذ¹.

لكن قد يبدو هذا الكلام الوارد في النص دون دليل أو توثيق يذكر، مما يستدعي البحث كمشروع عن العلاقة المعرفية بين الحركة الاسماعيلية والعامري إما إثباتاً أو نفياً وهذا يخرج عن تخصصنا الآن.

هكذا يبدو من خلال النصوص السابقة وكذا المعطيات الواردة من قبل، أن الأفلاطونية المحدثة جزء لا يتجزأ من روافد فلسفته والدليل على ذلك علاقة العامري بزعيم الأفلاطونية المحدثة بروقلس فكيف تفاعلت نصوص العامري مع نصوص بروقلس؟

هـ - من نص كتاب برقلس، "الخير المحض" إلى نص كتاب العامري الفصول في المعالم الإلهية.

كان الجدل واسعا بين باحثين عرب ومستشرقين حول كتاب الإيضاح في الخير المحض، وكتاب الفصول في المعالم الإلهية ولاشك أن الباحث خليفات قدم توضيحات مهمة مع مقارنة لهذين المؤلفين في الثقافة العربية - الإسلامية، والأوروبية، اللاتينية ولقد عرف في الثقافة الأخيرة باسم كتاب العلل² Liber de causis فاستحضر خليفات دليلاً لتوماس الأكويني يقول فيه هذا الأخير"، يوجد في العربية كتاب يسمى عند اللاتين باسم "في العلل" ومن المؤكد أنه مترجم عن العربية ولا يوجد في اليونانية ومن هذا يظهر أن

¹ سحيان خليفات، رسائل العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص. 56.

² - المرجع السابق، ص. 143.

أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب برقلس هذا لأن كل ما هو متضمن في هذا الكتاب وارد في ذلك الكتاب على نحو أوسع جدا وأكثر تفصيلا¹.

وأمام توالي الدراسات يثبت خليفات بالدليل القاطع أن نص " كتاب الخير المحض، الذي نشره عبد الرحمان بدوي كان معروفا وذائعا في العالم الإسلامي في أواخر القرن الثالث الهجري أو بداية القرن الرابع، بدليل النقول الحرفية أحيانا والشارحة له أحيانا أخرى وتؤلف هذه النقول في مجموعها نص كتاب "الفصول في المعالم الإلهية" الذي هو أقدم نص إسلامي يتضمن فصولا وجملا بحروفها² ومن ثم يكون خليفات قد فند رأي البدوي حين قال إن أقدم المصادر الإسلامية التي نقلت عن كتاب برقلس. "الخير المحض" هو كتاب عبد اللطيف البغدادي "في علم ما بعد الطبيعة".

ولكي نقرب الى القارئ الباحث ونسهل عليه مأمورية المقارنة بين نص كتاب **الخير المحض** لبرقلس ونص كتاب **الفصول في المعالم الإلهية** سنورد النصين بشكل تقابلي حيث قسم كتاب الخير المحض إلى واحد وثلاثون في النص العربي، بينما كتاب " **الفصل في المعالم الإلهية**" يتكون من عشرين فصلا وبالتالي الفارق بينهما أحد عشر فصلا وما يهمننا من هذه المقارنة هو الوقوف على المواضيع التي كانت مصدر تلقي فلسفة العامري لبروقلس بشكل واضح وهذا ما سنرصده في الجدول التالي:

¹يقول في هذا الصدد توما الأكويني:

Videtur atque philosophorum verba ex predicto libro procul sicut et ex excerptis, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.

انظر أيضا

Dodds in the element of theology are revised text, second edition, Oxford, at the Clarendon Press
the preface p 1963 ، نقلا عن المرجع السابق، هامش 79 ، ص.ن.

²المرجع السابق ، ص. ن .

انظر أيضا إلى المستشرق بريهارد اندرسن، **مبادئ الإلهيات**، المقدمة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1973، نقلا عن المرجع السابق، هامش 99، ص.ن.

كتاب الخير المحض لبروقلس	الفصول في المعالم الإلهية للعامري
<u>الفصل الأول:</u> كل علة أولية فهي أكثر فضيا على معلولها من العلة الكلية الثانية. ونحن ممثلون بالإنسية، والحي، والإنسان، وذلك أنه ينبغي أن يكون للشيء إنية، أولا، ثم يكون حيا، ثم إنسانا فالحي هو علة الإنسان القريبة، والإنية هي عليته البعيدة.. والإنية أشد علة للإنسان من النطق... فقد بان ووضح أن العلة الأولى البعيدة أكثر إحاطة، واشد علة للشيء من علته القريبة.. وذلك أن العلة الثانية إذا فعلت شيئا أفاضت العلة الأولى، التي فوقه، على ذلك الشيء من قوتها، فتلزمه لزوما شديدا وتحفظه، فقد بان ووضع أن العلة الأولى تفيض قوتها عليه وتحفظه	<u>أولا الفصل الأول:</u> المعاني الذاتية، كل ما كان منها أسبق ذاتا في الوجود فإنه يكون أعم فيضانا . من الذي يتلوه. ومثاله أن الجوهرية، والجسمية، والحيوانية، والناطقية، لما كانت كلها موجودة في الجوهر الإنسي، ثم كانت الجوهرية أسبق ذاتا من الجسمية، وكانت الجسمية أسبق ذاتا من الحيوانية، وكانت الحيوانية اسبق ذاتنا من الناطقية.. فمن الواجب أن تكون الجوهرية أعم فيضانا من الجسمية، واشد لزوما لأن المسبوق من المعنيين لن يوجد إلا بوجود السابق، والسابق منها قد يوجد بلا وجود المسبوق.
<u>الفصل الثاني:</u> كل إنية يحق إما أن تكون أعلى من الدهر وقبله، و هي العلة الأولى، لأنها علة له. وإما مع الدهر، وهي العقل، لأنه الإنية الثانية. وإما بعد الدهر وفوق الزمان وهي النفس.	<u>ثانيا: الفصل الثاني:</u> مراتب الأشياء في حقيقة الوجود تفتن إلى خمسة: موجود بالذات، وهو فوق الدهر وقبله.. و هو الباري تعالى. وموجود بالإبداع وهو مع الدهر وقرينه، وهو العلم والأمر وقد يعبر عن العلم عند الفلاسفة بلفظ العقل الكلي". وموجود بالخلق، وهو بعد الدهر وقبل الزمان.. و هو العرش واللوح.. ويعبر عن اللوح بلفظة

	النفس الكلية"، ويعبر عن العرش بلفظة الفلك المستقيم" وفلك الأفلاك". وموجود بالتسخير وهو مع الزمان وقرينه.. و هي الأفلاك الدائرة والأجرام الأولية. وموجود بالتوليد، وهو بعد الزمان وتلوه.. وهو جميع ما يتكون من الأسطوانات الأربعة.
<u>الفصل الثالث:</u> كل نفس شريفة فهي ذات ثلاثة أفاعيل: فعل نفساني، وفعل عقلائي، وفعل إلهي. فأما الفعل الإلهي فإنها تدبر به الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى. وأما فعلها العقلي فإنها تعلم الأشياء بقوة العقل التي فيها. وأما الفعل النفساني فإنها تحرك الجرم الأول، وجميع الأجرام الطبيعية، لأنها هي علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة. وإنما فعلت النفس هذه الأفاعيل لأنها مثال من القوة العالية. وذلك أن العلة الأولى أبدعت إنية النفس بتوسط العقل، ولذلك صارت النفس تفعل فعلا الهيا. فلما أبدعت العلة الأولى إنية النفس صيرتها كبساط¹ العقل، يفعل العقل فيها أفاعليه. لهذه العلة صارت النفس تحرك الأجسام،	<u>ثالثا: الفصل الثالث:</u> النفس الكلية توجد منتظمة بخواص ثلاثة: خاصية الهية، وخاصية عقلية، وخاصية ذاتية. فأما بحسب الخاصية الإلهية فإنها تدبر الطبيعة الكلية. وأما بحسب الخاصية العقلية فإنها تعلم الأشياء بحقائقها. وأما بحسب الخاصية الذاتية فإنها تعطي الأجسام الطبيعية الآلية صورة ونسيما. وإنما قلنا إنها قد فازت بشرف الخصوصية الإلهية، لأن ذات الباري.. وحده ذات تطيعه الموجودات كلها بحسب استيلائه عليها. فقد افادت النفس من خالقها خاصية التدبير. لأن الأول الحق، بخلقه إياها، قد صيرها كالبساط المستعد لتأثير العقل فيها. لأن الأول الحق، بخلقه إياها، قد صيرها كالبساط المستعد لتأثير العقل فيها.

¹صححها د بدوي إلى كسياق وقال في الهامش أن تصحيح الكلمة إلى كبساط لا داعي له وواضح أن في نص عبارة العامري ما يدعم القراءة التي عدل عنها

وتسددها أيضا إلى الفعل الصواب	فقد ظهر أن من خاصية النفس أن توجد محيية للجسم الطبيعي، ومدبرة لقواه الطبيعية... مع التيقن بأنها قد صورتها على نهاية صدقها.
<u>الفصل الرابع:</u> إن أول الأشياء المبتدعة الإنسية، وليس من ورائها مبتدع آخر، ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدعة كلها. الإنسية المبتدعة - وإن كانت واحدة - فإنها تتكرر أعني أنها تقبل التكرر. وإنما صارت كثيرة لأنها وإن كانت بسيطة، فإنها مركبة من نهاية ولا نهاية. كل ما كان "من المبدعات" يلي العلة الأولى فهو عقل، تام كامل... وسائر الفضائل والصور العقلية فيه أوسع وأشد كلية. الصور وإن اختلفت فإنها لا يتباين بعضها من بعض، كمباينة الأشخاص. وذلك أنها تتحد من غير تفساد، وتنفرد من غير تباين. الأنفس التي تلي العقل تامة، كاملة. ز وكل نفس تقبل من العقل قوة أكثر فهي على التأثير أقوى. وما كان منها قوة العقل فيه أقل، يكون في التأثير دون الأنفس.	<u>رابعاً: الفصل الرابع:</u> الإحاطة بالموجودات كلها هي من الخصوصية الإلهية. ثم تلك الصور بعينها قد توجد في جوهر النفس... بحسب التجزئ والتكرر ولهذا ما قيل إن الصور العقلية متناهية من جهة. وغير متناهية من جهة. يفيض على جوهر العقل الكلي.. الصور العقلية، على أوسع جهة، وأشد كلية. الصور.. وإن حصلت متكررة، فإنها لا تتباين كمباينة الأشخاص، بل تنحل من غير تفساد، وتنفرد من غير تباين. كلما كانت النفس أزكى فإنها تكون على التصور الأبسط أقدر، وتكون على التأثير أقوى، وذلك بقربها من العقل الكلي. وكلما كانت أضعف وأوهى فإنها تكون أحوج إلى.. الصور البسيطة. <u>خامساً: الفصل الخامس</u>
<u>الفصل السادس:</u> العقل جوهر لا يتجزأ، وذلك أنه ليس بعظم ، ولا بجسم... ليس العقل داخلاً تحت الزمان بل هو مع الدهر.	العقل جوهر لا يتجزأ، لأنه ليس بجسم، ولا بعظم. لن يجوز أن يكون قوام العقل بالزمان، لأن الصور الموجودة فيه.. ليست هي بزمانية بل

العقل شيء بسيط" ، والدليل على ذلك رجوعه إلى ذاتهن أعني أنه لا يميز مع الشيء المميز، فيكون أحد طرفيه نابيا من الآخر، وذلك أنه إذا أراد علم الشيء الجسماني الممتد امتد معه. العقل كثير من تلقاء الفضائل الآتية إليه من العلة الأولى، وهو وإن تكثر بهذا النوع، فإنه ما قرب من الواحد صار واحدا لا ينقسم. العقل لا يقبل التقسيم لأنه أول مبدع أبدع من العلة الأولى، فالوحدانية أولى به من الانقسام.	هي فوق الزمان، أعني أنها كلها متعلقة بالدهر. "العقل" لو أنه كان عظما، أو جسما، لكان أحد طرفيه، لا محالة، مابينا للآخر. ولو أنه كان كذلك، لكان بصورة الجسماني الممدود، ممتدا معه على مقداره. العقل إذن وإن وصف بالفضائل المتصلة به من ذات المبدع التام، فالوحدانية أولى به من التكثر لأن تلك الفضائل لن توجد إلا متحدة كأنها شيء واحد. أول المبدعات بالذات لا محالة قبل التكثر. وهو ما قبل التكثر فمن المحال أن يكون عظما أو جسما.
<u>الفصل السابع:</u> الأشياء الجسمانية مع العقل عقلية، والأشياء العقلية في العقل عقلية، لأنه علة لعلتها، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره وهو أنه عقل، فيدرك الأشياء إدراكا عقليا، عقلية كانت الأشياء أم جسمانية. كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته، إلا أنه يعلم ما تحته بأنه علة له، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل.	<u>سادسا: الفصل السادس</u> العقل قد يتصور الأشياء الحسية حسب ما يتصور الأشياء العقلية، إلا أنه يتصور الحسيات .. بنوع الجوامع الكلية، فهو إذا يتصورها بنوع جوهر نفسه، أعني أنه يدركها إدراكا عقليا. "العقل" يعلم ما هو فوقه، ويعلم ما هو دونه، إلا أنه يعلم ما هو فوقه، لا من حيث الإحاطة بعلمه، بل من حيث أنه هو السبب لتنتمه جوهره، ويعلم ما هو دونه، لا على هذه الجهة، بل من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده.

سابعاً: الفصل السابع

العقل يحيط بالأكوان الطبيعية... والمستولي على الطبيعة، أعني النفس.

العقل.. إذ يستعلي على "الطبيعة والنفس" بجوهريته لا بقوة قائمة به.

وإذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه، فمن الواجب أن يكون قوامه وثباته بذات الموجد له، أعني بالأحد الحق.

إذا كان "العقل" جوهرًا مدبرًا للنفس.. وكانت النفس مدبرة للطبيعة.. وكانت الأكوان كلها تبعا للطبيعة، فمن الواجب أن يكون جوهر العقل... مستعلياً على سائر الموجودات.

إن مبدع العقل، وخالق النفس، ومسخر الطبيعة، ومولد الأكوان ليس هو كالعقل، ولا كالنفس، ولا كالطبيعة.

إذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه من المعاني النفسانية، والمعاني الطبيعية، ولم يكن جسماً، ولا عظماً، ولا مادة فمن الواجب..

مبدع العقل عز اسمه حق محض، وإني محض، وخير محض.

ثامناً: الفصل الثامن

جوهر العقل حيثما وجد فإنه يكون مملوءاً من الصور العقلية.

إلا أن السور التي هي في العقول الكاملة،

الفصل الثامن

العقل يحيط بالأكوان الطبيعية وما فوق الطبيعة، أعني النفس.

إن العقل مدبر لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلهية التي فيه.

كل عقل إنما ثباته وقوامه في الخير المحض وهي العلة الأولى.

إن الطبيعة تحيط بالكون، والنفس تحيط بالطبيعة، والعقل يحيط بالنفس، فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلها.

العلة الأولى.. علة العقل والنفس والطبيعة، وسائر الأشياء.. والعلة الأولى ليست بعقل، ولا نفس ولا طبيعة.

القوة الإلهية فوق كل قوة عقلية، ونفسانية وطبيعية، والعقل ذو كلية لأنه إنية وصورة.

الخير المحض هي العلة الأولى.

الفصل التاسع:

كل عقل فإنه مملوء صوراً

إلا أن من العقول ما يحيط بصور أكثر كلية، ومنها ما يحيط بصور أقل كلية.

الأول، تكون أبلغ كلية من الصور التي هي في العقول الناقصة. الثواني. ولهذا ما عرض للصور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد الحق أن يكون انبجاسها كلياً، متحداً، وعرض للصور التي تنجس من العقول السفلية أن يكون انبجاسها جزئياً، متفرقاً. لهذا ما عرض للعقول السفلية أن تلقي أبصارها على العقول العلوية، لتجعلها مضاهية، لقواها، أعني أن تجزئها وتفرقها. ولو أن العقول السفلية قويت على نيل تلك الصور، على حقها وصدقها، لما كانت لتحتال في تجزئتها إلا أن كل شيء إنما ينال من حقيقة ما أفيض عليه. بالنوع الذي هو يقوي على نيته، لا بالنوع الذي هو حقيقة المنال.	لما كانت العقول القريبة من الواحد، الحق، المحض، أقل كمية، عرض من ذلك أن تكون الصور التي تنبجس من العقول الأولى انبجاساً كلياً، متوحداً، تنجس من العقول الثواني انبجاساً جزئياً متفرقاً. فذلك صارت العقول الثواني تلقي أنوارها على الصور الكلية التي في العقول الكلية فتجزئها، وتفرقها. "العقول الثواني" لا تقوى أن تنال تلك الصور على حقيقتها وصورتها، إلا بالنوع الذي يقوى على نيته، لا بالنوع الذي عليه الشيء المنال.¹
تاسعاً: الفصل التاسع من العقول ما هو عقلي إلهي، لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة، بحسب التنزيل ممن له الأمر - عز اسمه - قبولاً أولياً. ومن العقول ما هو عقل فقط، لأنه لن يقوى على قبولها "أي الفضائل" إلا بواسطة تلك العقول الأولية. ومن الأنفس ما هي نفوس عقلية لأنها متعلقة بالعقل، ومنها ما هي نفوس فقط. ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها، ومنها ما هي أجرام طبيعية فقط لا نفس	الفصل الثامن عشر: إن من العقول ما هو عقلي إلهي، لأنه يقبل من الفضائل الأولى، التي تنجس من العلة الأولى قبولاً كثيراً. ومنها ما هو عقل فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأولى إلا بتوسط العقل الأول. ومن النفس ما هي نفس عقلية، لأنها متعلقة بالعقل، ومنها ما هي نفس فقط. ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها، ومنها ما هي أجرام طبيعية فقط لا نفس

¹ في إحدى مخطوطات الكتاب المثال

لها. وإنما صار هكذا لأنه ليس الشرح العقلي كله، ولا النفساني كله، ولا الجرمي كله، متعلقا بالعلة التي فوقه.. أعني أنه ليس كل عقل بالفضائل الآتية من العلة الأولى إلا ما كان منها عقلا تاما، أولا، كاملا، فإنه يقوى على قبول الفضائل، المتنزلة من العلة الأولى.	الأنفس، ومنها ما هي طبيعية فقط. ولهذا ما ليس يوجد كل عاقل متعلقا من الفضائل - المستنزلة له ممن له الخلق والأمر - على التنمية والكمال.
<u>الفصل التاسع عشر:</u> إن العلة الأولى تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط بها، وذلك أن التدبير لا يضعف وحدانيته - العالية على كل شيء - ولا يوهنها.	
<u>الفصل التاسع عشر</u> إن العلة الأولى تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير أن تحيط بها، وذلك أن التدبير لا يضعف وحدانيته - العالية على كل شيء - ولا يوهنها. إن العلة الأولى.. تدبر الأشياء المبتدعة كلها، وتفيض عليها القوة والحياة، والخيرات، على نحو قوتها واستطاعتها. أما الخير الأول فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها، فيضا واحدا، إلا أن الواحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وإنيته. إنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل، وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل الخيرات بالسواء.	<u>عاشرا: الفصل العاشر</u> محدث العالم - جل جلاله - مدبر للأشياء كلها، من غير أن يضعف التدبير أصلا، وذلك لوحدانيته العالية. وأعني بالتدبير أنه يفيض عليها القوة الممسكة لها، على خاص ما يستأهل كل ذات، من قسط الخيرورة والثبات. وأعني بهذا أنه - عز اسمه - يفيض الخير الحقيقي، على المحدثات كلها فيضانا واحدا إلا أن كل واحد من هذه المحدثات لن يقبل من قسط ذلك الفيضان إلا على مقدارا قوته، ودرجته في رتبة الوجودات. اختلاف الأشياء إذا في حظوة الخير ليس هو من تلقاء الفائض، بل هو من تلقاء القوابل،

والهوية الأولى.... لا تفيض على بعض الاشياء أقل، وعلى بعضها أكثر.	وإنما تفاوتت درجات المحدثات في رتبة الوجود، لا بحسب أن الموجد لها قد جاد على بعضها بالتقوية وحرّم البعض منها.. بل قد عرض لها ذلك بحسب تراكيبيها وتكثر ذواتها.
<u>الفصل العشرون:</u> العلة الأولى مستغنية بنفسها، وهي الغناء الأكبر. ذلك الشيء هو الغناء الأكبر، يفيض ولا يفاض عليه.	<u>الفصل الحادي عشر:</u> الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر، لأنه فوق التمام. ولهذا ما أفاض الخير على كافة المحدثات ولم يفيض عليه. "الغنى الأكبر" فوق التمام، فضلا عن أن يوصف بالنقض.. ولو أنه كان ناقص الذات لما قدر على إتمام كل محدث. ولو أنه كان تام الذات لاكتفى بنفسه، ولا أبدع شيئا آخر. إلا أنه فوق التمام. فهو إذا الخير المحض بذاته، الذي ملأ العالم كله خيرا فياضا. إلا أن كل واحد مما في العالم يوجد قابلان من ذلك الفيض، على نحو قوته. فهو إذا فاعل حقا، ومدبر حقا، أعني أنه يفعل غاية الاحكام الذي ليس وراءه إحكام، ولا إتقان، ويدبر فعله بغاية التدبير الذي لا يقع فيه اختلاف، ولا انفراج، وإنما وقع الاختلاف في الأفاعيل والتدابير بحسب مراتبها في الوجود.

الفصل الحادي والعشرين

العلة الأولى، لا يليق بها النقصان، لأن الناقص غير تام، ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما. والتام عندنا - وإن كان مكثفيا بنفسه - فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر. إن العلة الأولى.. هي فوق التمام، لأنها مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات عليها إفاضة تامة، لأنها خير لا نهاية له.. فالخير الأول إذا يملأ العوالم كلها خيرات. إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته.

الفصل التاسع عشر

فلذلك الفاعل فاعل حق، ومدبر حقا، يفعل الأشياء بغاية الإحكام الذي لا يمكن أن يكون من ورائه إحكام آخر، ويدبر فعله بغاية التدبير.. الذي لا اختلاف فيه ولا اعوجاج. وإنما اختلف الأفاعيل والتدبير من قبل العلل الأولى بحسب استحقاق القابل.

الفصل الثاني عشر:

كل عقل كان الهيا فإنه يعلم الأشياء من حيث هو عقل، ويدبر الأشياء من حيث هو الهي، وذلك أن كمال العقل بحسب خاصية ذاته أن يعلم الأشياء. وأما استحبابه لأن يفيض علمه.. فإنه من خاصية ما هو الهي، لأنه من علائق التدبير. إلا أن العقل وإن وجد مدبرا لما تحته، فإنه تدبير الأحد، الحق، أعلى وأرفع من تدبير العقل. والدليل عليه أنه ليس كل شيء يشترك إلى حظوة العلم الذي هو تمام لجوهر العقل. وكل شيء يشترك إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية الهية، بل يحرص كل موجود في

الفصل الثاني والعشرون

كل عقلي الهي فإنه يعلم الأشياء بأنه عقل،
ويدبرها بأنه الهي، وذلك أن خاصة العقل العلم،
وإنما تمامه وكماله بأن يكون عالما.

المدبر هو الاله تبارك وتعالى، لأنه يملأ الأشياء
من الخيرات.. والعقل يفيض العلم على الأشياء
التي تحته.

غير أنه وإن كان العقل يدبر الأشياء التي تحته،
فإن الله تبارك وتعالى - يتقدم العقل بالتدبير،
ويدبر الأشياء تدبيرا أعلى وأرفع من تدبير
العقل.

والدليل على ذلك.. أنه ليس كل شيء يشاق إلى
العقل ولا يحرص على نيّلهن والأشياء كلها
تشتاق إلى الخير من الأول، وتحرص على نيّله
حرصا وافرا.

الفصل الثالث عشر:

كل عقل هو بالفعل فإنه يعقل ذاته..
فيصير عاقلا ومعقولا معا.

وإذا عقل ذاته فقد علم أنه ذاته هو عقل بالفعل،
وعلم أيضا انه يعلم أنه في نفسه عقل بالفعل.
فإذا المعاني العقلية تصير أيضا معلومة به، إلا
أنه يعلمها من حيث هي معقولة.

النفس ذات وجود، وذات عقل، وذات حياة.

كما أن المحسوس الواحد، في الحالة الواحدة،

الفصل الثاني عشر

كل عقل بالفعل فإنه يعقل ذاته، وذلك أنه عاقل
ومعقول معا.

فإذا رأى ذاته علم أنه عقل يعقل ذاته.

فإذا علم ذاته علم سائر الأشياء التي تحته.... إلا
أنه فيه بنوع عقلي.

"النفس" متوسط بين الأشياء العقلية التي لا
تتحرك وبين الأشياء الحسية المتحركة.

الأشياء العقلية في النفس... بنوع عرضي

والأشياء العقلية والوحدانية هي في النفس بنوع تكثير، فقد استبان أن الأشياء كلها - العقلية والحسية - في النفس، إلا أن الأشياء الحسية، هي في النفس بنوع نفساني، روحاني، وحداني، وأن الأشياء العقلية، المتوحدة، الساكنة، هي في النفس بنوع تكثير متحركة.	قد يصح وجوده في الجسم، ويصح وجوده في النفس، على اختلاف الجهتين، كذلك الحال في العقل والنفس.
<u>الفصل الثالث والعشرون</u> إنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته. وذلك أنه من الأشياء ما يقبلها قبولا وحدانيا، ومنها ما يقبلها قبولا متكثرا، ومنها ما يقبلها قبولا زمانيا ومنها ما يقبلها قبولا روحانيا، ومنها ما يقبلها قبولا جرميا. وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلة الأولى، ولكن من قبل القابل، وذلك أن القابل يختلف، فذلك صار القبول مختلفا أيضا. فعلى نحو ما يقتدر الشيء على قبول العلة الأولى... يقدر أن ينال منها ويتلذذ بها. وذلك بأنه إنما ينال الشيء من العلة الأولى، ويتلذذ بها على نحو وجوده.	<u>الفصل الخامس عشر:</u> التركيب القويمة من الناس، وإن وجدت كلها معتقدة لإنية الصانع لها، فإن اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهر الاختلاف. فإن منهم من يعتقد له وجودا دهريا، ومنهم من يعتقد له وجودا روحانيا ومنهم من يعتقد له وجودا جسمانيا ومنهم من يعتقد له وجودا وحدانيا، ومنهم من يعتقد له وجودا متكثرا. وإنما عرض لهم هذا الصنف من التفاوت في الاعتقاد لا من جهة المعتقد، أعني ذات الأحد، الحق، لكن من جهة المعتقد أعني عقول البشر. ولهذا ما يوجد كل واحد من المعتقدين لها مبتهجا بقدر ما ناله من العرفان لذاته، ملتذا بما حظي به من القسط لوجوده.
<u>الفصل السادس والعشرون</u> كل جوهر دائر، غير دائم، إما أن يكون مركبا.. وإما أن يكون محتاجا في قوامه وثباته إلى حامل، فإذا فارق حامله فسد واندثر.	<u>الفصل السادس عشر:</u> الصور الصناعية.. تنزل بالاضافة إلى الجواهر الطبيعية منزلة الأعراض القائمة فيها، إذ هي محتاجة في تيارتها إلى موضوع

	يحملها، ومهما فارقت الموضوع دثرت وتلاشت.
<u>الفصل الثلاثون</u> إنه بين الشيء الذي جوهره وفعله من حيز الدهر، وبين الشيء الذي جوهره وفعله من حيز الزمان، موجود متوسط، وهو الذي جوهره من حيز الدهر، وفعله من حيز الزمان. غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان، وفعله تحت الدهر، فيكون فعله أفضل من جوهره من وهذا غير ممكن. هناك أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها، وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها.	<u>الفصل التاسع عشر</u> إن بين الأشياء الواقعة تحت الدهر مطلقا أعني بجواهرها وأفعالها - وبين الأشياء الواقعة تحت الزمان مطلقا، أعني بجواهرها وأفعالها أشياء هي بجواهرها واقعة تحت الدهر، وبأفعالها واقعة تحت الزمان. أن توجد أشياء هي بأفعالها تقع تحت الدهر، وبجواهرها تحت الزمان، فلا يمكن لأن فعل الشيء حينئذ يصير أشرف من جوهره، وهذا ممتنع. فأما الجواهر التي توجد ديمومتها زمانية فإن كمالها هي الصور التي توجد بذواتها في حيز الدهر، وبأفعالها في حيز الزمان. وبهذا يعلم أن الدوام نوعان: أحدهما دهري والآخر زمني. أما الدوام الدهري فيحسب الثبات والقرار، وأما الدوام الزمني فيحسب التنقل والزوال.
<u>الفصل التاسع والعشرون</u> فقد استبان عن هذه الأدلة أن الدوام نوعان: أحدهما دهري والآخر زمني، غير أن دوام أحدهما قائم ساكن، و دوام الآخر متحرك.	

هكذا تبدو الصور الأفلاطونية المحدثه حاضرة في كتابات العامري في شخصيتها أفلوطين وبروقلس، وهو نفس الموقف يتقاسمه المستشرق Vadet، فيدت مع خليفات مشيرا إلى أفلاطونية العامري المحدثه¹. "ويذكره محمد كرد علي أنه على كثرة استشهاده بالفلاسفة اليونان ليظن أن المؤلف يوناني أو من أتباع اليونان في مذهبه²، وقد هاجمه ابن تيمية في هذا الشأن³.

ولعل نمو التيار الأفلوطيني بهذا الشكل في القرن الرابع الهجري في فكر العامري الخاصة، وفي الثقافة العربية الإسلامية عامة يحتاج إلى دراسة موسعة لتفسير هذا الأمر، لكن السؤال ما حصة الصورة العربية الإسلامية في نصوص العامري سواء في علوم الحكمة أو علوم الملة؟

2- حصة المصادر العربية الإسلامية في فلسفة العامري

لم تعرض هذه الروافد بشكل آلي، ولكن سنتحرى الدقة العلمية والتاريخية في تبيان الروافد العربية الإسلامية التي أفاد منها العامري، كما سنعمل على استثمار البعض منها عند تناولنا لمتن العامري أثناء حديثنا عن علاقة العلوم الحكيمة بالمليّة وكذا خطة تصنيفه للعلوم، وأدواتنا في ذلك هي نصوص العامري المباشرة، أو من خلال قراءة أعمال باحثين عرب مسلمين أو مستشرقين، كما سنستعين ببعض الطبقات والتراجم إذ فما هي الشخصيات التي تأثر بها العامري في مشروعها الفلسفي والديني؟

لقد أكدنا فيما سبق على عروبة العامري ومدى تأثره بعناصر ثقافية إسلامية في كتاباته ومن بين الشخصيات التي صرح بها الفيلسوف هي:

¹ – Vadet, *Le souvenir de l'Ancien Perse chez le philosophie Abou Al Hasan AL Amiri*, p.258.

² – عبد الحليم عطية، السعادة والإسعاد المقدمة، سبق ذكره، ص 23.

– انظر أيضا، محمد كرد علي، عرض السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص 563.

³ – ابن تيمية، الرد على المنطقتين، ص 337-447.

أ- شخصية أبي زيد البلخي:

بدون أن تدخل في التفاصيل حول هذا الفيلسوف لأن مقامنا لا يسمح بذلك، وخصوصا قامة مثل زيد البلخي تحتاج إلى أطروحة مستقلة لأنه أخذ مفاتيح مدرسة الكندي وطورها إن ما يهمنا هنا هو العلاقة المعرفية بين الأستاذ والتلميذ والعلوم التي أخذها العامري من أستاذه.

لقد نقل العامري من البلخي الشذرة التالية: "قال أبو زيد البلخي، الفساد يدخل الرأي من أربعة أوجه: اثنان من قبل الزمان، وهو أن يعجل بامضائه من قبل أن يختمر أو يدافع به من بعد أن يختمر حتى يفوت؛ واثنان من قبل الانفراد والاشتراك، وذلك أن يستبد به أو يدخل فيه من ليس من أهله فيفسده"¹، وقد قارن خليفات أقوال البلخي بما ورد عن تلميذه في "السعادة والإسعاد" فوجد أن الأخير لم ينقل عن الأول نصين فحسب بل إن الجزء الأخير من كتابه لا يعدو أن يكون شرحا وتفصيلا لوجهة نظر البلخي في المشورة والرأي، ويرجح خليفات أن كتاب العامري في السعادة والإسعاد، عند تأليفه كان يتطلع إلى محاكاة كتاب أستاذه في "اختيار السير"².

ولتأكيد العناصر الدينية الإسلامية والأدبية العربية في كتاباته، سنقف على صوره الكلامية عند تناولنا اهتمامات العامري بعلم الكلام في أطروحتنا، وكذا الأمر ينطبق على المنطلقات الفلسفية والصوفية³.

حسب خليفات لقد ذكر ابن النديم بأن البلخي ترك ثروة علمية ضخمة ناهزت ثلاثة وأربعين مؤلفا بينما ذكر ياقوت منها ستة وخمسين كتابا وحظي بعض هذه الكتب بشهرة عريضة، امتدت زمنا طويلا بعد وفاة صاحبها. حيث دفعت هذه المؤلفات أبا

¹ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 169.

انظر أيضا: السعادة والإسعاد، نشره مجتبي مينيوي، ص 419.

² - المرجع السابق، ص.ن.

³ - انظر جانبنا من أطروحتنا في المباحث المتعلقة بتصنيف العلوم عند العامري.

حيان التوحيدي إلى القول بأن البلخي "لم يتقدم له شبيهه في الأعصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر، ومن تصفح كلامه في كتاب "أقسام العلوم" وفي كتاب "اختيار السير في رسائله إلى إخوانه... علم أنه بحر البحور، وأنه عالم العلماء"¹.

أمام هذه الشواهد من طرف القدامى يمكن القول مع خليفات بأن العامري درس على يد البلخي عددا من السنوات، ويرجح خليفات بأن الأستاذ مارس تأثير واسعاً على التلميذ، لأن كتب التراجم لا تذكر له شيئا سواه، ويقيم خليفات تماثلاً بين مؤلفات البلخي والعامري وخاصة في مجال العقيدة فالأول ألف كتابي، الأمد الأقصى، والإبانة عن علل الديانة والثاني ألف الأمد على الأبد وأعاد نفس العنوان الإبانة عن علل الديانة، مما يعني أن العامري كان يلهج بذكر أستاذه، ويكثر من الحديث عنه والافتخار بالدراسة عليه².

إن ما يهمنا هنا هو العلاقة المعرفية الجامعة بين البلخي والعامري وليس الاكتفاء بالتلخيص والعرض، بل محاولة التقاط أهم مؤشرات الصور الإسلامية في ثقافة العامري الدينية والفلسفية التي كان العامري يهدف إلى التوفيق بين هذين المجالين على أن العامري يكشف عن شبه آخر مع البلخي، وأعني بذلك دعوته إلى وحدة الشريعة والفلسفة، يقول البلخي: "الشريعة الفلسفة الكبرى، ولا يكون الرجل متفلسفاً حتى يكون متعبداً مواظباً على أداء الشرع"³.

ولا يكون الرجل متفلسفاً حتى يكون متعبداً، مواظباً على أداء الشرع⁴.

¹ - أبو حيان التوحيدي، تفريظ الجاحظ، نقلاً عن الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 6، سبق ذكره، ص. 378.

انظر أيضاً خليفات: الرسائل والشذرات سبق ذكره، هامش 44، ص. 172.

² - خليفات، المرجع السابق، ص. ن.

³ - ، المرجع نفسه، ص 169.

⁴ - سحبان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 172.

انظر أيضاً: الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراج في تاريخ الحكماء والفلاسفة، ج 2، تحقيق خورشيد أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن، 1976، ص 250. (نقلاً عن المرجع السابق، هامش 4، ص. ن).

وقد تحدث التوحيدي عن اعتقاد البلخي هذا فقال إن ممن اعتنق هذا الرأي أبا تمام النيسابوري وأبا الحسن العامري.

هكذا نستنتج أن البلخي وتلميذه العامري توصلا إلى صيغة محددة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة ويأخذ خليفات هذا في الأمر رأي أبا القاسم الكعبي المعتزلي والذي يؤكد بأن البلخي والعامري كان يسعيان لتحقيق مزيد من العقلانية في الفكر الديني¹.

قد لا يكفي اختزال المصادر العربية الإسلامية التي نهل منها العامري في شخصية أبي زيد البلخي ولكن هناك شخصية مركزية أخرى وهي أبو نصر الفارابي، ورغم الدراسات قليلة في هذا الصدد التي تثبت العلاقة المعرفية بين الفارابي والعامري إلى أن هناك محاولة من خليفات كما عودنا تثبت العلاقة القائمة بين المعلم الثاني أبي نصر الفارابي وصاحب المناقب، إذا فما هي أهم العلوم التي استفاد منها العامري من أبي نصر الفارابي؟.

ب- فتور العلاقة بين أبي نصر والعامري

إذا كان تأثر العامري بالبلخي منسجما مع أخذه بنظرية الإبداع لا في زمان التي قال بها الكندي وأفلاطون أساسا، فإن نقوله عن أبي نصر الفارابي تتناغم أيضا مع أخذه بكثير من آراء أفلاطون في السياسة. لقد أخذ عن المدينة الفاضلة، فكرة تقسيم الناس إلى طبقات وطوائف، ثم قسمها إلى فئات أوصل عددها إلى اثنين وسبعين فرقة²، هذه إشارات التقطها الباحث سبحانه خليفات تبين العلاقة الموجودة بين المعلم الثاني والعامري، ولكنها في اعتقادي غير كافية، لأن الكتابات في الفلسفة الإسلامية وكذا النقول تبدو متشابهة، لذلك علينا أن ننتبه إلى هذا الأمر مع تخصيص دراسات تعتمد على المقارنة بين متن الفارابي والعامري. ورغم ما قام به خليفات من حشد مجموعة

¹ - المرجع السابق، ص 165.

انظر أيضا: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج1، ص. 183. (نقلا عن المرجع السابق، هامش 10، ص.ن).

² - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 173

من القرائن تتحدث عن نظرية الوسط الفاضل التي شرحها العامري في كتاب **السعادة والإسعاد**، والتي تلتقي مع شرح الفارابي في مؤلفه **فصول منتزعة**، واستحضاره لنص مهم يقول فيه العامري، " التوسط ليس هو واحدا لجميعنا ولكن لكل واحد منا وسطا على حياله، وهو الذي لا يزيد عليه ولا ينقص منه".

إلا أن محمد أركون يشير بأن العامري في كتابه **السعادة والإسعاد**، طغت نقوله على فكره، وأن دوره الأساسي كان التجميع والربط بين النصوص¹.

يبدو وأن أبا الحسن العامري يشير إلى الفارابي إشارة شبه صريحة عند حديثه عن رئيس المدينة الفاضلة فيقول: "بعض المتفلسفين إنه متى لم تجتمع جميع خصال الخير في رئيس واحد، وبعد أن تجتمع [في اثنين]، وجب أن تقام الرئاسة بنفسين، وذلك مثل أن يكون أحدهما حكيما ولا قوة له على القيام بالرئاسة وتكون للآخر قوة ذلك قال: "وكذلك [يكون] هذا في جماعة، فإنه قد يجوز أن يكونوا بجملتهم، على سبيل التعاون رئيسا واحدا، قال أبو الحسن: ما قاله هذا الإنسان لا معنى له، وليس يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد. وإنما الرئاسة بالرأي، فمن لا رأي له لا يستحق الرئاسة، وإذا وجد حكيم لا قوة له كان السبيل فيه أن تعصب به الرئاسة"².

واضح إذا من هذا النص بأن العامري يتجاهل الفارابي ويغض الطرف عن ذكر اسمه وتكفي عبارة قال "بعض الحدث من المتفلسفين"، ويعض في اللغة تفيد التقيص والتحفظ وعدم تحديد الصفة بدقة، إلا أن العامري يحدد شروطا صارمة ينتقد فيها الفارابي وهي شروط الرئاسة التي تتطلب الرأي والقوة والكفاءة وهي صفات تذكرنا

¹ - منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، هامش 1، ص 191-192.
انظر أيضا:

Arkoun (M) : La conquête du bonheur selon Abu Hassan – Al Amiri, in studie islamica (Paris)
XXII , (1965), p.71.

² - العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص 194-195.
انظر أيضا: العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 173-174.

بمفاهيم راولز عند حديثه في نظرية العدالة عن الكفاءة اللازمة في تحمل المسؤولية. أي الكفاءات الأخلاقية والعقلية المتعلقة بالتفكير والحكم المرتبطين بها"¹.

لا مجال للشك إذاً حول القطيعة بين المعلم الثاني والعامري " لأن ابن سينا لم يبد اهتماماً اتجاه العامري، ولم يأت على ذكره بالحسن في كتبه ومؤلفاته، والسبب في هذا هو أن ابن سينا كان يرى عدم اعتناء من العامري بالمشرب الفلسفي للفارابي، واتباعه للمسلك الفلسفي للكندي، خاصة وأن ابن سينا كان لا يرى شخصاً غير الفارابي أستاذاً في هذا العالم، فهو عندما يرى تجاهل العامري للفارابي مع ما اشتهر به الأخير كعلم جديد أطل على عصره، فإن ذلك سيورث في نفس ابن سينا انزعاجاً يدفعه بشدة إلى عدم الالتقاء معه"².

لكن المستشرقة الإيطالية Cristina d'Anona كريستينا دانكونا أثناء توضيحها للاختلاف الفكري القائم بين المعلم الثاني والعامري، فإنها لا ترى مانعاً في أن هناك مجهوداً مشتركاً بينهما" وعلى الرغم من المعارضة التي وجدها العامري في البيئة الفلسفية البغدادية ومن التركيب المختلف العام في فكره مقارنة بالشخصية الفلسفية الرئيسية في عصره، أي الفارابي، فإن نرى هنا مجهوداً مشتركاً حول موضوع "الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو"³.

¹ - انظر: جون راولز، نظرية العدالة كإنصاف بين السياسة والميتافيزيقا، عن مجلة مدارات فلسفية، ترجمة محمد هاشمي، ع 10، 2004، ص 105.

وكذا: J. Rawls, théorie de la justice, trad de C.Audard, éd. Du Seuil, 1987, p.91.

² - علي فريدوني، آفاق الفكر السياسي عند أبي الحسن العامري، ترجمة نوال خليل، الناشر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط 1، 2005 م، ص 14.

انظر أيضاً: عبد الله نصري، حديث أندیشه [حديث الفكر]، ب.ت، ص.76.

³ - كريستينا دانكونا، بيت الحكمة، سبق ذكره، ص 77-78 وانظر أيضاً: (Everet.K. Rowson (1988 سبق ذكره، ص.32.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار اهتمام العامري بالطبيعيات والرياضيات التي أدرجها في خطاطة تصنيفه للعلوم وخصوصا في خانة العلوم الحكمية فإن السؤال الذي يفرض نفسه ما هي أهم الأقسام التي استفاد منها في هذا المجال.

ج- أثر فلسفة أبي جعفر الخازن على فكر العامري

لسنا هنا في صدد الحديث عن شخصية أبي جعفر الخازن وإسهاماته العلمية وكذا سيرته، ولكن قصدنا هو البحث عن منطلقات فلسفة العامري وموارده الفكرية من أبي الخازن¹.

ولعل وضعه الاعتباري "كوزير في نيسابور أهله ليأخذ علما وافرا" فقام بأرصاده لأبي الفضل ابن العميد، وألف كتبه، زيغ الصفائح، وكتاب الآلات العجيبة الرصدية والمدخل الكبير في علم النجوم، وسر العالمين الذي ناقش فيه لأول مرة نظرية ابن الهيثم في تكوين العالم.

كما وضع كتاب المسائل العددية، وشرح كتاب إقليدس، وخرائط جغرافية كتب أبو زيد البلخي توضيحا لها².

يلاحظ من عناوين أعمال الخازن أنها تدور حول الطبيعيات والرياضيات وعلم الجغرافيا، لكن ما صلة هذه العلوم بالعامري؟

¹ - عن دراسة هذه الشخصية بتفصيل انظر:

- سبحان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 174-175-176-177.

- انظر أيضا، فيدمان، الخازن، دائرة المعارف الإسلامية ج 16، ص. 342-349.

- القفطي، تاريخ الحكماء، ص 40.

- ابن النديم، الفهرست، ص. 153.

- ابن الأثير، الكامل، م 7، ص 246.

- المكي، الفتح الوهبي، ج 1، ص 56.

(نقلا عن المرجع السابق، هامش (54-55-56-57-58. ص.ن).

² - المرجع السابق، ص. 175.

- وعن مجالات اهتمام العامري "بعلم التنجيم انظر، فيدمان، الخازن، دائرة المعارف الإسلامية، سبق ذكره، ص. 344.

"فيما يتعلق بصلة أبي الحسن العامري بأبي جعفر الخازن فإن العامري لم يترك بخاري من جهة أولى إلا بعد وفاة الأمير نوح بن نصر سنة 343 هـ، كما أن الخازن لم يترك نيسابور إلا حوالي عام 343 هـ، حين استقر في بلاط ركن الدولة، وعمل لابن العميد في الري. ومن ثم فإن لقاءه بالعامري في هذه المدينة كان أمراً محتملاً"¹.

بعد فرضية اللقاء بين الأستاذ والتلميذ يرجح خليفات بأن العامري قد أخذ عن الخازن شيئاً من علم الرياضيات والفلك، مما يظهر واضحاً في مؤلفاته المختلفة مثل الأبصار والمبصر والتقارير لأوجه التقرير، ففيها يتحدث عن أشكال هندسية مثل: الخط المستند، والشكل العروض، والشكل المأموني، والشكل القطاع، المنازل الفلكية المختلفة، ومعدل النهار والفلك المستقيم، والفلك المائل، وتأثير الأجرام العلوية في أحداث العالم السفلي"².

يبدو أن المصادر العربية الإسلامية أخذت حيزاً لا بأس به في العلوم السابقة الذكر لدى العامري، مما يعني أن هذا الأخير لم ينسلخ بشكل نهائي عن هويته الفلسفية العربية الإسلامية بل بقي وفياً لكل رافد منح منه وهذا يدل على أن العلوم لا وطن لها، لكن كيف طعم العامري فلسفته بمادة علمية في رسالته القول في الأبصار والمبصر وما هي الشخصية التي كان لها الفضل في استلهاام العامري مادته الطبية،

¹ - المرجع السابق، ص 177.

² - المرجع السابق، ص.ن.

وعن هذه العلوم بتفصيل انظر:

العامري، التقرير لأوجه التقرير ضمن الرسائل والشذرات سبق ذكره ص. 310-323.

ثم العامري، الأبصار والمبصر ضمن الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص: 446.

أنظر أيضاً: بحثنا وخصوصاً في فصل تصنيف العلوم عند العامري.

د- أبو الحسن الطبري¹، ورسالة العامري في الأبصار والمبصر.

قد يطول الحديث عن هذه الشخصية لكن سنشير بشكل مختصر إلى الظروف التي هيأت اللقاء بين الحنسيين "الطبري والعامري".

لقد عمل أبو الحسن الطبري طبيباً للأمير البويهري ركن الدولة في مدينة الري، ولما كانت وفاته حوالي عام 360هـ، فمن المؤكد - والحالة هذه أن صلته بالعامري ترجع إلى ما قبل هذا التاريخ. لقد ورد أبو الحسن العامري الري سنة 353هـ، أو 354هـ، وكان ممن حضر مجالس أبي الفضل بن العميد، وابنه أبي الفتح، ومن هنا تهيأت الفرصة لتلاقيهما²، لكن ما هي أهم العلوم التي تأثر بها العامري من أبي الحسن الطبري؟

من المعلوم أن أبي الحسن الطبري من أهل طبرستان³ وتوحي بعض المصادر بأنه درس في الري على شيخ الأطباء في عصره أبي بكر محمد بن زكرياء الرازي. ونبغ الطبري في صناعة الطب، ووضع الكناش المعروف بالمعالجات البقرائية، وهو من أجل الكتب وأنفعها.

وقد استقصى فيه ذكر الأمراض، ومداواتها، على أتم ما يكون ويحتوي الكتاب على مقالات كثيرة⁴، ويحدد خليفات مكان النسخة الخطية المحفوظة في مكتبة شستري في دين برقم 399⁵، وهذه معلومات مهمة للدارسين لأبي الحسن الطبري علماً أن

¹ - عن هذه الشخصية انظر:

- ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، سبق ذكره، ص. 427.

- سحيان خليفة، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 178.

² - المرجع السابق، ص. ن.

انظر الزركلي، الأعلام، ص. 209.

³ المرجع السابق، ص. ن.

انظر الزركلي، الأعلام، ص. 209.

⁴ المرجع السابق، ص. ن.

⁵ انظر أيضاً

المعلومات حول هذه الشخصية شحيحة، كما ينبهنا خليفات إلى نسخة خطية أخرى في مكتبة ديوان الهند بلندن¹. فضلا عن نسخ أخرى في مكتبات أكسفورد وميونخ، وهو ينقسم إلى عشر مقالات، واسم الكتاب في آخر معظم المقالات للمعالجات البقرائية².

وقد صرح ابن أبي أصيبعة أن أبا الحسن الطبري كان في أول الأمر طبيبا لابي عبد الله البريدي (الذي كان وليا على الأهواز).. ثم أصبح من أطباء ركن الدولة الديلمي، بعد وفاة البريدي سنة 332³هـ، ولقد برع أبو الحسن العامري في تحليله لرسالة القول في الأبصار والمبصر انطلاقا من ذخيرة الطبري الطبية، حيث ذكر أبو حيان التوحيدي في مثالب الوزيرين ما يشير إلى معرفة الطبري بالعامري، إذ قال إن صاحب بن عباد حصل على مؤلفات العامري من أبي الحسن الطبري، وعند تحليل خليفات لرسالة الأبصار والمبصر والتدقيق في مادتها الطبية اكتشف على أن العامري استمد معلوماته المتعلقة بتشريح العين، ووظائف أجزائها المختلفة، من كتاب المعالجات البقرائية للطبري، والحاوي للرازي⁴، وعند مقارنة لمضامين رسالة القول في الأبصار والمبصر، برسالة التقرير لأوجه التقدير نجد بعض المفاهيم والمصطلحات الطبية تتردد كالمزاج، والكيモسات، والغذاء، والأجنة، والتشوهات اللاحقة بها، وبعض المواد النباتية والسكنجيين، وكون الطب مساعدا للطبيعة، وأن المعالجة ضرورية على الجملة، وأن كتب الطب اقناعية، لا برهانية⁵.

¹ انظر أيضا

² انظر أيضا

³ عن هذه المعطيات بتفصيل انظر،

ابن ثغر بردي، النجوم الزاهرة، ج 3، ط 1، 1933 ص 312-313 "نقلا عن خليفات المرجع السابق، هامش 75، ص.ن.
⁴ انظر:

العامري، الرسائل والشذرات، رسالة الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 405-407-407، انظر إلي مبحثنا حول المعرفة الحسية، وخصوصا الإبصار في فصل نظرية المعرفة في فكر العامري.

- سبحان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 179.

⁵ المرجع السابق، ص.ن.

انظر أيضا إلى :

العامري، التقرير لأوجه التقدير، ضمن الرسائل والشذرات، سبق ذكره، الصفحات. 324-332-333-339-340.

انظر: مبحث نظرية المعرفة، الرؤيا وعملية الإبصار في أطروحتنا.

نستنتج من هذه المعطيات التاريخية، وكذا متن العامري مقارنة بمتن الطبري في مجال الكتابات الطبية، أن استفادة العامري واردة من أبي الحسن الطبري، ويرجح خليفات بأن أبا الحسن العامري قد استمد من الطبري الطبيب معلوماته الطبية التي بنى عليها بعض آرائه الفلسفية، وأن هذه المعلومات كانت على أقل تقدير الأساس الذي بنى عليه إحدى رسائله في فلسفة العلم¹، وسنبين في مبحث مستقل ملامح الفلسفة الوضعية في رسالة الأبصار والمبصر التي بداها العامري، وهي بمثابة ظهور براديغم جديد في مبحث نظرية العلم أو ما يصطلح عليه بالمفهوم المعاصر بالابستمولوجيا²، لكن السؤال الذي يتولد من جديد من هو الملهم الحقيقي والرئيسي في فلسفة العلوم بالنسبة للعامري؟ حيث سنشير بتفصيل وبكل موضوعية في مبحث خاص مد فصل ونظرية المعرفة، مقومات الإبصار وكيف تحدث عملية الإبصار من وجهة نظر علمية فيزيولوجية، حيث يعتبر العامري في رسالة الإبصار والمبصر من الأوائل الذين وضعوا الحجر الأساس في إشارتهم، إلى ضرورة الاعتماد على مبدأ السببية في تحليل سيكانيزمات رؤية العين، إنها فعلا بداية لا يمكن فهم آراء هذا الأخير إلا من خلال الوقوف على كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي.

هـ- مفاتيح العلوم للخوارزمي وأثره في تصنيف العلوم عند العامري.

يبدو أن الخوارزمي عاش نفس الفترة التي عاشها العامري، وبما أن هذا الأخير كان يتردد على بلخ. للتلمذ على يد أستاذه زيد البلخي، وأن الخوارزمي كان من تربة بلخ التي درس العامري فيها، فإن اللقاء العلمي كان واردا بين الشخصيتين، هذا من جهة، ومن جهة ثانية كما يشير خليفات إلى احتمال لقاء العامري بالخوارزمي ويدل على ذلك سحبان من خلال نصين يبدوان متشابهين، فالأول عندما أهدى الخوارزمي كتابه **مفاتيح العلوم** لأبي الحسن العتبي وهو وزير في الدولة السامانية، وكان يقصد مجلسه أهل العلم والأدب، يقول خليفات على لسان الخوارزمي "لما قصر الله همة الشيخ

¹- المرجع السابق، ص.ن.

الجليل السيد، أبي الحسن عبيد الله بن أحمد العتبي، على حب العلم وأهله وإيوائهم إلى ظليل ظله، وإيلاء قاصيهم ودانيهم، عوائد بره وفضله دعنتني نفسي إلى تصنيف كتاب باسمه النابه، أعلاه الله¹، هذه الكلمات نجد ما يقابلها في مقدمة نصوص العامري لكتاب **التقرير لأوجه التقدير** الذي أهده العامري، للشيخ الوزير العتبي، إني لما شاهدت مملكة الشرق، مزينة بالرسوم الحميدة التي أبداهها الشيخ أبو الحسين عبيد الله بن أحمد.. ورأيت فناء معمورا بذوي الألباب والمعارف، ومجالسه محتشدة بأولي الفضل.. استخرت الله عن اسمه في الاعتصام بحبله والاعتكاف على خدمته، والاستسعاد بالقيام في ظله².

يبدو من خلال هذين النصين السابقين أن العامري استفاد من الخوارزمي وأخذ بعض مباراته وخصوصا في خطة تصنيفه للعلوم من كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، ويبدو أن العامري أيضا شخصية مهمة لأن مجلس العتبي هو الذي كلفه بتأليف التقرير لأوجه التقدير والذي يعد كتاب مفاتيح العلوم ملهمه الأساسي³.

ولقد تردد اسم الخوارزمي كثيرا في رسالة الأبصار والمبصر التي ألفها العامري كما سيتضح عند تحليلنا لهذه الرسالة في مبحث نظرية المعرفة وخصوصا المعرفة الحسية. وكذا في مجالات علوم الفلك والتنجيم.

يلاحظ من التحليل السابق أنه لا يمكن فهم فلسفة العامري إلا ضمن دائرة أو حلقة من الشخصيات العلمية التي سبقته أو عاصرتة، وتعتبر أحيانا مداخل أساسية لفهم فلسفة أبي الحسن أكثر كان هذا في مجال العلوم الفلسفية وما يتفرع عنها من علوم. فماذا عن العلوم المليية؟ وخصوصا وأن بحثنا يزوج بين علوم الحكمة وعلوم الملة، ومدى اقتران هذين المبحثين في فكر العامري؟ وما هي أهم المصادر والروافد التي قطف منها

¹ الخوارزمي مفاتيح العلوم تحقيق ج فإن فلوتن، مطبعة EJ Brill ، 1968، ص 2

"نقلا عن المرجع السابق، هامش 89، ص 18

² العامري، التقرير لأوجه التقدير، ضمن الرسائل والشذرات سبق ذكره، ص 308 انظر أيضا،

سحيان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص .

³ المرجع نفسه ص.ن.

العامري مادته الفقهية والكلامية والحديثية "نسبة الى الحديث"؟، وما مصادر العامري
في مجال العلوم المالية؟

ذ

3- مؤلفات العامري

يعد كتاب **الأمد على الأبد**، لأبي الحسن العامري نقطة انطلاق مجموعة من الباحثين، فهو بمثابة مدخل أساسي للتعرف على فلسفة الرجل وأهم مصنفاته¹ ، ففي مقدمة هذا الكتاب يقوم العامري بجرد أهم أعماله، ويتحدث عن رواج مؤلفاته لدى المثقفين في عصره فيقول : " وبعد، فإن الله جل جلاله لما وفقني لتصنيف الكتب المفتنة في إيضاح المعاني العقلية قصدا لمعونة ذي الألباب على تقرير المعالم النظرية، ويسر لي التأليف في الإبانة عن ملل الديانة وفي، الإعلام بمناقب الإسلام، وفي الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، وفي النسك العقلي والتصوف الملي، وفي الإتمام لفضايا الأنام، وفي التقرير لأوجه التقدير، وفي إنقاذ البشر من الجبر والقدر، وفي الفصول البرهانية للمباحث النفسانية، وفي أصول التأديب وفصول التحبب ' وفي الأشجار والأبشار، وفي الإفصاح والإيضاح ' وفي العناية والذراية، وفي الأبحاث عن الأحداث، وفي استفتاح النظر، و في الإبصار والمبصر، وفي تحصيل السلامة عن الحصر والأسر، وفي التبصير لأوجه التعبير، وغيرها من الرسائل الوجيزة وأجوبة المسائل المتفرقة، وشرح الأصول المنطقية وتفسير المصنفات الطبيعية، وما استتب لي تأليفه باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية، ووجدت هذه المؤلفات منتشرة في البلاد، ومقبولة عند أفاضل العباد"² .

واضح من هذا النص أن جل أعماله تحوم حول العقيدة وفلسفة الدين والتصوف الملي فيتخذ موقفا وسطيا³ ، بين مقتضيات العقل الديني ومستلزمات العقل الفلسفي، كما يشير إلى ذلك الباحث ميشال ألال Michel Allard، وإن كان هناك اختلاف من لدن الباحثين في تقديم أعمال العامري فإنهم يتفقون على البدء بالمصنفات المعروفة والمحقة لأنها وصلتنا ونشرت، ثم تليها الأعمال التي لم يعثر عليها حتى الآن

¹ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 101

² Everstt .K Rawson ، *Al Amri in History of islamic philosophy* ، edited by Sayyed Hosein Nasr ، and Oliver Leaman، p. 217 .

³ أنظر أيضا العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 19.

¹ ولقد وصل حسب الباحث سبحان خليفات عدد مؤلفات العامري خمسة وعشرون مؤلفاً، يمكن تصنيفها إلى مؤلفات طبيعية، ومنطقية وأخلاقية ودينية، ميتافيزيقية، إلا أن الغالب عليها التوجه العقلي². ويمكن إجمالها في القائمة التالية مع الإشارة إلى موضوعاتها ونشراتها

أ- المؤلفات الدينية الكلامية:

- **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام** :فهو أول عمل ينشر من أعمال العامري، نشره

أحمد عبد الحميد غراب، وصدر عن دار الكتاب العربي للطباعة والنشر في القاهرة سنة 1967 في سلسلة تراثنا، كما ذهب إلى ذلك سعيد الغانمي ويحسبه الباحثون من أخطر الوثائق في تاريخ الفكر الإسلامي، والمتصفح لنصوصه ومتمته يتبين أن فهم المؤلف للإسلام يتميز بالإدراك العميق لروح هذا الدين وسماحته وشموليته كما سنوضح ذلك في مبحث هذه الأطروحة العامري والعلوم المالية، فهذا الكتاب محاولة للكشف عن مناقب الإسلام قياساً بالديانات الأخرى بكل موضوعية من طرف العامري فهو يكشف عن عقلانية القرن الرابع الهجري واستقلاليته كما يصفها أركون³ موظفاً نظرية حاجية تتجه صوب الدفاع عن صحة المعتقدات والفرائض الدينية، باستعمال نتائج معرفة حكمة اليونان والمعطيات الفلسفية التي أبدعها الفلاسفة المسلمون خصوصاً الكندي وأتباعه⁴.

مؤلف الأمد على الأبد: حققه وقدم له الباحث العراقي سعيد الغانمي صدر عن

دار التنوير للطباعة والنشر ط الأولى 2015 استناداً إلى مخطوطة نجفية كتبت 720، ويبدو أنها تجاوزت نشرة إفريت روسن EverettRowson التي صدرت عن دار الكندي في بيروت 1979 وهذا الكتاب هو أصل دراسة الموضوع المعاد الذي ينتمي

⁹⁸ Michel Allard *un philosophe théologien* ، Mohammed yusufa Al Amiri dans le revu de l'histoire de religions 1975، t، 187 n° 1، p.179 .

² أنظر، العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 20 .

³ - Mohammad Arkoun *le gocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique d'après le kitab Al islam- manaquib al islam d'Almiri* dans Idem ، Essais sur la pensée islamique ، p. 205 - 206 .

⁴ الإعلام بمناقب الإسلام، المقدمة، سبق ذكره، ص. 59.

إلى مجال البحث الديني الكلامي ويبدو أن العامري فرغ من كتابته ببخارى سنة 375 هجرية¹ حيث يخبرنا من خلال هذا الكتاب هو إيضاح المعاني العقلية ومعروفة لذوي الأبواب على تقرير المعالم النظرية وبهذا فهو يقدم الأساس العقلي للموضوعات الدينية².

إنقاذ البشر من الجبر والقدر: تعود نشرة هذه الرسالة إلى الأستاذ سحبان خليفات عند تحقيقه لرسائل وشذرات أبي الحسن العامري، عمان 1988م من ص 249 إلى 271 ويبدو أن هذه الرسالة كتبت عن طلب أحد تلامذته وما يعزز قولنا هذا هو الإشارة الصريحة من طرف العامري نفسه تجاه مخاطبه فيقول: لقد سألتني أن أصف لك حقيقة هذا الباب، لا على سبيل المجادلة للفرق أو النقص على الحجج بل على سبيل الكشف لأصله وشرحه ما هو الحق فيه³، ويتابع سعيد الغانمي في تصحيح بعض الأخطاء الواردة في الرسالة السابقة مستنداً في ذلك إلى مخطوطة برنستن نفسها التي اشتغل عليها خليفات من قبل، لكن صورتها هذه المرة أكثر وضوحاً⁴ وقسمها الباحث العراقي سعيد الغانمي إلى صيغتين الأولى والثانية هذا الكتاب يتناول موضوع حرية الإرادة أو خلق الأفعال وينسبه على وجه التحديد عبد الحليم عطية إلى مبحث من مباحث علم الكلام⁵ لأنه يتناول فيه الفعل الإنساني بين الحرية والضرورة. ويقف أبو حيان التوحيدي على سياقه التاريخي لتحديد تاريخ كتابة المؤلف المذكور لقد سمعت أبا حاتم الرازي يقرأ على الوزير ابن سعدان فيقول: وهو كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية، ولكنه ما أنفذ البشر من الجبر والقدر، لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما

¹ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 21.

¹⁰³ العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق، أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص. 33.

¹⁷ العامري، رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر، سبق ذكره، ص. 225.

⁴ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 21.

⁵ العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 39.

¹ ويشير الغانمي إلى أن كتابة هذا المؤلف يعود إلى سنة 358 هـ، وهي السنة نفسها التي التقى فيها التوحيدي بالعامري في بلدة نيسابور ².

– **كتاب الفصول في المعالم الإلهية** :في هذه الرسالة امتزجت فلسفة العامري بالتجربة الدينية من حيث هي تجربة روحية صوفية استلهمت من فلسفة أفلوطين وخصوصا موضوع، **الإتحاد بالواحد**، فيكون بذلك قد ترك أثرا عميقا ومطلقا على المعرفة الكشفية الإشرافية بلغة الباحث عثمان خالد ³ ويعود الفضل إلى أول من نشر وحقق الرسالة إلى سحبان خليفات باعتماده على مخطوطة في المكتبة السليمانية في تركيا وهي رسالة تظهر مدى تلقي أبي الحسن العامري لنصوص بروقليس، المقتبسة من كتاب الخير المحض ففتح بذلك شهية الدراسات الإستشرافية، كالباحثة، الفيرا واكليغ، **Elvira wakling** ⁴ مع دراسة ألمانية موسعة حول تلقي بروقليس في العربية بالإضافة إلى مؤلف بروقليس عناصر التيولوجيا في نسخته اليونانية وترجمته الألمانية فكان، ذلك سنة، 2006 م، تتضاف دراسة أخرى حول هذه الرسالة، هذه المرة من طرف الباحثة المرموقة والفيلسوفة الإيطالية ، كريستينا دانكونا كوسطا Cristina d'Anconna Costa ، حيث وضحت بعمق تأثيرات التراث الأفلاطوني في كتابات العامري ودفاعه عن فضائل الفلسفة باعتباره مشاركا رئيسيا في إنارة أحداث التراث اليوناني عل أرض الإسلام ⁵ ، رغم المعارضة التي وجدها العامري في البيئة الفلسفية البغدادية ومن التركيب المختلف العام في فكره مقارنة بالشخصية الفلسفية الرئيسية في

¹ التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، منشورات مكتبة الحياة، ج1، بدون تاريخ، ص. 222-223، يشار إلى أبي حاتم الرازي، هنا حسب خليفات إلى أحد الدعاة في الرأي، توفي سنة 322 هـ ، وليس أبا حاتم الطبيب، وكان يعرف بأحمد بن حمدان، وهو مؤلف من الإسماعيلية.

² العامري، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 22.

³ عثمان خالد أفلوطين، **رائد الوجدانية**، منشورات عويدات ، بيروت، ط1، 1983، ص. 268 .

⁴ Elvira wakeling 'Feder•tafel•Meusli ، *Al Amiri Kitab al fusul fi Almaalim al ilahya und dic arabisch Proklos Rezeption* ،Brill ، 2006، p.2.

⁵ كريستينا دانكونا كوسطا Cristina D'Anconna Costa بيت الحكمة، **الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية**، سبق ذكره، 15- 76.

عصره اي الفارابي ، وبالتالي فالمجهود مشتركاً بين العامري والفارابي حول موضوع الجمع بين رأيي الحكيمين ¹

- كتاب العناية والدراية:

يندرج هذا الكتاب ضمن المؤلفات الميتافيزيقية يعرض فيه العامري مذهب أرسطو، وهو اختصار لآراء أرسطو في **ما بعد الطبيعة** وقد أشار إليه في كتاب **الأمد على الأبد**² بقوله : " أما مذهب أرسطو طاليس فقد أوردنا جملة في كتابنا الملقب بالعناية والدراية ، ويؤكد أنه ثانية في رسالة **التقرير لأوجه التقدير**، بإشارته أما الصور الإلهية فالإبانة عن شؤونها... قد وقع ذلك في كتابنا الملقب بالعناية والدراية على الاستقصاء ، ينقب العامري فيه عن علاقة الإنسان بالذات الإلهية وهو أقرب إلى علم الكلام وإن كان صاحبه يستعين فيه بآراء أرسطو" ، ³ ومما يبين أهمية مؤلف **العناية والدراية** هو تأكيد العامري عليه للمرة الثالثة مع تبيان آرائه في العلوم الإلهية الثاوية في محتوياته فعلى حد قوله " فالصور الإلهية لا تترك إلا بقوة العقل المجرد ، وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية . ثم يتابع وليس بشك أن الفوز بهذه الغبطة هو النيل للسعادة الأبدية، وقد يصعب الإرتقاء إليه إلا بعد أن نجعل المعلومات الآخر ذريعة لنا إلى تحصيله كما ذكرنا في كتابنا الملقب ب **العناية والدراية**" ⁴ .

- مؤلف التوحيد والمعاد :

يوضح خليفات بأن هناك طريقتين لمعرفة هذا الكتاب والكشف عن هوية صاحبه، فإذا انطلقنا من قول العامري بأنه أورد خلاصة لمذهب أرسطو في كتابه **العناية والدراية** وأتبعه بقوله وأوضحنا طريقه في التوحيد والمعاد⁵ نستنتج مع خليفات أن هذا المؤلف مدمج في العناية والدراية، أما إذا أولنا الكلام بأن شرح مذهب أرسطو خصص

¹ ال نفسه ص. 77- 78 .

أنظر أيضا Rawson، سبق ذكره، ص. 13 - 80 .

² العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة الأمد على الأبد، حققها وقدم لها سعيد الغانمي، سبق ذكره، الفقرة 2، ص. 44.

³ العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، المقدمة، سبق ذكره، ص. 44.

⁴ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 93 .

أنظر أيضا : العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 470 .

⁵ العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 86 .

له كتاب مستقل لتوضيح طرق المذهب ومناهجه، فإن الأمر هنا يؤكد أننا أمام كتاب آخر شرح فيه العامري مذهب أرسطو في الفلسفة الأولى وهو **التوحيد والمعاد**، ورغم ذلك فليس هناك دليل وقرائن تثبت باللموس أن هذا الكتاب من إنتاج أبي الحسن العامري¹.

- الإرشاد لتصحيح الاعتقاد :

ينتمي إلى العقيدة الإسلامية التي يدافع عنها العامري وقد ذهب أغلب الباحثين في تصنيفه ضمن مباحث علم الكلام²، وتردد ذكر هذه الرسالة في مواضيع مختلفة . في التقرير لأوجه التقدير بقوله " إن الواجب الوجود بالذات هو الموجود الحق أعني الأحد الفرد..... وقد أشبعنا القول في إنيته وحدانيته وصفاته في تصنيفنا الملقب بالإرشاد لتصحيح الاعتقاد³، كما تمت الإشارة إليه في كتاب **الأمد على الأبد**⁴ ويظهر أنه كتاب مهم واثمين لأنه يعالج قضايا علوم الدين ومقارنتها، والمناهج الأساسية في الأديان المختلفة. فبقارن العامري هذا العمل بعدد من الموضوعات والتي أشار إليها بقوله إن العبادة المالية.... شيء تشترك فيه الأديان كلها، ما خلا النصرانية فإنها أسست على التآله المحض ثم اتبعه في ذلك ماني المجوسي ، إذ قد ادعا دينا ممزوجا بين النصرانية والمجوسية، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بالإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد...⁵ ولعل في هذا الكتاب عقلانية مستقلة سادت في القرن الرابع الهجري كما سماها أركون عقلنة النص الديني أو اللغوس العربي الإسلامي حيث يرفع العامري من قيمة العقل وشرائط التفسير والتأويل والتحليل وبتعبيره أما الإحاطة بما تضمنه القرآن من خاص فوائده على الحقيقة، فهي مما لن يكتمل العقل البشري له إلا بتقدمه في معرفة شرائط التفسير. ثم يؤكد هذا الأمر مع الإشارة إلى الكتاب بقوله وقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب ب **الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد**⁶.

1 العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص.44.

2 المصدر نفسه، ص. 43.

3 العامري، الرسائل والشذرات، رسالة الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 424.

4 العامري، أربع رسائل فلسفية ، سبق ذكره، الفقرة 2، ص. 178.

5 العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 145 .

6 المصدر نفسه، ص.195.

- الإبانة عن علل الديانة:

يصنف خليفات هذا العمل ضمن المؤلفات الميتافيزيقية والتي يقسمها إلى ثلاثة مجموعات، الأولى يعرض فيها مذهب أرسطو، والثانية يوضح فيها مذهبه الأفلاطوني، والثالثة قضايا فلسفة الدين التي نال مؤلف الإبانة عن علل الديانة حصة الأسد منها ويذكره العامري في كتاب **الأمد على الأبد** في الفقرة الثانية،¹ إلا أن الباحث عبد الحليم عطية يصنف هذه الرسالة ضمن مباحث علم الكلام،² ويظهر هنا تأثير العامري بأستاذه المباشر زيد البلخي واضحا الذي يمثل أتباع مدرسة الكندي من خلال التشابه الحاصل بين مؤلفات التلميذ وأستاذه ككتاب الإبانة عن كمال الدين والإبانة عن علل الديانة حيث بالغ التوحيدي في الثناء عليه بقوله إنه ما رأي في الناس من جمع بين الحكمة والشرعية سواه وإن القول فيه لكثير.³ ويشير الباحث خليفات إلى مدى التشابه الحاصل بين كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام** ومؤلف الإبانة عن علل الديانة، لأنهما اقتسما موضوع المقابلة بين الإسلام وسائر الأديان في الأركان الاعتقادية، والأركان العبادية ومما يؤكد هذه الفرضية هو قول العامري: **إننا كنا أومأنا إلى بعض منه في كتابنا لملقب بالإبانة عن علل الديانة**⁴.

- منهاج الدين :

قليلة هي المراجع التي تؤكد هذه الرسالة فنجد إشارات من طرف الكلاباذي أبو بكر البخاري تـ 380هـ⁵، الذي يصنف هذا المؤلف ضمن الكتب الصوفية للعامري، وهو ينتمي إلى الكتابات الأخلاقية وقد نجد إشارة ثانية من طرف التوحيدي إلى بعض ملامح التصوف لدى العامري في هذا الكتاب⁶، مما يدل على أن هناك نقص في معرفة التفاصيل أكثر حول هذه الرسالة.

1 العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، الفقرة 2، ص. 178.

2 العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 42.

3 أبو حيان التوحيدي، تقرّظ الجاحظ، نقلا عن الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 6، ص. 379.

4 العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 150.

5 الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، نشرة محمود أمين النواوي، ط2، 1980، مكتبة الكليات للأزهرية، القاهرة، ص. 106.

6 أبو حيان التوحيدي، الإمتناع والموانسة، ج3، ص. 94-59.

- استفتاح النظر:

لم يتوصل أي باحث إلى حد الآن إلى معلومات حول هذا الكتاب، الذي يعتبر من المؤلفات المفقودة، وقد شكك الباحث سعيد الغانمي في وجوده بينما أقر خليفات وعبد الحليم عطية بوجوده لكن دون أدلة تذكر.

- الإفصاح والإيضاح:

ولقد بينه العامري في مقدمة كتاب **الأمد على الأبد**¹ عند عرض جل أعماله . أما موضوعه فينحصر في المعاني العقلية لمعاونة أولي الألباب على تقرير المعالم النظرية². في حين أن سحبان خليفات لم يقدم أي معطيات حول الكتاب .

- التبصير لأوجه التعبير:

ذكره العامري في كتاب **الأمد على الأبد** بقوله : "وبعد فإن الله جل جلاله لما وفقني لتصنيف الكتب المفتنة في إيضاح المعاني العقلية، قصدا لمعونة ذوي الألباب على تقرير المعالم النظرية، ويسر لي التأليف في **التبصير لأوجه التعبير**"³ .
يعترف عبد الحليم عطية بأن كل المعلومات غائبة عن الفكرة التي يعالجها .

- رسالة التقرير لأوجه التقدير:

ذكرها العامري في مقدمة كتابه، **الأمد على الأبد**، وقد نشرها لأول مرة سحبان خليفات ضمن رسائل العامري وشذراته الفلسفية⁴ من ص 285 إلى ص 288، وكان ذلك سنة 1988 م، يستحضر خليفات قرائن وحججا تاريخية يثبت من خلالها أن الكتاب ألف ما بين سنتي 367 هـ و 370 هـ فيورد قولاً وهو أن العامري كان يتجول في منطقة نيسابور وبعد ذلك بعام أو أكثر قليلا قتل الوزير العتبي ومن ثم فإن كتاب **التقرير لأوجه التقدير**، قد يكون ألف قبل سنة 370 هـ . من جهة وبعد سنة 367 هـ،

1 العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة **الأمد على الأبد**، فقرة 2، سبق ذكره، ص. 150 .

2 العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 43.

3 العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة **الأمد على الأبد**، سبق ذكره، ص. 150 .

4 العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 96 .

من جهة أخرى، تتمحور هذه الرسالة حول ثلاثة قضايا أساسية ذات طبيعة أخلاقية وهي :

أ- إثبات فعلي الواجب والممكن وكذا حرية الإرادة الإنسانية .

ب- أقسام الفعل الممكن،

ج- تعريف الفعل الممتنع وأقسامه، محاولاً أن يجيب عن إشكالية لازمت التفكير

الفلسفي والكلامي الإسلاميين وهي مسألة أفعال الإنسان بين الضرورة والحرية .

وهنا يتقاطع منظور العامري حول وجود العالم والواحد مع ثلاثية يحيى بن عدي الذي وصف الواحد بأنه ذو الوجود والقدرة والحكمة ¹ ، فيخرج العامري عند خاتمة هذا الكتاب بحل وسط يجمع فيه الفعل الإنساني بين الضرورة أحياناً والإرادة الحرة تارة أخرى، لكن التوحيدي يعري عن هذا التناقض الذي سقط فيه العامري ويصرح بأن طريقة الرجل قديمة ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر ² .

– الفصول البرهانية في المباحث النفسانية :

وقد صنفها خليفات ضمن الرسائل المنطقية وتمت الإشارة إليها في مقدمة كتاب **الأمد على الأبد**، وفي التقرير لأوجه التقدير كما بين ذلك الباحث عبد الحليم عطية، كما يوجد اسم هذا الكتاب في رسالة **الأبصار والمبصر** التي حققها سحبان خليفات ³ ويتضمن موضوعها: رؤية العقول الصحيحة لحقائق المعاني الكلية، وذكر القوانين المنطقية.

– كتاب الأبحاث عن الأحداث :

لقد عثر خليفات على نص من هذا الكتاب الذي أشار إليه العامري في مؤلف **التقرير لأوجه التقدير**، ومقدمة **الأمد على الأبد** ضمن رسائل العامري وشذراته الفلسفية ⁴ وينقلنا العامري في هذا الكتاب إلى عوالم الطب والتنجيم واتصالهما بالقوة السارية

¹ سحبان خليفات، مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص. 103.

² التوحيدي، الإمتناع والموانسة، سبق ذكره، ج2 ص. 15-16. أنظر أيضاً العامري السعادة والإسعاد ، نشرة

مجتبى مينيوي، منشورات جامعة طهران فيسبادان 1957 ص. 344 .

³ العامري، الرسائل والشذرات، رسالة الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 386.

⁴ العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 428.

وهي قوة الهية الصادرة عن العالم العلوي، ولا سيما الأجرام السماوية إلى العالم السفلي ، ويبدو أن هذا الكتاب فيه نفحات صوفية وخصوصا عندما قال العامري: إن هذه الأصناف من العلوم النظرية لا يقوى على تحقيقها إلا الفائز بشرف الحكمة الإلهية¹

– كتاب في الحكمة :

وهو مؤلف يرجح الباحث الإيراني، مجتبي مینوفی، نسبته إلى العامري ليس يقينا ولكن ظنا، اعتمادا على مخطوط بمكتبة أسعد أفندي بإسطنبول يحمل رقم 933².

ب- المؤلفات الطبيعية

رسالة في الإبصار والمبصر : تمتاز هذه المخطوطة بأنها هي الوحيدة المعروفة عند الباحثين وتقع في إثنين وعشرين صفحة من القطع المتوسط وقد كتبت في أعلى الصفحة الأولى عبارة، القول فَلْيَبْصُرْ وَالْمُبْصِرُ ، لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، تجاوز الله عنه والمسلمين آمين، وهناك من الباحثين من يشير إليها الإبْصَارُ وَالْمُبْصِرُ، لكن الأصح هو ما أشار إليه سحبان خليفات، ب الأبْصَارُ وَالْمُبْصِرُ.³ ويعتبر سحبان خليفات أول محقق لهذه الرسالة تحت عنوان القول في الأبصار والمبصر ، وبين الأستاذ خليفات حيثيات كتابة هذه الرسالة من طرف العامري بناء على طلب شخصية بارزة لم يكشف عن اسمها وهو يشير في مقدمتها أسباب أقول واضطراب الحضارة العربية الإسلامية نظرا لسيطرة فئة من المتدينين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل العلمية مهمة محفوفة بالمخاطر والمهالك⁴.

– الأبخار والأشجار :

ينتمي هذا الكتاب إلى المصنفات الطبيعية كسابقه وقد ذكره العامري في التقرير لأوجه التقدير الفقرة 76 من أربعة رسائل التي حققها وقدم لها سعيد الغانمي، وكذا

¹ المرجع نفسه، ص.ن.

² مجتبي مینوفی، الخزائن التركية، ج2، العدد الثالث، السنة الرابعة، مجلة كلية الآداب، جامعة طهران، ص. 81.

⁴⁶ العامري، رسالة في الإبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 386.

⁴ المرجع نفسه، ص. 387.

في الأمد على الأبد،¹ فالأبشار في اللغة جمع بشرة والبشرة البقل والعشب،² ويقال أبشرت الأرض إذ أخرجت نباتها ومن هنا نستنتج أن كتاب، الأبشار والأشجار، يبحث في الأشجار والنباتات العشبية، وهذا ما يصطلح عليه في العلم المعاصر بوظيفة النباتات أو فيسيولوجيا النبات وهي الوظيفة التي تقوم بها عروق النباتات لتمتص أغذيتها وتؤكد الإستنتاجات السابقة حينما يقول العامري : إن طبيعة النبات محركة للعروق إلى السفل، ليستمد بها الأغذية عن طريق الإمتصاص ...³

يبدو أن العامري كان هاجسه هنا هو تطوير علوم النباتات فيرصد إشارة ثانية لهذا الكتاب ويعبر بلغة العلماء المعاصرين عن أهمية الطفرة mutation أو ما يصطلح عليه الآن بالهندسة الوراثية، أو التركيب الجيني في علاقته بملقح الأشجار حيث يقول إن هذه الطفرات تكون لعارض طراً على القوة التفعيلية من أجل التحكم في الملقح لكي لا يكون رديئاً على نحو ما ذكرناه في كتابنا الملقب بالأبشار والأشجار⁴.

ج- المؤلفات المنطقية

– شرح كتاب المقولات:

يعتبر من المؤلفات المنطقية، ولقد نشر هذا الكتاب أول مرة من طرف مباحث توركر M.turker في المجلد الثالث من مجلة أراستيرما Arastirma التركية⁵ 1965، وأعاد نشرها خليفات في رسائل العامري من ص 447 إلى ص 467 مع تصحيح بعض الأخطاء الواردة فيها وتحقيقها، فوضع العامري شرحاً وتعليقاً على كتاب المقولات لأرسطو الذي هو أحد أجزاء الأورغانون، فيذكر العامري في طيات شذرات هذا المؤلف ثلة من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وأبي سليمان السجستاني وأبي بشرمى

¹ أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره ، ص. 26 .

² ابن منظور، لسان العرب مادة بشر ص. 60-61.

أنظر أيضاً : العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 428 .

³ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره ، ص. 469 .

⁴ العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 469.

أنظر أيضاً: العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 131 .

⁵ Miturker, Arastirma, vol , 1965, p. 103-122

أنظر أيضاً: مؤلف السعادة والإسعاد، لعبد الحليم عطية، مقدمة الكتاب، سبق ذكره، ص. 36

وفلاسفة آخرين كالإسكندروأرسطوطاليس وفورفوريوس، وقويري وأرمينس وأيامبليخس ممثل الأفلاطونية المحدثة¹ .

ومن المؤلفات المفقودة التي لم نصادفها ونتعرف عليها بشكل دقيق لدى العامري يمكن الإشارة إليها وهي كالتالي:

هـ- المصنفات الأخلاقية الصوفية

– في فصول التأدب والتحبب :

يكتب الباحث سعيد الغانمي عنوان الكتاب، بصيغة أصول التأدب وفصول التحبب ، استنادا إلى النص الأصلي الذي أورد العامري بقوله : وبعد فإن الله جل جلاله لما وفقني لتصنيف الكتب...ويسر لي التأليف في أصول التأدب وفصول التحبب ، وتعتبر هذه الرسالة من المصنفات الأخلاقية التي تنحو إلى تهذيب السلوك ذو طبيعة صوفية انطلاقا من مفهومي التأدب والتحبب، في حين لن نجد أي أثر لمضمون الكتاب من طرف الباحثين² .

– في تحصيل السلامة عن الحصر والأسر:

إن عنوان هذا المؤلف مبثوث في مقدمة الأمد على الأبد حيث يقول العامري وبعد، فإن الله جل جلاله لما وفقني لتصنيف الكتبويسر لي التأليف في تحصيل السلامة عن الحصر ولأسر³ .

– الإتمام لفضائل الأنام:

يصنف هذا الكتاب ضمن المؤلفات الأخلاقية ويعالج العلاقة بين ما هو نظري وعلمي مع التأكيد على العلم كمبدأ للعمل ويسوق العامري قوله حول هذه الرسالة في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام إن العلم من مفتتح ما يحتاج إلى معرفته ثم يضيف

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بدون تاريخ، ص. 65 .

² المصدر نفسه، ص.ن.

³ المصدر نفسه، ص.150.

وهذا باب قد استقصينا القول في كتاب الإتمام لفضائل الأنام¹ إلا أن عبد الحليم عطية يصنف هذا الكتاب ضمن مباحث علم الكلام مثله مثل الإعلام والإبانة والأمد بدون حجج تثبت ذلك²، لكن كل من خليفات وعطية لم ينتبها بأن هذا المؤلف وجد اسمه في الأمد على الأبد³ وهذا ما قام بتبيانه الباحث العراقي سعيد الغانمي.

– النسك العقلي والتصوف الملي :

لم يعترف أبا حيان التوحيدي بأعمال العامري إلا بكتابين هما إنقاد البشر من الجبر والقدر، والثاني، هو النسك العقلي والتصوف الملي، فبالنسبة لهذا الأخير نال إعجابا مبالغا فيه من طرف أبي حيان بسبب طريقة العامري في التصوف التي تسلك مسلك الفلاسفة، ويستشهد بمجموعة من النصوص الواردة في الإمتاع والمؤانسة، مع ذكر اسم هذا المؤلف فيقول "إن للعامري كتابا في التصوف شحنه بعلم المتصوفة وإشارتهم⁴، ثم يخصص "مقابلة كاملة 90"، مع ذكر اسم هذا الكتاب حيث يشير بأن هذه المقابلة تشتمل على كلمات شريفة، من كلام أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، علقت وسمعت في أكثرها منه، وهي التي مرت في شرحه لكتاب الموسوم بالنسك العقلي...⁵. إن ما جعل حظ هذا الكتاب أوفر من باقي المؤلفات هي النصوص الطويلة التي نقلها أيضا مسكويه ومؤلف، مختصر، صوان الحكمة، ثم اهتمام العامري بنفسه بهذا المصنف هو قوله لقد شرحنا الوحي والإلهام في تصنيفنا الملقب بالنسك العقلي والتصوف الملي⁶، ثم يتطرق العامري إلى مفهومي الوحي والإلهام، ويخصص المقالة الرابعة في شرح رؤية النفوس الناطقة ويقول في هذا الصدد إن شرح رؤية النفوس

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 79.

² العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 43.

³ العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة الأمد على الأبد، سبق ذكره، الفقرة 2 ص. 149.

⁴ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، سبق ذكره، ص. 94-95.

⁵ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بيروت، دار الآداب، 1989، ص. 27.

⁶ العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 316.

أنظر أيضا:

Mohammed Arkoun *la conquete du bonheur selon Abu l'hassan Al Amirri* ، dans ، idem، essai sur la pensée islamique Paris، la rose، 1984، P. 157.

الناطقة بفضل قواها المتخيلة – إما في النوم وإما في اليقظة وفي المقالة الرابعة من كتابنا في النسك العقلي والتصوف الملي¹ يوضح خليفات مضمون هذا الكتاب ومناقشة العامري أثر البواعث النفسية في أفعالنا الاختيارية وبخاصة الاعتقاد، فقال: "إنه لهذا السبب انقسمت فرق الناس إلى ثلاثة وسبعين، وكانت الناجية منها واحدة، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب ب **النسك العقلي التصرف الملي**²، وقد قام خليفات بمجهود علمي كبير في جمع نصوص هذا الكتاب ونشرها في رسائل العامري"³.

- شرح النسك العقلي والتصوف الملي :

قد يعتقد المنتبغ لأعمال العامري أن هذين المؤلفين المذكورين سابقا: النسك العقلي... وشرح النسك العقلي .. متشابهين إلا أنهما يختلفان، فالكتاب الأخير ذكره التوحيدي وأشار إليه خليفات الذي يميل إلى القول إلى أنه غير مدون، ويرجح أن الكتاب قد شرح في حلقة التدريس ببغداد⁴، بينما يرى عبد الحليم عطية أنه عبارة عن روايات وأحاديث للعامري في مجالس أدبية مختلفة بدون أن يستند إلى برهان على ذلك، والحجة الوحيدة التي يمكن اعتمادها هي ما قاله التوحيدي هذه مقابلة من كلام أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، علقت وسمعت أكثرها منه وهي التي مرت في شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلي⁵.

- كتاب السعادة وقانون اليونان : لم نعثر على إسم هذا المؤلف لكن الباحث عبد

الحليم عطية هو الوحيد الذي أشار إلى هذا الكتاب اعتمادا على إشارات مجتبي مینوفي الذي حدد موضوع هذه الرسالة وهو النصائح الأخلاقية والسياسية التي أمر بها كسرى

¹ العامري، رسالة في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 424.

² العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 474.

أنظر أيضا: التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، الفقرة 59، ص. 122.

³ العامري، الرسائل والشذرات الفلسفية، مختارات مسكويه والتوحيدي، من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي، سبق ذكره، ص. 476- 487.

أنظر أيضا: شذرات النسك العقلي والتصوف الملي، لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري من مخطوطة مختصر صوان الحكمة، ال نفسه، ص. 495- 502.

⁴ العامري، الرسائل والشذرات الفلسفية، سبق ذكره، ص. 102.

⁵ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، سبق ذكره، ص. 340.

أنوشروان وتوجد طبعة هذا الكتاب بالهند في بومباي،¹ لكن التساؤل لا يزال قائماً حول هوية مؤلف هذا الكتاب؟.

- **كتاب السعادة والإسعاد** : اختلف الباحثون حول هذا المؤلف فمنهم من نسبته إلى

العامري اعتماداً على دراسات وقرائن وحجج، فخصص الباحث سبحانه خليفات ما يناهز 21 صفحة لإثبات هوية مؤلف كتاب **السعادة والإسعاد**، متسائلاً عن العناصر الثقافية المكونة لشخصية هذا المؤلف ثم حقيقة الشخصية المسماة بأبي در باعتباره والد صاحب الكتاب، فمذ أن نشر الباحث الإيراني مجتبي مینوفی، كتاب: **السعادة والإسعاد**: لأول مرة سنة 1958، والباحثون يتهافتون على دراسة متتالية، لأن المخطوطة التي عثر مجتبي مینوفی عليها لا تحمل إسم أبا الحسن العامري بل أبا الحسين بن أبي ذر ولفك هذا السر انحاز بعض الباحثين إلى رأي خليفات وقالوا بأن الكتاب يعود إلى صاحبه أبي الحسن العامري، ومن بينهم الباحث أحمد عبدالحليم غراب الذي أشار في مقدمة كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام** قائلاً: كتاب هام في الأخلاق والسياسة مخطوط نشر مجتبي مینوفی صورة طبق الأصل له، بدون تحقيق سنة 1958، وسأُنشر هذا الكتاب محققاً ومدرّساً إن شاء الله،² لكنه لم ينشر هذا العمل أبداً، بدوره يعترف المستشرق الإنجليزائي برري بصعوبة الكشف عن هوية مؤلف **السعادة والإسعاد** بدعوى هناك نقص في النسخة من أولها إلى آخرها حيث يعبر عن ذلك بقوله ومن واجبي أن أعترف لسوء الحظ، بأنني منيت بإخفاق مماثل³، وهنا إشارة إلى محمد كرد علي الذي بدوره قام بمحاولات سابقة لوصف مخطوطة **السعادة والإسعاد**، لكنه لن يتوصل إلى المؤلف الحقيقي لهذا الكتاب،⁴ بدوره يحاول أيضاً عبد الرحمان بدوي أن يقارن ما نقله العامري عن محاوره السياسة، وما يقابلها في

¹ العامري، **السعادة والإسعاد**، سبق ذكره، ص. 42.

² العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، سبق ذكره، المقدمة، ص. 20.

³ Arbery A.J ، *An Arabic treatise on politics in islamic quenterl* ، April، 1956، p. 9.

⁴ محمد كرد علي، **السعادة والإسعاد**، مجلة المجتمع العلمي العربي، دمشق، المجلد التاسع، 1929، ص. 523 - 573.

السعادة والإسعاد¹ . يتابع خليفات بحثه العلمي ليجت ولو عن دليل واحد على صحة كتاب السعادة والإسعاد لصاحبه أبي الحسن العامري، ففي مقدمة الرسالة التي مهد لها القول في الأبصار والمبصر، إننا لا نميل الآن إلى ذكر هذا المؤلف بين كتابات العامري، لأن دليلاً واحداً قاطعاً، لم يقدم بعد على صحة نسبته إليه.... فإذا ظهر مثل هذا الدليل كان لنا موقفاً آخر² .

لكنه عاد بعد سنة من ذلك في متابعة دراسة الموضوع بشكل مفصل ليثبت بالدليل القاطع أن الكتاب هو من تأليف أبي الحسن العامري الفيلسوف اعتماداً على مجموعة من الحجج والقرائن أهمها :

أنه وجد في كتاب السعادة والإسعاد ثلاثة نصوص تتشابه مع نصوص مماثلة لدى العامري، ففي السعادة والإسعاد يرد قول أفلاطون أول المرقاة إلى الخير مفارقة الشر، ثم يليه قول أفلاطون نحن مركبون من أربعة : لَأَلِنْ وَ، وَنَعَمْ الْإِنْ، وَبُدْسَ، الْإِنْ، نجد مقابله عند مسكويه لأبي الحسن العامري لهذا قيل : إِنْ، لَا، إِنْ، خَيْرٌ مِنْ بُدْسَ الْإِنْ. يعنون بذلك أن الحياة خير من بُسْت الحياة³ ثم النص الثالث الذي نسبته الباحث سعيد الغانمي وهو قول أفلاطون ومنزلته منزلة المفلوج، فإنه متى أراد أن يتحرك إلى جهة تحرك بدنه إلى جهة أخرى⁴، ويقابله نص العامري بقوله: والأعضاء المفلوجة إلى البدن القوي، فكأنما أنها متى حركت نحو اليمين تحركت نحو الشمال لما عرض لها من الآفة الجسمانية⁵. يعتقد خليفات أن هذه النصوص الثلاثة السابقة كافية للقول بأن الكتاب هو لأبي الحسن العامري. إلا أنه بشجاعة وأخلاقية البحث

1 عبد الرحمان بدوي، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، ط3، 1982، ص. 151-161.

2 العامري، رسالة في الأبصار والمبصر، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، ع7، 1987، ص. 55-56.

3 العامري، شذرات النسك العقلي والتصوف الملي، سبق ذكره، ص. 123.

4 العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 18-19.

5 العامري، شذرات من النسك العقلي والتصوف الملي، سبق ذكره، ص. 51.

العلمي يشير بعدم توفقه في إيجاد تفسير لشهرة الكتاب بأبي ذر محمد بن يوسف وليس بأبي الحسن العامري .¹

كم كان هذا النقاش مهم لأنه يدفع بأعمال العامري وسيرته نحو الأفضل، لكن ما حدود هذا القول ؟ . يعلق سعيد الغانمي على الآراء التي أثبتتها خليفات حول نسبة الكتاب إلى أبي الحسن العامري بأنها حجج هشة لا تصمد ولا تجيب على فرضية كتاب السعادة والإسعاد لصاحبه العامري² والاسم الوارد في المخطوط أبي ذر محمد بن يوسف كما أوماً لهذه القضية سابقاً .

يخلص عبد الحليم عطية مقتنعاً بأن المؤلف لصاحبه أبي الحسن العامري وأن خليفات وفق إلى إثبات نسبة هذا الكتاب، وأبان عن تفاصيل جديدة، وكشف عن اتصاله برجال العلم في عصره مما خول لعطية ان يخرج بنشرة جديدة للكتاب³ مستفيداً من النقاشات السابقة وكان ذلك سنة 1998 م.

¹ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 29 .

² ال نفسه، ص.ن.

³ العامري، السعادة والإسعاد، في السيرة الإنسانية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 15 .

الباب الثاني
نظرية المعرفة وتصنيف العلوم
في فكر العامري

الفصل الأول: نظرية المعرفة وتصنيف العلوم في فكر أبي الحسن العامري.

تمهيد:

إن الشذرات العامرية مع ما أورده أبو حيان التوحيدي من مثيلاتها في "الإمتاع والمؤانسة" هي عناوين لأبواب شتى من المعارف، و هذا ما يوجه و يجذب الدارسين و الباحثين إلى أعمال أبي الحسن الفيلسوف ، الذي بقي مجهولا في طي النسيان، رغم أنه كان من المنافحين عن الديانة الإسلامية كسطوع حجة و سداد و منطق و علوبيان، و كأنه من منظري علم المستقبلات و استشراف هذا الدين الحنيف وما يحاط به من كيد الكائدين، و خصوصا في هذه الأزمنة التي قرئ فيها الإسلام قراءة اختزالية و ليست شمولية، فتقوت ظاهرة التطرف و التعصب و تكفير الآخر البريء، و ظهور فئة تحتكر النص الديني و تفرض عليه وصاية مطلقة فكتاب **الإعلام بمناقب الإسلام** ، رغم صغر حجمه، فإن فيه من المباحث على سبيل الإيجاز و الإلماع مالا يقتضي منه النظر أو ينتهي فيه التوسم في بناء معجب يعلم العقل و يرفع سويته و يرهف أداؤه، و لعل القراءة لعناوينه ومضامينه تحيل إلى أفق يصطلح عليه أفق الإنتظار بلغة الخطاب السيميائي **ياوس و إيذر**. في هذا الكتاب وكذا مؤلف **الأمد على الأبد** و رسالة **الأبصار و المبصر** يدقق الفيلسوف النيسابوري في نظرية المعرفة و طرق تحصيلها حيث يحيل إلى إشكال لازم الفلسفة الحديثة و القديمة، هل المعرفة عقلية أم حسية أم حدسية؟ أم هي ذلك الجمع بين العقل و الحس مستحضرا ما يسمى النزعة التوفيقية أي التوفيق بين العلوم الحكيمة و الملية، فينتج عن هذه المعارف أنواعا من العلوم يقسهما العامري إلى علوم فلسفية و علوم دينية.

وعلى الرغم من تبحر العامري في دراسة العلوم الفلسفية حتى لقب بالفيلسوف النيسابوري إلا أن ثقافته في جوهرها ظلت ثقافة إسلامية تتسم بطابع الشمول والتكامل، و تجمع بشكل لا تعسفي، بين ما كان يعرف في عصره بالعلوم الملية أي العلوم التي تقوم علي الوحي، و العلوم الحكيمة التي تقوم علي العقل، إذا فما هي أسس ومنطلقات

نظرية المعرفة لديه و كذا أنواع العلوم التي ضمتها؟ و كذا طرق الوصول إليها؟ هل هي معرفة حسية أم عقلية أم تجمع بين الإتجاهين؟ و ما هي أنواع العلوم السائدة في عصره، المتميزة و ما معايير كلا من العلوم الحكيمة و كذا الملية لديه؟ و بأي معنى يمكن عده من أصحاب خطط تصنيف العلوم و المعارف في القرن الرابع الهجري ¹ ؟

أ- المعرفة الإنسانية بين الإمكان والاستحالة في تصور العامري

أ.المعرفة خاصة إنسانية في فكر العامري

يؤكد العامري إمكانية المعرفة الإنسانية و طبيعتها وكيفية طرق الحصول عليها و أنواعها و مراتب الشرف فيها، فهي معرفة ليست هبة تمنح ولا جاهزة الأخذ، فهي بناء يتم وفق جدلية تجمع بين الذات و الموضوع، و تحمل الخطأ والصواب، التقدم والتراجع، الحركة و الجمود، إنها ما يبنى منهجيا بالإعتماد على قدرات عقلية و مهارات. ذلك أن افعل المعرفة حسب معجم لا لأند الفلسفي هو أن تصير الأنا لا- أنا و أن تتموضع، و بتعبير عبد الكبير الخطيبي " أن المعرفة العربية الإسلامية هي معرفة بدون شك تشابك صراعي بين معرفتين، إحداها غربية تسيطره على الأخرى ... لكن المعرفة العربية الإسلامية لها بعض الاستقلال الذاتي... تستمد تلاحمها الوحيد من نسق تفكيرها الخاص بها، لا من العراء و الانكشاف الوهمي للحدث "². و هذه محاولة من العامري في القرن الرابع الهجري . كمحاولة لنوع من الاستقلالية عن المركزية الغربية اليونانية في مجالات معرفية، متخذاً منها توفيقاً يراعي حدود العقل، ومقتضيات النصوص الدينية، كما ذهب إلى ذلك محمد أركون. فقد نجح العامري حسب دراسة احمد منى أبوزيد في حل مسألة الخلاف بين الأصالة الممثلة في معارفه و علومه النقلية و المعاصرة الممثلة في الفلسفة اليونانية ، لكن السؤال كيف يمكن إثبات هذه المعرفة لدى العامري و خصوصا عندما يركز على ماهية الإنسان يشير إلى النفس

¹ أنظر: الحياة الفكرية في القرن الرابع الهجري للمستشرق الالماني أدام متز، مجلة المسلم المعاصر، مجلة دورية

محكمة، منشور عدد 67 _ 68 ، الجمعة 2 نونبر 1993، ص. 12.

². عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، فبراير 2000، ص. 193.

والعقل لتحديد¹ها؟، وما طبيعة هذه المعرفة هل هي مرتبطة بالعلم وحده ؟ أم بالعلم و العمل ؟ وما هي طرق و سبل الوصول إليها؟ وما هي أهم الاتجاهات و المذاهب التي حاجبها العامري لإثبات رأيه حول إمكانية المعرفة؟

يفتح العامري في صفحات كتابه **الأمد على الأبد** وخصوصا في إحدى فصوله بعنوان رئيسي اختلاف الناس في العقائد بقوله :قال الله تعالى في محكم كتابه ﴿ **فبشر**

عبادي الغني يستمعون القول فيتبعون أحسنه²

و روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : " العلم كثير فخذوا من كل شيء أحسنه"³ . و حكي عن الإمام الأجل أمير المؤمنين علي أنه قال : " قيمة كل امرئ ما يحسنه، و المرء عدو لما جهله، بعد استحضاره لهذه الحجج النقلية حول إمكانية المعرفة يورد العامري حججا عقلية، فيرى أن المعاني الأولية للصناعات النظرية"⁴، قد نصل إليها بإحدى الوسائل الأربع و هي : إما ببداهة العقل، و هي من المبادئ التي عدها ريني ديكارت في منهجه المعرفي وقواعده البداة، التحليل و التركيب ثم الإحصاء... يعطي العامري أمثلة على ذلك : بالمبادئ الهندسية، أو بالتجربة كالأصول الطبيعية أو عن طريق الوحي كالأوائل الشرعية، أو بقوة الصناعة المتقدمة، إنها وسائل المعرفة الممكنة للإنسان، و من هنا نراه يوفق بين المعرفة الدينية المؤسسة على الوحي والحكمية القائمة على العقل فهي خلفية نظرية تستلهم أصولها من المدرسة الكندية التي يعتبر العامري وريثها الشرعي.

أما المناهج المختلفة التي تمكن الإنسان من اكتساب معارفه فترجع بالأساس :إلى المعرفة عن طريق التقليد بدون إبداع، أو بطرق إقناعية أو بطرق برهانية استدلالية

¹ العامري، **الأمد على الأبد**، تحقيق أورت روسن، دار الكندي، ط 1، سنة 1979، ص. 108.

أنظر أيضا: العامري، **رسالة العقول في الأبصار و المبصر**، ضمن رسائل العامري و شذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص. 421.

² سورة الزمر الآية، 17 _ 18.

¹⁷⁷ العامري، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 152.

تميل إلى البراهين العقلية فتبدأ من مقدمات لتصل إلى نتائج، لذلك يحدد لنا العامري منهجه المفضل من بين هذه المناهج الثلاثة السابقة الذكر فيقول في مؤلفه **التقرير لأوجه التقدير** " إن طريقة التقليد سهلة المتناول جدا، و يكون تصحيحها معلقا بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة، و الثانية طريقة الاقناع و هي أفضل تناولا من الأولى، و يكون تصحيحها معلقا بإيراد الشواهد و الأمثلة... و الثالثة طريقة البرهان وهي صعبة المتناول جدا و يكون تصحيحها معلقا بالمقدمات الصادقة اليقينية " ¹، وهذا ما ذهبت إليه الباحثة منى أحمد أبو زيد، بأن أفضل منهج اختاره العامري للوصول إلى المعارف هو الذي يقوم على الطريقة البرهانية²، لذلك نرى صاحب المناقب يدافع عن طريقته ومنهجه البرهاني في تأسيس معارفه و علومه موجهها نقده إلى أولئك الذين ينكرون المعرفة مدعين أن المعرفة غير ممكنة، واصفا إياهم بالطائفة التي تنفي الحقيقة رأسا للحسيات والعقليات ³.

فيضرب مثلا بطائفة من السفسطائيين من قدماء اليونان قد أنكروا و نفوا المعرفة الإنسانية فيقول: " ومن المعروف أن طائفة السفسطائيين من القدماء اليونان قد أنكروا إمكان المعرفة الانسانية لأنهم اعتبروا الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، وأن مصدر المعرفة هي الحواس ⁴، فالمعرفة عند هذه الطائفة هي معرفة نسبية متغيرة لا تتميز بالثبات و اليقين و بالتالي عدم الوصول إلى حقيقة واحدة، و لعل هذا الرأي نجد صدها يتكرر في النظريات المعرفية المعاصرة التي تقر بأن المعارف والعلوم ليست يقينية ثابتة بل هي متغيرة و نسبية و منفتحة، و قد تتضمن في جوفها أخطاء وتناقضات، أمثلة على ذلك الاستمولوجي الفرنسي المعاصر غاستون باشلار **bachlard** و صديقه الأنجليزي كارل بوبر **k.popper** بقولهما ان تاريخ المعارف و العلوم هو تاريخ أخطاء وتزييف ⁵.

¹. العامري، **التقرير لأوجه التقدير** ضمن رسائله و شذراته الفلسفية، نفسه، ص. 329.

². أنظر: منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، دراسة مقارنة، سبق ذكره، ص. 71.

³. العامري، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 154.

⁴. المصدر السابق، ص. 156،

⁵. انظر،

و إذا كان أبا الحسن العامري يتجول بنا عبر دروب و نقاشات راهنة معاصرة حول إشكالية أفق النظرية المعرفية و امتداداتها فانه يرجع بنا و هذا هو الغرض المطلوب إلى طائفة من المعاصرين له، تتضاف إلى الفرقة اليونانية السابقة و هي طائفة المتكلمين فيفحص مذهبها، و آرائها حول إمكانية المعرفة البشرية، وأن إنكارها للمعرفة جاء نتيجة للجدل العقيم الذي دار بين الفرق المختلفة حول الأمور النظرية، فيصف هذه الطائفة بالعناد و التعنت و السفسطة فيعقد قولاً لذلك " إنهم لما صادفوا الكثير من قضايا الفريقين متضادة في فحواها و متنافية في معناها، ثم لم تكن لهم القوة على سبرها و امتحانها و الفرق بين صحيحها و سقيمها حكموا على عامتها بالتدافع وسموها بسملة التناقض"¹، فهذه الفرقة حسب العامري فهي صغيرة التي نفت وأنكرت المعرفة إذا قورنت و قيست بما يثبت المعارف بفرق أخرى و في هذا الصدد يضيف " ولو كانت المدركات الحسية و المعاني العقلية مجال إدراكها لكانت الحواس كلها و العقول بأسرها لغوا و عبثاً"² هكذا إذا يثبت أبو الحسن أن المعرفة الإنسانية ممكنة و ليست مستحيلة فإذا كانت كذلك، فما هي أنواعها؟ و مجالاتها وكيف يمكن إدراكها؟.

ب- مقومات الإدراك الحسي عند أبي الحسن العامري

بعدما استقصينا الحديث عن إمكانية المعرفة الإنسانية ينقلنا الموضوع إلى طبيعة هذه المعرفة الإنسانية و أنواعها و طرق تحصيلها من طرف الفلاسفة المسلمين ثم أهمية الحواس في تحصيل المعرفة أو ما يعرف من طرف التجريبيين، أمثال جون لوك بالانطباعات الحسية³، وهي مساهمة أساسية سابقة لأوانها لدى العامري للجواب عن

G ; BACHELARD , *Nomaine Et Mecro Phisique* ; En Etude sur l'évolution d'un probleme de phisique, Ed vrin, 1970.

- ترجمة محمد عابد الجابري، *مدخل إلى فلسفة العلوم*، ج 2 دار النشر المغربية، 1976، ص. 359 _ 362.

- أنظر أيضا. إلى كارل بوبر، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم و العقلانية، ترجمة يمنى الخولي، منشورات المجلس الوطني للثقافة الكويت 2003، ص. 1150 _ 117.

¹. العامري *الأد على الأبد*، سبق ذكره ص. 60.

². العامري *الأمد على الأبد*، سبق ذكره، ص. 59.

³. جون لوك، *مقالة في الفهم البشري*، الكتاب 2، فصل 27، فقرة 9 ترجمة إلى الفرنسية كوسلا و نشره إيمان نايرت فران، 1994، ص. 264.

سؤال فلسفي خلال القرنين 17 و 18، و هو كيف يدرك الإنسان ذاته والعالم من جهة؟ وكيف يبني معرفته من جهة ثانية؟

فما هي إذا أهم المعارف لديه؟ وكيف استطاع أن يفسر المدركات الحسية في رسالته الأبصار و المبصر؟ وما هي الحجج التي أوردها ضد محاوريتها دفاعا عن أطروحته في مجال المعرفة الحسية؟

ج - المعرفة الحسية وإمكانية إثباتها

افتتح صاحب المناقب رسالته الموسومة ب القول في الأبصار و المبصر بناء على طلب شخصية بارزة لم يكشف عن اسمها، فأشار في المقدمة إلى اضطراب أحوال الأمة، سياسيا و ثقافيا و سيطرة فئة من المتدينين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل المعرفية و العلمية مهمة محفوفة بالمخاطر و المهالك¹، فيقول : " في تحصيل المعرفة و العلم من الأمور التي أوجبها العقل الصريح و يأمر بها الدين الصحيح، ولاسيما في هذا العصر المدبر الذي عظم فيه البلوى، بالغبلة لمن يتصدى للسياسة قبل أوقات الرئاسة، و يتمنى ذرى الرفعة بقوى المكر و الخديعة، ويوهمهم أن الملة الحنيفة مضادة لما جنح إليه أهل الحذق و البصيرة... وأن من مال إلي تعرف شيء من آثار الحكمة... فقد تدنس بالخلاعة و العناد، و اتسم بالزندقة والإلحاد كأن الدين الحقيقي عندهم مقترن بالسفه و الغباوة... و لعمرى إن هذه الطوائف قد بلغوا من عظيم ضررهم، و ظاهر أفاتهم إلى أن صيروا العلوم والمعارف سبة لدى الدهماء، و إصابة الحكم نقيصة عند الرؤساء و تعرف الحقائق عارا على دوي الأبواب، والتوسع في المعارف تنكبا عن الحق و الصواب "².

في هذا النص المقتطف من رسالة الأبصار و المبصر يناقش العامري إشكالية من الإشكالات لازمت التفكير الفلسفي. وهي كيف تحصل المعرفة؟ هل بالحواس؟ أم بالعقل؟

¹. العامري، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية ، سبق ذكره ص. 386.

²- المصدر نفسه ، ص. 386.

أم بهما معاً؟ و إذا كانت المعرفة مضيضة لديه إلى عقلية و حسية و إمكانية الجمع بينهما فهو يوضح بعمق في الرسالة السابقة كيفية حدوث المعرفة الحسية و ميكانيزماتها فيعطي نموذجاً لهذه المعرفة بحاسة البصر و التي يسميها بعملية الإبصار، أو الإدراك بحاسة البصر فيعقد لذلك مناقشة بين اتجاهات فلسفية وإبستمولوجية و كلامية مختلفة، فعلى سبيل المثال فهو يناقش المذهب الأشعري الذي يرى أصحابه أن المعرفة الحسية خصوصاً حاسة البصر لا تدرك المحسوسات ولا تتعرف عليها بذاتها، و إنما تحدث عملية الرؤيا لأن الله هو الذي خلق فيها عملية الإبصار فعملية الإدراك و المعرفة بالحواس تتم عن طبيعة كما يقول الأشعري يحدثها الله في الحاسة مولدة، لأن الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعل الإنسان، فالإدراك كسب للعبد، خلق الله¹، لذلك يذهب العامري وفلاسفة الإسلام إلى اعتبار الحس نوعاً من أنواع العلم، بينما فرقة الأشاعرة من المتكلمين تعترض على ذلك مفرقة بين فعلي الحس والإدراك، و هذا ما يؤكد الباقلائي بقول صريح "إن الإدراك في الحقيقة شيء غير الحس و إتصال سائر الحواس بالمحسوسات"² فيحسم العامري هذا النقاش حول طبيعة المعرفة الحسية التي يقوم عليها العلم مؤكداً أن الإحساس نوع من أنواع العلم³ فهو يشير إلى الرأي الذي ذهب إليه الفارابي قبله وابن سينا بعده، فالأول يعتقد أن المعرفة الحسية هي أولى درجات المعرفة بها يتعرف الإنسان على الواقع و العالم الخارجي فالحواس هي طريق المعرفة حيث يقول الفارابي في التعليقات "إن حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، و الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف"⁴.

و بنفس اللغة و الألفاظ يؤكد بن سينا هذه الحقيقة في تعليقاته و إن كان ديكارت - ممثلاً للفلسفة الحديثة - لا يقبل بالمعرفة القائمة على الحواس فقط فتغدو ضرورة تجاوز

¹. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج، 1 ص. 383.

². الباقلائي، التمهيد، تحقيق ريتشارد مكارتي، المطبعة المكاتوليكية بيرمت سنة 1957، ص. 11.

³. العامري، السعادة و الإسعاد، سبق ذكره، 1336هـ _ 1957 م ص. 41.

⁴. الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 1، سنة 1988م - ص. 38_39.

التجربة الحسية مطلبا لبلوغ المعرفة بالعقل وحده، فالمعرفة ما ينتهي إليه الشك و ليس ما تعطيه لنا الحواس، وهذا ما تجده عند فلاسفة المسلمين و على رأسهم العامري فالأمر هنا مختلف تماما عند أحد ممثلي الفلسفة الحديثة ريني ديكارت، فهنا تصبح المعرفة هي البداهة و الوضوح العقليان أي مالا يعود يقبل الشك و لتدعيم موقفه يقول ديكارت " من حيث أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا، فإننا قد أصبنا حيناً و أخطأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا، فان أحكاما كثيرة قد جعلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول الى معرفة الحقيقة"¹

لكن أغلبية مفكري الإسلام يؤكدون على المعرفة بطرق حسية من خلال الحواس الخمس، أو بطرق عقلية عن طريق المقدمات البرهانية وهي محاولة منهم لبناء نظرية معرفية، ذو طابع توفيقى يجمع بين العقل و النقل أي بين العلوم الحكيمة و الملية، فالعامري يحدد أدوات المعرفة الحكيمة و طرق تحصيلها فهي تقوم على الحواس الخمس، السمع والبصر و الذوق و الشم و اللمس، وهي حواس ضرورية لبناء المعرفة الحسية و تحصيلها و هذا ما يصطلح عليها في المذهب التجريبي، بالانطباعات الحسية، حيث يعتبر جون لوك رائدا ممثلا لهذه المدرسة الحديثة مجيبا عن سؤال فلسفي أساسي كان رائجا خلال القرنين 17 و 18، هو كيف يدرك الإنسان ذاته و العالم؟ تم كيف يبني معرفته؟ فيعبر بقوله لحل هذا الإشكال "عندما نعرف أننا نسمع أو نشم أو نتذوق أو نحس بشيء ما أو نتأمله أو نريده، فإننا نعرف ذلك في حال حدوثه لنا، تم يضيف إن هذه المعرفة تصاحب على نحو دائم إحساساتنا و إدراكاتنا الراهنة"² .

هذا الرأي انتهى إليه العامري في القرن الرابع الهجري، مؤسسا لنظرية في المعرفة تقوم على المعارف الحسية و التجريبية والتي هي مطلب أساسي في تحصيل العلوم كملاحظة الوقائع و الظواهر و استنتاج قوانين التجريب من أجل بناء الحقائق فيقول في هذا الأمر " إن الله قد أنشأ الموجودات على صيغ مختلفة فاختلقت بذلك طرق

¹ . ر. ديكارت، مبادئ في الفلسفة، ترجمة و تعليق، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص. 86.

² . جون لوك، مقالة في الفهم البشري، سبق ذكره، ص. 264.

إدراكها، فبعض الأشخاص لا يدرك إلا بحاسة واحدة كالطعوم و الأرايح وبعضها الآخر يمكن أن يدرك بحاسة واحدة كالأشكال و المقادير ولو أدركت المحسوسات كلها بحاسة واحدة لما عقلت الحكمة في وقوع التفرقة بين طبائع الحواس الخمسة و كما جعل الخالق بين الجواهر المختلفة و الأعراض المختلفة مناسبات ذاتية... كذا أيضا جعل بين الحواس المختلفة و المحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية و علاقات طبيعية"¹.

هذا الرأي نجده رائجا عند أحد معاصري العامري حول وسائل المعرفة وهو القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث يقول " إن فزع الواحد منا في رؤية المرئيات إلى عينه كفزه في الكلام إلى لسانه، و في المشي إلى رجله"² بمعنى أن هناك مناسبات بين العلة و المعلول أي بين المحسوس و الحاسة هنا، و يرتب القاضي عبد الجبار على هذه المقدمة حجة قوية ضد الأشاعرة، و على نحو أوضح مما فعله العامري فيقول يقال انه يصح أن يرى الإنسان لا بحاسة لصح أن يقال انه يفعل الكلام و الكتابة و المشي بلا آلة، و هذا بين الفساد³.

ب- الإدراك الحسي البصري من خلال عمليتي الأبصار والمبصر .

إذا كانت أغلبية مفكري الإسلام يجمعون على أن المعرفة الحسية قائمة بالحواس الخمسة فإن البعض منهم و هو قليل قد نفى وجود حواس مستقلة تدرك المحسوسات و تتعرف عليها و هذا ما نجده عند النظام حيث يشير بقوله " إن الحواس ما هي إلا فتحات في الجسم يتم عن طريقها دخول المحسوسات إلى الإنسان، و إن الذي يدرك هذا هو الروح من خلال هذه الفتحات"⁴...، لكن بعض الآراء من المعتزلة على سبيل المثال تشير إلى أن المعرفة الحسية تزيد عن الحواس الخمسة المعروفة و من هذه الآراء

¹. العامري، الرسائل و الشذرات، سبق ذكره، ص. 378.

². القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد و العدل، ج 3، الرؤية البارعة، تحقيق محمد مصطفى حلمي، و أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر، القاهرة، 1965، ص. 37.

³. العامري، الرسائل و الشذرات، رسالة في الأبصار و المبصر، سبق ذكره، ص. 378.

⁴. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، بدون تاريخ، ص. 8.

عباد بن سليمان الذي حصرها في سبعة فأضاف لذة الجماع و حاسة الألم¹، في حين إن البعض الآخر من المتكلمين ينكر المدرك بالحواس جملة و تفصيلا إلا السمع و البصر، و على اعتبار العامري قارئاً لأفكار ونظريات من سبقوه من اليونانيين و خاصة في رسالته **الأبصار والمبصر** ، فانه يشير إلى مدرسته الكندية الأصيلة باعتباره الوريث الشرعي لها فطورها ونفخ فيها روحاً جديدة، فذكر الكندي و أستاذه المباشر زيد البلخي، و أشار إلى جالينوس وأتباعه و يمكن أن نذهب هنا مع سحبان خليفات في تفسير الأتباع إلى أبي بكر الرازي وأبي الحسن أحمد ابن محمد الطبري فقد نقل عن هؤلاء في رسالته نقولاً تسمح بتطوير وتأصيل نظرية المعرفة و خصوصاً عملية الإدراك البصري في مجال البصريات².

و بالتالي فهو يؤكد أطروحته بعد نقاش مستفيض مع متكلمين و فلاسفة في عصره، فيكشف أن بين الحواس و موضوعاتها علاقات ذاتية، يعني أنه جعل بين الحواس المختلفة مناسبات ذاتية و علاقات طبيعية³، فيذهب إلى أن المحسوسات لو كان من الممكن إدراكها بحاسة واحدة لكان في خلق الحواس المتعددة نوعاً من اللغو و العبث⁴، ق فكل حاسة خصصها الله للقيام بوظيفتها المعينة و أن الله عز وجل قد خلق الجواهر و الأجسام لها أعراض معينة تصلح لها، مثل خلق الحديد كأصلح الجواهر لأن يتخذ منه السيف، كذلك خلق الحواس المتعددة لمختلف المحسوسات، فلا يمكن لحاسة السمع إدراك الألوان و حاسة البصر إدراك الأصوات، فهو إقرار واضح لمدى التلازم و الاقتران بين الجوهر و أعراضه⁵، فالمعرفة إذا هي معرفة ذاتية و إدراك للأنما الشعورية عبر أفعال خاصة تلعب الحواس دوراً أساسياً في إدراكها، فلا يمكن لأي كائن بشري كيفما كان أن يدرك إدراكاً فكرياً دون أن يحس أو يشعر أنها تدرك و هذا ما انتهى إليه بلغة عميقة الفيلسوف الأنجلزي جون لوك في مقالة له في **الفهم البشري**

¹. الأشعري، مقالة الإسلاميين، ج 2، سبق ذكره، ص. 28،

². العامري، الرسائل و الشذرات الفلسفية، سبق ذكره. ص. 392

³. نفس ال سابق، ص. 415.

⁴. العامري، أربع رسائل فلسفية، حققها و قدم لها الغانمي، سبق ذكره، ص. 153

⁵. منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 75 .

l'entendement Humain بقوله : " فالأنا التي كانت حينئذ، و ذلك الفعل الماضي إنما صدر عن الذات ذاتها التي تدركه في الحاضر"¹ يعني أن المعرفة مرتبطة دوماً بإحساساتنا و انطباعاتنا، وهو عين الرأي الذي ذهب إليه العالم الرياضي بليز باسكال في مسألة الحب الذي يبدأ بصفات وعوارض معينة التي هي طريق للجواهر، و يستشهد لنا بمثال الذي يحب الإنسان لجماله فقد يقضي داء الجذري على مظاهر الجمال ولا يقضي على الإنسان، و بالتالي سيغيب الحب تماماً يعني أن الصفات و الأعراض هي أساسية في تشكل المعرفة وملامسة الواقع فيختم بقوله "إننا لا نحب أحداً بل نحب صفات معينة"²، إلا أن مشكلة المعرفة الحسية، قد يعترضها بعض الغموض و خصوصاً عندما نلج إلى آليات وميكانيزمات وعمليات تحصيل المعرفة من طرف الذات، فرغم اعتراف بعض المتكلمين من المعتزلة بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية، إلا أن هناك اختلاف فيما بينهم في عملية الإدراك و كيفية تأثير المثيرات الحسية و بالتالي عملية الحس و الإدراك.

و نظراً للخلفية الثيولوجية لبعضهم و إقصائهم لمبدأ السببية أو العلية فإنهم يقرون بأن العملية تحدث بفعل و إرادة إلهية، وعلى سبيل المثال أبوا الهذيل العلاف³، نفس الأمر دأب عليه الأشاعرة فذهب البعض الآخر من المعتزلة بأن عملية الإدراك تتم عن طريق التوليد و فرقة أخرى تحويل المحسوس إلى المعقول⁴

إن هذا التعدد في الآراء حول هذا الإشكال سيغذي لا محالة الساحة الفكرية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مما سيغني القول المعرفية و الابستمولوجية و حلقات النقاش و مجالس العلماء التي كان العامري يجتهد و يلتزم حضورها.

¹. جون لوك، **مقالة في الفهم البشري**، كتاب 2، فصل 27، سبق ذكره.ص. 265

². بليز باسكال، **خواطر**، الفقرة 88، النادي الفرنسي للكتاب، 1963، ص. 57.

³. منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص. 73.

⁴. المرجع نفسه، ص. 73.

أنضر أيضاً، البير نصري، **فلسفة المعتزلة**، ج 2، ص. 33.

سيتخلى العامري عن النقاش الميتافيزيقي السابق بين الفرق وسيتحول مباشرة إلى النقاش العلمي، وهذه النقلة ستحسب له، عندما سيحاول أن يفسر الإدراك الحسي بصورة أكثر توسعا، مخصصا لذلك رسالة كاملة سماها القول في الأبصار والمبصر¹، والتي سيكرس فيها الحديث عن الإدراك البصري بصورة علمية دقيقة ومفصلة محددا الهدف من ذلك بقوله: "إنه وضعها الرسالة لكي يبني إدراك حاسة البصر لمبصراته والتميز بين ما يتصل من محسوساته².

لكن السؤال لماذا وقع اختيار العامري على حاسة البصر دون غيرها من الحواس في المعرفة؟ ولماذا خصص رسالة كاملة لهذا الغرض القول في الأبصار والمبصر أريد أن ينفلت من قيمة التصورات الميتافيزيقية، لينتقل إلى المقاربة العلمية، علم البصريات عموما، وعلى وجه الخصوص فيزيولوجية العين وآليات تعرفها على المحسوسات وماهيات الألوان؟

تجيب الباحثة منى أحمد أبو زيد عن بعض هذه التساؤلات السابقة وتضع فرضيات لذلك، لكن سنفحص هذه الفرضيات ونناقشها فيها.

ترى الباحثة، أن اختيار العامري لحاسة البصر دون غيرها من الحواس الأخرى لكي يفسر الإدراك الحسي يعود إلى عدة أسباب منها:

- أن شرحه لعمل هذه الحاسة سيوضح طريقة عمل الحواس الأخرى في الإدراك الحسي

¹ - عن تفاصيل هذه الرسالة، انظر أعمال العامري ومؤلفاته سبق ذكره في بحثنا، وهي من الأعمال المبكرة الأولى للعامري المشهورة.

² - العامري، رسالة في القول في الإبصار والمبصر، ضمن الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 410. انظر أيضا: منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 75.

- أن الإبصار من الموضوعات الصعبة الدقيقة التي اختلف حوله الناس فسألوا عن كيفية الإدراك بهذه الحاسة، هل هو من فعل الروح الحسي أو هو من فعل البدن الطبيعي أو هو من جملة ما ينسب إلى الجوهر المتركب منهما.

- أن موضوع الإبصار والرؤية لا يقتصر على كونه جانب إدراكي للإنسان في الحياة الدنيا، وإنما له شيء آخر وصلة من أصول الدين، والمتعلق بجواز رؤية الله يوم القيامة، واختلاف الآر

- أء في الرؤية أدى إلى اختلاف فهم في القول بجواز الرؤية الإلهية أو نفيها.

- أن بعض المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة ذهبوا في الإدراك بهذه الحاسة إلى رأي يعده العامري بعيدا عن العلم ونتج عن هذا نفي السببية وهذا مالا يرضاه، لهذا عرض هذه المسألة لكي يوضح ويؤكد على التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات¹.

قد تكون الإطاحة بهذه الفرضيات السابقة ممكنة، إلا واحدة، وهي في اعتقادنا أن الروح العلمية التي تحلى بها العامري هي التي جعلته يغادر أرض الميتافيزيقا إلى أرض العلم المرح بلغة نيتشه، علما أن الحضارة العربية الإسلامية تبت علم البصريات وتولدت مناقشات في هذا المجال، ولعل من يؤكد قولنا هذا هو العامري عينه، لهذا الأمر وضع مقدمة افتتاحية لرسالة **الأبصار والمبصر** بناء على طلب شخصية بارزة لم يكشف عن اسمها أشار فيها إلى اضطراب أحوال الأمة سياسيا، وثقافيا، وسيطرة فئة من المتدنيين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل العلمية مهمة محفوفة بالمهالك²، يقول العامري في مطلع الرسالة: " زينك الله أيها الأخ الحميد بشرف الحكمة، وأتاح لك دوام الفضل، والغبطة وأهلك لنعيم الدارين، وسعادة المحلين، وقفت

¹ - انظر، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 75-76.

² - العامري، القول في الأبصار والمبصر، ضمن رسائل العامري، سبق ذكره، ص. 386.

وفقك الله للرشاد والسداد، على حكيته من اهتمامك لتعرف حاسة البصر لمبصراته والتميز بين ما يتصل به من محسوساته، وما استدعيته من الحرص على تحقيقه، والوقوف على بيئته، وأن يكون ذلك مقرونا بأدلة واضحة، ومؤيدا بحجج لائحة، وما قدرته من وقائي لك في شرحها، ووصف مذاهب الحكماء فيها وأحطت بذلك علما. وحق للعاقل أن يصرف همته إليه، ويجرد عنايته له... ولو أن المختلفين فيها والمرتابين في نفيها وإثباتها، صرفوا سعيهم إلى ما التمسته، ووقفوا شغلهم على ما ابتغيته، والتزموا البحث عن الإبصار ومائيته، والإحساس وحقيقته، لاضطرهم الحق إلى ما يوافق الصواب منه، ولسلموا عن التحازب والشحناء في معناه¹.

- وعن النقاش الدائر والذي سماه العامري بالتحازب والشحناء، يقيم خليفات مقارنة بين هذا النص ونص للقاضي عبد الجبار المعتزلي ويبين الارتباط بينهما: ذهب بعض من لا علم بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط، وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله لم يخلق في عيننا رؤيته، أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته²، يستنتج خليفات من هذه المقارنة أن الشخص الذي يهاجمه العامري هو المتكلم الباقلاني، الدليل هو قول هذا الأخير أنه تعالى موجود، والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤية المعدوم.

- إن ما يهمننا من هذا النص هو تبيان مدى مساهمة وانخراط العامري في النقاش العمومي من أجل الدفع وتأسيس مجتمع علمي، عقلاني يؤمن بالعلم الطبيعي

¹ - المصدر نفسه، ص 411.

- وعن النقاش الدائر والذي سماه العامري بالتحازب والشحناء، يقيم خليفات مقارنة بين هذا النص ونص للقاضي عبد الجبار المعتزلي ويبين الارتباط بينهما:

ذهب بعض من لا علم بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط، وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله

² - ينظر إلى، القاضي عبد الجبار، المغني، ج 4، ص 85-88.

- ثم الباقلاني، الأنصاف، ص 181، نقلا عن سبحان خليفات القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص.ن هامش 9.

الوضعي وهو تأسيس علم البصريات، ولا نستبعد أن العامري لما كان معاصرا لابن الهيثم فإن رسالته مفيدة للغاية في مجال تحديد حجم ونوعية التجديدات التي أدخلها ابن الهيثم على هذا العلم في مؤلفه الشهير المناظر¹، وعلى الباحثين متابعة التنقيب عن العلاقة العلمية التي كانت تربط بين العامري وأستاذه الغير المباشر الكندي من جهة وكذا بن الهيثم الذي طور نظريات الكندي في مجال البصريات، ويتوقع خليفات أن العامري وابن الهيثم قد التقيا فأخذ أحدهما عن الآخر استنادا إلى كتب التراجم عن الرجلين، وكذا التشابهات في أقوالهما التي تدل على نقلهما من مصدر مشترك².

إن ما يهمنا من النص السابق أيضا وهذا هو الأساس، كيف تحدث عملية الإبصار وأقسام البصر التي هي جزء من المعرفة الحسية.

- أقسام البصر:

يشير العامري إلى "أن طبقات العامة ليست تعرف من أقسام البصر والرؤية إلا ما استتبته المفلة بقوتها، وأدركته الحاسة بجبلتها، وأما خواص الحكماء فإنهم يضيفونه إلى أقسام أربعة: أحدهما القسم الجسداني، وهو ما نعرفه العامة، وتشارك فيه الحيوانات الجمّة، والثاني رؤية العقول الصحيحة الحقائق المعاني الكلية، وبهذا القسم من البصر يفرق الكامل من الخليقة سائر ما عداه من البرية، والثالث رؤية الأرواح المقدسة لكنه ما استخرج من الجواهر الروحانية وأن يسود الإنسان بالرتبة الرفيعة إذا

¹ - العلاء بن سهل، كتاب الحراقات، ضمن رشدي راشد، الهندسة وعلم المناظر في ضحى الإسلام، لندن مؤسسة الفرقان، 2005، ص 77-78.

- انظر أيضا، العامري، القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص.395.

- وعن قيمة كتاب، المناظر لابن الهيثم انظر بالفرنسية إلى

R. Rashed, *Œuvre Philosophiques et Scientifique d'al-kin di, Vol.1 : l'optique et la catoptrique*, E.J. Brill ? 1997, Trad. Fr, p.164-165.

² - العامري، القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص: 396.

كان مرشحا للنبوة، والرابع رؤية النفوس الناطقة بفضل قواها المتخيلة؛ إما في النوم وإما في اليقظة؛ تارة بالطبع وتارة بالصناعة"¹.

لا يمكن أن نستنتج من هذا النص إلا أقساما أربعة، سماها العامري بأقسام البصر، وهي الرؤية الطبيعية المادية وينعتها بالقسم الجسداني كما ورد في النص الأصلي السابق، ويشترك فيها الإنسان والحيوان، ثم الرؤية العقلية المجردة، وقد تناولها بتفصيل في كتابه وكتاب **البرهان** لأرسطو، وخصوصا في آخر تفسيره لهذا الكتاب الرؤية عند عرضه لموضوع النبوات في كتابه المفقود "**الإرشاد لتصحيح الاعتقاد**".

وأخيرا الرؤية الوهمية أو رؤية النفوس الناطقة قواها المخيلة إما في النوم أو في اليقظة، ويطغى على هذه الرؤية المقاربة الصوفية، تارة بالطبع وتارة بالصناعة وقد فصل العامري فيها القول تفصيلا في المقالة الرابعة من كتاب "**النسك العقلي والتصوف الملي**"².

يركز العامري إذا على القسم الأول من الرؤية أي القسم الحسي المادي لأنه لم يتناوله بعمق كما تناول أقسام الرؤى الثلاثة المذكورة سابقا، ويلمح إلى بعض الأقوال التي هي ليست علمية، بل هي أقوال سفسطائية ليست ببرهانية كالتطور الأشعري الذي ألغى مبدأ السببية بين الجوهر والعرض في المعرفة الحسية، لكن رغم هذه المعارضات فقد انتقدها ز وسماها بالمعارضات اللطيفة وفي هذا الصدد يقول: " غير أن التطارح لهذا القسم أيضا قد تستقبله من المباحث الدقيقة والمعارضات اللطيفة، ما يصعب الخوض فيه، ويغمض النظر في معناه"³.

¹ - العامري، القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص: 413.

² - العامري، المصدر نفسه، ص. 388.

انظر أيضا: منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص: 76-77.

- وعن مواضع وكتب تقييم الرؤى: ينظر إلى العامري القول في الأبصار والمبصر، ص 413-414.

³ - العامري، المصدر نفسه، ص: 413.

وعن النفائس الدائر بين العامري والاتجاهات المخالفة له، ينظر إلى منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 77.

رغم هذه المجادلات حول عملية الإدراك فإن العامري لن يتخلى عن الشروط العلمية وكيفية الإبصار وتحديد أصناف المدركات بحاسة البصر وهنا منطلق جديد لبناء مفاهيم وتصورات التي هي بمثابة أطر عقلية قبلية سابقة عن الخبرة العملية التجريبية، فيقرر العامري أن الرؤية تحتاج إلى عنصر هام وهو اللون الذي هو إحدى الكيفيات الجسمانية¹، وقد أشارت منى أحمد أبو زيد إلى أن هذا الرأي تبنته طائفة من بعض المعتزلة بقولهم أن البصر أدرك الألوان دون الطعوم والروائح والأصوات لقلة الألوان فيها²، لكن لماذا التركيز على هذه الكيفيات الجسمانية وعلى رأسها عنصر اللون؟

- الكيفيات الجسمانية وماهية اللون.

يقول العامري في تحديده لماهية اللون "إني لأعجب أن يسبق إلى ظن الإنسان أن الوصف للون بأنه هو المدرك بحاسة البصر لذاته إدراكا أوليا، فقد وصفه على الكفاية، ودل على الحقيقة، وأبان عن المائية وذلك غلط عظيم لأنه وصف إضافي. ولن تتضح المائية بالأوصاف الإضافية بل يحتاج إلى ذكر المعاني الذاتية³.

واضح من هذا النص أن العامري يقيم تلازما بين اللون الذي هو المعنى الأولي والسبب الذاتي في جعل الشيء معلنا للأعين. لكن هذا لا يكفي في معرفة حقيقة الشيء وماهيته والاكتفاء بظاهره، بل يجب النفاذ إلى باطنه وإدراكه في كليته وهنا يذكرنا العامري بأحد الفلاسفة المعاصرين الكبار ماكس شيلر Max sheller إذ جاز لنا التشبيه حيث يقول شيلر ، حول المعرفة الكلية totalité، "إن أول ما ندركه من الناس

- انظر أيضا، العامري، المصدر نفسه، ص 418.

¹- العامري، القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص 389.

²- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج، 2، سبق ذكره، ص 342-343 نقلا عن منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 79.

وعن أهمية اللون في الإدراك الحسي البصري ينظر أيضا إلى الفارابي، رسالة في مسائل متفرقة، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ط 1، 1945، ص 2-4.

(نقلا عن منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص.ن).

³- العامري، القول في الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص: 423.

الذين يعيش وإياهم، ليس هو أجسادهم ما لم يتعلق الأمر بفحص طبي خارجي، ولا أفكارهم ونفوسهم، بل أول ما ندركه منهم هو مجموعات لا تنقسم ولا تتجزأ، ولا نسارع إلى تجزئتها إلى شطرين أحدهما متخصص للإدراك الداخلي، والآخر للإدراك الخارجي.. الواقع أن هذين المحتويين يتعلق أحدهما بالآخر ويتربطان برباط جوهري"¹.

قد توضح لنا هذه المقارنة ما يريد قوله العامري أنه من الخطأ أن تحدد ماهية الأوصاف الإضافية كقولنا إنه: "المدرك بحاسة البصر لذاته إدراكا أوليا"، بل ينبغي أن يتم تحديد الماهية من خلال التعريف بالحد يذكر المعاني الذاتية"².

ويضيف الفيلسوف إلى اللون كصفات أخرى للإدراك وهي: "العظم، والشكل والعدد، والمسافة وهيئة السكون والحركة، والجوهر الحاصل لهذه المعاني كلها"³. إلا أن هذه المعاني إن كانت في الحقيقة صادقة، فليس كل قول وجد صادقا حقا فقد صار في صناعة التحديد مستحقا⁴.

وهو يشير هنا إلى القوانين المنطقية المستلهمة من شرحه لكتاب البرهان لأريسطو طاليس في تحديد معايير الصدق لحقيقة اللون والكيفيات التي يدرك بها هو بنفسه وبدون تأويل منا يعترف فيقول، " ولولا أن الاشتغال بشرح ما يصح الاعتماد عليه من الأقوال الصادقة بحسب هذه الصناعة ومالا يصح الاعتماد عليه منها أمر يلجئنا إلى ذكر القوانين المنطقية، وهو شيء مباين لغرضنا من هذا الكتاب، وقد استقصينا ذكره أيضا في شرحنا لكتاب البرهان لأريسطو طاليس لأوجبنا المبالغة فيه"⁵.

¹ - Max Scheller, Nature et formes de la sympathie tard, M. Lefelvers, Payot, 1971, 1 p.353-355.

² - العامري، الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص: 390.

³ - وعن وظائف هذه الكيفيات في الإدراك الحسي، ينظر إلى: العامري، المصدر نفسه، ص: 421-422.

⁴ - المصدر نفسه، ص.ن.

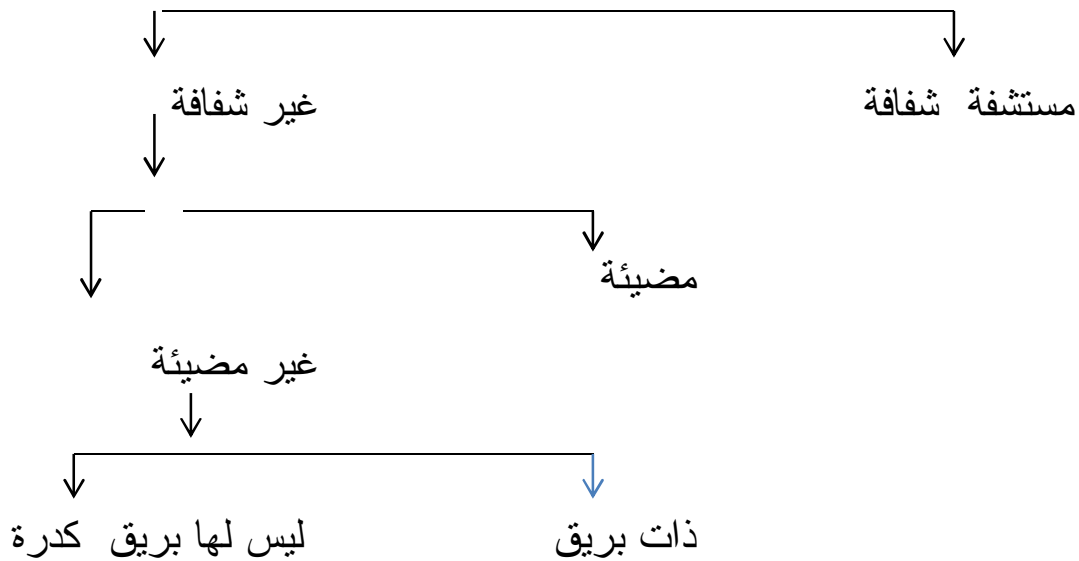
⁵ - المصدر نفسه، ص.ن.

ينتقل الفيلسوف مباشرة إلى مكونات الرؤية ووصف ماهية اللون وذلك بتقسيمه الأجسام إلى نوعين ومدى ارتباطها بالضوء، ويتمكن العامري من اقتحام أبواب التخصص باستحضاره عدة مفاهيمية قوية ترتبط بحقل دلالي علمي في مجال البصريّات، كالأجسام المنسقة والمضيئة والبراقة والكدرّة مع تبيان خصائص ووظيفة كل جسم في عملية الإبصار بالعين وقد كتب ما يلي: "فمن الواجب أن نعدل الكلام إلى ذكر مأخذ الحكماء في وصف مائية اللون فتقول. إن الأجسام كلها تتنوع نوعين: منها ماهي مستشفة، ومنها ما هي غير مستشفة، ومنها ما هي غير مستشفة منها تتنوع نوعين: منها ما هي مضيئة، ومنها ما غير مضيئة. ثم الغير المضيئة منها تتنوع نوعين: منها ما هي ذات بريق ومنها ما لا بريق له فإذا الأجسام كلها يجب أن تكون مفتتة إلى أقسام أربعة، وهي المشفة، والمضيئة، والبراقة، والكدرّة"¹.

ولكي نسهل على القارئ الباحث فهم النص السابق سنبسّطه في الخطاطة التالية

التي تبين أنواع الأجسام التي هي شروط للإدراك البصري.

الأجسام



¹ - العامري، الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص 424.

لم يوضح كل من الباحث خليفات وكذا منى أحمد أبو زيد أنواع الأجسام وتقسيماتها وتدقيقاتها اللازمة فالأول اكتفى بالتشخيص دون تعليق¹، والثانية اعتمدت العرض دون شروح²، مع أن الأمر يتطلب الإلمام والحذر لأن المفاهيم العلمية التي وظيفها العامري في مجال البصريات تستدعي التوقف والتريث حتى يتمكن القارئ الباحث المتخصص من الفهم والاستيعاب لذلك سنحدد وظيفة كل جسم وأهميته في الإدراك الحسي البصري، والمعول عليه هنا هو النص الأصلي للعامري، يقول هذا الأخير "فأما المستشفة فمن ناصيتها أنها تؤدي الألوان والأضواء وأن تصوير مدركة بحاسة البصر، وأما المضيئة فمن خاصيتها أنها، بأنوارها الساطعة عنها تجعل المشفة بالقوة مشفة بالفعل، وأما البراقة فمن خاصيتها أنها تصوير مرئية عند حصولها في الضوء، فقد ظهر إذا أن الثلاثة منها وهي المضيئة، والبراقة، والكدرة - قد تشترك في أنها تصوير مرئية، ثم تتباين من جهة أخرى، وأما القسم الواحد، وهو المشف، فليس يوجد مشاركا لما فيه، وإن كان اللون هو المرئي الأول بذاته، فمن الواجب أن يكون في الحقيقة شعاع جسم غير مستشف، وأن تكون الأشعة في أنفسها مقسمة إلى أقسام أربعة: أحدهما الاشتفاف، والثاني الضوء والثالث البريق... ثم كل واحد من هذه الأشعة قد يكون قويا وقد يكون ضعيفا"³.

قد يبدو والنص طويلا لكن لا يمكن بتره حتى يستقيم القصد العلمي وفهم شروط الإبصار والتي سماها العامري بالكيفيات الجسمانية، وهيئات انفعالية⁴.

¹ - انظر: العامري، الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص 390.

² - منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 79.

³ - العامري، الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص 424.

⁴ - المصدر نفسه، ص.ن

- يلاحظ من النص ومن الخطاطة المبسطة له أن العامري أيضا يمتلك ادوات ومفاهيم فيزيائية ليشرح عملية الإبصار، كالشعاع، والضوء، والأجسام المشفة والمضيئة، والبراقة، والكدرة، مما يدل على أن منهجه منهج مركب يجمع بين الفيزياء والهندسة والفيزيولوجيا (فيزيولوجية العين).

وقد خصصنا خطاطة أيضا للاقتراب أكثر من فهم القارئ الباحث ندرجها لشرح

النص السابق كالتالي:

وظيفة الأجسام في الرؤيا وأهميتها:

المستشفة	المضيئة	البراقة	الكدرية
تؤدي الألوان والأضواء	أنوارها المساطعة	قوة لمعانها	تصير
مرئية	لجعل المشفة بالقوة	تصير مرئية	عند حصولها
	مشفة بالفعل	في الظلام	في الضوء
		المطلق	

يلاحظ من النص ومن الخطاطة المبسطة له أن العامري أيضا يمتلك أدوات ومفاهيم فيزيائية، ولعل هذه المفاهيم عرفت انتعاشا ورواجا علميا في عهد العامري، وتشهد مدى التأثير والتأثير بين الفلاسفة والمتخصصين في الطبيعيات وخصوصا علم البصرييات في الإسلام الذي يهمننا في هذا المجال¹.

¹ - عن هؤلاء المساهمين في مجال البصرييات نذكر على سبيل المثال، أبو سعد العلاء بن سهل (ت 390 هـ)، كتاب الحراقات، سبق ذكره، ص. 77-78.

- ابن الهيثم، رسالة في الكرة المحرقة، ضمن علم الهندسة والمناظر في القرن الرابع الهجري، ص. 317.
- حنين بن إسحاق، كتاب العشر مقالات في العين نشره وترجمة بالإنجليزية، ماكس ماير هوف، تونس، دار المعارف، 1989، ص 103-104.

II-العقليات عند العامري

بعد أن أثبتنا من خلال ما سبق أن المعرفة الحسية عند العامري جزء لا يتجزأ من نظريته في المعرفة، فإن هذه الأخيرة وحدها غير كافية لتحقيق العلم لدى الإنسان ومن ثم نراه يدرج القوة العاقلة في استخلاص البسائط الأوائل كما يقول " إن القوة الجسمية عاجزة بطابعها عن استخلاص البسائط الأوائل بل تحتاج إلى القوة العاقلة".¹

فوظيفة العقل ليس وليدة الفلسفة الغربية مع ديكارت وأاسينوزا، أوليينيز، أو غيرهم.. فكثيرا ما اتخذ الفلاسفة المسلمون هذه الآراء مدخلا أساسيا في المعرفة، سواء دينية، أو فلسفية، فلا يمكن الاستغناء عن القوى العقلية والقوى الحسية معا فالأولى متعلقة بالمعاني العقلية والثانية متعلقة بالمعاني الحسية حسب العامري، ولعل هذا الرأي أعاده الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في القرن 18 عندما كان يبحث في بناء المعرفة المركبة بين الحس والعقل، والتي تبني ويشيدها الفكر انطلاقا من معطيات الحس أو التجربة هي مادة خام تضيف عليها الذات العارفة شكلا أو صورة، وبالتالي ينتظم الواقع وفقا لبنية الفكر ونظامه القبلي المتعالي فالمعرفة إذا حسب هذا التصور تستلزم مادة وصورة تجريه وفكرا.

لذلك يقول صاحب نقد العقل الخالص. Critique de la raison pure :

" بالحواس تبتدئ معرفتنا بأتمها ومنها تعبر الفهم وتنتهي في العقل الذي لا يوجد فوقه شيء أرفع منه لمعالجة مادة الحس وردها إلى الوحدة العليا للفكر".²

¹ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 515

انظر أيضا، التوحيد، الامتاع والمؤانسة، ج 2، سبق ذكره، ص 84
وعن أهمية العقل عند الفارابي وابرار محدودية الحس يقول: " إن الحس وحده لا يصلح لتحقيق المعرفة الحسية لأن الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة من المعلومات".
والفارابي، رسائل في مسائل متفرقة، التعليقات تحقيق جعفر آياني، ص 39، (نقلا عن منى أبو زيد الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 84)

² انظر إلى:

E. Kant, critique de la raison pure, PV, F. 196 trad, A, tresmesaygues, P. 254.

لكن العامري سيفتح لنا إشكالا متعلقا بكيفية اشتغال آليات العقل في اكتساب المعرفة، فبعدما أن حدد كيفية عمل الحواس والإدراك البصري، سيطرح الآن سؤالاً حول كيفية الإدراك العقلي".

وربما سيحصل الاتفاق بينه وبين التصور الكانطي للمعرفة، فالأول يشير بقوله: "وبهذا يعلم أن المدركات الحسية، وإن كانت متباينة للصور العقلية فلا مانع من أن تكون سببا لابتناء¹ العقل عليها، إذ هي في الحقيقة تحاكيها وإن كانت أنقص منها، وأن تكون سبيلها²، هذا التصور يعبر عنه إيمانويل في ق 18 بلغة الفلسفة الحديثة كما أومأت سابقاً.

"بالحواس تبتدئ معرفتنا بأتمها، ومنها تعبر الفهم وتنتهي في العقل".³

نقيم هذه المقارنة بين العامري وكانط لأنهما لم يختزلا المعرفة في العقل وحدة كما فعل ديكارت وأتباعه ولا في التجربة الحسية كما أثبتت الفلسفة التجريبية ذلك بقيادة جوك لوك ومن صاروا على نهجه.

لكن ما طبيعة العقل في فكر العامري؟ وكيف يمكن التخلص من القوة الجسمية نحو القوة العقلية بلغة العامري؟ وما أهمية العقليات للوصول إلى المعنى الحقيقي؟ ولماذا تفضل المعرفة العقلية المعرفة الحسية؟ وكيف وظف ملكة العقل ليولد خطاباً تمتد حقيقته الوظيفية أو الإقناعية للدفاع عن العقيدة من جهة؟ وتشمل الناس العاديين للفلسفة والمناصرين لها من جهة ثانية كما يقول أركون؟

وعن البناء التركيبي للمعرفة بين العقلي والحسي انظر، ايضاً،
إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، المنطق المتعالي، III

Trad A tremes aygures et B. bcaux, PUF, 1968, p. 80-81.

¹وضع المحقق مكان لانتباه لابتناء حتى يتحقق المعنى من القول انظر هامش غراب رقم 2، ص ، 208

²الغانمي، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 208

³المرجع السابق، ص.ن

1- من القوة الجسمية إلى القوة العقلية في نظرية المعرفة عند العامري.

يفتح العامري الفصل السادس من كتاب الأمد على الأبد، ط1، 2015 الذي حققه الباحث سعيد الغانمي بقوله " إن العلوم الحقيقية التي هي ابتدائية باليقين، نحو اعتقادنا بأن الأشياء المساوية، وأن الكل أكثر من جزئه، لن تصير مستتبّة بالحس البدني، الذي هو معرض للغلط والسهو، لكنها تصير مقتناة بالعقل الغريزي الذي هو حجة إلهية، وقد اقيم للنفس النطقية مقام القوة المبصرة للعين الجسدانية، وإذا كانت العقول الصريحة في الجبلّة البشرية متحدة بالأرواح الحسية، ومعلوم أن المتحدّين في الجبلّة متى ابتغى بالسعي، تجريد أحدهما عن الآخر فإن الخطب فيه سيصعب جدا، ولن يستغني في شأنه عن الدربة والارتياض، ثم إذا لم يجرّد العقل عن الحس فإن البدن سيجذبه من باب التمييز إلى الأبواب التي تشاركنا فيها أصناف الحيوان، بل يستغله عن التعرف للمعاني الحقيقية التي تنيف بنا على طبائع الموجودات، وإذا كان العبد ممنوا من جبلته يمثل هذه الخطة العظيمة".¹

واضح من هذا النص أن المعرفة التي تعتمد على الحس كثيرا ما تكون معرضة للغلط والسهو، لكن الثقة في العقل الغريزي الذي هو هبة أو حجة إلهية تميزنا عن باقي الكائنات ويمكن آنذاك التعرف على المعاني الحقيقية، هنا أيضا يهيئ العامري الخلفية لمشروعية العقل قصد استخدامه في المجال الديني ويدعو بذلك، إلى تجريد العقل عن الحواس الذي هو شرط أساسي حتى لا ينشغل عن معرفة المعاني الحقيقية حسب تعبيره، قد يحتم علينا هذا القول أن نجهر بأن العقل الغربي الذي مثله ديكرت هو بدوره قام بإبعاد الحواس عن المعرفة بنوع من الصرامة، لكن لم يعترف من قبل الغرب بالمجهودات الفلسفية للمسلمين وإلى إشراكهم حول المنهج العقلي الذي اتخذ طريق في البحث والاستقصاء ولكي يكون لقولنا سند مبني على الحجة نستشهد بدراسة للباحث عمار محمد النهار في إحدى مؤلفاته الشهيرة سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية

¹ - العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 187

في إبداع منهج البحث العلمي، 2015"، حيث يقول على لسان المستشرقة زيغريد هونكة إن العرب لم ينفذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ونظموها ورتبوها ثم أهدوها إلى الغرب فحسب، إنهم مؤسسوا الطرق التجريبية في الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلثات وعلم الاجتماع¹.

يمكن أن نستنتج من هذا النص أن العلوم والحقائق والمعاني تجمع بين الطرق التجريبية "الحس"، الكيمياء الطبيعية وبين الطرق العقلية "العقل"، كالحساب والجبر وحساب المثلثات.. وهذا الإعجاب بالقدرة العربية الإسلامية على الجمع بين مكونين أساسيين في المعرفة العقل ثم التجربة هو ما ذهب إليه أيضا المستشرق غوستاف لويون GOSTAPH LOBON في مؤلفه **حضارة العرب 2000**، قائلا " يجب أن يعترف اليوم بأن المناهج الحديثة كلها من عمل العرب المسلمين وحدهم، وقد أبدى هذا الرأي جميع من درسوا مؤلفات العرب"².

قد لا يبعدنا هذا النقاش عن موضوعنا ولكنه قد يغني الآراء والتصورات التي لا تؤمن بفكرة استمرارية العلوم وتلاحقها وتفاعلها من جيل إلى جيل، فالعامري ساهم في تأسيس بعض من المعرفة لكنه اعترف بمن سبقوه من حكماء اليونان وخصص فصلا كاملا فعنونه حسب المحقق بقدماء الحكماء وجلالة الحكمة في كتابه **الأمد على الأبد** فذكر أنباذوقليس، وفيتاغورس، وسقراط، وأفلاطون وارسطو، ثم أضاف لقمان عليه السلام والكندي، والبلخي³.

ينقلنا هذا النقاش إلى سؤال فلسفي من نمط آخر وضعه المفكر عبد الله العروي وهو هل للفلسفة اتجاه؟ بمعنى أنه لا توجد روابط فلسفية مشتركة وعامة بين جميع

¹ زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار صادر، بيروت 2000، ص. 401 ، نقلا عن عمار محمد النهار، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2015 ص 12.

² غوستاف لويون، **حضارة العرب**، تر عادل رعبتر مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م، ص 435

³ عن هذه المعطيات بتفصيل انظر:

- العامري، **الأمد على الأبد**، سبق ذكره، ص 167-173.

الفلسفات عبر تاريخ تطورها من اليونان إلى اليوم؟ بمعنى يصبح الفكر الفلسفي عبارة عن جزر متباعدة فيما بينها سماها العروي "بالحقل الفلسفي كغابة بدون إشارات ملزمة.. تدخل كما قدر لك وتتوجه حدا ومدفوعا في نفس الوقت"¹.

يحاول العامري أن يربط جسور التواصل بين المذاهب الفلسفية سواء منها الحسية أو العقلية ثم يوجه انتقادا إلى النفاة للحقائق والمعاني العقلية أو الحسية فيشير إلى ذلك بصريح العبارة " ثم النفاة لكافة الحقائق أعني الحسية والعقلية هم الأبعدون من الفرقة المحقة، وهم المنسوبون إلى العناد والسفسطة، ويشبه أن يكون السبب لبلواهم بهذه الجهالة والعلة الموقعة لهم في هذه النقضية هو كثرة اختلاف الجدلين فيما يخوضون فيه من المعاني العلوية، وكثرة اختلاف المحدثين فيما يرونه من المعاني المسموعة، أعني أنهم لما صادفوا الكثير من قضايا الفريقين متضادة في فحواها، ومتنافية في معناها، ثم لم تكن لهم قوة على سيرها وامتحانها، والتفرقة بين صحيحها وسقيمها، حكموا على عامتها بالتدافع ووسموها بسمة التناقض، فصار أول قبولهم لأقوال نفاتهم مؤديا لهم في الآخر إلى التكذيب لعامتهم"².

يتضح من هذا النص أن الفرقة المحقة لدى العامري هي التي تجمع بين العقليات والحسيات والتي هي معبر لها، والسبب في الابتعاد عن هذه المعاني والحقائق هو الجدل والعناد والسفسطة المتمثل في كثرة اختلاف الجدلين عند استنباطهم المعاني العلوية وكذا المحدثين الذين لا يتوحدون في رواية المعاني المسموعة، فالحس طريق إلى معرفة الشيء دون علمه، بينما تعلم الشيء يرتبط بالقوة العاقلة.³

لقد فرض علينا هذا الأمر أن نرجع إلى النصوص الأصلية وأخذ منها ما يلزم لكي يكون تأويلنا أقرب إلى الصواب مع الحذر في أخذ المسافة بشكل موضوعي وعلمي بين

¹ - عبد الله العروي، أوراق سيرة ذهنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992، ص.38.

² العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 153-154.

³ عن العلاقة بين الحس والقوة العاقلة، انظر:

ابن سينا التعليقات، سبق ذكره، ص. 148.

- وكذلك أيضا: منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 84.

الذات والمتن المؤول لأن ما يهمننا هنا هو كيفية استثمار العامري لوظيفة العقل ليس من أجل العقل لذاته، والانبهار بقوته وجعله جوهرًا ثابتًا أو قوة لا متناهية أو مجرد مثل أعلى يتخذ مكانه خارج الواقع كما يشير إلى ذلك الفيلسوف الألماني هيجل¹ بل كان وراء ذلك خلفية وهي اعتبار العقل هو الوسيلة لعقلنة النص الديني ولقد شبه العامري المعرفة المختزلة في الحسيات وحدها " كالدافع للعلوم بغباوبته وربما تصور نفسه بصورة البارع في الفهم والفتنة، فيغالط يخدعه وزخارفه وتمويهه كل من وجده ناشئًا في المعرفة ومتوسطًا في الفتنة، صنيع صاحب السلعة المغشوشة، إذا حاول ترويجها على من ليس له فضل بصيرة.. وذلك ليقينه بأن كتب الفلسفة أكثرها مرموزة منغلقة ولن يتحقق معانيها إلا ببليغ العناية، فيدعي التبريز فيها، ويواظب على التخميم لشؤونها، متذرعًا به إلى الغض من علماء الدين، والتقص لأئمة المسلمين"².

لقد أحسنت الباحثة منى أبو زيد في عرضها بشكل منظم لأفكار العامري حول العقليات لكنها جردت متنه ونصوصه من الحركة الثقافية وشروط إنتاج هذا النص التي شهدتها بخارى والتي دعت شخصًا كبيرًا كالمقدسي إلى تقدير قادتها والثناء عليهم³.

وفي تقديري سبب ذلك هو بترها أحيانًا لمتن العامري ونصوصه، وبالتالي ضياع المعنى أولاً، ثم ثانياً الاكتفاء بعرض المعلومات حول العامري دون قلبها ومعرفة مقصدها، هكذا نستنتج أن العقل يزود نفسه عند العامري بكل الشروط المطلوبة أو الضرورية باسم الإيمان ومن أجل الإيمان، لكن ما السر في الإغلاء من قيمة العقل لدى العامري، وكيف تحدث المعرفة؟ ومن الأسبق في تحصيلها هل الحسيات أم العقليات وما هي الخلفية التيولوجية التي يقصدها العامري من وراء ذلك؟

¹ انظر في هيجل، محاضرات في التاريخ، ترجمة عبد الفتاح إمام دار الثقافة، القاهرة، 1974، ص. 72.

² العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 154-155.

³ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، سبق ذكره، ص. 211.

انظر أيضًا أندريه ميكيل، الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي، منشورات موتون 1967 ص 316 وما تلاها.

A Miquel, la géographie humaine du monde musulman mouton, 1967, p. 316.

نقلا عن أركون، المرجع نفسه، هامش 27، ص. 260.

3- المعرفة بين الحسيات والعقليات عند العامري

إن الحسيات معابر إلى العقليات ولا يدلنا ما دمنا باحثين عن حقائق العقل، ولا نقرر على أن نخلص إلى عالمه دفعة واحدة من سبل نسلكها ومثل نستصحبها وشواهد نستنتجها ونثق بها، ولو أمكننا الخلوص إلى عرصات العقل وبلاده لكان التفاتنا إلى الحواس فضلا، إلا أننا متى أخذنا الأمثلة من الحواس فليس يجب أن نتشبت إلا بها كل التشبت، بل الذي يحكم به العقل الحزم، أن نأخذ الأمثلة من الحس، فإذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقناها أغنياء عنها مستريحين منها، ومن تموجها واضطرابها. ولما كنا بالحس - في أصل الطبيعة - لم ننفك منه، ولما كنا بالعقل - في أول الجوهر - لم نجهل فضله، ولهذا ما يسعني بالحس ولم يقض به، ووصلنا إلى العقل ولم نعثر عليه.. في كل محسوس ظل من المعقول وليس في كل المعقول ظل من الحس ومتى وجدنا شيئا في الحس فله أثر عند العقل، به وقع التشبه، وإليه كان التشوق، وبه حدث الفرار والإنسان متى لم يخلع آثار الحس خلعا لم يتحل بلبوس العقل تحليا، وإنما شق الإقرار بمعرفة حال النفس - بعد الموت - لأن الحس لم يساعد في تسليم ذلك بشهادة يسكن إليها وإن كان العقل قد استوضح ذلك بالأمثلة المضروبة في إقامة البينة عليها".¹

ما يمكن أن نقتبسه من هذا النص رغم طوله هو أن العقليات عند العامري لا بد لها من جواز للمرور والعبور عبر الحسيات، فلا يمكن الحديث عن المعرفة دفعة واحدة والبحث عن حقائق العقل والوصول إلى حقله الفسيحة، عبر عنها العامري بعرصات العقل وبلاده، والعرصات هي تعبير عن البساتين المثمرة والمزهرة لكن عند استنتاج الحواس وأخذ منها الأمثلة يجب أن نتركها تدريجيا ولا نتشبت بها لأن الحس كثيرا ما تكون معرفته خادعة وغير ثابتة عبر عنها العامري بالتموج والاضطراب، وهنا يضعنا العامري أمام تصور لمفهوم العقل تأسس في الفلسفة اليونانية على شكل عقل كلي كوني، يتيح النظام والتناسق والانسجام في العالم، لكنه يسعى إلى التحرر من أهواء الجسد

¹ العامري، مقالة في العقل من شذرات النسك العقلي والتصوف الملي، سبق ذكره، ص. 520-521

وغرائزه للبلوغ إلى معرفة تأملية شمولية للكون والإنسان، فالتصور هنا للعقل تصور أنطولوجي ثيولوجي إسلامي مشذوذ ي منهج الأصوليين وغير متحرر من تبعات العقل اليوناني، وهذا ما أشار إليه النص سابقاً " فالإنسان متى لم يخلع آثار الحس خلعا لم يتحل بلبوس العقل تحليا، وإنما شق الإقرار بمعرفة حال النفس بعد الموت، لأن الحس لم يساعد في تسليم ذلك بشهادة يسكن إليها".¹

يعلق أركون على الأهمية المبالغ فيها للعقل، من قبل العامري وتهميشه للحواس فيرى أن العقل الإسلامي والذي يمثلته العامري مهياً سلفاً للحقيقة أو الاكتشاف الحقيقة.

فيقدم أركون مثلاً عند صياغة العامري لبعض المسلمات في مؤلفه الإعلام بمناقب الإسلام، وخصوصاً في بداية الفصل الأول " الإيمان اعتقاد صادق يقيني، ومحلّه من النفسي هو القوة العاقلة، والكفر اعتقاد كاذب غير يقيني، ومحلّه من النفس هو القوة المتخيلة، وقد تصلح القوة المتخيلة للاعتقاد الصالح، ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب".²

يمكن أن نستنتج مع أركون ومن هذا النص السابق أن العقل يزود نفسه بكل الشروط المطلوبة أو الضرورية من أجل ممارسة مهمته باسم الإيمان ومن أجل الإيمان، ويمكنه على التناوب أن يعلن عن إرادته في القوة والهيمنة، وعن زعمه باحتكار المحاجة البرهانية، وعن مقدرته على حذف العقائد الخاطئة، أو على العكس عن اعترافه بضعفه، وقد يعترف بضرورة انتظار تدخل الأمر الإلهي فيما يخص التوصل إلى المعاني الجائزة،³ بمعنى أن العقل العلمي تابع للعقل الديني الثيولوجي عند العامري.

لكن ليس العامري وحده هو الذي نهج هذه الطريقة فأغلبية الفلاسفة المسلمين تتفق آراؤهم حيث يتم الإدراك العقلي كما تقول الباحثة منى أبو زيد عند العامري بالبعد نهائياً

¹ العامري، المصدر نفسه، ص. ن.

² العامري الإعلام بمناقب الإسلام سبق ذكره، ص. 83.

وانظر أيضاً، محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص. 217.

³ محمد أركون، المرجع السابق، ص. ن.

عن الحس أو بأخذ مقدمات الحس، باعتبار أن الحسيات معابر للعقلية فالمعرفة، تبدأ بالحسيات، ولكنها مقدمة للوصول إلى العقلية وإلى هذا الاتجاه أيضا ذهب مجموعة كبيرة من مفكري الإسلام فيذهب المعتزلة إلى كون المعرفة الحسية هي المرحلة الأولى للعمل، وتليها المعرفة العقلية¹، وهو نفس ما قاله الفارابي الذي اعتبر أن هذا النوع من المعرفة المستمد من الحواس هو أول درجة من درجات سلم المعرفة، فحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات²، وهو ما يؤكد أيضا ابن سينا بقوله أن " الإدراك إنما هو للنفس والنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتذكر صورها المعقولة يتوسط صورها المحسوسة"³.

لعل هذه القراءة الموازية للعامري من قبل منى أبو زيد عند تناولها للفلاسفة المسلمين كالفارابي الذي عاش قبل العامري، ونهل منه هذا الأخير، وابن سينا الشيخ الذي استفاد من العامري لهو امتداد للمدرسة الكندية رغم أن بعض البحوث لا تقف بشكل دقيق عند هذه المحطة لكي تثبت العلاقات المعرفية الموجودة بين هؤلاء الرواد في الفكر الفلسفي الإسلامي بين الفارابي والعامري من جهة⁴ وبين العامري وابن سينا من جهة ثانية⁵.

¹البير نصري ، فلسفة المعتزلة ج 2، سبق ذكره ص. 37.

²الفارابي، التعليقات، سبق ذكره، ص. 38.

وعن المعطيات المتعلقة بالمعرفة المرتبطة بالحسيات والعقلية لدى الفلاسفة المسلمين كعامري، والفارابي، وابن سينا والمتكلمين كالمعتزلة، انظر، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 84-85.

³- ابن سينا، التعليقات، سبق ذكره، ص. 23.

⁴عن العلاقة المعرفية بين الفارابي والعامري ومدى استفادة هذا الأخير من الفارابي خصوصا في المعرفة العقلية المؤسسة على المنطق انظر،

- العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، الصفحات 452-455-459-466.

⁵ وعن العلاقة المفترضة بين العامري والشيخ ابن سينا

- انظر إلى ملخص الدراسة للباحث التركي ،

M. lunety kaya, a news source for Al Āmiri studies, Al M'ajalis Al ashab Bayna Al Shaykh Wal Āmiri, Mazariyat journal for the history of islamic philosophy and sciecnes1/2, May 2005, p. 1.

وقد قمنا بترجمة هذا الملخص من الإنجليزية إلى اللغة العربية، (انظر الملحق)

- وعن المراسلات المفترضة بين ابن سينا والعامري ، يمكن العودة إلى ما سجله التوحيدي في كتاب الأجوبة لسؤالات سألها عنه أبو الحسن العامري،

إن الباحثة منى أبو زيد زودتنا بمعطيات غنية مرفقة بفلاسفة مسلمين حول العلاقة بين العقليات والحسيات قد تفيدنا عند الإلمام بناصية المقاربة العامرية لهذه المسألة لكنها، اكتفت بسرد وعرض المعلومات فقط وأغفلت جانباً مهماً وهو شبكة العلاقات المعرفية، التي أقامها العامري مع الفلاسفة الذين سبقوها كالفارابي وعاصروها كابن سينا والتوحيدي، ومدرسة بغداد المنطقية، وابن سينا...

وهذه إشارة قد لا يتغافل عنها الباحثون لمهتمون بالفكر الفلسفي الإسلامي.

بعد هذه الباحة المعرفية نعود إلى موضوعنا، وننصت إلى العامري حيث يبين أهمية العقل في علوم الملة قائلا: " وفي الجملة هذه المسألة عذراء صعبة، وعجماء مشكلة، ولكن العقل، الذي هو خليفة الله تعالى في هذا العالم، يجول في هذه المضائق، ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق، ولولا هذه الغاية المرموقة، والحال المعشوقة بهذه الأوائل المشروحة والأبواب المفتوحة، لكان اليأس يزهد الأرواح، ويتلف الأنفس، ولكان العالم، بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد كشيء لا حقيقة له، ولا كلمة فيه، وأنه شبيه بالعبث، وليس له محصول ولا فيه شيء معقول ولا حاجز بعد هذا البيان، الذي غرد حاديه، وطرب سامعه في هذا المكان، إلا قلة الصبر على النظر، وسوء العناية في طلب الحق، وإيثار الراحة بالراحة، وقطع أيام العمر بالتمني، وتوجيه التهمة إلى الحق، وتسليط الجدل على الاستبصار، والاعتماد على البهت والوقاحة، وإلا فإن الحق معرض لك بل نازل عليك بل حاضر عندك، بل متحكك بك، بل موجود فيك، وإنما تؤتى من جفائك في الطلب وسوء العناية والتحريك لا من تواري الحق عنك، ولا أشباهه عليك.

وليس مع الجفاء والعنف وصول إلى الحق، ولا مع اللطف والرفق يأس من الحق، والحق أسبق إليك منك، وأعطف عليك، وأرأف بك منك به، وأظهر فيه منك فيه.¹

- التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة، ج1، سبق ذكره، ص.36.

¹ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 521.

قد ننساب مع هذا النص الممتع في لغته والغزير في معناه لأنه أحاط بمختلف المعاني التي يختزنها لفظ الحديث وباطن الخطاب حول الوظيفة المسندة للعقل في طلب الحق، فرغم عالم العقل الفسيح حسب العامري، والذي ينكشف له الوجود ومعنى الحياة، ويصبح العالم عبثا حسب تعبيره، فإن مهمته حسب النص هي طلب الحق، لكن ليس مع الجفاء والعنف، بل باللفظ والرفق، وإذا حاورنا أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء التوحيدي وهو أحد تلامذة العامري نجده متأثرا بكتابات العامري وكثيرا ما يشير إليه بعين الاحترام والوقار والهيبة، حتى وصفه " بالخطير عندنا والكبير في أنفسنا ... وإذا طلب منه الفن الذي خص به ويعني هنا الفلسفة وعلم التصوف وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل"¹، لذلك يبدو في النص السابق الذي أورده العامري أن نقط الالتقاء والاشتراك بين خطاب التوحيدي وأستاذه حول مفهوم العقل.

قد تتعدد وظائف المحادثة فيه وتنقسم إلى وظيفة عقلية، ووظيفة امتاعية، وأخرى نفسية، ووظيفة أدبية، إنها جملة الوظائف التي تحيط بإنسانية الإنسان من جهة، وتؤسس لبلاغة الحديث، أو السرد لدى كل من التلميذ وأستاذه أي العامري والتوحيدي فلنستمع إلى العامري تنمة لما سبق : " وفي الجملة هذه المسألة عذراء صعبة، وعجماء مشكلة، ولكن العقل، الذي هو خليفة الله تعالى في هذا العالم، يجول في هذه المضائق، ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق"، ولقد ذهب أحد الباحثين هشام مشبال إلى أن التوحيدي كأستاذه أحاط بمختلف المعاني التي يختزنها لفظ الحديث ومن أهمها العقل، وإذا كان الحديث يعني السرد الممتع المفيد، فإن العقل يدل على الجدة والتوجيه والحكمة، يقول أبو حيان التوحيدي أرجعنا إلى الحديث فإنه شهى، سيما إذا كان من خطرات العقل"²، ولقد سمى العامري اللغة وتناولها للكلمات بالألفاظ الشهية¹، وربما لهذا السبب

نقلا عن أبي حيان التوحيدي، المقابسات سبق ذكره، ص. 118-119
يرجح الباحث سبحانه خليفات بأن هذا النص منقول من كتاب العناية والدراية، لأنه شرح لمذهب أرسطو في المعرفة، ولكن ليست هناك أي قرائن أو حجج تثبت ذلك، وخصوصا أن كتاب العناية والدراية لا زال مجهولا لم يحقق بعد.

¹ التوحيدي، الامتاع والموانسة، سبق ذكره، ص 84

انظر أيضا، التوحيدي، أخلاق الوزيرين، سبق ذكره، ص. 313

² المرجع السابق، ص 22

وصف اركون هؤلاء العامري، التوحيدي و ابن مسكويه". بفلسفة الأدب وسيكون لنا موعدا في مبحث المناقشة والتقويم النقدي لفلسفة العامري لكي تشير بتفصيل إلى هذه القضية في أطروحتنا هاته.

إن هذا الجرد الذي قمنا به لمفهوم العقل ووظيفته حسب العامري قد حدد نظريا كجوهر يتخذ الحسيات معبراً له للوصول إلى الحقائق والمعاني لكن ما يهمنا هنا هو كيف وظف العقل لدى العامري عمليا علما أن الشعار الذي كان العامري يرفعه دائما هو العلم مبدأ العمل، قصد التحاجج به خلافا لما دأب عليه الفارابي وابن سينا وكيف اتخذ المناظرة كأسلوب ناجح للدفاع عن الحكمة من جهة، والملة من جهة ثانية؟.

3- العقل وطبيعته الحجاجية في فلسفة العامري

بعد استغناء العامري عن المعرفة الحسية والذي هو من باب الفضل والزيادة تم بذلك مفارقة الحواس كما يقول: " فإذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقنا الحواس عنها مستريحين منها"².

يقول العامري في حديثه عن وسائل المعرفة "الطبيعة تدرج من الكليات البسيطة إلى الجزئيات المركبة، والإحاطة بالمعاني البسيطة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني المركبة ليتوصل بتوسطها إلى استنباطها والإحاطة بالمعاني المركبة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني البسيطة ليتوصل بتوسطها إلى تحقيق إثباتها"³.

نقلا عن:

هشام شبّال، إنتاج الخطاب عند أبي حيان التوحيدي السرد وتخليق السلطة، ضمن مجلة عالم الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس العدد، 169، خريف 2015، ص. 146.

¹ عن الألفاظ الشهية:

- انظر المبحث الخاص بعلم اللغة والألفاظ الشهية في فكر العامري من أطروحتنا في مبحث علم اللغة في فكر العامري.

² العامري، الرسائل والشذرات، ص 520

انظر أيضا التوحيدي، المقابسات، مقابلة 20، تحقيق السندوبي، ص. 167، وتوفيق حسين، ص. 118.

"نقلا عن منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 85.

³ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 515.

انظر أيضا، أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، ج 2، سبق ذكره، ص. 84-85.

يلاحظ أيضا من هذا النص العلاقة المركبة بين الكليات والجزئيات عند الإحاطة بالمعاني لدى العامري، فلا ينبغي للعقل الإحاطة بالمعاني المركبة الا بتدرجه من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية وهو هنا يفرق بين الاستنبات وبين تحقيق الإثبات، ويظهر تأثير الأفلاطونية المحدثة واضح على العامري عند تناوله للعقل وشرائط المعرفة، وهذا ما ذهب إليه سبحانه خليفات عند عرضه التحليلي لكتاب **الفصول في المعالم الإلهية** مستحضرا قولاً موازيا يبين فيه الطبيعة العقلية الكلية للعقل والتي أشار إليها العامري سابقاً.

" وتدرّك الحواس موضوعاتها إدراكاً جزئياً بينما يدرك العقل موضوعاته إدراكاً كلياً وفقاً لطبيعته العقلية الكلية، ومعنى هذا أن العقل لا يدرك المحسوس كما هو في واقع، ولكنه يدرك من خلال الكلي الذي يندرج تحته.. وحين يدرك العقل المعنى الكلي فإنه لا يفعل ذلك بطبيعته ولكن، بالقوة الإلهية المحققة له"، ومن ثم يتولد فيه الشعور باليقين، ولما كان العقل قادراً بالقوة الإلهية على تصور الكليات فإنه قادر على التلقي ممن فوقه أعني الأحد، الحق".¹

لقد أحسن خليفات عند ما رجع إلى روافد فلسفة العامري وخاصة الأفلاطونية المحدثة في ممثليها بروقس، لكن فلسفة العامري لا تذوب في فلسفة هذا الأخير بل أخذت ما يتلاءم مع الخليفة الروحية الإسلامية وطرحت ما يتعارض معها ولعل هذا الاستنتاج يتلاءم مع قول العامري " وحين يدرك العقل المعنى الكلي فإنه لا يفعل ذلك بطبيعته ولكن بالقوة الإلهية المحققة له".² وربما لجأ ديكارت واسبنوزا من بعد العامري في الفلسفة الحديثة عند تحليلهما المعرفة العقلية لفكرة: " الضمان الإلهي، فالمعرفة الحقة هي معيار ذاتها إنها كالنور يعرف بنفسه وبالظلام دون حاجة إلى سند آخر، لكن ما

¹ العامري، **الفصول في المعالم الإلهية**، ضمن الرسائل الفلسفية، سبق ذكره، ص. 348.

² المصدر نفسه، ص. ن.

انظر أيضاً الدراسة القيمة الكتاب **الفصول في المعالم الإلهية** حول العقل للباحثة الألمانية

- Elvira Wakling, *feder, tafel , mensch Al Amiri, kitab al fusul fil maàlim al ilahyia und die arabisch prokolos rezeption brill leiden boston, 23006, op cit,p 100-116.*

يهما هنا اين تظهر الطبيعة الحجاجية للعقل باعتباره عقليا عمليا وليس عقلا ذو طبيعة جوهرية متعالية تروندستالية بلغة كانط؟، وكيف وظفه العامري ومن سبقه الكندي والنزول به لإيثاره إشكالات تتعلق بقضايا المجتمع؟.

يقول الباحث الأكاديمي محمد أيت حمو فإذا كان لكل من مدرسة الكندي وابن رشد والتي شجعت على ذلك الجمع بين الاعتناء بعلوم الحكمة والمشاركة في علوم الملة، فإن مشكل الفلسفة في الإسلام فيما عدا هذين النموذجين تكمن حقا في محيطها الفكري الاسلامي القريب مما جعل تبتعد عن هذا المحيط وتحاصر نفسها بنفسها في مجالس متوحدة، يعتقد فيها الفيلسوف بتفرده في امتلاك الحقيقة ويقول بدونية غيره ممل يمارسون الجدل في مناظراتهم ويفضلون الحجاج على "البرهان"، وهو الأمر الذي قلص من تأثير الفيلسوف المسلم في محيطه المباشر ويساعد على محاصرة التعليم الفلسفي في الإسلام¹، فدعوة الباحث هنا واضحة وهي إحياء دور العقل الحجاجي للتحاور به في الفضاء العمومي الإسلامي، بلغة هابرماس، وحل القضايا الاجتماعية والسياسية التي هي شأن عام، إننا هنا أمام ما يسمى الأغوار لدى الإغريق القديمة Agroa والتي كان فيها الحق لكل مواطن، أن يعبر عن آرائه في قضايا الشأن العام، ويشارك بصوته في الأغوار Agora "الساحة العمومية"، والتي كانت بمثابة جمعية عمومية ذات مهام تشريعية.

وأن القرارات المتعمقة بالمصلحة العامة لا يمكن أن تتخذ إلا بعد نقاش علني وسجالي يكون مفتوحا للجميع تتعارض فيه الأقوال المدعية ببراهين، فلا وجود لعقلانية

¹ محمد أيت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1، 1212/1433، ص 256. انظر أيضا: عبد المجيد الصغير، دفاعا عن علوم الحكمة وعلوم الملة مقامات نموذجية من التحاج عند الفيلسوف العامري، ص 381، ضمن كتاب التحاج، طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمور التقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباطن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ط 1، 2006/1427م

حجاجية فلسفية إلا إذا قبلنا بأن تخضع كل القضايا للنقاش المفتوح والعلمي، ولا وجود لأي مطلق نستطيع باسمه الادعاء في لحظة ما بانتهاء النقاش وقطع دابر¹.

حقا ، نحن في حاجة إلى إحياء هذا التقليد، ولقد حاول يورغن هابرماس إحياءه في فلسفة التواصل في الفكر الغربي المعاصر من خلال دراسة مهمة وهي أركيلوجية الفضاء العمومي الغربي إذا فما علينا إلا أن نكتشف أهمية العقل الحجاجي في التراث الإسلامي، وهنا ما جعل الباحث محمد ايت حمو مناقشا ومحاورا وداعيا إلى أهمية الحجاج واسلوب الحوار والمجادلة لتوسيع دائرة النقاش وإن كان هنا أميل بإشارة ضمنية إلى الاهتمام بعلم الكلام وتجديده"، سواء تعلق الأمر بالكندي أو العامري أو بابن رشد، فإنهم لم ينسجوا على منوال الفارابي وابن سينا في البقاء خارج قضايا مجتمعاتهم، ولعل حضور ابن رشد البارز في الفكر الإسلامي إنما جاء بفضل محاولته القطع مع ذلك التقليد القديم في فلسفة المشرق، حيث ظل منشغلا بما ابتلى به عصره ومساهما في طرح وحل قضايا الناس النظرية والعملية واضطر في سبيل ذلك مختارا مجبرا، إلى ركوب أسلوب الحوار والحجاج والمجادلة لتوسيع قاعدة مخاطبيه... ووجوب التفتح من ثمة على علوم الأوائل لتوسيع ذلك المدلول الشرعي للاعتبار والقياس أفرزتها الثقافة الإسلامية والتي افتتحت القول فيها وطورها بعده العامري، قبل أن تعود للظهور مع آخر فلاسفة الإسلام ابن رشد².

يبدو من هذه المعطيات السابقة أن العامري رسخ ثقافة الاحتجاج بالعقل والحوار والمرافعة محاولا ومبرهنا لربط ووصل الشريعة بالحكمة، وهذا ما أشار إليه الباحث عبد المجيد الصغير" أما بخصوص مساهمة العامري خلال القرن الرابع الهجري، في ترسيخ التعليم الفلسفي، بجانب المشاركة في علوم الملة والدفاع عنها، فإننا ندين لابي حيان التوحيدي مرة أخرى بوقوفنا على بعض التيارات الفكرية في هذا القرن والتي

¹ جون بيبير فرنان، بين الاسطورة والسياسة، ترجمة جمال شهيدن دار دمشق، 1999، ص. 67-68
انظر ايضا

*Les origines de l'idée de mocratique, collection m*** 2005, m*** corportation*

² محمد ايت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص 257-258

كانت ترى في الفلسفة وعلم الكلام معا مجرد جدال وتحاجج فاسد المنهج، عقيم المضمون، كما كانت تنظر بعين الريبة والشك لكل محاولة للبرهنة على وصل الشريعة بالحكمة"¹.

ولقد حاولت الباحثة الإيطالية كريستينا دانكونا 2014 Crisitna D'ancona في مؤلفها الشهير **بيت الحكمة الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية**

" la casa della spenza, la trasmissione della metafisica greca et I formazione della filosofia araba".

أن تبين أهمية العقل التراثي للعصور القديمة والمتأخرة وتشكيل الثقافة العلمية، الفلسفية لدى العرب قائلة : " قام محمد ابن يوسف العامري وهو فيلسوف اصله من خراسان وقد عاش أيضا في بغداد، العاصمة العباسية التي انتشرت منها الترجمات اليونانية العربية خلال القرنين الثالث هـ / العاشر الحادي عشرم. ينتقد في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** أولئك المتكلمين² الذين كانوا يعارضون الفلسفة ويعتبرونها معاكسة للوحي القرآني والعلوم الدينية التي تشكلت من خلاله، وكان العامري يظن أن الخطأ في موقفهم ينبني على رفضهم المطابقة بين الدين الحق والبراهين الفلسفية، وعلى إنكارهم للفوائد التي تزخر بها البرهنة الفلسفية، فمن يمارس الفلسفة يتقرب أولا إلى قمة الكمال الإنساني، بتألفه مع معرفة حقائق الأشياء، وثانيا يمكنه إدراك ناموس الحكمة التي خلق الله بها الكون، وبالتالي معرفة العلل التي تعمل فيه وفي نظامه، وأخيرا فإنه بالممارسة الدائمة للبرهنة ينجو هذا الإنسان من ضياع الوقت في الدقة العديمة الجدوى لمذهب يرتكز على السلطة كمعياره الوحيد"³، تعلق دانكونا D'ancona على هذا النص السابق وتشير إلى

¹ عبد المجيد الصغير، التحاجج، وطبيعته ومجالاته، ووظائفه، سبق ذكره، ص 102

² تقصد Cristina d'ancona بالمتكلمين علماء الحديث أي السنة التي تسد الى الرسول والصحابة ودورهم في تشكيل علم الكلام الاسلامي، ويتحدث العامري عن الحشوية، وترجع هذه التسمية إلى رواية السنة النبوية وعما ورد من الصحابة، يمكن العودة هنا إلى (1996) anawati. وعن هذه المعطيات انظر :

Cristina d'ancona كريستينا دانكونا ، **بيت الحكمة** ، سبق ذكره، هامش 1، ص 15.

³ - كريستينا دانكونا كوسطا، **بيت الحكمة**، سبق ذكره، ص. 15-16.

أن موقف العامري ليس سوى إحياء للموقف القديم المدافع عن الفلسفة ضد أعدائها من المتكلمين، وصياغته ترجع إلى أكبر مشجعي الاستيعاب الفكري اليوناني من قبل الثقافة العربية، اثناء أوج الخلافة العباسية، وهو أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندي 256هـ/ 870 م تقريباً¹.

هكذا إذا يمكن أن نلتقط مجموعة من المؤشرات في النصوص السابقة تبين بأن العامري فعلاً، يعتبر مؤسساً للحوار والمحااجة للدفاع عن الحكمة ليمهد الطريق للدفاع عن الملة بمنهج الفلاسفة، ولن يتم هذا الانخراط مع المحاور المخالف إلا بعقل حجاجي برهاني، يناقش فيه إشكالات المجتمع السياسية والدينية خلافاً لما درج عليه كل من الفارابي وابن سينا، فإن الكتابة الفلسفية عند العامري تتخذ من المناظرة الأسلوب الناجح لطرح مختلف الإشكالات الفلسفية، مما جعل هذه الكتابة مسكونة بهاجس الاختلاف والحوار والحجاج، الشيء الذي أعلى "لآخر" المخالف مساحة واسعة وحضوراً بارزاً في أعمال العامري الذي بدا على الأقل من خلال كتابيه الإعلام بمناقب الإسلام، والأمد على الأبد حريصاً أن يستهل كل فصل من فصولها بمجموعة من المقدمات والقواعد الكلية والأحكام العامة التي تطرح للاستثمار والتي من شأنها أن تشكل أرضية مشتركة بينه وبين المخالفين وتكون بالتالي صالحة للإقناع ولتوليد المعاني المشتركة بينهم، قبل أن ينطلق ليستنتج من تلك المقدمات الدعاوى المؤيدة أو المعارضة لمختلف الطورحات المراد إثباتها أو نفيها، هكذا دأبه في بداية كل فصل يخصصه لطرح إحدى الإشكالات، سواء تعلق الأمر بعلوم الحكمة أو علوم الملة، ويبدو أن هذا المظهر الحجاجي جاء إلى العامري من مدرسة الكندي التي ينتمي إليها والتي نعلم شدة ارتباطها وتفاعلها مع الانشغالات الكلامية موضوعاً ومنهجاً².

- انظر أيضاً: العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره،

يمكن العودة إلى حسب rosental 1965 p 93-94 الترجمة الانجليزية، ص 64
1- ومن أجل خلاصة للدراسات حول سيرة الكندي وأعماله، انظر إلى المستشرق adamon 2006 نقلاً عن المرجع السابق، هامش 3، ص.

2- عبد المجيد الصغير، التحاجج، طبيعته، ومجالاته ووظائفه سبق ذكره، ص. 106-107.

لا يمكن أن نفهم من كلام الباحث المقتدر عبد المجيد إلا نقطتين مهمتين، الأولى هي أن المحاور المخالف يتطلب انفتاحا وقدرة على المحاجبة ليس بالعقل البرهاني فقط، ولكن أيضا بالعقل الجدالي.

ثم ثانيا إن الانشغالات الكلامية تعود إلى مؤسسيها الكندي والتي طورها العامري إلى فلسفة عملية لاستثمارها في قضايا اجتماعية كمشروعية الفلسفة ومن أجل الدفاع عن مقومات الحضارة الإسلامية ، غايته هنا إذا عقديّة.

لكن يمكن أن نعترض على هذا الكلام، بأن الجدل في هذه المواضيع في الفترة المعاصرة أصبح من القضايا المتجاوزة بل انبثقت قضايا أخرى وإشكالات مجتمعية ككونية حقوق الإنسان، والبيئة والهجرة، وبالتالي الانشغالات قد تغيرت والقضايا المجتمعية تعقدت، ذلك أن العالم الإسلامي يضطلع بعملية مزاجية وتركيب ما بين إرث الشرق الأوسط والوحي التوحيدي من جهة، والتراث اليوناني القائم على العقل والفلسفة النظرية من جهة أخرى، إنه تركيب ما بين الحقيقة التي تتطلب الإذعان والشك الذي يبحث عن الاستقلال وذلك بحسب العبارة الوسطوية، الإيمان الذي يود أن يكون مفهوما *fides quærens intellectum* وهو المشكل الحيوي سواء بالنسبة إلى العالم المسيحي أو الإسلامي، ومن بين المستشرقين الألمان الذي أكدوا على أهمية هذه القاعدة المشتركة نجد المستشرق هينريش بيكير Carl heinrich Becker كما نجد من بين العرب طه حسين الذي أذاع نفس الفكرة مؤكدا في كتابه مستقبل الثقافة في مصر 1938 أننا استبقنا أن ليس بيننا وبين الأوروبيين فرق في الجوهر... فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوروبي يمتاز عن هذا العقل الشرقي"، وهذا هو نفس الموقف الذي رده مصطفى عبد الرازق في خطابه الرسمي عند تسلمه مشيخة الأزهر سنة 1945¹.

¹ Jose h van ess ، يوسف فان ايس، بدايات الفكر الاسلامي الانساق والأبعاد ترجمة عبد المجيد الصغير، مرادجة وتقديم عبد المجيد الشرفي، منشورات الفلك 2000، المغرب، ص. 130-131.

يبدو أن المستشرق Josephe van ess يبحث عن نقط الالتقاء بين عقل أوروبي وعقل شرقي وصار الحديث عن واقع تقارب الحضارتين فيما بينها، على المستوى التاريخي على الأقل، يظل أمرا لا يرقى إليه الشك¹، ولعل العامري أثناء قدومه من خراسان إلى بغداد إلا ليزيب الخلاف بين حضارتين، حضارة الفرس الإسلامية، وحضارة العرب، رغم ما وجده من تعنت ومن غلاظ الطبع من طرف البغداديين، اتجاه العامري، لكل بفضل منهجيته في الحوار وخليفته الفلسفية البرهانية وعقليته الحجاجية استطاع أن يبين منزلة وفضيلة الفلسفة وسائر علوم الحكمة الوافدة وتوافقها مع الشريعة، إذ لا يحول بيان شرق علوم الملة دون الدفاع عن فضيلة الحكمة وبيان الحاجة إليها²، هكذا كان مشروع العامري الفلسفي حريصا على أن يبين أن الفكر الإسلامي كله³ ملتزم على الاضطلاع كليا وبكل أمانة بالوحي المعطى، أو بالتراث الحكمي الإيراني، الإغريقي⁴، لكن السؤال ما المسمى الذي يفصح عنه العامري في ربط المعرفة النظرية بالمعرفة العملية، وبمعنى آخر كيف يتم تحويل المعرفة في الم** النظري إلى ما هو عملي ولماذا عرض المعرفة عند العامري هو العمل مصداقا لشعاره " أكمل الناس أغرهم عرفانا للحق، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق⁵.

¹ المرجع نفسه، ص ن.

² - العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 37.

³ أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره ص 206

انظر أيضا إلى محمد أركون، مدخل إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي دراسة موجودة في كتاب: مقالات في الفكر الإسلامي، ط

3، باريس، 1984، (نقلا عن أركون، المرجع نفسه، هامش، 11، ص 258).

⁴ وعن التمييز بين الحكيم والفيلسوف انظر:

- محمد أركون المرجع نفسه، هامش، 12، ص. ن.

⁵ - العامري، الإعلام، ص 77

III- من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية في فكر العامري.

لقد كان العامري حريصا على أن يجمع المعرفة بين العلم والعمل وأن ينتقل من عقل النظري إلى عقل عملي حاجي كما اسلفنا الذكرن فما هو ينتقد طائفة من الفلاسفة وأخرى من المتكلمين¹ التي فصلت بين العلم والعمل وادعوا أن "العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة، فإنها في ذاتها قبيحة مظلمة كما أن ضدها في نفسه من ملدا² فليس وحدها الكانطية هي التي ألهمتنا إلى العقل العملي في الفكر الغربي والتي شكلت نسقا فلسفيا يتجاوز العقل الخالص والمجرد منذ افلاطون إلى ديكرت، فها هو العامري بدوره أيضا حريص هنا عن الدفاع عن توجيهه يعتبره أصيلا في الفكر الفلسفي عامة، وهو راجع في حقيقته إلى ما سبق أن أسسه الكندي والبلخي في التقليد الفلسفي في الإسلام بخصوص اتقضاء العلم العمل"³.

ولعل أثر الفلسفة العملية وعلومها في تصور العامري تظهر في نتائج العلوم لما لها من منافع عملية واضحة في حياة الناس بوجه عام، وحياة المسلمين بوجه خاص، فعن علوم الهندسة يشير إلى أنه "لولاها لما قدر الحساب على استخراج الجذور الصم، ولما قدر المساح على معرفة أشكال العقارات ولما وصلت العقول إلى التحقق لمبلغ العلم في أطوالها وعروضها، ومبلغ الجبال في أعمدتها وارتفاعها، هذا أيدك الله - مع ما يشفع به الحذاق من البنائين والنجارين والنقاشين والصواغين، وما يتوصل بها إلى اتخاذ الآلات الرصدية"⁴ فهذه مظاهر من مظهر العقل العملي في علوم الحكمة وفروعها⁵

¹ - المقصود بهذا : الطائفة من المتكلمين وهم الشيعة الإسماعيلية التي عرفت بالباطنية.

- منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، هامش 2، ص. 109.

انظر أيضا (Hodgson(M.G.S) « batinyy » encyclopedia of islam (new edition) نقلا عن المرجع نفسه، ص. ن.

² العامري، الإعلام سبق ذكره

³ - عبد المجيد الصغير، التحايج طبيعته، ومجالاته ووظائفه، سبق ذكره، ص. 108.

⁴ العامري، مقدمة الإعلام، سبق ذكره، ص. 18.

⁵ وسيشار إلى هذه العلوم تصنيفاتها في المبحث المخصص لإشكالية تصنيف العلوم عند العامري، وخصوصا العلوم الحكيمة، في بحثنا هذا.

لأنها ترتبط بما هو مفيد في الواقع ، وعلى حياة الناس، بل هي ملامح العقل العملي وما ترتبط به من أفكار وهي بمثابة الحدث الذي يكتسب حقيقته من خلال العمل الذي ينجزه¹ بلغة ويليام جيمس. W.James.

ومن تجليات العقل العملي أيضا في مجال الحكمة وعلومها، يأخذ العامري مثال علوم الميكانيكا وما لها من آثار عملية في تقوية الحضارة وجلب الخيرات، والمنافع وإنشاء البنيات التحتية ، فيقول عن هذا " إن ما يتوصل إلى استنباط المياه المستكنة في بطون الأرض، وإساحتها على وجهها، وهي إما بالدواليب وإما بالفورات، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الصعيفة، وبها يستعان على اتخاذ القناطير على الأودية القعرة، وعقد الجسور العجيبة في الأنهار العميقة، وغيرها مما يطول شرحه"²

ولعل عبارة يطول شرحه من النص تفيد أن العامري في غنى عن ذكر أهمية العلوم العملية ، فالأمر لا يتطلب الإفاضة في الشرح والبيان.

هذا بالنسبة للعلوم التجريبية المنضوية تحت علوم الحكمة، أما القصد المهيمن على كتاب الإعلام بمناقب الإسلام "هو بيان خطورة ومنزلة أهم علوم الإسلام، نظرا وعملا، إلا أنه بالرغم من ذلك فقد. اتخذ العامري ذلك مناسبة لبيان منزلة وفضيلة الفلسفة وسائر علوم الحكمة. الوافدة وتوافقها مع الشريعة، إذ لا يحول بيان شرف علوم الملة دون الدفاع عن فضيلة الحكمة وبيان الحاجة إليها"³.

فهذا الالتقاء إذا بين العقل والنقل يقتضي عند العامري "المبادرة إلى تصحيح جملة مفاهيم شائعة عن "الحكمة" نفسها والتي من شأنها الإبقاء عليها الإساءة إلى منزلتها في المجتمع الإسلامي، وليس أجدر بالتصحيح من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والممارسة في

¹ - وسنشير إلى هذه العلوم وتصنيفاتها في المبحث المخصص للإشكالية ، تصنيف العلوم عند العامري، وخصوصا العلوم الحكيمة في بحثنا هذا.

- انظر أيضا : العامري، الإعلام ، سبق ذكره، ص.89.

² - العامري، الإعلام ، سبق ذكره، ص.91.

¹ - العامري، الإعلام سبق ذكره، ص. 95، انظر أيضا عبد المجيد الصغير، **التحاجج وطبيعته**، سبق ذكره، ص.108.

مجتمع بجعل من الممارسة برهاناً مباشراً على صدق العلم ونجاعته ... في حين أن مفتاح ما يحتاج إلى معرفته عند العامري هو مسألة الربط بين العلم والعمل، وذلك خلافاً لما شاع خطأ بين الناس عن الفلسفة من تفريطها في العمل وقلة اعتنائها بتنزيل العلم على أرض الواقع"¹.

فالعامري إذا ونحن نذكر القارئ الباحث، في مبحثنا هذا حول "العقل العملي" لم يأخذ كل آراء اليونان حول الفلسفة بل عارض وفند الطرح اليوناني الذي بخس من العمل وجعل الممارس له إنما هو في مرتبة العبيد كما يقول أرسطو في كتاب السياسة²، إلا أن العامري بفضل رؤيته العملية تجاوز اليونان أفلاطون وأرسطو عند احتقارهما للعمل وجعله لعنة من الآلهة ألحقت بالإنسان، وأنه من نصيب الأرقاء، العبيد، كما يعتبر العبد، الذي يقوم بالعمل الجسدي لخدمة الغير، مجرد أداة³، مما يعني الإغلاء من التأمل والنظر وتبخيس العمل.

يسقط العامري فلسفته العملية على الإسلام عند مقارنته بباقي الأديان الأخرى، " فيرى أن هذه الديانة تتميز عن الأديان الأخرى وبخاصة المجوسية الزرادشتية، ويقوموهم بالأنساب لا بالأعمال؛ ويحرمون عليهم الترقى من طبقة إلى طبقة، وبهذا حجروا على كثير من المواهب والطاقات؛ وعاقوها أن تعمل وتبدع؛ لأنهم جردوها من حوافز العمل والإبداع. حتى جاء الإسلام فخلص الفرس من هذه الطبقة⁴، واحل محلها المساواة بين الناس في الإنسانية، وجعل تقويمهم بالأعمال لا بالانتساب وقال لهم "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"⁵ (الحجرات 49-13).

¹ - المرجع نفسه، ص.ن.

² - Aristote « la politique », liv .I , chap 4, trad. Trilot – Paris, librairie philosophique J. vrin 3^e éd 1977, page 34-37.

³ - المرجع نفسه، ص.ن.

⁴ - ولمعرفة التمايز الطبقي في المجتمع الفارسي في عهد الساسانيين، انظر، كريستنس، إيران في عهد الساسانيين، ص. 85 وما بعدها، نقلاً عن المصدر السابق، هامش 1، ص.ن.

العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 493-495.

⁵ - العامري، مقدمة غراب، سبق ذكره، ص. 45-46.

وهنا يميل العامري عند قراءته لنصوص الإسلام، إلى العمل عوض الإكتفاء بالنظر مع الدعوة إلى أعمال العقل وترك أفراد المجتمع الحرية في الإبداع وطلب الحكمة للخروج من بوثة الاستغلال والعبودية "كما كان يفعل رجال الدين الزرادشتي الذين حجروا على أفكار الناس وعقولهم، وحرّموا عليهم النظر والاجتهاد، وشجعوهم على التقليد الأعمى"¹

حقا إن العامري من خلال تجوالنا في دروب نصوصه الفلسفية، لنجد ملامح عقل اجتماعي سجالي، تحاور الحضارات الأخرى كاليونان والفرس وينتقي كل ما هو مفيد لحضارة الإسلام ويرمي بماء الغسيل كل ما يعارض العقل الإسلامي، وإذا جاز هنا الحديث هنا عن عقلانية مطبقة² بلغة غاستور باشلار، وليس عقلانية معزولة ومتعالية عن الواقع، فيبدو أن العامري له راهنيته والتي تتمثل في الاشكالية القائمة حتى الآن حول النظرية والتطبيق، ومدى استثماره لهذه العقلانية على الأقسام الثلاثة والتي تتعلق بثلاثة أصناف من القنيت المتصلة برياسة الانسان وهي: [القنيت النفسانية، والقنيت الكذابية³، والقنيت الرياسية]⁴.

لذلك نراه يكرر مبرزا أهمية العقل العملي في فصل "مفتاح ما يحتاج إلى معرفته" قائلا: "إذا عرف هنا أن فرقة من الفلاسفة..." وطائفة من الباطنية" فاستعماله لفظ فرقة وطائفة تدل على موضوعيته في الحكم فهو لن يعمم فينتقي ويعزل إلى من يوجه الخطاب ولو بشكل غير مباشر حفاظا على الحوار الهادئ مع الآخر، وقد أول الباحث

¹ - العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 51.

² - عن هذه العقلانية انظر:

غاستون باشلار، العقلانية المطبقة، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1949، ص.9.

- حاولنا أن نقيم هذه المقارنة إذا جاز لنا على اعتبار أن العامري بدوره كان يسعى مسعى العقلانية المطبقة على الحكمة وعلومها، وكذا على باقي العلوم الأخرى كالسياسة والأخلاق وتدبير المنزل و كذا العلوم الملية.

³ - كذخايبية فهي من كذخاء؛ وتعني بالفارسية السيد أو الرئيس أو الزوج أو رب المنزل ركود البيت، خدا رب، وهي تشير هنا إلى "علم تدبير المنزل".

انظر العامري، الإعلام، مسبق ذكره، هامش 2، ص.76.

انظر أيضا محمد موسى هناوي: "المعجم في اللغة الفارسية"، ص.337 (نقلا عن المصدر السابق، ص.6).

⁴ - يقصد بها العامري: الفضائل الأخلاقية، والاجتماعية والسياسية بالترتيب، وعن هذه الفضائل بالترتيب انظر:

- العامري، الإعلام، سبق ذكره، هامش 2، ص.76.

غراب الطائفة من الفلاسفة الأفلاطونية الجديدة؛ " فمعظمهم كانوا يعظمون من شأن العقل المجرد والعلم النظري، ويضعون ذلك في مرتبة فوق العمل"¹، إلا أن هذا التأويل قد يكون نسبياً لأن هذه النظرة قد تمثلت لدى أفلاطون وكذا أرسطو وربما هذا ما ذهب إليه الجاحظ "بأن اليونان كانوا يرغبون في العلم ويرغبون عن العمل"².

أما الباطنية فإن العامري لا يصرح من هي فقد أشار غراب إلى الاسماعيلية، ويرجح بأن العامري استعمل هذا المصطلح بلفظه الخاص لأنهم أسقطوا فيها الجانب العملي من الشريعة، وهو التكليف؛ بل وتأولوا أركان الشريعة كلها³.

ولعل المقدمة الثانية من كتاب الإعلام التي جاءت نوعاً ما طويلة توحى بأن العامري كان همه هو حاجة الإنسان لمعرفة الحق، وربط ذلك بالعقل والحكمة، حيث اتخذت هذه المقدمة طابعاً سجالياً طرح من خلالها صاحب المناقب ما اعتبره مسائل خلافية تطرقت لها فرقة من الفلاسفة وطائفة من الباطنية، وأكد العامري أيضاً على أهمية المعرفة في حياة الإنسان بوجهيها النظري والتطبيقي، لأن المعرفة التي لا تفيد الإنسان في مجالات حياته لا قيمة لها ولا جدوى، وعلى حد تعبيره " يحتاج الإنسان المعرفة النافعة له

كفرد، والنافعة له كعضو في المجتمع والنافعة لسياسة الناس كجماعة"⁴.

ومن ثم فهو يولي اهتماماً بالقوة العملية في قيام الحضارة وعمارة البلاد، مشيراً إلى أن هذه القوة فهي بالفطرة قائلاً: "ولو [جعل]⁵ الله تعالى الحيلة البشرية مقصورة

¹ - المصدر السابق، ص. 73.

² - الجاحظ، مناقب الترك، سبق ذكره، ص. 44.

انظر أيضاً، الإعلام، سبق ذكره، هامش 2، ص. 74.

³ - المصدر نفسه، هامش 1، ص. ن. ومن أجل التعمق أكثر حول الباطنية انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، سبق ذكره، ص. 333 وما بعدها والبغدادي، الفرق بين الفرق، والغزالي فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص. 11-12-13-19-30، 55 وما بعدها (نقلاً عن المصدر نفسه، ص).

⁴ - صلاح الدين العامري، قراءة في تمثل بعض المسلمين القدامى لتعدد الظواهر الدينية، محمد العامري نموذجاً، مجلة الكلمة، ع 66، السنة 17، 2010م، ص. 4.

⁵ - في الأصل: زين لكن حسب المحقق "جعل" لكي يستقيم المعنى.

على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلاً زائداً، وإما تبعا عارضا، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة البلاد، وسياسة العباد. كلا إن توهم هذا مما يؤدي إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوي الجهل والغبوة! ولو جعل الأمر كذلك لوجدت الطبيعة الإنسية عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية"¹.

نلاحظ من النص تعامل صاحب المناقب بصرامة وموضوعية مع أولئك الذين يبعدون القوة العملية، أو العلوم الحقيقية في بناء صرح الأمة حضاريا وسياسيا. ولعل عبارة "كلا" التي وظفها في النص كافية لعدم تساهله مع أولئك الذين سماهم بذوي الجهل والغبوة، وبهذا الموقف يكون العامري سباقا في التأكيد على أهمية الجانب العملي للأديان التي قارن بينها، لذلك دعا العاقل إلى المقارنة بين الأركان المشتركة في الأديان الستة ليتحقق رجحات ما يقبله عقله على ما يرفضه"².

وهذا لا يعني أن الفيلسوف يستغني عن النظر أو ما يسميه العلم الأحكم بل هناك ترابط بينه وبين العمل بالأحكام "وكما أن العمل الأحكم [هو] ما يكون الإقدام عليه بالتقدير، ويمثله القول الأحكم هو ما يكون إطلاقه بعد الروية؛ كذا العلم الأحكم هو ما يكون للاعتقاد له بعد التهذيب"³.

قد تغنينا هذه الشواهد عن القول بأن العامري نحا نحو عقل عملي محاولا أن يقوم بعملية تنزيل كل القضايا النظرية المرتبطة بالعقل الخالص إلى اشكالات عملية، في الدين والسياسة والاجتماع والتي اصطلح عليها بالتقنيات المتصلة برياسة الإنسان وهي الفضائل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

¹ - العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص.75.

² - صلاح الدين العامري، قراءة في تمثل بعض المسلمين القدامى لتعدد الظواهر الدينية، سبق ذكره ص.7.

³ - انظر العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص.76.

كل هذا الحشد من الحجج التي راهن عليها العامري ما هي إلا مقدمات ليخلص أن
الملة الحنيفية تتحقق فيها هذه القننات¹ مما يعني أن القصد الأول في نظر العامري هو
الأهمية العملية للجانب الديني الاسلامي وتفوقه على الأديان كلها "وإذا عرف هذا، ثم
وجدت الصلة الحنفيه مربية على الأديان في تأكيد الأمر.

¹ - يقصد بها العامري، لتقنيات النفسانية، والتقنيات الكنخذانية والتقنيات الرياسية.

الفصل الثاني : خطة تصنيف العلوم عند أبي الحسن العامري

1- مكانة العامري في تصنيف العلوم

لقد توفرت مجموعة من الشروط لانطلاق حركة تصنيف العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، كانطلاق حركة علمية واسعة في المجتمع العربي الإسلامي، فكان لازماً نهج مبدأ التصنيف والتعريف بمبادئ العلوم لبيان مقاصدها، وطرقها، ومناهجها، وحصر مجالاتها، وأوج تحصيلها، ثم ترتيبها أصولاً وفروعاً، وأجزاء، وفق خلفية معرفية وسطحية لدى الفلاسفة وعلماء الدين والمتكلمين اعتماداً على أربعة مداخل أساسية أو اليات اشتغال العقل العربي الإسلامي، كالتعريفية، والتصنيفية، والتأملية والتوفيقية، وهي بمثابة أدوات منهجية وبيداغوجية تسهل على الفكر العربي الإسلامي إمكانية عملية التعليم والتعلم.

فعند النظر في كتاب أبي الحسن العامري، وخصوصاً في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام نجد هذه المنهجية حاضرة كالإحصاء والتصنيف وترتيب العلوم والربط بينها وطرق تحصيلها واستيعابها أمراً يسيراً على المتلقي كالاقتصاد في الجهد والسرعة في التعلم.

لذلك فالعامري كان ينهج هذا الأسلوب في التصنيف، إما الإعلاء من قيمة العقل وجعله حاكماً على النقل بالقبول أو الرد، وهذا ما تحيل إليه العلوم الحكمية في تصنيفه، أو اعتماد النقل وتهميش العقل لدواعي شرعية فكرية وعقائدية، وسياسية، أو ردم الخنادق بين العقل والنقل في نزعة توفيقية تقليداً للمدرسة الكندية ودون الانغلاق على الذات و التحجر لمركزية الأنا، والانفتاح على الآخر لخلق ما يسمى عملية المثاقفة الدور الذي كان يلعبه العامري من خلال عملية التقريب بين ثقافات وحضارات فطرية وكونية فارسية، هندية، ويونانية، وإسلامية، عربية، ليتجنب بذلك بعض الظواهر السلبية التي خيمت على سماء الفكر العربي الإسلامي، مثل ظاهرة تكفير الآخر أو تفسيره أو

تبديعه، ولعل مجال تصنيف العلوم عند العامري، إلى ثنائيتين علوم حكيمة، وملية، كان من ورائه تجاوز الخلاف والتقريب بين الفرق داخل الدين الواحد، والاعتراف بالأخر، الحامل لملل ونحل غير إسلامية، ولذلك اعتبر الوريث الشرعي لمدرسة الكندي الذي قال عنه هنري كوربان " إن الكندي الذي كان على علاقة مع علماء الكلام وخصوصا المعتزلة الذين كان لهم قبل خلافة المتوكل، ومنزله في البلاط العباسي، لكنه مع ذلك لم يكن معهم كواحد من جماعتهم، بل إن الكندي ذهب إلى غير ما ذهب إليه علماء الكلام، فقد كان مدفوعا في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي"¹

فلا غرابة إذا أن يسلك العامري أهداف أستاذه الكندي ويطور مدرسته في الجمع بين مدارين من العلوم هما العقل والنقل في إطار تاريخي وثقافي، والتقريب بين الهويات والثقافات من أجل التصالح بين مكونين أساسيين في الفضاء التداولي العربي الإسلامي، وهما العقل والنقل أو الوحي، لكن هل فعلا نجح صاحب المناقب في الاهتمام بين هذين المكونين: علوم الحكمة من جهة وعلوم الملة من جهة ثانية؟

وما المنهج الذي اعتمده في تصنيف العلوم في عصره؟ وما هي الخلفية الفلسفية لهذا التصنيف؟ وماهي أصناف العلوم التي جعلها من أولوياتها خدمة للحضارة العربية الإسلامية؟ أو ليست هناك خلفية منهجية وعقدية وسياسية للجمع بين العلوم النقل والعقل في نزعة توفيقه تروم إلى فلسفة عملية بلغة الباحث العراقي سعيد الغانميوبعيدة عن الأنساق النظرية على الطريقة الإغريقية².

¹ - هنري كوربان، وبالتعاون مع السيد حسين لحمر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر، والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط 2004، ص.250.

² - العامري، أربع رسائل فلسفية، حققها وقدم لها سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2015. المقدمة، ص. 31-32.

ينظر أيضا الى طاش كبيرة زاده، مفتاح السعادة، وصباح السيادة، في موضوعات العلوم دار الكتب العلمية بيروت-لبنان ط 1985، 1، ج 1، ص.30

2. شغف العامري بعلوم الحكمة

يفتح العامري الفصل الثالث من رسالته الأمد على الأبد بعنوان **قدماء الحكماء وجلالة الحكمة** ، ويؤكد على أن الحكمة ليست يونانية الأصل و المنشأ بل هي مشرقية يقول أول من وصف بالحكمة من البشريين على الإطلاق كان لقمان الحكيم، والله سبحانه يقول : ﴿ **وَاتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ** ¹ وكان مقامهما جميعا ببلاد الشام. وكان انباز قليس اليوناني يختلف إليه على ماحكي و يأخذ من حكمته ² ومن هنا يصنف نفسه كامتداد لمدرسة الكندي، عن طريق أستاذه المباشر، زيد البلخي، الذي وصفه بتواضعه وأخلاقه، وتوسعه في أصناف العلوم والمعارف لم ينصب نفسه **حكيما** ³ حيث يقول العامري على لسان أستاذه لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿ **يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ** ﴾ ⁴ وهذه حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندي ⁵.

من هذا النص تتضح مكانة علوم الحكمة لدى العامري مبرزاً في مواضيع أخرى بأن السعادة في الحكمة والشقاء في الجهل، إذا فما هي مواصفات العلوم الفلسفية لدى العامري وأهميتها في عصر فرضت فيه الوصاية على العقل ووقع احتباس فكري؟ وما أصناف علوم الحكمة ومعاييرها ؟ وماهي أهم المنطلقات الفلسفية التي متح منها العامري ؟

¹- قرآن كريم، سورة لقمان، الآية 12.

²- العامري، أربع رسائل فلسفية. سبق ذكره، ص. 3.

³ال نفسه، ص. 3

⁴-

⁵- العامري، الأمد على الأبد، ومخطوط المكتبة السلمانية رقم 2/179 ورقة 81 ب. والآية الكريمة من سورة البقرة، الآية 269.

- ينظر أيضا : العامري، أربع رسائل فلسفية، حققها وقدم لها سعيد الغانمي، سبق ذكره، المقدمة، ص.16.

3 - العلوم الفلسفية مطلب أساسي في فكر العامري

لا شك أن اثر مدرسة الكندي واضح في تناول العامري لإشكالية تصنيف العلوم وهو تصور يبسط فيه رأيه الفلسفي، فيشير ابن النديم إلى كتاب مهم للأستاذ الكندي ماهية العلم وأقسامه¹، إن هذا الأخير قسم العلوم إلى قسمين علوم دينية وعلوم فلسفية² وهذا التقسيم بمثابة خارطة الطريق التي دأب عليها أغلبية فلاسفة الاسلام ويعد العامري واحد منهم حيث يشير هذا الأخير إلى "أن أرباب الحكمة هم المرتضون من الحكماء وكل نبي حكيم. وليس كل حكيم نبيا"³ يعني أن الحكمة والنبوة درجات، وهذا الرأي مخالف للفارابي، لكن لماذا الإلحاح على التقريب بين هذين العلمين علوم الملة والحكمة ؟ هل هو إضفاء الشرعية على الفلسفة؟ أم أنه تقليد صار عليه كل فلاسفة المسلمين؟

يقسم العامري العلوم إلى صنفين هما:

علوم الحكمة وهي ما ينعتها بالعلوم الفلسفية، فالجزء الأكبر منها العلوم الرياضية والتجريبية إلى جانب الإلهيات، وتتفرع من كل علم مجموعة من العلوم إلا أن العلم المشترك فيما بينها هو علم المنطق، و هو بمثابة مدخل أساسي لها، وقد خصص مجهودا كبيرا للزود على هذه العلوم، وأوجب دراستها من وجهة نظر إسلامية خالصة، لأن فها فائدة عظيمة لتحقيق كمال الإنسان⁴ ولعل الأهداف من وراء ذلك حددها في ثلاثة:

1- الأول: استكمال الفضيلة الإنسانية بمعرفته لحقائق الوجود والسيطرة عليها، أما

الثاني: معرفة الحكمة في الصناعة، أي العلم الإلهي وأسبابه، ومعرفة النظام الذي بني عليه العالم، أما الهدف الثالث، فهو التوصل إلى الحقيقة والإيمان عن طريق العقل وليس عن طريق التقليد. ومما يوضح مكانة هذا العلم عند العامري هو إعلاؤه من قيمة

¹ - الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس، ضمن رسائل فلسفية، ج1، ص. 374، 375.

² - ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص. 372.

³ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ط1، ص. 84.

- ينظر أيضا الى كتاب الحروف للفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت. 1986.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 82.

الحكمة في مفتاح كتابه الإعلام بمنابح الإسلام حيث يقول: "فإني لما علمت أن مرتبة الحكمة وإن كانت في نهاية الرفعة، ومحلها من بين المعارف على غاية المعلومة، فإن طبقات العوام قد عرضوا عنها وكرهوا الإصغاء عليها، لأنها منعت عنهم، بل لأن عقولهم بالإضافة إليها نزلت منزلة الأعين بالإضافة إلى نور الشمس"¹، وفي هذا النص قول صريح لبيان أهمية العقل وما يندرج من تحته من علوم تجريبية ورياضية، للدفع بالحضارة العربية الإسلامية إلى الأمام، ولتأكيد قوله السابق يستحضر آيات من الذكر الحكيم. فيستشهد بقوله تعالى:

﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون﴾²

وهذا موقف يبعد التعارض بين العقل والنقل، وهو موقف نجده عند شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: **درء العقل والنقل**³ ويذهب العامري أكثر من ذلك بجعل إيمان الفرد مقرونا بخاصية التأمل والتفكير في آيات الكون الذين يذكرون الله قياها وقعودا وعلى جنودهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض⁴.

ففي هذه النصوص لا يختزل العامري الثقافة الإسلامية في العلوم الدينية وحدها، بل يجعلها تشمل العلوم والثقافات الإنسانية التي تفيد المجتمع الإسلامي وحضارته، ولاشك أن الدراسات والأبحاث تبين أن ثورة العقل في الفلسفة الحديثة هي التي كانت سببا في إقلاع حضاري غربي والخروج من وصاية اللاهوت الكنسي، ديكارت،

¹ - العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، سبق ذكره، ص. 70.

² - قرآن كريم، سورة البقرة، 2، الآية 164.

³ - ابن تيمية، درء العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكتب المصرية. القاهرة، 1971، ص. 91.

⁴ - قرآن كريم، سورة آل عمران، آية 191.

اسبينوزا، هوبز وغيرهم... في مجالات العلوم العقلية والتجريبية وكان هناك جدل قوي حول إشكالية نظرية المعرفة. هل هو العقل أم التجربة أم الجمع بينهما؟

وبالعودة إلى الغرض المطلوب يمكن أن نتساءل مع العامري لماذا التأكيد على هذه العلوم التي تدرج تحت الفلسفة والإلحاح عليها نقلا وعقلا؟ هل هي تقليد ورثه الفلاسفة المسلمون؟ أم أنها مطلب حضاري وحاجيات المجتمع إلى ذلك؟

يجيب العامري، على هذا الإشكال مبينا أهمية كل علم، فيعرض كل علم منفرد مبينا فائدته من الناحية العقلية، ومدلا على أهميته من الناحية الدينية¹.

4- أصناف العلوم في فكر العامري

أ. العلوم الرياضية

ويسمى العامري بصناعة الرياضيين² مفتنة منقسمة إلى شعب خمسة وهي: العدد، والهندسة، والتنجيم أو علم الفلك، والتأليف والموسيقى، والحيل أي علم الميكانيكا³، فهو في هذه العلوم يرفع شعار العلم مبدأ العمل ومحددا موضوعات العلم وفائدته، مع الحرص الدائم على الربط بين العلم و الواقع، ليبين المنافع العلمية المترتبة على كل علم من هذه العلوم، وأهميته في التقدم والعمران من أجل رفاهية الإنسان وسعادته⁴.

فعن علم العدد، يقول العامري : " فإن الإرتياض به، والمهارة فيه، تنيف، بالإنسان على أبواب ينغمس له الفكر في اللذات الى أهميته عندما رفع شعارا على باب أكاديميته قائلا : " لا يدخل علينا إلا كل عالم بالرياضة" ⁵ ولتدعيم موقفه هذا، يضيف على قوله

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 83.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 84.

³ - نفس ال، ص. 16.

⁴ - ينظر الى دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ص. 144.

وأیضا: أبو زيد الأستاذ المباشر العامري، في علوم الرياضيات، الفهرست. ص. 137-138.

⁵ - أفلاطون، ، ص. 435-436.

مصادقية شرعية من الوحي فيقول **لقد أحصاهم وعدهم عدا**¹ ثم يؤكد على دور العدد في الإحصاء، وكل شيء بمقدار في قوله تعالى: **"وأحصى كل شيء عددا"**².

ونظرا لتأثر العامري بالأفلاطونية المحدثة في نموذجها بروقليس³ وخصوصا الرياضيات التطبيقية على العلوم الأخرى كالمناظر والفلك والموسيقى. فمن أجل ذلك كان يهوى علم العدد، ويأخذ مما تداوله المسلمون من كتاب المدخل إلى الحساب لصاحبه الجرشي الفيتاغوري الذي فصل وقدم أمثلة متنوعة في علم العدد⁴.

ومن خصائص هذا العلم حسب العامري أنه يجلب الاستمتاع للعاقل بقوله : **"...لو نظر العاقل إلى خواصها، ويقصد بها هنا أقسام علوم الرياضيات لم يشبع من الإستمتاع بها وأيقن أنه في نفسه بمعزل من الاختلاف وعوارض الشكوك**⁵ ، وهو المتحكم إليه في المعاملات"⁶ ونظرا لأهمية مبحث الرياضيات في تصور العامري فقد نجد هذا الاهتمام مستمرا حتى لدى الإبستمولوجي ألبرت إنشتاين 1879-1955 في نظريته النسبية، محدثا ثورة في مجال فيزياء الذرة حيث يؤكد بنبرة تشير إلى اليقين بقوله " أنا متيقن أن البناء الرياضي الخالص يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تربط بينها والتي تمكننا مفتاح فهم ظواهر الطبيعة ثم يعمق القول ليقف على المعنى الكلاسيكي للتجربة في الفيزياء ...بالنسبة للفيزياء على الرغم من الطابع الرياضي لبنائها، فإن المبدأ الخلاق الحقيقي يوجد في الرياضيات "⁷ هذا عن علم الرياضيات ؟ فماذا عن علم التنجيم؟

¹ - قران كريم، سورة مريم، الآية، 94.

² - قران كريم، سورة الجن، الآية، 28.

³ - ولد في بيزنطة عام 412 م، ومات في أثينا عام 485م، استأنف النظر في الحساب والفلسفة و فلسفة الرياضيات .

⁴ - نقوم حسن الجرشي، تناول علم الحساب وأصوله في نطاق فلسفة فيتاغورية متفتحة، قام بترجمة كتاب ،المدخل الى علم العدد، ثابت بن قرة، نشره الأب ولهم كوتش اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959.

⁵ محمد قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث الفصل التاسع، منهج البحث في الرياضة، ص. 257-302 .

⁶ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سيق ذكره، ص. 74 .

⁷ A ،Einstein ،cité par R.Blanchi ، *la méthode expérimentale et la philosophie de la physique*، éd ،Armond Colin 1969 ،p .274.

ب- علم التنجيم

أما عن علم التنجيم ويسمى أيضا بعلم الفلك يقول عنه العامري فهو ما لا ينكر شرفه، إذ هو باحث عن هيئة العالم العلوي في كميته وكيفيته، وحركات كل جرم من أجرامه، واستخراج علل كسوفاته، وما يلحق بالخنس الجواري¹ وهي إشارة إلى الآية الكريمة " فلا أقسم بالخنس الجوارى الكنس " سورة التكوير الآيتين 15-16 وترجع هذه العلوم التي منح منها العامري إلى زيد البلخي الذي تتلمذ بدوره عن أبي يوسف يعقوب الكندي وحصل من عنده علوما جمة، وتعمق في الفلسفة، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة². فدعوة العامري إلى هذا العلم فيه فائدة عظيمة للإنسان لأنه يعرف أسرار الكون وأشكال العالم السماوي، بكواكبه وحركاته وعلل تحركاته فيعزز قوله بهذه العبارة العميقة وليس يشك أن العاقل متى أحاط علمه بما اشتملت السماوات عليه فقد تنبه من أبواب السعادة على قسط عظيم³.

ولتعزيز الأدلة العقلية والعلمية حول العلوم السابقة يستحضر الأدلة النقلية التي ذم الله فيها أقواما لا يستخدمون عقولهم ولا يتفكرون في ملكوت السماوات والأرض يقول تعالى : " أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق "⁴ وهذا النص الشرعي دليل على وجوب النظر العقلي، وهذا ما يسميه ابن رشد الذي تابع العامري في هذه المسألة بالقياس العقلي حيث يقول فيلسوف قرطبة : فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في هذه الآية

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصص.لة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض 1988، ص. 85.

² الصفي الوافي بالوفيات، ج6، سبق ذكره، ص.411. أنظر أيضا إلى ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص. 148.

³ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سابق، ص. 86. أنضر أيضا، البيروني، التفهم لأوائل صناعة التنجيم، ص. 11.

⁴ قرآن كريم، سورة الروم الآية 8.

¹ مثل قوله تعالى : " أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء " ² .

يمكن أن نستنتج من هذه النصوص أن هناك محاولة دائمة للتوفيق بين علوم الحكمة وعلوم الملة من طرف فلاسفة الإسلام، يتابع العامري باستخراج آيات من النص الديني التي تمدح أقواما سعدت بمعرفة هذه العلوم، وحثت على التفكير والتدبر العقليين إنها نظرة تكاملية حول الوجود والموجود . وأصل الكون التي قد ترجع ملامحها إلى فلسفة طاليس باعتباره أول فيلسوف ينتمي إلى علماء الطبيعة بنظرته الشمولية إلى الوجود ³ يتابع العامري نصا آخر لقول الله تعالى " الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم يتفكرون في خلق السماوات والأرض " ⁴

ج- علوم الهندسة : يظهر أثر العامري واضحا مدى تأثيره بمصادر عربية إسلامية وخصوصا أبو جعفر الخازن ⁵ الذي أشار فيدمان FIDMAN إلى أبحاثه العلمية وكتبه العديدة ومناقشاته لأول مرة نظرية ابن الهيثم في تكوين العالم وكتاب **المسائل العددية** إلى جانب الطب والهندسة ⁶ وعن هذا العلم الأخير يقول العامري: " وأما الهندسة فهي تتلو العدد في جلالته القدر، وعظم الخطر، وهي من العلوم الهامة ذات الفائدة العظيمة للإنسان، ولولاها لما قدر الحساب على استخراج الجذور الصم ولما قدر المساح على معرفة أشكال العقارات " ⁷ .

ويعرف هذا العلم حاليا باسم علم الطبوغرافيا Topographie وهذا العلم أيضا ينتفع به الحذاق من البنائين والنجارين والنقاشين والصواغين وما يتوصل بها إلى اتخاذ

¹ ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ط3، بيروت، 2002 ص. 85—96 .

² قرآن كريم، سورة الأعراف، الآية 185 .

³ نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدها للنشر، الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف دار توبقال ط1 ص. 14-16 .

⁴ سورة ال عمران، الآية 191 .

⁵ أنظر دراسة حول ، أبي جعفر الخازن، فيدمان أبو جعفر الخازن دائرة المعارف الإسلامية، ج16، ص. 342.

⁶ نفسه ص. 342—343 .

⁷ العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام** سيق ذكره، ص. 84-85 .

الآلات الرصدية، كالكرى والإسطرلابات وذوات الحلق والرخامات ¹ ففائدة هذه العلوم مزدوجة الانتفاع بها في قوانين المباني وأيضا رصد الأفلاك .

ويشير سحبان خليفات إلى أن العامري قد أخذ شيئا عن أبي جعفر الخازن حول الأشكال الهندسية، مثل الخط المستند و الشكل العروض و الشكل القطاع ² و معدل النهار و الفلك المستقيم و الفلك المائل .

إن هذه المساهمة في تطوير علوم الهندسة لا تقتصر على فيلسوف مسلم دون الآخر، فقد نجد هذا التقليد متوارثا مستمرا من السلف إلى الخلف فهذا ابن خلدون في مقدمته يبين مزايا هذا العلم وفوائده فيقول عنه واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيئة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ³ .

من هنا قد نفهم السر في تهافت الطلاب والإقبال على مسالك وشعب علوم الهندسة، في وقتنا الحالي، لأن فائدته ليست رمزية فقط بل فيها تحقيق رأس مال مادي، ويمكن توظيفه في عالم العقارات وتشبيد المباني وقسمة الأراضي .

فهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، واستخراج مقدار الأرض المعلومة، من حيث المساحة التي هي فرع من الهندسة ⁴ إن حديث العامري وأتباعه في العصر الوسيط الإسلامي عن العلوم قد يعكس الاتجاه العام السائد عند رجال العلم والفلسفة،

¹ عن هذه الآلات، أنظر :

- خليفات مفاتيح العلوم ص. 184- 235

- البيروني التفهم الأوائل في صناعة التنجيم ص. 11

- حاجي خليفات كشاف الظنون ص. 146 .

² العامري، التقرير لأوجه التقرير ، سبق ذكره، الصفحات ، 330-337 – 316- 323- 310.

³ ابن خلدون، المقدمة تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت الطبعة الثانية 2000 م ص. 471 .

⁴ ابن خلدون، المقدمة تحقيق درويش الجويدي، ص. 471- 472 .

فيعتبرون أن المعارف تتكامل فيما بينها وتتعاقد وتتآزر، لتشكل وحدة تتناغم مع الكون، إنها رؤية متداخلة ومتجاورة للعلم الإبيستيمي الوسطوي¹ .

د - التأليف و علم الموسيقى:

لا يفرق العامري بين هذين العلمين، فيبين فضلها وشرفهما، فيقول عن التأليف² : " فهو ما لا ينكر شرفه، فإن إقامة البراهين على ما يأتلف وما لا يأتلف من القوى والمقادير في العالم السماوي، والعالم الأرضي، بل وفي العالم الروحاني والعالم الجسماني معلق به"³ .

أما علم الموسيقى : يبين العامري قوة هذه الصناعة، ومدى توظيف هذا الفن في علم العروض وأوزان الشعر، والانتقالات، والإيقاع، وكيفية تأليف اللحن والهداية إلى معرفة الملاهي⁴ . وعن أهميته يقول العامري: "ولولا قوة هذه الصناعة لما وصل العروضيون إلى إقامة العلل في أوزان الشعر، وانحصار أجناسها الخمسة⁵ . وهي وسائل تتخذ لحصر بحور الشعر العربي⁶ .

ونظرا للعلاقة المعرفية التي تربط بين العامري وأستاذه المباشر زيد البلخي، فإننا لا نستبعد استفادة التلميذ من أستاذه وخصوصا من محتويات كتاب صناعة الشعر للبلخي⁷ . كما ذهب إلى ذلك الباحث سحبان خليفات بعدم درايته، هل هذا الكتاب

¹ عن أهمية ابن خلدون، ومجالات اهتمامه بوحدة العلوم، ينظر ، Hossam El khadem ، sciences et techniques dans l'historiographie d'Ibn khaldun ، etude de la Muquaddima،p. 3.

² نجد نفس المصطلح يتردد عند إخوان الصفا، أنظر رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، منشورات العملي للمطبوعات، بيروت لبنان، بدون طبعة ج1 ص. 226- 227 .

³ أنظر أيضا : الأهواني، في كتابه عن الكندي ، ص. 107 .

⁴ عن علم الموسيقى، أنظر الدكتور حسن عاصي : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، تحقيق وتقديم ، دار قابس ط1 1986م/ ص. 88- 89 .

⁵ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 86 .

⁶ أنظر : محمد بدوي، المختون، دراسة نظرية تطبيقية في علمي الصرف والعروض ، القسم الثاني، ص. 100 ثم أيضا، Arud·weil·G Enc.of Islam Newéd .

⁷ السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق محمد أبو الفضل، ج1 المكتبة العصرية، بيروت، 1964 م، ص. 311 .

يعود إلى أرسطو، أم أنه يتناول صناعة الشعر بطريقة تقليدية لا صلة لها بالمعالجة الفلسفية التي قدمها المعلم الأول¹. ويمكن أن نشير هنا إلى تغييب هذا الصنف من العلوم السابقة لدى الباحثة منى أحمد أبو زيد في دراستها للعامري وتبيان أهمية العلم لديه، مع العلم أن مجالات واهتمامات الإبستيمي الوسطوي بعلم التأليف والموسيقى كان تقليدا منذ الكندي يندرج ضمن العلوم الحكيمة². ولعل تصفحنا لمثن كتاب السعادة والإسعاد للعامري، نجد نصوصا كثيرة خادمة للعلوم السابقة وهو علم البلاغة المقتطف من نصوص مؤلف أرسطو في البلاغة، الذي أخذ منه المستشرق البريطاني آرثر أربري (1905-1969). نصوصا كثيرة وحدد موقعها وما يقابلها في كتب المعلم الأول³، نفس الرأي يؤكد خليفات في دراسته حول العامري⁴، ورغم الإستشهادات والقرائن السابقة يبدو أن هناك فراغ وغياب دراسات معمقة حول هذه المسألة، مما يستدعي من الباحثين لملاءمة والبحث عن منطلقات وأسس علمي التأليف والموسيقى في المجال التداولي العربي الإسلامي في العصر الوسيط⁵. "لن يتوصل إلى إثباتها إلا بإحدى جهات أربع، إما ببديهية العقل، كالمبادئ الهندسية، وإما بالتجربة والامتحان، كالأصول الطبيعية، وإما عن طريق الوحي كالأوائل الشرعية، إما بقوة صناعة متقدمة لها كالأوضاع الموسيقية"⁶. وكعادته يبحث العامري عن النصوص الدينية من الكتاب والسنة لدرء التباعد بينها وبين علوم الفلسفة، فقد ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "زينوا القرآن بأصواتكم"⁷. وبذلك يكون صاحب المناقب قد حرص على التنبيه على مظاهر الإيصال بين ما يسميه بالعلوم المليية والعلوم الحكيمة،

¹ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 170.

² أنظر منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، من ص. 91 إلى ص. 112.

³ Arber AnArabic Arcatise on politics According to Abul-hassan Al Amiri, in Islamic, April, 1956, p. 10-12.

⁴ العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 130.

⁵ أنظر: زكرياء يوسف، مؤلفات الكندي الموسيقية. وأنظر أيضا ابن أبي أصيبعة مؤلفات الكندي في التأليف والموسيقى، ج1 ص. 210.

⁶ العامري، التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص. 329.

⁷ حديث صحيح رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي وابن ماجه والحاكم.

ومراجعة الإرث السابق نحو التجويد وإعادة التفكير في طرائق البناء والصياغة لموضوعات علمية جديدة أهمها علم الموسيقى، وبتعبيره إن المعاني الأولية للصناعات النظرية.

هـ- علم الحيل أو الميكانيكا :

لقد كتب ديكارت 1596 -1650م مؤسس الفلسفة الحديثة في إحدى نصوصه من مقالة في الطريق حول أهمية هذا العلم الذي ينحدر ويتفرع من الفلسفة ما يلي الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي : الطب والميكانيكا والأخلاق¹ .

من هذا النص نستنتج اللحظة الحاسمة في تأسيس حضارة الغرب التي جاءت نتيجة ما يسمى بالعلم الطبيعي أو الفلسفة العملية، مقابل الفلسفة التأملية، ولقد كان ديكارت في وقت ما معجب بها، إلا أنه كان لا يدري لحظة قوة العصر الوسيط الإسلامي المنتمي إليه العامري فبين هذا الأخير غير ما مرة أهمية العلوم التطبيقية، حيث يشير إلى علم الحيل أو "الميكانيكا" بأنه فن مشترك بين الرياضي والطبيعي² ، موضحا الأهمية البالغة لهذا العلم في السيطرة على الطبيعة والارتفاع بخيراتها كتشييد الجسور واستنباط المياه الجوفية، وبهذا العلم يمكن بناء القناطر على الأودية القعرة... ثم الكلام للعامري وبها - ويقصد هنا علوم الميكانيكا³ - يُدَوَّ صَدَلُ إلى استنباط المياه المستكنة في بطون الأرض، وإزاحتها على وجهها، وهي إما بالدواليب، وإما بالفوارات، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة، وبها يستعان

¹ مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975م، ص. 43 .

² العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 87 .

³ خليفات، مفاتيح العلوم، سبق ذكره، ص. 246 .

على اتخاذ القناطر على الأودية القعرة، وعقد الجسور العجيبة في الأنهار العميقة، وغيرها مما يطول شرحه ¹ .

نستنتج من هذا النص اليقظة الفلسفية للعالمي التي تضمن طول نفس البحث والاستكشاف في كل العلوم بواسطة السؤال الإستمولوجي الذي يرغب العلوم على الجواب وفي ذلك كتب الفارابي "إن صناعة الفلسفة هي المستنبطة للعلوم، والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة مدخل فيه، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية" ² .

واضح من النقاش السابق دفاع العالمي عن علم الرياضيات وفروعه، باعتباره جزءا لا يتجزأ من الفلسفة، مع تبيان فائدته وأهميته من الناحية العلمية، فأصبحت الحكمة في عصره مساوية مع العلم بمعناه الواسع، والرياضيات بمعناه الخاص، مع حرصه الشديد التصدي لبعض الاتجاهات الغير العقلانية التي ظهرت في عصره، وزعمت أن العلوم الفلسفية مضادة للعلوم المليية حسب قوله "وأن من مال إليها وعني بدراستها فقد خسر الدنيا والدين" ³ . ثم يختم قوله عن علم الرياضيات وعدم تعارضه مع الشرع: "فهذه هي مجامع ما يرتفق به من صناعة الرياضيين، وقد علم أنه ليس وبين العلوم المليية عناد ولا مضادة" ⁴ .

وإذا كانت الرياضيات هي قمة العقلانية، فإن الخلفية التي يدافع عنها العالمي واضحة فهي قيمة الفلسفة التي يحاول هدمها رجال الدين، الذين نسوا بأنهم هدموا الأساس العلمي والثقافي الذي تقوم عليه الحضارة بكاملها وأن هذا الموقف المتعنت من

¹ الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 87 .

² الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين ، بيروت، دار المشرق، ط3، 1980، ص. 80 أنظر أيضا:

Ivry, Alkindi metaphysics , univer of New York Press, 1974, p. 121.

³ الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 87 .

⁴ نفسه، ن. ص. .

رجال الدين ضد الفلسفة هو الإضرار بالدين ذاته¹. هذا عن صناعة الرياضيين، فماذا عن صناعة الطبيعيين؟

و- صناعة الطبيعيين :

ارتأينا أن نقدم تعريفا لعلم الطبيعة لابن خلدون نظرا للتشابه الحاصل بينه وبين العامري في تصنيف العلوم إلى ملية وحكمية، حيث يشير صاحب المقدمة إلى العلم الطبيعي وهو العلم الذي يساعد على النظر في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة منها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية أو النفس التي تنبعث عنها الحركات².

إلا أن العامري يدقق في هذا العلم مبينا مبتغاه وفائدته مع التقاط الأدلة حوله عقلا ونقلا. فصناعة الطبيعيين متعلقة بالجسمانيات الواقعة تحت المشاعر وليس يشك أن جواهر العالم كلها مفتتة إلى قسمين³.

فالأولى: ينعتها العامري، بالمبدعات بتمام قدرته الإلهية، نحو الأفلاك، والكواكب، والأسطقسات الأربعة: النار، والهواء، والماء، والتراب.

أما الثانية: يسميها العامري، بالمكونات عنها بالتسخير الإلهي، وهي مفتتة ومقسمة بدورها إلى ثلاثة أصناف، أحدها، الحدث في الجو، ويسمى حاليا بعلم الأرصاد الجوية. ويعطي العامري أمثلة على ذلك: كالظواهر الطبيعية من ثلوج وأمطار ورعد وبرق وصواعق وشهب...

والثاني، الحادث في المعادن ويسمى بعلوم الكيمياء، كالذهب والفضة والحديد والنحاس والزنبق والرصاص. ومن التلاميذ الأوفياء لمدرسة الري وخرسان البلخي

¹ العامري، الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 412.

² ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص. 2

لمعرفة تصنيف العلوم عند ابن خلدون، أنظر: معجم الفلاسفة إعداد جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ص. 22-23.

³ العامري، الإعلام بمنافب الإسلام، سبق ذكره، ص. 87.

والعامري هو ابن مسكويه، كما يخبرنا أبا حيان التوحيدي¹، مع إشارته إلى شدة ولع مسكويه بالكيمياء، فهو نشاط شبه علمي pseudo scientifique الرامي إلى تحويل المعادن كالفضة والنحاس إلى ذهب². يتابع العامري في تحديد الفرع الثالث من العلم الطبيعي، يسميه الحادث بين الطرفين أي بين علم الأرصاد الجوية وصناعة الكيمياء وينقسم بدوره إلى علم النبات والحيوان وبدوره يتفرع هذا الأخير إلى صناعات شريفة، كالطب، والطبخ، والأصباغ³

ولبيان فائدة هذه العلوم حسب العامري يبين بأنها مقررة عقلا لأن الإنسان يجد فيها سعادته ومصلحته، ثم شرعا فيورد في الإخبار عن الإمام الأجل علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] أنه قال: " العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان¹، نفس الرأي يتكرر عند صاحب المقدمة فيحيل إلى الطب بأنها هي الصناعة التي تنظم في بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض ومعالجة ذلك البدن عن طريق الأدوية والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها وما لكل مرض من الأدوية"⁴.

واضح من هذه الأقوال سواء العامري أو ابن خلدون مدى اهتمام الفلاسفة المسلمين بقيمة الطب لأن فيه صلاح الروح والبدن جميعا، وأن هذه العلوم تندرج ضمن علوم الفلسفة والتي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية كما يقول ديكارت هي: الطب والميكانيكا والأخلاق⁵، وهذا القول هو جواب عن مشكلة في الفكر الحديث عن علاقة الفلسفة بباقي العلوم الأخرى.

¹ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، سبق ذكره، ج1، ص. 136.

² المصدر نفسه، ج2، ص. 39.

³ خليفات، سبق ذكره، ص. 152.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره ص. 487.

⁵ - ديكارت، مبادئ الفلسفة، سبق ذكره، ص. 28.

يعود العامري ليستبطن نصوصا دينية مهمة من المصدر الأول في التشريع فهو القرآن الكريم معززا قوله بالآية الكريمة: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾¹، واضح مما سبق طغيان النزعة التوفيقية بين علوم الحكمة وعلوم الملة لدى العامري فيردد دائما عبارته الشهيرة فهذه مجامع ما يرتفق به من صناعة الطبيعتين، وقد علم أنه ليس بينها وبين العلوم الملة عناد ولا مضادة²

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا بالباح من أين تلقى العامري صناعة الطب؟

يجيب سحبان خلفيات في دراسة حول العلاقة التي كانت تجمع بين العامري وأبي الحسن الطبري³، في عهد الدولة البويهية في مدينة الري، كانت تقريبا سنة 353 هـ أو 354 هـ عندما كان يحضر العامري مجالس أبي الفضل بن العميد، وابنه أبي الفتح، حينها كان الطبري طبيا للأمير البويهري ركن الدولة في مدينة الري⁴.

ومن هنا تهيات الفرصة لتلاقيهما، ومما يؤكد هذا الأمر شهادة أبي حيان التوحيدي في مؤلفه **مثالب الوزراء**، ما يشير إلى معرفة الطبري بالعامري، إذ قال أن صاحب بن

¹ - قرآن كريم، سورة البقرة، ص. 164.

² - العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، سبق ذكره، ص. 88.

³ - انظر: دراسة لابن أبي صبيعة حول الطبري، **عيون الأشياء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص. 427.

⁴ - ابن اصبغ، نفسه، ن، ص.

عياد حمل على مؤلفات العامري من أبي الحسن الطبري، وهذا ما نجده حسب سحبان خليفات في رسالة العامري القول في الأبصار والمبصر¹ والتدقيق في مادته الطبية².

يؤكد سحبان خليفات مدى الاهتمام البالغ من طرف العامري بعلم الطب الوارد في إحدى نصوص كتاب التقرير لأوجه التقدير حسب العامري يكون الطب مساعدا للطبيعة³، وأن المعالجة ضرورية على الجملة وأن كتب الطب إقناعية لا برهانية⁴.

يبحث العامري في قضايا علمية معاصرة وهي ما يسمى حاليا في الطب بعلم الأجنة وكيفية التقاء الأمشاج الذكرية بالأنثوية لتحدث عملية التوالد فيقول في رسالة التقرير لأوجه التقدير، " اتفق الحكماء أيضا في حدوث النسمة البشرية على أن البذر الواقع في الرحم نازل منزلة شخص العنصر طمنا كان او منيا، وأن القوة المسخرة لتدريجه إلى تنمة الأعضاء اعني الطبيعية، تنزل منزلة الفاعل، وأن حصول كل عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص"⁵، به تنزل منزلة الصورة، وأن الأخلاق النفسانية التي بها يصفو الحمد الأبدى تنزل منزلة الغرض⁶.

واضح مما سبق أهمية الطب في فلسفة العامري خصوصا، وفي منتصف القرن الثالث الهجري على العموم، فقد تمكن الأطباء المنتمون إلى المجتمع الإسلامي من تفاصيل الطب في المناظرات فتقوت بذلك العلاقة بين علوم الطب وكذا علوم الحكمة، فهذا أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري من أهل طريستان⁷ يبين علاقة محبي الحكمة بالطب فيقول "من قرأ كتابي هذا فليتبدره بعين المحبة، وليتفضل بمرمته و إصلاح ما أنكر منه، فقد كفيت المتعلمين مؤونة الجمع وسهلت لهم السبل إلى هذه

¹ - العامري، الرسائل و الشذرات ، سبق ذكره، ص.179.

² - العامري، القول في الأبصار والمبصر ، ضمن رسائل أبي الحسن العامري و شذراته الفلسفية سبق ذكره، الص.فحات، 407، 405-408، 444.

³ - العامري، التقرير لأوجه التقدير ضمن رسائل أبي الحسن العامري و شذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص.ن.

⁴ - العامري، التقرير لأوجه التقدير ، المصدر نفسه، ص.ن.

أنظر أيضا: العامري، أربع رسائل فلسفية ، ص.113.

⁵ - المصدر، نفسه، ص.117.

⁶ - نفسه، ص.110.

⁷ - ابن اصبغ، سبق ذكره، ص.ن.

الصناعة " ¹، ومن هنا يذهب سحبان خليفات إلى الاعتقاد بأن العامري قد استمد معلوماته الطبية من أبي الحسن الطبري الطبيب، وبني عليها بعض آرائه الفلسفية، فكانت بذلك مدخلا أساسيا لبناء العامري إحدى رسائله في فلسفة العلم²، إلا أن هناك شروط علمية صارمة لممارسة مهنة الطب فتتمثل في قوة الاستدلال أولا وهي مبادئ نظرية، ثم التحليل والفهم والاستنتاج أو ما يسمى خلاصة الاستدلال أي التجربة، فقد كتب كلود بيرنار، في كتابه **المدخل لدراسة الطب التجريبي** 1865م، مبينا الشروط التي يجب أن تتوفر في الطبيب المجرب على الوجه على الخصوص، والمجرب العالم على وجه العموم ما يلي يشتغل ذهن العالم انطلاقا من خطوتين الأولى منطلق الاستدلال العلمي، وتمثل الثانية خلاصة الاستدلال أي التجربة .

ثم يضيف قائلا: " إن العالم المتكامل هو الذي يجمع بين الفكر النظري والممارسة التجريبية " ³، ولعلنا نقارن هذا القول، بما توصل إليه العامري عند تجريده لكيفية تكون المعارف التي تقتضي الجمع بين الحس التجربة ، والعقل النظرية ، ولقد سبق تبيان ذلك في **نظرية المعرفة عند العامري في الأطروحة**. من هنا يتجه العامري إلى القول " إن الموافقة للحق هي المعترفة بالحقائق للصنفين جميعا، أعني الحسية والعقلية " ⁴.

وقد ذكر الطبيب الكبير كلود جالينوس سبل تحصيل المعرفة الطبية مناقشا أبوقراط ما يلي: " فلننظر إلى القياس الذي استعملته والسبيل إلى وجود ما يطلب من هذا وتشبهه يكون من وجهتين: أحدهما التجربة، والآخر القياس " ⁵.

ورغم براعة جالينوس في صناعة الطب فإن العامري ينفي عنه صفة الحكيم، ولا يعترف إلا بخمسة حكماء في تاريخ الفلسفة [لقمان عليه السلام، أنباز قليس، فيتاغورس

¹ - الطبري، فردوس الحكمة في الطب ، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص.4.

² - العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص.179.

³ - كلود بيرنار، المدخل لدراسة تطور الطب التجريبي ، فلمايون، 1984، ص.51-52.

Introduction à l'étude de la médecine expérimentale، Claude bernand.

⁴ - العامري، أربع رسائل فلسفية ، رسالة الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص.153.

⁵ - كلود جالينوس، كتاب جالينوس في الأسطقسات على رأي أبوقراط ، ترجمة أبي زيد حنين بن اسحاق العبادي

المتطبيب، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية، 1987، ص.22-16

سقراط، أفلاطون]، بإشارته واضحة هنا فهؤلاء الخمسة كانوا يوصفون بالحكمة، ثم لم يسم أحد منهم بعد هؤلاء حكماء، بل كل واحد منهم كان ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيرة من السير مثل أبقرط الطبيب، وأوميروس الشاعر، وأرشميدس المهندس، وجالينوس الكلبي، وديمقراطيس الطبيعي¹، ومن ثم فالعامري يسحب اعتراف لقب الحكيم من الذين ينسبون إلى صناعة من الصناعات السالفة الذكر، وعلى رأسهم جالينوس الطبيب فقد كتب في حقه مايلي وقد تعرض جالينوس في زمانه حيث كثرت تصانيفه لأن يوصف بالحكمة، أعني أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب "الحكيم" ، فتهزأوا به وقالوا عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحميات، فإن الحكمة الإلهية أدق مأخذاً من أن يقف عليها من يترتب في معالمها²، نفس الإهانة والنقد الشديدين³، يتعرض له محمد بن زكريا الرازي من طرف العامري فيقول هذا الأخير والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً برع في كتاب أقليدس، وضبط أصول المنطق، وصفوه بالحكمة، وإن كان خلوا من العلوم الإلهية، حتى أنهم ينسبون محمداً بن زكريا الرازي، لمهارته في الطب إليها. هذا، أعزك الله، مع صنوف هذيانه في القدماء الخمسة⁴، وفي الأرواح الفاسدة⁵.

واضح من النصوص السابقة أهمية العلوم الطبيعية وصناعة الطب في تأهيل المشتغل عليها إلى مصاف الحكيم، الفيلسوف، لمن يشترط في حضور علم الإلهيات التي

¹ - العامري، أربع رسائل فلسفية، رسالة الأمد على الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 170.

² - العامري، المصدر نفسه، ص. 171.

³ - عن انتقاد وإهانة العامري، لأبي بكر الرازي أنظر،

The history of islamie philosophy sayed hossein Nasr 2004 'Rawson 'A Muslim phylisophie' chapter 14 'AL- 'Amiri p'76-7.

AL- 'Amiri praises al-kindī and al-Bāsil constrasting their thoright with the ravings of Abu Bakr al-Rāzī d 313/925 'and adviting any mention of al-Farabi or other Baghdool phylisophers .

⁴ - يقصد العامري بالقدماء الخمسة، هم، لقمان عليه السلام، أنباز قليس، فيثاغورس، سقراط، أفلاطون، أرسطو طاليس، أنظر الفصل الثالث، قدماء الحكماء فجلالة الحكمة، الأمد على الأبد، ال نفسه، الصفحات، 167-168-169-170.

⁵ - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق، م، إلى أفلوطين 270 م، وبرقلس 485 م، دار العلم للملايين، ط1، 1991 م، ص. 109.

هي أعلى درجة ومرتبة من باقي العلوم الأخرى، فما السر في نظر العامري في طلب هذه الصنعة؟ هذا ما سنناقشه في المبحث الموالي.

ز- صناعة الإلهيين

يعرف أرسطو علم الإلهيات، أو الفلسفة الأولى، أو الكلية بعلم الوجود لأنه يبحث في الوجود بما هو موجود، وهو العلم الذي يبحث في أشرف الأشياء، وهي الأشياء الإلهية¹، أي: العلم الذي يسند إلى الله وحده.

ونظرا للعلاقة الغير المباشرة التي تجمع بين أرسطو والعامري، فقد عده هذا الأخير بالروحاني، وأدرجه ضمن قائمة الحكماء الخمسة وقدمائهم، حتى قال عنه العامري "...وهو الذي رتب الأبواب الطبيعية، والأبواب الإلهية، ووضع لكل باب منها كتابا على حدة، محافظا على الولاء فيه"².

يبدو من هذا النص أن الصورة الأرسطية حاضرة في فلسفة العامري، ولو بشكل غير مباشر وخصوصا في علم الإلهيات، أو ما يسمى الفلسفة الأولى، وفي العصور الوسطى المسيحية أخذت لقب الميتافيزيقا. فالإلهيات أو صناعة الإلهيين كما ينعتها العامري تحتل مرتبة عظيمة بين العلوم الحكيمة، لأن أهم بحوثها يتعلق بإثبات عقيدة التوحيد بالأدلة العقلية، ويقرر العامري أنه لا يدرك شيء من موضوعاتها إلا بقوة العقل المجرد، لأنها لا تتصل بالمواد أو المحسوسات³، إنها التحقق للأول الفرد الحق رجل جلاله، الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأ من المرية⁴.

¹ - العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 170.

² - العامري، الإعلام بمنافق الإسلام، سبق ذكره، ص. 89.

³ - المصدر نفسه، ص. 77-78.

أنظر أيضا خليفات، مفاتيح العلوم، ص. 134.

والقراي، إحصاء العلوم، ص. 100.

⁴ - العامري، النسك العقلي والتصوف الملي، نقلا عن مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة

المصرية، القاهرة، 1952، ص. 370.

السعادة الأبدية، التي هي غاية سعي العبد من أجل الإتحاد بمولاه، حيث يشير إلى ذلك بقول عميق الدلالة إن من لم يجرد سعيه لطلب الحكمة.. عاقه أحد الخيرات العرضية.. عن لحاق الخير المحض الذي هو أولى الأمور به، أعني الإحاطة بأشرف المعلومات¹.

يظهر من خلال قراءة مضامين هذه النصوص أن العامري تأثر كثيرا بكتابات الأفلاطونيين المحدثين وعلى رأسهم أفلوطين، بصورة ملفتة للنظر كما ذهب إلى ذلك، الباحث سحبان خليفات، مخصصا دراسة مهمة عرض فيها أثر كتاب برقليس المسمى بالخير المحض، في كتاب العامري الموسوم بـ **الفصول في المعالم الإلهية**، ولعل العامري هنا يشير إلى أهمية صناعة الإلهيين في طلب الحكمة وإظهارها إظهارا تاما، حيث يقول في مؤلف **التقرير لأوجه التقدير** على لسان الإلهيين " يجمعون على أن الغرض الأولي في التقرير الإلهي لإيجاد العالم متجه إلى المعاني الثلاثة، وهي: إفاضة الجود التام، وإبراز القدرة التامة، وإظهار الحكمة التامة " ²، إلا أن العامري هنا يتحفظ على زمن تبيان الحكمة لأن لها زمن إظهار، وزمن كتمان، فلا يصلح زمن الكتمان لإظهارها، ولا زمان الإظهار لكتمانها³.

إنه يذكرنا هنا بالفيلسوف الفرنسي المعاصر، وعالم الموسيقى وهو تلميذ لهنري بيرجسون- فلادمير جانكلفتش الذي شبه الحكمة أو الحقيقة بالإكسير عند تقديمها يتطلب التريث والتدرج حتى لا تكون قوة الإكسير قاتلة فكتب في مؤلفه السخرية مايلي " إذ يستلزم التلفظ بالحقيقة أن يكون ذلك بالتدرج فنجر بها و كأنها إكسير قوي قد يكون قاتلا، بأن نزيد في الجرعة كل يوم حتى نمكن الفكر من زمن التعود " ⁴.

¹ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 130.

² - العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 315.

³ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 75.

⁴ - فلادمير جانكلفتش، السخرية، غاريني، فلاديمير، 1964م، ص. 51.

نلاحظ هنا من خلال هذه النصوص أن الممارس لعلم الإلهيات -في نظر العامري- عليه أن يكون متسماً بالحكمة وطلب الحقيقة أو المعرفة لذاتها، وزمن إخفائها وكشفها فيعبر عن ذلك بقوله: " ولهذا ما لم يكن الأوائل يسمون أحداً من الناس حكيماً إلا إذا فاز بهذه المعرفة"¹. وهنا يقصد بها العامري معرفة الله عز وجل فيستقري أقوالاً من تاريخ الفلسفة وخصوصاً من وصفهم بالإلهيين فعن أفلاطون يقول " فمن الواجب أن نعلم أيضاً أن من الحكايات المشهورة عن أفلاطون أنه كان يقول لأصحابه: " إنكم إن عرفتم كل شيء فلا تحسبوا أنكم قد عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عز وجل "². ثم عن أرسطو طاليس يقول: ثم من الحكايات المشهورة عن أرسطو طاليس أنه كان يقول: كنت قبل اليوم أشرب وأظمأ حتى إذا عرفت الله عز وجل رويت بلا شرب³، ينبه الباحث سبحانه خليفات إلى أهمية هذه النصوص إلى التعرف على التجربة الصوفية التي اختلطت وامتزجت بصناعة الإلهيين وهي بمثابة تنويع لمذهب العامري من العلم الإلهي الغاية النهائية للإنسان وخصوصاً كتاب النسك العقلي والتصوف الملي في معرفة، الأحد ، الحق ، بحيث يعمل على الإتحاد بمولاه، عندئذ تسقط الطبيعة الإنسانية، كما تسقط قشور الثمرة أو لنقل تتلاشى إذا تتحول إلى طبيعة إلهية⁴، وقد مال إلى هذا الرأي غسان خالد عندما أبدى رأيه في هذه المسألة قائلاً فالكمال المطلق للإنسان هو أن يصير جوهره حكيماً، قادراً، جواداً، وهو أن يصير العبد ربانياً بالحقيقة⁵، غير أن الطريق في نظر العامري لاحتلال هذه المراتب طويل وشاق يتطلب العون الإلهي والرحمة الربانية، كما هو الحال في مقامات الصوفية، وفي هذا الصدد يقول العامري سل واهب العقل إضاءة العقل.. وابدأ بالأول في إثارة الأولى، واعرف الأولى بإيثارة الأول، فإن العبد متى تمسك

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص. سبق ذكره، ص. 89.

² - العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 172.

³ - المصدر نفسه، ص. ن.

⁴ - العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 140.

⁵ - غسان خالد، أفلوطين راند الوحدانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، باريس، 1983، ص. 268.

بوصاله وفق بفيض الجود منه، ومتى وثق به لم يتهمه في إيجابه ولا شكاه في حالاته، فإذا المستزيد لمولاه غير واثق بفيض جوده، وغير الواثق ليس بمستعد له ولا مستعد بوصاله¹.

يعلق سحبان خليفات على هذه النصوص فيرى أن الغلبة في هذه التجربة الصوفية هي للعناصر الأفلاطونية، وأن المفاهيم الإسلامية المتصلة بالرجوع إلى الله، والتعشق والإعتدال في التماس الذات، ومقامات الصوفية وأحوالهم، كانت بمثابة الأرضية المشتركة التي التقى فوقها فكر العامري المسلم بالعناصر الأفلوطينية، فاقتبس منها قدرا يتجاوز ما تسمح به الروح الإسلامية الصحيحة².

إلا أن الموجهات الحقيقية لالتقاء هاتين التجربتين في المجال التداولي العربي الإسلامي، كان بلاشك هو صناعة الإلهيين، ولقد بين المستشرق الألماني **جير هارد إندرس** في مقدمة مؤلفه **مبادئ الإلهيات** أن مجموعة من التراجم اليونانية ترجمت لفيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، فانتفع بها واقتبس منها في كتبه إلا أن الغالب عليها موضوع الإلهيات³، ويتضح أثر المدرسة الكندية في تكوين العامري الغير المباشر والإصرار على طلب العلم الإلهي، والانتساب إلى شرف الحكمة.

ومما يبين مصداقية هذا الكلام هو تنويه العامري يشيد فيه بأستاذه المباشر زيد البلخي، وغير المباشر الكندي، على تواضعهما ونفي صفات الحكمة عن أنفسهما لهذا الغرض يقول العامري على لسان أستاذه زيد البلخي لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى: "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب"، وهذا كان حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندي⁴، وإن كان هذا الأخير يختلف عن العامري في تصنيف العلوم

¹ - العامري، **النسك العقلي والتصوف الملي**، نقلا عن مسكوية، سبق ذكره، ص. 356-374.

² - العامري، **الرسائل والشذرات**، سبق ذكره، ص. 140.

³ - سورة البقرة، الآية، 269.

⁴ - العامري، **أربع رسائل فلسفية**، سبق ذكره، ص. 171.

حيث أدرج علم الإلهيات ضمن العلوم الدينية¹. بينما يؤكد العامري يؤكد على صناعة الإلهيين، ضمن قائمة العلوم الحكيمة، وهذه إشكالية يمكن تخصيصها كموضوع للبحث قائم الذات.

إن مجال اهتمام العامري بالعلم الإلهي يظهر أثره في مجموعة من القضايا، وقد عقد خليفات لهذا الغرض مقارنات بين نصوص العامري، ونصوص أفلاطون فحول انتظام الموجودات في العالم يرى عبد الرحمان بدوي أن أفلوطين يقسم العالم إلى عالمين عالم حسي وعالم عقلي، فهما موضوعان أحدهما ملازم للآخر .

ذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي، والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي². يظهر أثر نظرية الفيض واضح في كتابات أفلوطين من خلال العبارة السابقة "والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي ، كما أشار إلى ذلك فؤاد زكرياء"³.

يتابع الباحث سحبان خليفات دراسته حول العامري في مؤلفه **الفصول في المعالم الإلهية وفي التقرير لأوجه التقدير** فيعثر على نص مهم، مضامينه لا تختلف عن نص أفلوطين، فالأفكار السابقة تتردد بوضوح تام في كتابات العامري، حيث يلح هذا الأخير إلى ذلك بقوله: سبحان من فطر العالم العلوي... وجعل العالم السفلي عنصرا موضوعا، مستعدا لقبول آثاره المتقنة على تمامها⁴. وفي نفس السياق تبحث، كريستينا دانكونا كوستا، Cristina D'Ancona Costa في مؤلفها الشهير بيت الحكمة، **الميتافيزيقا اليونانية و تشكيل الفلسفة العربية الإسلامية** . تاريخ التواصل العلمي، وتشكيل الثقافة العلمية الفلسفية لدى العرب، فتذكر تأثير التراث الأفلاطوني المحدث على

¹ - عن هذه العلوم، أنظر: فاطمة اسماعيل محمد إسماعيل. **منهج البحث عند الكندي** ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1998م، ص.88.

أنظر أيضا، رسائل الكندي ،سبق ذكره، ص.372-373.

² - عبد الرحمان بدوي، **أفلوطين عند العرب** ، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1966م، ص.56.

³ - فؤاد زكرياء، **التاسوعة الرابعة لأفلوطين في النفس** ،دراسة وترجمة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.

⁴ - العامري، **التقرير لأوجه التقدير** ،ضمن الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص.321.

فكر العامري و تكوينه، كدفاعه عن فضائل الفلسفة، والعلوم الإلهية، وعلى وجه الدقة صفات الواحد، وأثر العالم العلوي في العالم السفلي، وفي النفس الانسانية، و الرجوع إلى الواحد، و مفهوم المبدأ الأول.¹

وعلى الرغم من المعارضة التي وجدها العامري في البيئة الفلسفية البغدادية من التركيب المختلف العام في فكره مقارنة بالشخصية الفلسفية الرئيسية في عصره، أي الفارابي، فإن هناك مجهودا مشتركا بينهما حول موضوع الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو² ، و إنارتها التراث اليوناني على أرض الاسلام، هكذا يثبت العامري النزعة التوفيقية مبينا أن صناعة الإلهيين فهي مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد³، و بالتالي فهي لا تتعارض مع العلوم المليية، يختم قوله حول هذه الصناعة كعادته فيقول "وإن صناعة هذه ثمرتها فإن من المحال أن يكون بينها وبين العلوم المليية عناد و مضادة"⁴ .

إلا أن الباحث العراقي سعيد الغانمي، يرى أن النزعة التوفيقية التي رفع شعارها العامري هي مخالفة تماما للنزعة التي تولى صياغتها الفارابي في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث أراد التوفيق و الجمع بين أرسطو و أفلاطون في نسق منهجي واحد، على الطريقة اليونانية، في حين أن النزعة التوفيقية في تفكير العامري كان هدفها هو ردم الخنادق الفاصلة بين المذاهب الإسلامية و بعث روح جديدة للمدرسة الكندية و اقتراح حلول عملية بديلة⁵ .

¹ كريستينا دانون كوسطا، Cristina D'Ancona Costa، سبق ذكره، بيت الحكمة، الميثافيزيقا اليونانية و تشكيل

الفلسفة العربية، ترجمة، عصام المرجاني، دار توبقال للنشر، ط، 1، 2014م، ص. 77-76.

² كريستينا دانون كوسطا، Cristina D'Ancona Costa، سبق ذكره، ص. 78-77.

انضر أيضا راوسن Everest K.Rowson، سبق ذكره، ص. 80-13.

³ العامري، الإعلام بمناقب الاسلام، سبق ذكره، ص. 89.

⁴ المصدر نفسه، ص. - ن .

⁵ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 33 .

هكذا كان الهدف من صناعة الإلهيين لدى العامري هو معرفة الله، لأنه هو العلة الأولى لكل شيء، يقول حسب ما أوردته الباحثة الألمانية إلفيرا واكلين **Elvira** .

Wakeling

في دراسة لها لكتاب الفصول في المعالم الالهية " فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، و لا [هو] عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، و لا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحدا بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل"¹ .

لذلك فهو يردد أن المعرفة لا تستقيم إلا بمعرفة المبدأ القريب من الشيء، تم معرفة المبدأ الأول على الإطلاق و هنا اشارة إلى العلم الالهي الذي هو البحث في الذات الالهية، أو العلة الأولى، وبتعبيره " لا تبدأ النفس القويمة في معرفة الغرض القريب للشيء دون أن تعرف الغرض البعيد على الإطلاق"² .

لكن من يعرف صحة و يقينية هذه الحقائق، ومن يقوم بهذه المعرفة العقلية المجردة، الخاصة بالعلوم السابقة الذكر؟ وما أهمية المنطق في فلسفة العامري الذي اعتبره آلة العلوم الحكمية؟.

ن- صناعة المنطق في فلسفة العامري

يعرف المعلم الثاني، الفارابي، المنطق فيقول " فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، و نحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات، و القوانين التي تحفظه، وتحوطه من الخطأ

¹ Elvira Wakeling ، Feder ، Tafel ، Mensh

سبق ذكره، ص. 233، انظر النص الأصلي بالألمانية.

Sohit sich herausgestellt ، dab der Eine ، der nahre nicht et wasvon denIntelligibilienist ، noch ist [Er] Materie ، noch spezifische Differenz ، nochbesondere Eigenschaft ، noch allgemeines Akzidens ، nochBewegung ،noch seel ،noch Intellek ،noch Gonzes ،noch Teel ،noch Alles ،noch Einiges ،noch eines imverhältnis zueinem anderem ،Vienlmehr ist Er absolut einer ، .

² العامري، الرسائل و الشدراة ، سبق ذكره، ص. 481.

والزلل، و الغلط في المقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المقولات، ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها غلط" ¹ .

ورغم إشارة العامري إلى الفارابي، إشارة شبه صريحة بقوله قال بعض الحدث من المتفلسفين ...² ، فلا مجال للشك مدى استفادة العامري من المعلم الثاني، علما أن للعامري، مصنفات منطقية، كتفسير البرهان الذي عالج فيه رؤية العقول الصحيحة، كحقائق المعاني الكلية، و ما يصح الاعتماد عليه من الأقوال الصادقة بحسب هذه الصناعة [يعني المنطق] ، و ما يصح الاعتماد عليها منها ³ ، ومن تم أفاض في ذكر القوانين المنطقية⁴ كما يذهب إلى ذلك سحبان خليفات .

يشير العامري إلى الفارابي اشارات متكررة في مسألة المنطق مع الاستعانة بنصوصه، و خصوصا في شرح كتاب المقولات لأرسطو، الذي وضع العامري شرحا او تعليقا عليه في أحد أجزاء الأورغانون⁵ .

يقول العامري على لسان الفارابي حول قضية الاشتباه في اللقب ما يلي أما الاشتباه في شكل اللقب فلأن الشخص المشار اليه ينعت باسم النوع و الجنس، فيوهم ان المعنى يعرف بقولنا انسان أو حيوان، و هو مشار اليه، وقوله: بل تدل على اي شيء ، يعني على انفراد شيء على شيء، وانحياز شيء عن شيء⁶ .

واضح من هذه النصوص، العناية المفرطة لصناعة المنطق من طرف الفلاسفة المسلمين عامة، و العامري على وجه التحديد، فعن هذا العلم يقول العامري في الإعلام بمناقب الإسلام ، " انه أداة و آلة العقل الذي يعصمه من الوقوع في الزلل، وبه يستكمل

¹ الفارابي، إحصاء العلوم ، سبق ذكره، ص. 67 .

² العامري، السعادة و الاسعاد ، سبق ذكره، ص. 72 .

³ العامري، الشذرات ، سبق ذكره، ص. 441 .

⁴ المصدر نفسه، ص. ن .

⁵ مباحث توركي، Mubahat turker ، مجلة Arastrima التركية، المجلد الثالث، ص. 103-122.

⁶ العامري، الشذرات ، سبق ذكره، ص. 449 .

العقل مقدرته على التمييز بين الحق و الباطل، وبين الخير و الشر" ¹ ولترسيخ هذه الصناعة، في المجال التداولي العربي الإسلامي، يخصص العامري نصوصاً قوية و غزيرة المعنى للرد على طائفة من المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية في الزرارية عليها، و احتجوا في ذلك بحجتين ²: الأولى، أنهم نظروا في الكتب المنطقية حسب قولهم و لم يحصلوا منها إلا على ألفاظ منغلقة، و ألقاب مستغربة، لأن أرباب هذه الكتب لم يحرصوا على إيضاح الحق، يغنيهم النظر فيه، عن فاتح يفتح لهم معانيه ³.

بين المنهج الذي يتخذه العامري لمناقشة الفرق و المذاهب الفلسفية، يستحضر أولاً آراءهم بكل صدق و امانة، بعد ذلك يفحصها و يناقشها، اننا امام ما يسمى، باخلاقيات المناقشة التي طبعت فلسفة التواصل المعاصرة لدى هابرماس، و غريمه كارل أوطأبل ⁴،

يرد العامري ردا هادئا على هذه الفرقة السابقة من المتكلمين مع دعوته لهم، بالعودة إلى كتب المنطق و الالتزام بالذي عابه، ليستفهم مضمون هذه النصوص، ثم بعد ذلك اصدار الأحكام اما بالخطأ او الصواب عليها ⁵.

و يقول في هذا الصدد "ان قصور أفهام المتكلمين عن معاني الكتب المنطقية غير دال على فسادها، على ان المعترف بقصور فهمه عن جميع ما تضمنته صناعة المنطق من معانيها، قد صار شاهدا بأن حكمه عليها بأنها موافقة للحق أو مخالفة له يكون لا

¹ العامري، الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. 95.

أنضر ايضا: التوحيد، المقابسات ، تحقيق توفيق حسين، ص. 122.

² العامري الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. 89.

³ العامري، المصدر نفسه، ص. ن .

⁴ Voir «Habermas, J. «De l'éthique de la discussion, tr, Marik Hunyadi, édition Flammarion, 1992.

Et aussi, «Appel, Karl, Otto, éthique de la discussion, tr par Mark Hunyadi, ed, Cerf, 1994, p, 16-37.

⁵ العامري، الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. 90.

محالة مردودا، و أن الواجب عليه أن يلتزم الرجوع إلى الذي عابه، ليستفهم مضمونها، ثم يحكم بالصواب [أو الخطأ] عليها"¹ .

أما الحجة الثانية التي أوردها المتكلمون و هي تعارض صناعة المنطق مع صناعة العروض، لأن الفائدة من المنطق هي المهارة في شروط الاستدلال بالشاهد على الغائب، و ما من عاقل يتحلى بصناعة المتكلمين الا و يصير المنطق وبالا عليه²، يناقش العامري قول هذه الفرقة حول ذمهم المنطق، و يعتبر حجتهم واهية فيرد عليهم بقوله " فإن العاقل منا و إن اتفقت له الإصابة في مقاييسه فإن خصمه متى نازعه في صحتها، وادعى عليه صحة قياس مخالف لقوانينه لم يمكنه تحقيق ما نزع فيه الا اذا كان عنده هذا الميزان اليقيني الموثوق بعدالته، و بمثله الحال فيمن نوزع في صحة بيت من الشعر و ادعى أنه مزاحف... " يفسر الصواب من قوله وقول خصمه الا بقوة صناعة العروض"³ ، تبدو الرسالة واضحة ومبطنة من طرف العامري لأولئك الذين وقفوا ضد صناعة المنطق، و اعتبروا الاهتمام به زندقة وكفرا، فهذا ابن قتيبة الدينوري في عهد العامري يقول " ولو أن مؤلف المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين و الفقه و الفرائض، والنحو لعد نفسه من البكم " ...⁴ .

يعود العامري ليثبت سقم الحجج التي قدمها طائفة من المتكلمين حول غموض المنطق، فيذكر الفائدة الأولية لهذه الصناعة فيقول "..انها آلة عقلية تميز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير و الشر في الأبواب العملية، و محلها من الأنفس المستعملة لها قريب الشبه من محل عيار معدل توزن به المعلومات، فإنها هي

¹ المصدر نفسه، ص. ن .

² الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. ن .

³ الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. ن .

و عن العلاقة بين صناعة المنطق و علم اللغة، وعلم العروض أنظر الى يحيى بن عدي، في تبیین الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي و النحو اللغوي، نشرها جيرهارد إندرس، مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد 2، ع 1 38 - 50 ، ص. 47 .

⁴ ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الطلائع، ص. 2005، ص. 14 - 15 .

المراعية للسؤال و الجواب، و المعارضة والمناقضة، والمغالطة، بل لها يقتدر على حل الشبهات، وكشف التموهيات"¹ ، وقد نجد هذا التعريف يتردد بشكل مختصر عند صاحب المقدمة حيث يقول " و علم المنطق هو قوانين التي يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات و الحجج المفيدة للتصديقات"² و قد ساد هذا الاهتمام بالمنطق من طرف مدرسة بغداد كابن عدي ت363 هـ ، والسجستاني ت 371 هـ و ابن زرعة ت 398 هـ ، و آخرون من عاصر العامري وتحمسوا لهذا الموروث عن السابقين والمندمج مع الواقع الفكري الحاضر باعتباره قوام التفكير السليم.

وقد ذكر لنا ياقوت الحموي مناظرات حول المنطق بين متى بن يونس و ابي سعيد السرافى بدعوة من الوزير بن الفرات، كان مضمونها يتمحور حول دلالات المنطق و اهميته، مقارنة بعلوم النحو و ألفاظه³ .

هكذا عمل العامري على تقريب المنطق إلى الثقافة العربية الإسلامية مع حرصه على الخلفية الإسلامية وتبيينه الفلسفة على قدر المناخ الفكري في وقته، مع الحذر من أولئك الذين وقفوا ضد هذه الصناعة و الاعتراض عليها جملة و تفصيلا، من طرف طائفة من المتكلمين و الفقهاء، و تعتبر هذه النظرة الفاحصة إلى حقيقة هذه العلوم مضمونا و منهاجا من أسباب إبداع علماء الحضارة الإسلامية و عظمتهم، وعلى رأسهم صاحب المناقب ، حيث كان العالم منهم أشبه بموسوعة تضم أكثر من تخصص في فروع العلم، كما يذهب إلى ذلك الباحث أحمد فؤاد باشا⁴، ومن تعاليم الفكر الفلسفي لدى

¹ العامري، الاعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص. 91 .

أنظر أيضا، الفارابي، إحصاء العلوم ، ص. 53-54 .

² ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص. 474 .

³ عن وقائع هذه المناظرة أنظر ،

Margoliouth the discussion Between abn Bishr Matta and abn Said al-Sairafi , on the Merito of logic, and Gramma, JRAS, 1905 , P. 79-129 .

و كذلك ترجمة بالفرنسية لطفه عبد الرحمن .

Taha Abderhmane 'Discussion entre abn Said Al-Sirafi le grammairien et Matta b.yunus 'le philosophie, dans Arabica 'T.25 , Fasc, 3 septembre 1978, p,188-189 .

⁴ أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي ، دار الهداية للنشر و التوزيع، ط 1، 1997م، ص. 189-190 .

العامري أن يحرص الناظر على التمييز بين العلوم و المعارف، و أن يمتلك حس التصنيف بين ما هو علمي وليس كذلك، ولقد لاحظ أبو الحسن العامري أن للعلوم خصوصيات من حيث الدقة التي تقوم عليها، لذلك وجب الاستعانة بعدة منطقية و الاقبال على كل العلوم التوضيح الرؤى بصورة أفضل فنجده يقول و أكثر الكتب المصنفة في ابواب الهندسة توجد تقليدية، و أكثر الكتب المصنفة في أبواب الطب توجد إقناعية، و أكثر الكتب المصنفة في أبواب الهندسة توجد برهانية¹ .

يعترف التوحيدي بالدور الجميل الذي أسداه العامري له، مفصحا عن موقفه العقلاني المنادي بضرورة الإستعانة بالمنطق و الفلسفة و الحكمة الأفلاطونية، في مسألة الفقه خصوصا، و علوم الدين عموما، اقتداء بأستاذه مع الإشادة التي كان يغدقها على الفيلسوف و المتصوف الخرساني ابي الحسن العامري بسبب حديثه في الفقه بلغة المنطق و الفلسفة²، كما يقول يفرست كاي اوسن Everett Rawson. وهذا رد واضح من التوحيدي للقائلين ليس لمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام³ .

يسوق لنا سبحان خليفات احداثا وقعت للعامري مع فلاسفة بغداد، الذين ناظرهم للدفاع عن المنطق ورد الاعتبار لأبي بشر متى في مناظرة حامية مع أبي سعيد السيرافي، و انتصارا ساحقا يثار به للفلاسفة المنهزمين سنة 320 هـ، في شخص متى الذي تبنى صناعة المنطق، ولم يجعل قيمة هذا الأخير متوقفة على معاني الحروف فقط⁴، يتحدث التوحيدي في مقدمة هذه المناظرة عما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن

¹ العامري، التقرير لأوجه التقدير، سبق ذكره، ص. 329 .

² Everett K, Rowson A, *Musulim philosophe on the soul and its fate*, *Al Amiri's Kitab al – Amad- AAbad*, Op, Cit p, 5 .

³ Marc Bergé ‘ ‘ *Epître sur les sciences Risala fi. l-ulum d’Abu hayan al – tawhidi*, introduction, glossaire technique manushit et édition critique ‘ ‘ dans, *BEO de l’I.F.E.A de Dams*, T.8, 1963 – 1964, p. 241 – 300.

أنظر ايضا أبو حيان التوحيدي، رسالة في العلوم، سبق ذكره، ص. 326 .

⁴ العامري، الرسائل و الشذرات، سبق ذكره، ص. 88 .

العامري وليس عما جرى للعامري مع المتفلسفين فالصيغة الأولى، أدل في الإعراب على الهزيمة التي لحقت بهم على يده¹، لأن السيرافي حط من مكانة متى في المنطق، و المنطقة عموماً، بكل طريقة ممكنة، فهذا هو يقول من جهل حرفاً واحداً أمكن أن يجهل اللغة بكاملها ... و هذه رتبة العامة ... فلم .. يوهم أنه من الخاصة، و خاصة الخاصة، و أنه يعرف سر الكلام، و غامض الحكمة، و خفي القياس²، .

لا شك ان العامري هنا تحين الفرصة، لرد الاعتبار لمتى وللمنطقة عموماً، حينما سأل السيرافي في مجلس انعقد لأبي الفتح، وغص بأهله، عن طبيعة الباء من بسم الله الرحمن الرحيم ، يقول التوحيدي باختصار لقد عجب جمهور الحاضرين من هذه المطالبة، ونزل بأبي سعيد ما كاد يشده به أي يدهش ويتحير به³، و اعترف السيرافي بإجابته : ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم، ولقد جرت بيني و بين أبي بشر متى صاحب شرح كتب أرسطو في المنطق ...في مجلس أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ملاحه، كانت هذه أشوس و أشرس من تلك⁴ .

يعلق سحبان خليفات على نتائج هذه المناظرة فيقول: " كم هذه الضربة موجعة !، إنها لا تشكل هزيمة للسيرافي في هذه المناظرة فحسب، بل تهدم أمجاده السابقة التي تغنى بها الوزراء و الأدباء"⁵ .

هكذا انتصر العامري، وانتصر معه الفلاسفة والمنطقة لكن أبا حيان كعادته لم يسجل هزيمة أستاذه بل قطع الخبر و انتقل بالحديث إلى مواضع أخرى .

نلاحظ إذا المعاناة مع بعض النحويين في مدرسة بغداد، خصوصاً مع أبي سعيد، محاولاً أن يخلط الأوراق بين النحو و المنطق، من أجل الاستغناء عن هذا الأخير، رغم

¹ المصدر نفسه، ن، ص. .

² أبو حيان التوحيدي، الامتاع و المؤانسة، ج1، سبق ذكره، ص. 76 .

³ أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1988، ص. 411 – 412 .

⁴ Jean Claude vadet 'une défonce philosophie de la Sunna ' les Manaqib al -Islam d'al Amiri Paris 'librairie orientaliste Paul beuthrer ' 1983 ، P ، 14-15 .

⁵ العامري، الرسائل و الشذرات ، سبق ذكره، ص. 87 .

مناداة يحيى بن عدي رئيس منطقة بغداد إلى الفصل بين موضوع النحو، و موضوع المنطق، مع الإعلاء الواضح من شأن هذا الأخير، و جعله الحكم في العقل باعتبار موضوع المنطق هو الألفاظ الدالة على الأمور الكلية، وهي في صلب المعاني المقومة لذات البرهان¹ ، إن المجادلات والاعتراضات و الردود والتحريات، ساهمت بدورها في انفصال المنطق عن أصله الفلسفي، و اللغوي اليوناني نسبيا وتدرجيا²، كان الهدف منها هو نسف مجهودات الفارابي، و العامري لتقريب المنطق إلى الثقافة العربية عن طريق نحت مفردات و الإتيان بأمثلة قريبة من المناخ الفكري لوقته، و خصوصا ضد أصوات من المتكلمين و الفقهاء نددت بصناعة المنطق لأنه منسوب إلى أرسطو طاليس، و قد شوهد من آرائه و اعتقاداته مالم يوافق الإسلام...³ .

باتت إذا أهمية المنطق في طلب الحق واضحة لدى العامري، نظرا لارتباطه بالحكمة، و اعداد الحكماء فيه قوانين يستعان بها في استثارة المعاني المستنبطة منها بقوة الفكر، و شروط العلوم المنطقية عنده، تتحدد بالصناعات الأربع، التي أحصاها، في التقسيم، و التحديد، و التحليل، و البرهان⁴، وفي هذا الصدد يقول: في الفصل السادس، العلوم الحقيقية هي المعارف الأبدية، من كتاب **معارف الأمد على الأبد** . ثم الحكماء قد أعدوا فيها قوانين يستعان بها... وأقاموا تلك القوانين مقام الموازين المعدلة التي يؤمن الارتياح في صدقها وصحتها، و هي الصناعات الأربع التي يدور عليها علم المنطق، أعني التقسيم والتحديد، و التحليل و البرهان، فإذا العاقل منامتي كان في طبعه مناسب للحكمة، أعني أن يكون ذكي الفهم قوي الحفظ، جيد العبارة، حسن التصور، ثم كان حريصا على اقتباسها، صادق العناية في اقتنائها، فمن الواجب أن يثقف نفسه النطقية

¹ يحيى بن عدي، في تبیین الفصل بین صناعتی المنطق الفلسفی و النحو اللغوی ، سبق ذكره، ص. 46.

² بناصر البُعزاتي، الفكر العلمي و الثقافة الإسلامية ، منشورات دار الأمان، الرباط 2015، ص. 97 .

³ أبو الريحان البيروني، كتاب نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ، تحقيق ب. بولجاكوف، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1964، ص. 28 .

⁴ العامري، أربع رسائل ، رسالة الأمد على الأبد ، سبق ذكره، ص. 188 .

بالمواظبة على الأوضاع المليية، ليتدرج بها إلى إصابة الحق، والإعتقاد للحق و المتابعة للحق، والايضاح للحق¹.

لن يخل العامري ببرنامجه الفكري والتعليمي² باعتباره مثقفا يدعو الى تكامل العلوم و المعارف لفهم العالم و تمثل دور الأستاذ فيه، فهو يحدد هنا، تعريفا جامعا لمحبي الحكمة، الفيلسوف المؤثر الشغوف الجامع بين الصناعات، أو الأبواب الثلاثة، كعلوم المنطق - و علوم الهندسة، و علوم الطبيعة كلها تنصب نحو العلم المفصل له وهو علم الإلهيات، ففي الفصل الثاني أنواع التواريخ و أصناف الأمم، من رسالة الأمد على الأبد يقول " كذا من برع في علم التقادير يوصف بأنه مهندس ، ومن تمهر في علم الطبائع يوصف بأنه طبيعي و من حذق في قوانين المنطق يوصف بأنه منطقي ، ثم اذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة واقتدر بها على تحقيق المعاني الإلهية قيل انه فيلسوف ، مؤثر للحكمة"³.

فالفيلسوف لدى العامري يختلف عن الأديب، فرغم إعلائه من المعارف السابقة، فإنه لم يطرح العلوم المحلية او علوم العرب أرضا⁴، فعن الأديب يشير فكل من برع في حفظ اللغة وصف بأنه لغوي ، و من تمهر في علم الإعراب وصف بأنه نحوي ومن حذق في قوانين العروض وصف بأنه عروضي ، ثم إذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة، واقتدر بها على نظم الكلام و رصفه قيل إنه أديب على الإطلاق⁵.

¹ العامري، الأمد على الأبد ، المصدر نفسه، ص. - ن .

² عن اختلاف برنامج العامري كفيلسوف مع البرنامج الفكري للأدباء في القرن الرابع الهجري. أنظر،

Charles Pellat ، **Variations sur le thème de l'adab** ، dans ، corespondance d'orient ، Bruxelles،centre pour l'étude des Problèmes du Monde Musulman 1964 ، P ، 24 – 25 .

³ العامري، الأمد على الأبد ، سبق ذكره، ص. 157 .

⁴ عن النزعة التكاملية للعلوم - انظر محمد أركون حيث يقول ، فعلى الباحثين أن يكفوا عن نزعة التخصص.ص. الضيقة التي يتبعونها عادة، فهم يقيمون الحواجز و الجدران بين أشياء كانت مترابطة ومتداخلة أثناء العصر الكلاسيكي . فلم يكن هناك من شيء يفصل بين الشعر و النثر الفني و النحوي و البلاغة، و تاليف المعاجم، و أصول الفقه و علم الكلام و الفلسفة و العلوم المحضة.. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل ميسكويه و التوحيدي، ترجمة هاشم ص.الح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1997، ص. 629 .

⁵ العامري، الأمد على الأبد ، سبق ذكره، ص. 157 .

هكذا إذا يتضح الإهتمام بعلم المنطق لدى العامري باعتباره مدخلا مهما وآلة للعلوم، و بالتالي يمكن القول إن العامري و غيره من العلماء في عصره أدرك أهمية التكوين الفلسفي للعالم لكي يتسع أفقه، ويتفتح على الفرضيات المتعددة، وأن الوجود الحقيقي للإنسان هو تحقيق وجوده العقلي بأن يصير موجودا عاقلا و يحقق بذلك هدفه كفيلسوف من الوجود الإنساني، و أن كل معني بفن ما من الفنون كالعلوم السابقة التي ذكرها العامري وعلى رأسها المنطق، فإنه يجب أن يكون فيلسوفا قد طالع أصول جميع العلوم و إن لم يواته عمره على مطالعة فروعها بلغة أبي الريحان البيروني¹.

لم يلتزم العامري بخطة تصنيفه للعلوم الحكمية، بل تجاوز ذلك إلى علوم أخرى و على رأسها علم التصوف متخذا منهج الفلاسفة و طريقتهم، فكيف جمع العامري بين مدار الفلسفة و مدار التصوف؟ ولماذا انبهر و أعجب التوحيدي بطريقته في التصوف؟.

ح- علم التصوف على طريقة الفلاسفة لدى العامري.

لقد عرف عن أبي الحسن العامري كما أشرنا سابقا عند التعرف على رسائله، منهجه في الجمع بين التصوف و الحكمة في مؤلفين مهمين، و هما النسك العقلي والتصوف الملي، هذا الأخير أشار إليه خليفات ورجح أنه قد شرحه صاحبه في حلقة التدريس ببغداد²، بينما الأول، اهتم به العامري بنفسه بقوله " لقد شرحنا الوحي والإلهام في تصنيفنا الملقب بالنسك العقلي و التصوف الملي " ³ ، و عن هذا المؤلف يقول التوحيدي في المقابلة 90 ، إن هذه المقابلة تشتمل على كلمات شريفة، من كلام أبي الحسن العامري علقت وسمعت أكثرها منه، و هي التي مرت في شرحه لكتاب الموسوم بالنسك العقلي⁴ ، أما إفريست راوسن Everest . K . Rowson فمن خلال دراسته لكتاب الأمد على الأبد ، فهو يوضح طريقة العامري في الجمع بين

¹ البيروني ، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن ، سبق ذكره، ص. 292 .

² العامري، الرسائل و الشذرات ، سبق ذكره، ص. 103 .

³ العامري، التقرير لأوجه التقدير ، ضمن الرسائل والنشرات، سبق ذكره، ص. 316 .

⁴ التوحيدي المقابسات ، سبق ذكره، ص. 270 .

الفلسفة و التصوف ¹ ولتبيان المكانة المركزية لصاحب المناقب و مدى اهتمامه بهذا الجنس من العلوم. يروي لنا التوحيدي أحداثا ووقائع تحاور حولها أحد شيوخ المتصوفة مع أبي الحسن العامري، يروي التوحيدي عن أحد الصوفية قوله: كنت بنيسابور سنة 370 هـ، و قد اشتغلت خرسان بالفتنة، وتبلبلت دولة آل سامان بالجور و طول المدة....وغلا السعر، و أخيفت السبل، وكثر الإرجاف، وساءت الظنون، و ضجت العامة ، و التبس الرأي و انقطع الأمل ... ².

و في هذه الأثناء، يقول هذا الصوفي و هو في طريقه إذ التقى بأحد المفكرين وهو أيضا في الطريق إلى نيسابور " فلقينا في الطريق شيخا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامري، و له كتاب في التصوف قد شحنه بعلمنا و إشاراتنا، وكان من الجوالين الذين نقبوا في البلاد و اطلعوا على أسرار الله في العباد ...³ ، هذا الأسلوب كما يشير إلى ذلك التوحيدي ينتهجه الصوفية حيث وصرّف العامري في الإمتناع و الموانسة إنه شيخ من شيوخ الصوفية بُرد [جمع بريد و هو الرسول] الآفاق، و جواله الأرض، و لقاطة الكلام ⁴.

لنعد إلى الموضوع و نعرف مضمون الحوار الذي دار بين العامري و شيخ الصوفية، قال العامري للشيخ "من أين درجتم، ومتى قصدتم ؟ فقال الشيخ الصوفي

¹ Everette K. Rowson ، *A Muslim philosopher on the soul and its Fate* ، Al – Amiri's kitab al-Amad ala l' -Abad ، op cit ، p .9

من أجل الاضطلاع على طريقة التصوف في الاسلام انظر الى الدراسات التالية ،

• Alexander Knysh ، *Islamic Mysticism, A'shout History*, Leiden, brill , 20 .

• Reynolds A. Nicholson ، *the Mystics of islam* ، london ، G. Bell and sons , 1914 .

² العامري، أربع رسائل فلسفية ، المقدمة، سبق ذكره، ص. 16 .

• عن هذه الفتن و الاضطرابات السياسية بنيسابور و بغداد في القرن الرابع الهجري، انظر ملحق تاريخ بخارى ص. 152.

• العامري، الرسائل و الشذرات ، مقدمة سحبان خليفات ، الأحوال السياسية و الثقافية في بغداد ، الصفحات، 56، 57، 58، 59، 60 .

³ العامري، أربع رسائل فلسفية ، سبق ذكره، ص. 17 .

⁴ التوحيدي، الإمتناع و الموانسة ، سبق ذكره ج3، ص. 94 .

و عن لوعة العامري بالسفر من أجل استكمال معرفته الفلسفية أنظر الى ،

Mohammed Arkoun ، *la conquête du bonheur selon Abu L-Hassan Al-Amiri's* dans *idem* 152 – 153 – 154 – 155 – 156 .

فأجلسناه أي العامري، في مسجد وعصبنا حوله و قصصنا عليه قصتنا من أولها إلى آخرها، و لم نحذف منها حرفاً، فقال لنا في طي هذه الحال الطارئة غيب لا تقفون عليه، و سر لا تهتدون إليه و إنما غركم ظنكم بالزهاد، و قلتم لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة، لأنهم الخاصة ومن الخاصة خاصة الخاصة، لأنهم بالله يلوذون و إياه يعبدون، وعليه يتوكلون، و إليه يرجعون ومن أجله يتهاكون، و به يتمالكون ¹ .

أصغى المتصوفة بجوارحهم بانتظار أن يكشف لهم العامري عن سر انشغال الجميع بأحداث السياسة و رخاء العيش، و طيب الحياة، و سعة المال... حينما كانت نيسابور تعج بالفتنة و فقدان الأمن و ارتفاع الأسعار في القرن الرابع الهجري .

يقول التوحيدي نقلاً عن الشيخ الراوي " قلنا له :فإن رأيت يا معلم الخير أن تكشف عن هذا الغطاء، و ترفع هذا الستر، و تعرفنا منه ما وهب الله لك من هذا الغيب، لنكون شاكرين، و تكون من المشكورين، فقال :نعم، اما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها و ساستها لما ترجون من رخاء العيش، و طيب الحياة، و سعة المال، و درور المنافع و اتصال الجلب، و نفاق السوق، و تضاعف الربح، فأما هذه الطائفة العارفة بالله، والعاملة لله، فإنها مولعة ايضاً بحديث الأمراء و الجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، و جريان أحكامه عليهم، و نفوذ مشيئته في محابهم و مكارهم في حال النعمة عليهم، و الانتقام منهم، ألا ترونه قال جل ثناؤه وحتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ² ... و بين الخاصة و العامة في هذه الحال و في غيرها فرق يَصْرُحُ لمن رفع الله طرفه إليه، و فتح باب السر فيه عليه، و قد يتشابه الرجلان في فعل، و أحدهما مذموم، و الآخر محمود، و قد رأينا مصلياً إلى القبلة و قلبه طر و ما في كم الآخر [أي يريد استلال ما في كمه، و اختلاس ما تحت ثيابه في أثناء صلاته] . فلا تنتظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه، فإن الباطن غذا واطاً الظاهر كان

¹ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 17 .

² سورة الأنعام، الآية، 44 .

توحدا، وإذا خالفه إلى الحق كان وحده... وهذه المقامات مرتبة لأصحابها، وموقوفة عن أربابها، ليس لغير أهلها فيها نفس، ولا لغير مستحقها منها قبس"¹.

استأنف التوحيدي نقله عن الشيخ تمتعه ببيان العامري قال الشيخ الصوفي، "فو الله مازال ذلك الحكيم يحشو آذاننا بهذه و ما أشبهها و يملأ صدورنا بما عنده حتى سررنا وانصرفنا إلى متعشانا، وقد استفدنا على يأس منا فائدة عظيمة، لو تمنيناها بالغرم الثقيل والسعي الطويل لكان الربح معنا، و الزيادة في أيدينا"².

واضح من هذه النصوص المنقولة عن النسك العقلي و التصوف الملي ، و الحوار الذي دار بين الشيخ الصوفي و العامري، التجربة الصوفية التي توج بها الفيلسوف و مكانته بين المتصوفة و رغم الغلبة هنا للعناصر الأفلوطينية فإن هذه المقامات التي أشار إليها سابقا هي مفاهيم اسلامية تذل على الأرضية المشتركة التي التقى فوقها فكر العامري المسلم بالعناصر الأفلوطينية فاقتبس منها قدرا يتجاوز ما تسمح به الروح الإسلامية الصحيحة³.

بين أيضا من تحليل مضامين النصوص السابقة، و النقاش الذي جرى بين الشيخ الصوفي، و أبي الحسن مدى حضور هذا الأخير في النقاش العمومي و إبداء آرائه حول قضايا و اشكالات سياسية و عملية في القرن الرابع الهجري، حتى وصفه الشيخ الصوفي بالحكيم، قال الشيخ الصوفي: "مازال ذلك الحكيم يحشو آذاننا... لأن الحكيم ليس متفرجا و لكنه كذلك ممثل يلعب دوره .بلغة جوزيف فيالاتو Josef phwilato، إن الحكيم، و إن كان يظهر طافيا على سطح العلم فإنه لا يهجر أبدا العالم، فهو منخرط فيه وله موقع داخله، إنه فاعل في العالم و حاضر فيه، فليس العالم بالنسبة للحكيم

¹ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 17 - 18.

أنظر أيضا: التوحيدي، الامتاع و الموانسة، سبق ذكره، ج 3، ص. 91 - 96.

² العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 18 - 19.

أنظر أيضا: التوحيدي، ال نفسه، ص. ن، سبق ذكره.

³ العامري، النسك العقلي و التصوف الملي، نقلا عن مسكويه، الحكمة الخالدة، سبق ذكره ص. 356.

أنظر أيضا: رسائل أبي الحسن العامري و شذراته الفلسفية، ص. 140.

الفيلسوف مجرد فرجة تعرض امام عينيه بمعزل عن عمله ... بل إن العالم هو المسرح للفعل و موضوع لنشاطه و عمله، ،إن الحكيم الفيلسوف ليس فقط متفرجا ولكنه كذلك ممثل يلعب دوره..."¹ .

لكن السؤال هل الحكمة أو الفيلسوف الحق قادر أن يغير العالم و يصلحه بواسطة لغة التصوف كالتى امتلكها العامري، خصوصا و أن العلاقة بين رجال السياسة و رجل الثقافة تنبني على الغموض و الإبهام و الإلتباس حتى في وقتنا الراهن، ولا تنبني على الوضوح والتحديد، ويزداد الأمر التباسا في عهد العامري أي في القرن الرابع الهجري، بما نعلم أن رجال السياسة أنفسهم هم رجال ثقافة بالأساس ؟ و كيف إذا للعالم المتصوف ان يبعث العالم من جديد ؟ و كيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، و الفلسفة تهتم أساسا بالغرض من وجودنا و مصيرنا ؟² .

إن علم التصوف الذي يقصده العامري كما أسلفنا الذكر هو القائم على الطريقة الفلسفية، و ليست على الطريقة المليية، لأنه نوع من التصوف العقلي يعتمد في التماس الحقيقة على التأمل العقلي و مجانبة الظواهر الحسية، و الارتقاء فوق المحسوسات للوصول إلى الحقيقة اليقينية، سواء كانت مباطنة للظواهر أو مفارقة له، فهي تحافر الرسوم الظاهرة إلى المعاني الخفية للفعل الإلهي³، في هذا الصدد يقول العامري فلا تنظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه ...ولن يكون ذلك إلا عن طريق الهداية الإلهية ...⁴ .

¹ جوزيف فيلاتو، **القصد الفلسفي**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1973، ص. 9 - 10 .

² نيكولاي برديانق، **العزلة و المجتمع**، ترجمة فؤاد كامل الهيئة المصرية للكتاب، بلا تاريخ، ص. 23 .
و عن تهميش الفلاسفة و المتقنين من طرف السياسيين أنظر الى ،

Ian Richard wetton, Al farabi and his school, london, new yourk, routledge, 1992, p.22 – 23 .

³ منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، دراسة مقارنة في فكر العامري، سبق ذكره، ص. 90،

⁴ العامري، **الشذرات و الرسائل**، سبق ذكره، ص. 311 .

أنظر أيضا: التوحيد، **الإمتاع و الموانسة**، ج 3، ص. 93 .

و عن هذا النوع من التصوف أنظر أيضا ، ابن سينا ، **الإشارات و التنبيهات** ج4، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف

مصر، 1957، ص. 804 .

لا يتفق بن خلدون مع العامري في إدراج علم التصوف ضمن العلوم الحكمية بل يعتبره من العلوم الشرعية الحادثة في الملة حيث يعبر عن ذلك بقوله أن هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، و أصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة و التابعين و من بعدهم¹ .

و هنا يريد صاحب المقدمة أن يؤسس لتصوف سني سلفي بعيد عن كل بدعة وتطرف و هو علم يتقاسمه أهل المشرق و المغرب²، إلا أن هذا العلم لا مجال فيه للعقل، لأن سلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة... لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، إن همهم الإلتباع و الاقتداء ما استطاعوا³ .

إن علم التصوف الذي يقصده العامري، فهو يختلف عن التصوف الملي لدى ابن خلدون، فهو يندرج في انواع المعرفة و مجانبة الجسد، أما ما يسميه بالمراث على الموت، وهذا التصور هو أحد تعريفات الفلسفة القائلة بأن الفلسفة هي المرات على الموت بالتخلص من الجسد و شهواته، و التغلب عليه حتى تصير النفس حرة غير مقيدة بجسدها وشهواته⁴ .

ولعل وضوح الوجه الصوفي للعامري هو ما نقله أبو بكر البخاري، الكلاباذي ت 350 هـ ، في مؤلفه **التعرف على مذهب أهل التصوف** ، و إشارته إلى العامري و كتابه منهاج الدين ، واقتبس منه بعض الأشعار⁵ و يشير أحمد عبد الحليم عطية إلى كتب العامري المفقودة في مجال التصوف و التي أوردتها في مقدمة كتاب **الأمد على الأبد** ، والتي هي ذو ملامح صوفية أخلاقية كإتمام فضائل الأنام.

¹ ابن خلدون، المقدمة ، سبق ذكره ص. 449 .

² المصدر نفسه، ص. 406 .

³ م، ن، ص. 459 .

⁴ منى احمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية سبق ذكره، ص. 91 .

⁵ الكلابادي، التعرف على مذهب أهل التصوف، نشرة محمد أمين النوي ط 2، 1950، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ص. 102 - 106 .

خلاصة:

هكذا إذا ينهي الفيلسوف المغبون حديثه عن علوم الحكمة وأصنافها، ولعله كان يعرف جيدا طريقته في استكمال الفضائل وطلب الحكمة سيقصيه عن مجتمعه ويعرضه للنقد القاسي من لدن معاصريه، لكنه أبى إلا أن يطلب الحكمة ويتحمل ثمن حقيقتها، لأنها هي السبيل الوحيد في طلب الرفعة والعزة، فهو يتحدث بنبرة الناظر الذي يركب الخطر مع التزام التعب لمجاهدة الأعداء لخدمة الإنسانية، في السعادة والإسعاد، قائلا، " إن الحكمة لا تتال إلا بترك أكثر الخيرات والفضائل، ومن فعل ذلك كان عند الناس على غاية البدعة والمذهب الغريب المنكر لأن إثثار الخيرات والرغبة في فعل هذه الفضائل هي الإنسانية، فمن زهد فيها فإنه عند الناس أنه ليس بإنسان. والناس إنما يعززون ويكرمون من رغب في الممدوحات وعمل الصالحات ووافق أهل الخير وكان على مثل سيرتهم، ومن كان على خلاف ذلك أهانوه وأخلوه واستخفوا به وحقروه وربما قصدوه بالمكاره في نعمته وفيمن يتصل به وفي بدنه حتى الضرب والقتل"¹، ألم يشر أمير الشعراء أحمد شوقي في أبياته الرائعة إلى مصير العالم الذي يطلب الحقيقة بقوله:

ذهب الذين حموا حقيقة علمهم واستعذبوا فيها العذاب وببلا

في عالم صحب الحياة مقيدا بالفرد مخزوما به، مغلولا

سقراط أعطى الكأس وهي منية شفتي محب يشتهي التقبيل²

يتابع العامري قوله عن طالب الحكمة ومن أعظم المحن عليه أنه ليس يمكنه أن
يقنعهم بالحجة لانه ليس بممكن مخاطبة من ليست معه الأمور الأنسية فضلا عن الألفة،

¹ - العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 152.

² أحمد شوقي أمير الشعراء دار مصعب، بيروت، 1973، ص. 276-277.

فأي حدث أو شيخ يصبر على المهانة أو المذلة وعلى الخوف الدائم من الأضرار والخسارة وعلى الغرامة والعقوبة.

والعلاج الجليل، أن يعلم طالب الحكمة أن جميع الأمور شاقة وعسرة وفي السلوك إليها مخافة ومخاطرة وقال أفلاطون الحكمة لا تتال إلا بتحمل الكد والتعب وركوب الغرر والخطر عند الأعداء إذا وردوا وعند الأصدقاء إذ زجروا وقال أفلاطون، أنه ما اضر على الإنسان من الرغبة في الحياة على كل حال، فإنها إذا فعلت ذلك، يعني النفس، انقطعت عن جميع الخيرات الشريفة، إذا كانت هذه لا تتال إلا بركوب الخطر مع التزام التعب وذلك يكون بمجاهدة الأعداء بالصبر على جفاء الأصدقاء في اكتساب الأمور الفاضلة¹، ألم ينه أمير الشعراء قوله

أو كل من حامى عن الحق اقتنى عند السواد ضغاننا وذحولا ثارا²

- يمكن أن نستنتج من هذه النصوص القضايا الجزئية التالية:

- شغف العامري بحب الحكمة كنقطة مركزية تتفرع منها القضايا الجزئية التالية:

- طلب الحكمة شاق ومتعب وطريقه مخوف بالمخاطر.

- أن الحكمة بفروعها العلمية مطلب أساسي في المشروع الفلسفي لدى العامري،

ولا تكون إلا بمجاهدة الأعداء والصبر على جفاء الأصدقاء.

- أن نضج العامري الفلسفي بلغ أوجهه وذلك بامتلاكه النفس الطويل اقتداءً بأبي

الحكمة أفلاطون.

ومن هذا المنطلق كان دفاعه مستميتاً عن الفلسفة، وبما أن هاته الأخيرة لازمة

للملة عند العامري، فكيف دافع أيضاً عن الملة باعتبارها حقاً من خلال خطة تصنيف

العلوم المليية؟

¹ العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكرهن ص 152

² أحمد شوقي أمير الشعراء، دار مصعب، بيروت، ص 276-277

وكيف دخل على الخط مناقشا ومحاجبا مع فرق ومذاهب عقدية وفكرية من أجل التسوية الديبلوماسية فيما بينها طلبا للحق ومراعاة للاختلاف والتسامح متخذا مناهج للفلسفة وسيلة الدفاع عن الملة باعتبارها غاية الغايات لديه؟ حسب أركون؟ وهذا ما سنتناوله في الفصل الموالي من البحث.

الفصل الثالث : تصنيف العلوم المالية وفوائدها لدى العامري

مقدمة:

لقد حاول العامري كما أسلفنا الذكر، أن يتخذ نموذج الإرشاد العلمي الاسلامي، لكن جوهره نموذج ممارسة وفلسفة عملية، و محاولة الجمع بين العلوم السابقة علم الطبيعيات، الالهيات، الأخلاق... .

وإذا كان الفلاسفة الأولون " قد تفلسفوا كي يخرجوا من الجهل فمن البين انهم اهتموا بالعلم من أجل المعرفة لا من أجل المنفعة " كما يقول أرسطو¹، فإن العامري حاول إعادة قراءة كتاب الطبيعة لتوجيه العقل المسلم، ويثبت دوره في الكون و تحمله مسؤولية الإستخلاف، لكنه لم يغفل أهمية التوحيد و رسالة الوحي كروية موجهة للدهن نحو الطبيعة، ليلفت الأنظار إلى قيمة الوحي باعتباره أقوى الموجهات للعلوم العقلية، كالفلسفة، والرياضيات، والطبيعيات، و الإلهيات، و تبقى المنطلقات العقائدية للفيلسوف هي دعوة القرآن إلى إعمال الفكر و الحواس و البحث في ظواهر الطبيعة و آليات الكون، و إلى التفكير المتبصر المسؤول في الظواهر و الموجودات والأشياء، فالنظر العقلي الإسلامي هنا، ليس كالنظر اليوناني، فالنظر الإسلامي حسب أبي الحسن العامري، هو واجب إجماعاً، و التكليف هو تكليف بالعمل، لأن العلم مبدأ العمل، وكمال النظر بتوليد العلم الطبيعي و غيره من العلوم الأخرى².

و إذا كان العامري قد أحسن قراءة كتاب الطبيعة المنضوي تحت علوم الحكمة، فكيف قرأ إذا كتاب الوحي ؟بمعنى ما منزلة الدين في فلسفة العامري، و ما هي الأدوات

¹أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الأول، الفصل الثاني ترجمة تريكو، منشورات فران 1991، ص. 9.

²حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988، ص. 235 -

والمناهج التي قرأ بها الظاهرة الدينية؟ وكيف حاول أن يقف في منطقة وسطى بين مقتضيات العقل الديني ومستلزمات العقل الفلسفي¹؟ علماً أن الدين الصحيح عند العامري يفهم بالعقل الصريح؟ ثم ماهي اهم العلوم التي أدرجها العامري ضمن العلوم الشرعية؟ وما هي المنهجية التي اتخذها للدفاع عن الدين الإسلامي باعتباره يتفوق على باقي الديانات الأخرى؟...

1. الدين وفائدته

" إن الدين كريم الصحبة يعز من لجأ إليه و يسترعيوب من اتصل به مع ما يذخره له في عاقبته من الغبطة الأبدية²، من هذا القول تظهر عظمة الدين في فكر العامري، فهو بمثابة عناية الله الخاصة بالإنسان، و قد خص الإنسان وحده بالدين دون بقية موجودات العالم، فوجود الدين عند العامري هو بمثابة شرائع لتحقيق خير الإنسان فالشرع الإلهي هو الكاسب لهذه المعاني تمام الرتبة ووصف الخيرورة"³.

يتابع صاحب المناقب تبيان أهمية الدين الإلهي ووصفه بالنور الساطع، وأضواء القمر نحو الخيرات المطلوبة و نور الهداية للإنسان، فيقول بعبارات استعارية ودالة حول الدين وإن شئت أن تقف على قوة الدين الإلهي، ووضوحه للعقل الصريح، وصلوحه لتأدية الإنسان إلى الخير المطلق، اعني اذا اعتقده و استمسك به، فتنورهم الصورة النورانية، مثل إشراق الشمس، و إضاءة القمر، وجلاء العين، وصقال المرأة، وغيرها من الأنوار المؤدية للمستنير بها إلى الخيرات المطلوبة، فإن كل واحد منها قد أعد لغرض يختص به، واستقامت صورته على أتم ما استصلح له، إلا أن أعراضها توجد منصرمة بالسرعة، وتكون تأديتها بالإنسان لا إلى الخير المضاف، بل إلى ما هو الخير بالذات⁴.

¹ Michel Allard، *Un philosophe théologien ، Muhammad b.yusuf Al-Ami* op .cit .p .69 -70

² العامري، الاعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 127 .

³ العامري، الأمد على الأبد ، ص. 113 .

⁴ العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 223 .

قد يلتقي رأي العامري السابق مع أحد الفلاسفة الكبار، شلايمخر، في إحدى مؤلفاته عن الدين، **خطابات لمحتقره من المثقفين**، حيث رصد قوة الدين في حل بعض المشكلات، و تقوية فطرة الخير في النفس البشرية، وضرورته في المحافظة على التشريعات و التوازنات، والنظام في العلم و بتعبيره "ولكم أن تتخللوا حجم ضرورة الدين في المحافظة على التشريعات و النظام في العالم ..مع التذكير بمعونة الدين لجعل العين باصرة ...والحد من هواجس الإنسان العنيفة الضيقة، إنه الصاحبة الوافية و حارس الأخلاق الأمين، بما يشمل عليه من مشاعر مقدسة و آفاق مشرقة، قادرة على أن تسهل للبشر الضعفاء حل إشكالاتهم مع ذواتهم و تيسر عليهم تقوية فطرة الخير في أنفسهم"¹ . .

إن استحضار هذه النصوص الموازية لمتن العامري لا يعد مجازفة و عدم احترام الإبتستيمي الوسطوي للفكر الإسلامي، بل هو امتداد و سيرورة لفهم مآلات ورهانات قوة الدين في الفضاء العمومي، أو المجال العام بلغة هابرماس، ليفسح المجال أمامه للمشاركة في صياغة القرارات و السياسات، تاركا عزلته الرسمية الطويلة الناتجة عن السياسة التي نجمت عن خصصته ودفعه إلى عالم الفرد²،

فالدين إذا شأن اجتماعي و ليس فقط شأن فردي، فهو الذي يرسم مسار الإنسان ويحقق سعادة الفرد، فلا يجوز حسب العامري عقلا أن يترك الله ذوي الألباب من عباده سدى، ليبقى أحدهم في هذه الدنيا سنين يسيرة مع الغوم والهموم و التعب والكد، ثم يفنى فناء أبدياً"³ ، و من ثم كانت عناية الله حاضرة و ملازمة للإنسان بواسطة الرسالة،

أنظر أيضاً، منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص. 147 .
¹ فريدريك شلايمخر، **عن الدين، خطابات لمحتقره من المثقفين**، ترجمة عن الألمانية أسامة الشحمانى، مراجعة وتقديم، عبد الجبار الرفاعي دار التنوير للطباعة و النشر، ط 1، 2017، ص. 52 .
² يورغن هابرماس، تشارس تيلر، جوديثتلر، كورنيلويست ، **قوة الدين في المجال العام** ، ترجمة، فلاح رحيم مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ط 1، 2013، ص. 14 .
³ العامري، الإعلام بمناقض الإسلام، سبق ذكره، ص. 102 .
أنظر أيضاً: منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص. 147 - 148 .
x عن اهتمام العامري بمفهوم العناية الإلهية كان الغرض منه أيضاً هو الرد على منكري العناية وهم أصحاب المذهب الطبيعي من فلاسفة اليونان ، انظر ، أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار عيسى الحلبي، القاهرة، 1954، ص. 214 - 220 .

النبي هو المسؤول على تبليغها فلا يجوز أيضا حسب العامري من منطلق مفهوم العناية الإلهية أن يتخلى الله عن الإنسان، ومن ثم كان الدين هو عناية إلهية بالإنسان يحملها النبي¹ .

لذلك يولي العامري أهمية بالغة للعلوم الملوية، " لأنها تفضل العلوم العقلية فهذه الأخيرة تقوم على العقل البشري الذي يخطئ و يضل، بينما الأولى تقوم على أساس يقيني لأنها تقتبس من مشكاة الوحي الإلهي الذي لا يعرض الشك عليه، و لا يجوز السهو والغلط فيه ... فالعلم الديني قد يصير أساسا تبنى عليه سائر العلوم، فأما العلوم الآخر فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين، أو يقضي على شيء من أبوابه² .

هذا التفاضل لا يحصره العامري في العلوم فقط، بل يعطي أمثلة و أدلة نقلية مبينا ان هناك تفاضل بين الأشياء كأفضلية العرش و الكرسي، على الجواهر السفلية كالشمس والقمر التي هي افضل من المصابيح و الشهب³ ليمتد هنا التفاضل بين بني البشر والخلائق و الأشياء حيث يشير العامري إلى الآيات الكريمة: [ولقد كرمنا بني آدم و

حملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الصيبات، وفضلناهم على كثير مما

خلقنا تفضيلا]⁴، بينما التفاضل أيضا يكون موجود بين الناس، مصداقا لقوله، تعالى

[وهو الذي جعلكم خلائق في الأرض ورفع بعضهم فوق بعض درجات]⁵ ثم

¹ العامري، شذرات من النسك العقلي و التصوف الملي ، سبق ذكره، ص. 484 .

عن صور العناية الإلهية و اللطف الإلهي بالإنسان، انظروا أيضا القاضي عبد الجبار، المغني، ج 13، ص. 22 – 23.

² العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 102 .

³ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 96 .

⁴ قرآن كريم ،سورة الإسراء، الآية، 17 .

⁵ قرآن كريم ،سورة الأنعام، الآية، 165 .

يخبرنا العامري عن التفاضل بين الأنبياء فيسوق قوله تعالى: [تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض]¹.

مما يدل على أن العامري تلقى تربية وثقافة دينية في بداية عهده و مزج بينها وبين العلوم العقلية²، ثم عمل على إدماج العلوم الإسلامية، كالفقه و الكلام في خطاطته المعرفية .

هكذا بين العامري فضائل العلوم الملوية، لأنها أشرف العلوم منزلة وأعلىها رتبة فيحدد لهذا الغرض ثلاثة أبعاد أساسية أولها أن ثمرة العلوم هي الوصول إلى الخيرات، ولا خير للعبد أفضل من إفادة الزلفى إلى مولاه³ فكل الفضائل والخيرات ونيل السعادة حسب العامري ترتبط بالدين، وبعلم العبد بأمور دينه في دنياه لنيل ثواب الآخرة، حيث يقول " وليس يشك أن الإنسان لن يصير مهتديا على إقامة لوازمه من حقوق من له الخلق والأمر – عز اسمه – إلا بعلم دينه الحق دون ما سواه من العلوم الأخر، فهو إذا يختص من بيتها بان يفيد خيرة أبدية و غبطة صيتية"⁴.

أما البعد الثاني، فيحدد العامري في المصلحة الكلية للدين لسائر المجتمعات دون استثناء هذه الفكرة تتفق مع رأي المفكر الياباني دايساكو إكيد. Daysak, I Kid ، بأن ما يضيف معنى ويؤمن الطريق لحياة الشعب والأمم فيستوعبون غاياتهم ومرامهم هما الفلسفة والدين، فيستحضر – إيكيدا، أمثلة شهدت بعظمة الشعوب وخاصة الحضارة المصرية.

والمحرك الأساسي هو الدين كقوة روحية التي دفعت الناس إلى تخليد بعض الآثار بواسطة طاقة بشرية حيث يشهد فيقول " إن مصر في عصرها امتلكت فائض الطاقة

¹قرآن كريم، سورة البقرة الآية، 253 .

² العامري، السعادة و الإسعاد ، سبق ذكره، ص. 83 .

³- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 101.

⁴- المصدر نفسه، ص. ن.

البشرية ... والتكنولوجيا الهندسية الكافية للقيام ببنائها، إنها تكشف قوة الرؤية المصرية للحياة والموت ... فكانت الفكرة الدينية هي التي قوت رغبة المصريين في إنفاق طاقة العمل الضخمة في هذه المشروعات، كما ألهم التوهج الديني بناء غيرها من نماذج العمارة الهائلة في العالم"¹.

ومضمون النص السابق قد وضحه العامري بقوله "أنه لن يوضع دين من الأديان للنفع الخاصي، والفائدة الجزئية، بل يقصد بها أبدا المصلحة الكلية والحاجة إلى ما يعم الخلائق جدواه تكون أمس منها إلى المقصور نفعه على شخص واحد"².

ثم يبين العامري قوة علوم الدين وصدقها مقارنة مع أصول للصناعات النظرية ومبادئها وأنها تنسب إلى الوحي النبوي، أو الإلهام كصناعة الطب والتنجيم وصنوف المعارف كما يقول العامري مستحضرا شواهد تاريخية لتعزيز قوله: "إن العلم الديني لا محالة ينزل في ذاته أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة، وأعني بهذا أن الأطباء مع نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بإسقليبيوس³ قد ادعوا أنه من عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أحوالها، والمنجمة بعد نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بهرمس"⁴.

قد ادعوا انه ممن عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أجرامها، وحكماء الهند مع تأكيد بصيرتهم في صنوف المعارف ليسوا يتحاشون عن نسبتها إلى الوحي النبوي، أو الإلهام الإلهي⁵.

¹ - أرنولد توينبي، ودايساكو- اكيد، التحديات الكبرى، الحياة والدين والدولة، ترجمة محمد منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1999 م، بدون طبعة، ص. 367-368.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 101.

³ - عن اسقليبيوس أو استقلابيوس انظر:

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، سبق ذكره ص. 16

- والمسعودي، التنبيه والإشراف، سبق ذكره، ص. 114.

- كذا هوامش غراب، الإعلام بمناقب الإسلام، ص. 102.

⁴ - يطلق عند العرب بادريس وعند العبرانيين أخنوخ، وهو اسم الهة عند اليونان، انظر الهامش، أحمد غراب، الإعلام بمناقب الإسلام، ص. 102 سبق ذكره .

⁵ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 102-103.

هذا عن اهتمام العامري بفضائل العلوم الملئية¹ فماذا إذا عن فروع هذا العلم كصناعة الفقه، وصناعة الكلام، وصناعة الحديث، وصناعة الأدب؟

2- أصناف العلوم الملئية

يفتح العامري الفصل الثالث من كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** ، بالقول في فضائل العلوم الملئية، بحكم وأقوال فلسفية بالغة الأهمية تمهيدا لتبيان شرف وأقسام العلوم الملئية بهدف التقريب بين المذاهب والحث على أخلاقيات العلم.

فيقول أحسن الأدب للأفاضل ألا يفخروا بشيء مما فضلوا به على الدهماء² و لا أحد أخس مرتبة ممن يتتبع القبيح ليستخرجه من ظهрани الحسن³ و لم يسلك سبيل الطعن على أهل العلم إلى من ثكل التعظيم من الناس، وحامل إماتة الرغبات فيه تسخطا على ما يراه من محلهم في قلوب العباد⁴

لهذا يصنف العامري العلوم الملئية إلى ثلاثة أصناف مراعاة لأحوالها في الفضيلة بحسب اعتبار كميتها وكيفيةها علم الحديث، علم الفقه، وعلم الكلام، وعلم اللغة

أ- علم الحديث :

لا يشك العامري بأن علم الحديث، هو بمثابة المادة للعلوم الدينية فيحدد مقصوده وموضوعه بأنه هو علم الأخبار الذي يشمل أخبارا منقولة، إما من كتب منزلة أو من رسل وأئمة أو من الحكماء المتقدمين وله فضيلة الابتداء⁵، ولا شك أن هذا الخلفية العلمية في مجال الدين التي تقوى فيها العامري تعود إلى أستاذه الموسوعي أبا زيد

¹ - عن اهتماماته بعلم اللاهوت والدين والفلسفة والعلوم ومدى تأثيره بأستاذه المباشر أبي زيد البلخي انظر،

- See Encyclopaedia of Islam neo Edition Leiden and London، 1954 ؛

- Al Balkhi، Abu Zayd، E.K . Rowson، **the philosppher as littérateur ، al، Tawhidi and his Predecessors، Zeichift fur Geschiste der Arabische- islamicheur wissen schaften،** 1990 ، p. 50-92

² - العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، سبق ذكره، ص. 105.

³ - المصدر نفسه، ص. ن.

⁴ - المصدر نفسه، ص. ن.

⁵ - العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، سبق ذكره، ص. 107.

انظر أيضا: منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص. 99.

البلخي، كما لمح إلى ذلك سبحان خليفات بأن الأستاذ عني بدراسة العلوم الدينية وخصوصا الإسلام وتعمقه حتى صار من أبرز المتكلمين في عصره، وشغف بتحصيل التركيب اللغوي للقرآن، فألف كتباً جمة كأسماء الله عز وجل وصفاته، و قوارع القرآن وغريب القرآن ، ونظم القرآن ، ولقد حظي بثناء كبير من القضاة المعنيين¹.

ويوضح سبحان خليفات مدى الأثر الذي تركه البلخي على تلميذه وخصوصاً في مجال العقيدة ويستدل بمدى التماثل بين مصنفات الأستاذ وتلميذه²، حيث وضع البلخي كتاب الأمد الأقصى و الإبانة عن علل الديانة ، في المقابل ألف العامري كتاب : الأمد على الأبد : و الإبانة عن علل الديانة مع الأسف هذا الأخير يعتبر من المؤلفات المفقودة.

هكذا يتابع العامري مسار أستاذه في تصنيف العلوم المليية ويبين أهمية صناعة الحديث، ويعترض على طائفة من المتكلمين الذين هاجموا أصحاب الحديث، ويقصد هنا فرقة المعتزلة حيث يقول: " إن طائفة من المتكلمين اتفقت على تهجين صناعة الحديث ولقبوا أربابها بالحشو، بل أخرجوهم من جملة العلماء، واحتجوا بأن علم الخبر نظير لعلم المدرك بالبصر، وكما لا يجوز أن يسمى عالماً بسماع الأخبار..."³

يرد العامري على هذه الطائفة موضحاً مضمون علم الحديث باعتباره : علم الأخبار فيعقد لذلك قولاً يركن إلى العقل والنقل معاً فيقول " إن كل من ذهب هذا المذهب

¹- العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 125.

- انظر أيضاً ، دنكوب البلخي، دائرة المعارف الإسلامية، ج 7، ب.ت ، ص. 557. وكذا أيضاً ، مقبول أحمد أبو زيد اللبخي، دائرة المعارف الإسلامية، ج 12، ص. 128.

²- العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 178.

وعن التشابه الحاصل بين العامري وأستاذه البلخي، في مجال علم الأديان،

- انظر الى الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة ، ج 2، تحقيق رشيد أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدك، 1976، ص. 25.

- انظر أيضاً الى، أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ، سبق ذكره، ص. 15.

³- العامري، الإعلام بمنابك الإسلام ، سبق ذكره، ص. 107.

انظر أيضاً ، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، سبق ذكره، ص. 99-100.

- انظر أيضاً ، مفهوم الحشوية ، العامري ، الإعلام بمنابك الإسلام ، سبق ذكره، ص. 7، هامش 1.

- انظر أيضاً الى الدراسة، حول الحشوية

في علم الأخبار فقد دل من نفسه على جهل عظيم، فإن علم الحديث ليس بمقصود على إدراك الأصوات، لكنه نظير الكتابة المشتعلة على المعاني، وإن كانت الحروف بصورها هي المدركة بالبصر"¹.

ثم يؤكد سمو علم الحديث خاصة والعلوم عامة أن جزءها الأكبر يعتمد على النقل فيعبر عن ذلك بقوله:

" ما من فن من فنون العلوم إلا ويوجد فيه أخبار منقولة، إما من الكتب المنزلة، أو من الرسل والأئمة، أو من الحكماء المتقدمين، أو من الأسلاف الصالحين، فهو إذا مادة لها كلها"². ومحاولة من العامري للتوفيق بين العقل والنقل والدفاع عن أهمية علم الحديث يورد أدلة نقلية فيثبت أن العقل بالغريزة في حاجة إلى المسموع الخبري حيث أكد سبحانه وتعالى حجة العقل بالسمع فقال:

أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون³.

ثم قوله تعالى: **أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يسمعون بها**⁴.

يحاول العامري من خلال هذه المقدمات أن يرسل إشارات ويلمح بأن الدين الإسلامي هو أفضل الأديان، وهذه الفكرة تتناسب مع طرح طه عبد الرحمان، حيث يرفض هذا الأخير فكرة تكافؤ الأديان مستبدلاً بها القول بالتفاضل، أو ما يصطلح عليه حقانية الدين في موروثنا الفلسفي الأخلاقي.

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 107-108.

- عن أهمية علماء الحديث انظر الى، أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة، ج 2، ص. 367-368.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 108.

- عن علم الأخبار في علاقته بعلم التاريخ، يشير أحمد غراب الى أن العامري يقرب بين هذين العلمين، العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، هامش 1-5، ص. 108.

انظر أيضاً العامري، أربع رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم سعيد الغانمي، رسالة الأمد على الأبد الفصل الثاني، أنواع التواريخ وأصناف الأمم، سبق ذكره، ص. 157-166.

³ - قرآن كريم، سورة يونس، الآية، 42.

⁴ - قرآن كريم، سورة الحج الآية، 46.

وبما أن الدين مؤسس بنيانه على كتاب الله وسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم، كذا الحال في الأثر كما يقول العامري¹، مصداقا لقوله تعالى: ﴿من يلحم الرسول فقد ألحم الله﴾²، وهذا مقام يقارن فيه العامري الموروث الإسلامي، بعقيدة بني إسرائيل وما تركه الأنبياء والرسل.

حيث يقول: " وقد رأينا الخلفاء يغتبطون ببردة"³ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضيبه⁴، ورأينا بني إسرائيل يتبجحون بالتابوت⁵، المشتمل على بقية مما ترك آل موسى وآل هارون⁶، فإذا كانت هذه الأشياء معتدا بها مع ضعفها - فما الظن بما هو زبدة تراثه عليه الصلاة والسلام⁷.

واضح أثر وأهمية علم الحديث عند العامري. باعتباره علما يمكن من التمييز بين الحديث الصحيح والسقيم، وأصحاب الحديث هم ثقافة ورواة يميزون بين الحديث المتصل والمنقطع، وكذا المشهور والمدلس، والموقوف، والمرفوع... لذلك بالغ العامري في مدحهم والتنويه بهم، والدفاع عنهم لأنهم يهتمون بصيانة صناعته⁸.. ولاشك أن الاهتمام بعلوم الدين قد صار تقليدا لدى علماء الإسلام، فهذا ابن خلدون يشير إلى أصناف العلوم الواقعة في العمران. فيصنفه ضمن العلوم النقلية الوضعية، وقسم علوم

¹ - المصدر نفسه، ص. ن

² - قرآن كريم، سورة النساء، الآية 80

³ هي البردة التي كساها رسول الله كعب بن زهير الشاعر، فاشتراها معاوية وتوارثها الخلفاء من بعده.

انظر، أحمد عبد الحميد غراب، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، الهامش 5، ص. 108

انظر كذلك خوارزمي، مفاتيح العلوم، سبق ذكره، ص. 119

⁴ حسب الباحث سعيد الغانمي، يقصد به الحربة التي كان النجاشي ملك الحبشة أهداها الى النبي، وكانت تقدم بين يديه إذا

خرج للمصلى يوم العيد، وتوارثها الخلفاء وهي الحربة التي بها النبي أبي بن خلف

انظر: أحمد عبد الحميد غراب، المصدر السابق، ص. ن هامش 6

انظر أيضا: خليفات، سبق ذكره، ص. 118-119

⁵ عن هذه حيثيات، انظر، الإعلام بمناقب الإسلام، هامش 6، ص. 108-109

انظر كذلك: أحمد شلبي، اليهودية، ص. 176-177

Epstien, Judaism, p, 177-176.

⁶ قرآن كريم سورة البقرة، الآية، 248.

⁷ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 109.

⁸ المصدر نفسه، ص. 109.

الحديث الى فروع كثيرة موجهة لاهتمامه لعلم الناسخ والمنسوخ¹، فمعرفة هذه العلوم والتأكد من صحتها لا يتم إلا عن طريق الخبر، وهي من أهم علوم الحديث وأصعبها²، ولعل العامري أشار إلى هذا العلم، بعلم الأخبار أيضاً، وهنا نجد دعوته إلى بيان فضل علماء الحديث وهو رد على ما قد وجه إليهم، فكان الغرض من ذلك هو المحافظة على حق علماء الأمة³.

فعن مكانة علم الحديث وأصحابه يقول العامري: "وليس يشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم ومن اختلف إليهم، وأخذ العلم، بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يسقم.. بل هم المتجشمون للحل والترحال في أقاصي البلدان وأدانيها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. وإذا كان هذا سعيهم، وعليه مدار أمرهم، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق وأوقر الشكر وأتم الإحما..."⁴

ولعل قراءة كتاب **السعادة والإسعاد** للعامري، توحى كما ذهب إلى ذلك سبحانه خليفات أن صاحبه عالم من علماء الحديث، حيث يبرهن خليفات على ذلك بحجتين: أولها استعماله طريقة المحدثين بذكر الروايات المختلفة، وثانياً، حصره على إيراد الأحاديث النبوية في موضع لا يحتاج فيها إليها، مما يعني غلبة العقل الثيولوجي الحديثي نسبة إلى الحديث، لذلك يشير خليفات في معرض حديثه عن العناصر الثقافية لشخصية أبي الحسن، أن مؤلفه **السعادة والإسعاد** ينقل الأحاديث ويذكر راويها، بل يذكر للحديث

¹ ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص. 409.

² المصدر نفسه، ص. 411.

³ منى أحمد أبو زيد الإنسان في الفلسفة الإسلامية سبق ذكره، ص. 99.

⁴ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 1110

- وعن معاناة علماء الحديث في طلب العلم، ورحلاتهم وآدابهم وتقاليدهم انظر، غراب، الإعلام بمناقب الإسلام، هامش ص. 110

- وكذا صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص. 126-140

الواحد روايتين ما يثبت حسب خليفات أن هذه العملية لا يقوم به إلا المحدث أو الفقيه أو المتأثر بهما.¹

ويتضح ذلك في بطون مؤلفاته، وخصوصا السعادة والإسعاد ، حيث يورد العامري روايتين تحملان نفس الموضوع، ورغم ذلك فهو يحرص على إيرادهما، فعلى سبيل المثال يقول العامري: " قال النبي صلى الله عليه وسلم، المؤمن كالجمل الأنف، إن قيد انقاد، وإن أتيح على صخرة استناخ... وفي رواية ثانية، المسلمون هينون كالجمل الأنف، إن قيد إنقاد، وإن أنيخ على صخرة استناخ " ².

ومما يؤكد ثقافة العامري الدينية، السنية هو حديثه أيضا في ثنايا كتاب السعادة والإسعاد عن أدب الأكل والشرب، ففي أدب الأكل يقول : ينبغي أن يؤخذوا بتسمية الله في الابتداء وبحمده في الآخر، وينبغي أن يؤمروا بذلك في كل لقمة ³.

أما في أدب شرب الماء يشير العامري إلى قوله "ينبغي أن يجعلوا الشربة بثلاثة أنفاس، ويسموا بعد كل نفس إذا ابتدأوا، ويحمدوا الله إذا قطعوا في كل نفس، وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يشرب الشربة في ثلاث شربات، وثلاث تسميات، وثلاث تحميدات" ⁴.

يؤكد سحبان خليفات بأن العامري قد تأثر بأسماء عشرة من المحدثين فذكرهم في سبعة عشر موضعا وعلى رأسهم ابن عباس الذي يتحدث عنه باحترام وتقدير كبيرين، فقد تحدث عنه في أربعة مواضع⁵، حيث سنشير إلى واحدة منها في مؤلف السعادة والإسعاد فعن تعليم الصبيان أو ما يصطلح عليه بلغة العصر، البيداغوجيا يقول أبو

¹ العامري، الرسائل والشذرات ، المقدمة ، سبق ذكره، ص. 106.

² العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره، ص. 370.

³ المصدر نفسه، ص. 372.

⁴ المصدر نفسه، ص. 373.

⁵ العامري، الرسائل والشذرات ، المقدمة، سبق ذكره، ص. 106-107.

الحسن قال أبو الحسن، ما ذكره المبرد عن أهل الفضل قد وجدناه مرويا عن ابن عباس¹.

وبهذا يبين خليفات ضخامة محفوظ المؤلف من الأحاديث، فقام بإحصاء عدد من الصحابة ذكرهم العامري في متن مؤلفه السعادة والإسعاد، حيث نقل عن الصحابي عبيد الله بن عمرو، وثلاث مرات عن عبد الله بن صخر الأزدي (ت 59هـ) . المعروف بأبي هريرة، ومرتين عن كل من عبد الله بن مسعود الهذلي³²هـ الذي كان سادس من أسلم وأول من جهر بالقرآن في مكة، وسعيد بن المسيب القرشي المخزومي (ت 94هـ) ، الذي كان أحد فقهاء المدينة السبعة واشتهر بسيد التابعين، وكان أعلم الناس بأقضية الرسول صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر وعمر.²

إن الغرض من جرد أسماء هؤلاء الصحابة الذين تآثر بهم العامري هو الكشف عن الخلفية الدينية الواسعة التي حظي بها العامري وخصوصا في علم الحديث، وبالتالي يكون العامري قد قام بمحاولة اقتحام العقد المذهبية... لاستنطاق مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها وتراثها، وذلك بمد جسور الحوار والتقريب بين المذاهب، وردم الخنادق الفاصلة بينها³، محاولا توطين منهجية تكاملية بين فروع العلوم دون إقصاء أو أفضلية، إنها ابستمولوجيا وسطوية تبحث عن الأسس المنطقية للمعارف في عهد العامري، بل أيضا العمليات المعرفية التي تجري في الأذهان، وكيفية نقلها داخل الثقافات المختلفة، وغيرها، وفي تأثير هذه الثقافات في العملية المعرفية⁴، هذا عن علم الحديث.

إذا فما موقف العامري، من علم الفقه؟

¹ العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 383.

² العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 107.

وعن تلقي العامري لعلم الحديث عن علماء ومحدثين آخرين انظر،

بوركلمان الأعمش، دائرة المعارف الإسلامية، ج 3، ص. 551.

- ابن النديم، الفهرست، ص. 34.

³ العامري، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، المقدمة، ص. 7.

⁴ أن كيد، التعددية الثقافية، كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في نقض مركزية المركز، ج 2، ص. 208-214.

وكيف دافع عنه وعن أصحابه؟ ثم ما فائدته مقارنة بباقي العلوم المليية الأخرى؟

ب-وظيفة العقل في علوم الفقه لدى العامري

إن المتتبع لثنايا كتاب السعادة والإسعاد ، والبحث عن الشخصية الحقيقية للعامري وراء هذا الكتاب تبين حسب الدراسة التي قام بها سحبان خليفات، وكذا الباحث عبد الحليم عطية، أن الطابع الفقهي هو الغالب على شخصية العامري، ولعل المدقق في مادة الكتاب ومتمنه تثبت بالحجة والدليل أن العامري صاغ هذا المؤلف صياغة فلسفية لمشروع ديني، ومن ثم يحصر سحبان خليفات مجموعة من الاستشهادات تؤيد هذا الكلام أهمها:¹

- تكشف خطبة الكتاب عن عقلية فقهية، كلامية، بل يقرر المؤلف صراحة أن كتابه لا يخرج عن كونه صياغة فلسفية لمشروع ديني.

وفي هذا الصدد يقول العامري: " الحمد لله الذي عطف على ما خلق بسوابغ الآئه، فغمرهم بها ظاهرا وباطنا، وأولا وآخرا.. فسخر لهم فهم البيان والإشارة وسبيل العبارة والإبانة، ليعرفوا ما ينفعهم .. فيلتزموه، وما يضرهم فيجتنبوه.. وقد أودعنا في كتابنا هذا المشروع الذي شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والإسعاد "².

2- ويمكن متابعة التنقيب على جهاز مفاهيمي إسلامي، وظفه العامري، تدل على عقلية فقهية تتداول مصطلحات تشيع على ألسنة الفقهاء، على سبيل المثال، المذهب والبدعة يبين ذلك بقوله: " أقول الصناعة هيئة للبدن والنفس نطقية وعملية، والمذهب هيئة للنفس فعلية نطقية، وعملية، والمذهب هيئة للنفس فعلية نطقية، وأقول: الصناعة تقتضي مصنوعا حسيا وأما المذهب فإنه يقتضي مفعولا وهميا.. وأما صاحب المذهب

¹ - العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 108.

- عن تعريف علم الفقه أنظر أيضا،

ابن خلدون، المقدمة ، سبق ذكره، ص. 416-424.

² العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره، ص. 31.

فإنه يعمل في المتنفس"¹، وأقول: " المذهب يؤدي إلى الخير من أطاعه وسلك طريقته وكذلك الصنعة، وأما البدعة فإنها توهم الخير ولا تؤدي إليه"².

3- أما الحجة الثالثة التي تكشف عن القوة العقلية والأسلوب الفقهي للمؤلف من خلال النص المشحون بذكر الأقوال والرد عليهما، مع إطلاق حكم فقهي على المسألة في النهاية³.

وفي هذا الصدد يقول المؤلف : " فإن قيل: أفيكون من قد فسدت قوته الناطقة بالبنية سعيداً؟ قيل: السعادة والشقاء إنما يكونان للإنسان، وأقول أفيمنع معتادا العادات الفاسدة المعرفة؟ قيل: نعم يفقه المعرفة "⁴.

ولإظهار ثقافة العامري الفقهية أكثر، يشير سبحانه خليفات إلى مبدأ التعصيب الذي سيوظفه العامري في كتاباته الفقهية، فهو من المصطلحات التي لا تذكر خارج دائرة الفقه⁵، ولقد وظف العامري هذا المفهوم في الرد على الفارابي منتقدا إياه حول رأيه الذي مفاده أن رئيس المدينة الفاضلة يمكن أن يكون أكثر من واحد، حيث يلمح العامري منتقدا الرأي السابق وموظفا مصطلح التعصيب فقال: " إذا وجد حكيم لا قوة له، كان السبيل فيه أن تعصب به الرئاسة. ثم يكون القوي على إجراء الأمور كالعائب عنه بأمره، يرجع في إجراء الأمور إلى رأيه "⁶.

¹ العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره، ص. 31.

² المصدر نفسه، ص. 32.

انظر: أيضاً، العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره ، ص. 109.

³ العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 109.

⁴ العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره ، ص. 22.

⁵ العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص. 109.

⁶ العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره، ص. 195-196.

أما نزعتة الفقهية، فتظهر خصوصا عندما يعرض الآية الكريمة ﴿ لا تجعلوا

الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتصلحوا وتصلحوا بين الناس ﴾¹ حتى يفسرها

العامري في مؤلفه السعادة والإسعاد ، بحديث الرسول من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه.²

قد تكون الحجج والاستشهادات السابقة كافية للكشف عن مجالات اهتمامات العامري بمجال علم الفقه، لذلك نجد مرتبته عند العامري بعد الكتاب والسنة، وأن فائدته عظيمة للإنسان المسلم، ذلك أنه هو العلم الخاص بالرأي والقياس، ولا يتصور أن يوجد فقيه بدونهما، وهذا التصور هو تصور طبيعي، ومفهم لفيلسوف يؤمن بأهمية العقل ودوره داخل دائرة علوم العقيدة، حيث يضع للعقل دورا يلي النصوص الدينية ويخدمها فلها قد وضع العامري العقل كمصدر من المصادر الأولى للمعرفة الإسلامية، فلا يعتقد بوجود دين يصلح لكل زمان ومكان دون أن يجد العقل الذي يستطيع أن يوافق بين أحكام الدين الثابتة وبين ظروف الإنسان المتغيرة.³

وفي اعتقادي تعتبر هذه الفعالية العقلية في هذا مجال التي يحملها العامري، هو ضمان الهوية الحضارية الإسلامية سيرورتها ونماءها، وأصوليات العقل الإسلامي النظري والفلسفي والمنهجي هي أصوليات الدين وأصول الفقه، إنها قادران على صلب اصلاها هو النظر العقلي ولعل الشيخ مصطفى عبد الرزاق كان على حق عندما أسرف

¹ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 224.

² العامري، السعادة والإسعاد ، سبق ذكره، ص. 336.

انظر أيضا، العامري، الرسائل والشذرات ، ص. 111.

³ منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، ص. 100.

انظر أيضا، العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، ص. 113.

في إيضاح أن بدايات العقل الفلسفي الموروث جاءت من الأصوليين بفعل النظر العقلي والاجتهاد في أعمال الراي.¹

وهكذا نجد العامري يؤكد على دور العقل وعلم الفقه لتحقيق فائدة الإنسان، فيرد على بعض الاتجاهات المناهضة لهذا العلم ويحدد لهم ببعض الإمامية والحنابلة وهم الذين رفضوا الفقه العقلي ونسبوا أربابه إلى البدعة، وقالوا: إن الأحكام الدينية من حقها أن يتبع فيها الكتاب والسنة دون الرأي والقياس وخصوصا في باب التحليل والتحرير".²

وللرد على الطائفتين السابقتين يجند العامري لذلك نصوصا من الكتاب حول مسألة الحلال والحرام، ﴿ولا تقولن لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام

﴾³ ثم ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾⁴، ثم يؤكد أبا الحسن أن من ذهب في علم الفقه هذا المذهب فقد دل على نفسه على جهل عظيم.⁵

لا يوافق العامري إذا على رأيي الطائفتين السابقتين، فيبين أن علم الفقه له فائدة دينية وإنسانية معا فالله تعالى: " أقام للخليقة أصول الأغذية ثم هداهم لجهات تمييزها

¹ فتحي مكاي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند، فرجينيا، 2011، ص. 69.

انظر أيضا إلى،

- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، ج 2، ص. 24.

Voir aussi : J.S Mill, *system of logic*, 1843, ed JM Robson, Routledge, and Kegm Paul, London, 1973 , p .249-302 .

² العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 113.
انظر أيضا،

- منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 100.

Voir aussi ,Watt M , *Islamic pilosophy and the ployy islamic soir vryst ednibrugh*, 1963, p .52.

³ سورة النحل، الآية 116.

⁴ سورة المائدة الآية 44.

⁵ المصدر نفسه، ص. ن. (العامري، سبق ذكره، ص.ب).

ليستخلصوا باجتهاداتهم خصائص الموافق منها، كذا أيضا شرع لهم في أمر دينهم أصولا جامعة، ووهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها في رد الفروع إليها " ¹.

إذا كان هذا هو نصيب علوم الفقه في فكر العامري، فما منزلة صناعة الكلام ووظيفته في نظر العامري؟

ج- علم الكلام عند العامري

إذا كان العامري يشيد بصناعة الفقه كما أسلفنا الذكر في الأطروحة سابقا، فإنه لم يترك علم الكلام إلا وأثنى على هذه الطائفة وقدم هذا العلم أحسن تقديم وأخذ كمنهج أساسي للدفاع عن العقيدة بأسلوب حجاجي عقلاني، مراعى بذلك أهمية كل طائفة دينية، فكان القصد من ذلك هو تبيان حقانية الدين الإسلامي وأفضليته مقارنة بالديانات الأخرى المذكورة في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْغَنِينَ آمَنُوا وَالْغَنِينَ هَادِلُونَ وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى

وَالْمَجُوسَ وَالْغَنِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ ².

ومن أجل هذه المقارنة والدفاع عن العقيدة امتلك العامري عدة منهجية كلامية، التزم فيها بمقارنة الأديان الستة السابقة الذكر، الإسلام، واليهودية، والنصرانية، ودين الصائبة، ودين المجوس الزرادشتية، والشرك عبادة الأصنام .

كما أخذ على مسؤوليته العلمية مقارنة العناصر المتشابهة، أو ما يسميه الأشكال المتجانسة في الأديان، الأصل بالأصل، والفرع بالفرع ³.

وقد حاول أن يلتزم بكل موضوعية مقارنة كل دين على أساس مبادئه وأصوله المقبولة لدى جمهور معتقيه ولم يتحيز إلى آراء فرقة دينية، ويلغ الفرق الدينية الأخرى،

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 116. المصدر السابق، ص 116.

انظر أيضا، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. 100.

² قرآن كريم، سورة الحج، الآية 17.

³ العامري، الإعلام، مقدمة غراب، ص. 23.

فمن الخطأ أن يقارن الإسلام بالأديان الأخرى على أنه الإسلام كما فهمته فرق الشيعة، كالإمامية والباطنية، أو غيرهما من الفرق كالخوارج والمعتزلة، وهنا يميل العامري في المقارنة إلى إسلام أهل السنة والجماعة¹، وكما نوه العامري بعلمي الفقه والحديث فنجد تارة أخرى ينوه بعلم الكلام الذي ينال نصيبه هو أيضا من التمجيد من قبل العامري لأنها علوم تدافع عن صحة العقيدة الإسلامية دفاعا لا يقل عن قوة السلاح، وأن هذا العلم من العلوم ذات الفائدة للدين والإنسان معا فإن للجدليين سعيًا مشكورا في نصرة الحق وتأييد الدين²، لذلك قد يكون العامري مؤمنا بمنطلقات علم الكلام الذي يرتد إلى العمل الفلسفي الإسلامي لأنه الحامل لبدايات النظر العقلي المنهجي، نجد مع العامري نموذجا قياسيًّا إرشاديا علميا إسلاميا يجمع بين الأصوليين (علم أصول الفقه)، وعلم أصول الدين أي علم الكلام، فهذه العلوم بالنسبة للإنسان حسب العامري لها فائدة عظيمة، فهي تحدد له أصول الدين وكيفية معرفتها، والإستدلال عليها وتأكيدا عقليا مثل التأكيد على وجود الله و وحدانيته ومعرفة الرسل والبعث، وهي علوم هامة للمسلم وغير المسلم³، وفي هذا الصدد يقول العامري إن هذه العلوم صناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي وبها يصير الإنسان داخلا في جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة، وخارجا من طبقة العامة، الذين يلقون أزمة أمورهم إلى مقتاديههم بغير حجة⁴.

والله تعالى يقول : ﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن

اتبعني⁵ .

¹ المصدر نفسه، ص. 24.

² العامري، سبق ذكره، ص. 175.

أنظر أيضا، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، سبق ذكره، ص. 100

³ المرجع نفسه، سبق ذكره، ص. 101.

⁴ العامري، الإعلام ، سبق ذكره، ص. 112. أنظر أيضا منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص. 100-101.

⁵ قرآن كريم، سورة يوسف، الآية 108.

فمؤلف المناقب إذ يؤمن بالحوار فالملاحظ لأعماله وتناوله للأديان أنه يحكي آراء غيره بوجه عام وآراء خصومه بوجه خاص، بأمانة تدعو إلى الإعجاب، ولا يبدأ في مناقشة رأي ونقده إلا بعد أن يعرض هذا الرأي أولاً، بل وأن يشرح وجهة النظر المخالفة له، فتراه يحشد كل ما يساهم ويخدم تقدم الحضارة العربية الإسلامية، ويهاجم كل ما يمنعه أو يعوقه، لذلك دافع عن العقل والحكمة دفاعاً شديداً فساند قضية الرأي والاجتهاد في مجال الفقه، وعارض الأصولية المتزمتة من الفقهاء الذين يفترون على الله إما بالتحليل أو الحرام دون علم فنجدته يقول " فأما البحث في أحكام الله تعالى جده بالتحليل والتحريم والافتراء على الله، والحكم بمخالفة ما أنزل الله تعالى، فشيء لا يزن به أحد من أرباب الصناعة"¹، وللإعلان عن موقفه الرسمي من علوم الفقه وخصوصاً أصحاب الرأي² والقياس، يذكر بالمباشر أبو حنيفة³ ويدافع عنه، فهذا أبو حنيفة هو أحد من ثلثته الحنابلة والإمامية بأنه أفشى طريقة الرأي في الأمة، وقد سئل عن القياس.

أنتركه عند خبر الرسول؟ قال: " نعم ... فقل: أنتركه عند قول الصحابي؟ فقال نعم ، فقالوا: أنتركه عند قول الأئمة من التابعين؟ فقال: التابعون رجال ونحن رجال"⁴ فالملاحظ على هذه النصوص أن هدف العامري واضح وهو التمييز بين الصحابة والتابعين في مسألة الرأي والقياس ، حيث يشير إلى أن أبا حنيفة فرق بين الصحابة والتابعين لعلمه بأن الصحابة قد سعدت بمشاهدة أحوال التنزيل، بل بمشاهدة أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله، وليس يشك أن المشاهدة لها قد يقف من حقائق معانيها على ما لا يقف عليه الغائبون عنها، ثم أحوال التابعين مضاهية لأحوال الصالحين في الغيبة عن دلائل تلك الأحوال.⁵

¹- العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 116.

²- عن أصحاب الرأي، انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، د1، ص. 265.

³- عن إعجاب العامري بأبي حنيفة في مجال الفقه، انظر ابن النديم، الفهرست، ص. 201 وما بعدها.

- وعن أبي حنيفة انظر، مقالات الإسلاميين، ج1، ص. 202-204.

⁴- العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 116-117.

⁵- المصدر نفسه، ص. ن.

واضح مما سبق أن العامري يريد الحسم في النزاعات بين الفرق ويقرب بينها، فيؤيد استعمال العقل ويهاجم التقليد، في البحث العلمي وفي مسائل العقائد والإيمان على السواء، فيعبر عن ثنائه وشكره لطبقة أصحاب الرأي والقياس.

بقوله: "وإذا كانت هذه الصناعة من خاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه فبالحري أن يستوجب أربابها الشكر والإحماذ فضلا عن أن يقابلوا بالطعن والتقريع"¹.

وهكذاى يمكن تبين مع خلفيات في دراستنا لكتاب السعادة والإسعاد ، العناصر الثقافية المكونة لشخصية العامري، ذا ثقافة دينية واسعة وعميقة، وله أسلوب المحدثين وثقافتهم، وتشيع في لغته ألفاظ الفقهاء، كالمذهب والبدعة، والنفس المرتابة، والتعصيب والطاعة والوفاء بالله، وربط التكليف بالعقل، والتكفير عن اليمين²، بل يشير خليفات بأن الاتجاه الفقهي يبلغ ذروته عند مؤلف السعادة والإسعاد ، حين يعلي من مكانة الفقهاء ويضعهم على قدم المساواة مع الحكام، ويجعل الدين أساس الدولة، والملوك خلفاء الله في أرضه.³

ولإضفاء الشرعية الدينية على علوم الفقه وفروعه كالقياس العقلي يسوق لنا العامري، مجموعة من نصوص القرآن والحديث مفندا ما ذهب إلى طائفة من الإمامية وصنفا من الحنابلة متخذا أسلوب الجرد والإحصاء لتصنيف أجوبته.

أولها: إن الله تعالى يقول: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون﴾ وقال رسول الله صلى

¹ - المصدر السابق، ص.ن.

² - العامري، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص.121.

³ - المصدر نفسه، ص.ن.

الله عليه وسلم : " رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثم رضي من معاذ حين وجهه إلى اليمن فقال : بم تحكم بعد كتاب الله وسنة الرسول؟ فقال: أجتهد رأيي" ¹.

وأما ثانياً: حسب العامري فلأن الصحابة كلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا فرقتين، فرقة أقدمت على استعمال المقاييس، وفرقة آثرت الكف عنها من غير أن توجه الصحابة على الفرقة الأولى، "وليس يشك أنه لو كان محظورا في الدين لوجد منهم طائفة تستنكر صنيع أولئك وإذا قد ذل سكوتهم عنه على أنهم لم يعتقدوا فيه الحظر، فصار استعماله على الحقيقة حكماً إجماعياً" ².

أما الحجة الثالثة، يركز فيها العامري على أهمية الاجتهاد والقياس العقليين، في منظومة الفقه، ففعالية القياس المنهجية تتمثل في أنه المصدر الذي ترجع إليه أحكام الوقائع من دون وصول إلى حد، مما يجعله فاعلية مستمرة ونواتجه متتابعة متجددة بدورها بلا نهاية³، لهذا الغرض نجد العامري يقول " فلأن الآثار المروية وإن كثرت فإنها تنحصر بحيث لا يحتمل الزيادة عليها، والحوادث العارضة للخلقة هي في القوة غير متناهية ومهما حظر الاجتهاد على المفتين لم يوجد بد من الرجوع إلى أحد الوجهين" ⁴.

¹ - الاطلاع أكثر على معنى الحديث وسياقه انظر، العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، هامش غراب، ص. 114 وكذا مسند الإمام أحمد بن حنبل، د5، ص. 230.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 114.

³ - الجويني، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق، عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1999 المجلد الثاني، ص. 485.

وعن العمل بالقياس مقارنة بالعمل بالنص. انظر،

محمد بن يوسف الجزري، معراج المنهاج ، شرح كتاب منهاج الوصول الى علم الاصول للقاضي البيضاوي، تحقيق، شعبان محمد اسماعيل، القاهرة، 1993، ص. 286.

⁴ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص. 114.

وعن بيان ضرورة الاجتهاد أنظر أيضاً:

الشهرستاني، سبق ذكره، ج1، ص. 348.

يثبت العامري هذين الوجهين: " إما القول بإثبات إمام معصوم كما ادعته الإثنا عشرية"¹. على ما استحسنه العقل فهو أعظم بدعة عند الحنابلة والإمامية فإذا لابد من رد الفرع إلى الأصل تمسكا بسنة الأفاضل من الصحابة²، ولعل هذا القول فيه توضيح لشروط القياس العقلي، فهو في حاجة إلى بعد نظر، وعمق فكري وحساسية للمعنى، وإدراك للعلل، إنها حركة بين الأصل والفرع لا تقوى عليها العامة³، بلغة حسن حنفي التي التقت مع فكر العامري عندما بالغ في تأكيد على رد الفرع إلى الأصل سيرا على سنة الصحابة.

وأما رابعا: فالحجة التي ناقش بها العامري أولئك الذين عابوا صناعة الفقه فتتمثل في إظهار قوة هذه الصناعة نظرا لارتباطها بالملك ورجال الساسة، فلا يمكن فصل الدين عن الدولة، وشؤون الأمة، فقضية الإجماع، والنظر في النوازل والقضايا والوقائع لا تتم إلا باستنباط الأحكام، والجمع بين العلم والعمل⁴، وفي هذا الصدد يقول العامري " فلأن من قوة هذه الصناعة أنها وجدت مشاركة للملك في سياسة الخليفة، وأعني بهذا أن الملوك لو أعرضوا عن جماعة المحدثين وجماعة المتكلمين ولم يستعينوا بواحد منهم لأخلوا بما هو عمدة في قوام ملكهم، وبمثله لو لازموا الإعراض عن جملة الفقهاء لكانوا قد أفسدوا ملكهم، فإن أحوالهم فيما استنبطوه من الأحكام في معاملاتهم لفصل الحكومات،

¹ - عن هذه الفرقة انظر الى:

- العامري، الإعلام، سبق ذكره، هامش 1، ص. 115

- خليفات، مفاتيح العلوم، سبق ذكره، ص. 32-33

- الشهرستاني، ص. 280.

- النشار، نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، ج 2، ص. 280-303.

- أبو المعالي، بيان الأديان، ترجمة يحيى الخشاب من الفارسية ص. 44.

² - حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص. 76.

³ - حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر. والحداثة، دار قباء، القاهرة، ط2، 1998، ص. 260

وعن رد الفرع الى الأصل. انظر،

- الرسالة الى الإمام المطلبي محمد بن ادريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب الجامعية بيروت،

ص. 467

- حسن حنفي، سبق ذكره، ص. 76.

⁴ - عن علاقة العلم بالعمل في أحد كتبه المفقودة، وهي الإتمام لفضائل الأنعام، إذ يقول في كتابه الإعلام، " إن العلم مفتتح

ما يحتاج الى معرفته". وهذا باب استقصينا القول فيه في كتاب الإتمام لفضائل الأنعام انظر: الإعلام. ص.. 79.

- انظر أيضا: غرض المعرفة سواء الدينية أو الفلسفية هو العمل، منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص. 108.

وقطع الخصومات، وكتب الوثائق واستعمال الشروط، مضاهية لأحوال الأطباء الذين اعتدوا للأدواء المردية قبل حدوثها أدوية يستشفى بها عن طلب البرء منها¹.

ومن هنا يمكن اعتبار صاحب المناقب من الفقهاء المتفتحين "الذين أقبلوا على دراسة أجزاء من العلوم الأخرى، الرياضيات الطبيعيات، الفلسفة، كما أسلفنا الذكر ليستعينوا بها في الفهم والتدليل والحكم، والوقوف ضد بعض الفقهاء المتزمتين الذين حاربوا أعمال النظر النقدي، ومارسوا مراقبة مباشرة على السلوك، وهاجموا المفكرين المتفتحين على الآراء المختلفة، ونهجوا أسلوب العنف المادي في الفضاء العمومي الإسلامي"².

وإذا كان علم الكلام يتناول الأصول الاعتقادية بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية، فيدخل في دائرته جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، بإيراد الحجج ودفع الشبه³، ونصرة الآراء المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل، فإن العامري يدافع عن هذه الصناعة مبينا أهمية الجدليين في نصرة الحق وتبيان اليقين، إن للجدليين سعيًا مشكورا في نصرة الحق وتأييد الدين، فهي علوم تدافع عن صحة العقيدة الإسلامية دفاعا لا يقل عن قوة السلاح، بل أن حاجة الدين إلى تأييد الفكرة وتأييد الكلمة تعد أمس من حاجته إلى تأييده بقوة السلاح، هذا بالنسبة للدين، أما بالنسبة للإنسان فلهذه العلوم أيضا فائدة، فهي تحدد له أصول الدين⁴، وكيفية معرفتها والاستدلال عليها وتأكيدا عقليا مثل التأكيد على وجود الله ووحدانيته ومعرفة الرسل والبعث، وهي علوم هامة للمسلم

¹ - العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 116.

² - عن هذه الممارسات من طرف الحنابلة انظر الى،

ابو الفداء، كتاب التاريخ، تحقيق عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة، دار نهضة مصر، دت، ص. 7.

³ - الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال قاضي لبنان،

دار إحياء العلم، بيروت، لبنان، ط 3، 1979، ص. 43.

⁴ - عن تسمية علم الكلام بعلم أصول الدين، يمكن الرجوع الى،

طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة مصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1،

1985، ج 2، ص. 132.

ولغير المسلم¹، ويعلل ذلك العامري بقوله "لأن هذه الصناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي وبها يصير الإنسان داخلا في جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة"².

يلاحظ من هذه النصوص أن الدفاع الفكري عند العامري على العقيدة يقارن كالدفاع عنها بالسلاح، وهذا يعني أن علم الكلام منهج يؤدي إلى بناء الحقيقة على البصيرة.

ولعل هذا الخطاب المبطن من طرف العامري إنما هو محاولة منه للتصدي إلى أولئك الذين وقفوا ضد علم الكلام والنظر العقلي في كل مجالاته، وإذا كان النظر العلمي مرتبطا بتصورات فلسفية قد تتعارض مع بعض المسلمات الدينية، فقد نجد الآجري ت 360 هـ وغيره من الفقهاء المتشددون الذين لم يقبلوا الجدل الكلامي معتبرين إياه من البدع المشبوهة التي تؤدي إلى الهلاك، فعلى سبيل المثال يشير الآجري إلى أن "صفة العالم العاقل ألا يجادل ولا يماري ولا يغالب بالعلم إلا من يستحق أن يغلبه بالعلم، الشافي".³

لقد سعى العامري إذا إلى تكرار الثناء لأهل صناعة الكلام لكي يحتج بدوره ويجد الأرضية الصلبة ليوضح تفوق الدين الإسلامي على باقي الأديان كلها، وهذا الاحتجاج يكون بما يقرره العقل والمنهج الذي اتخذه لفحص المسلمات والمبادئ هو عرضها على محكمة العقل، فما وافق العقل، كان مقبولا وما خالفه كان غير ذلك، فمن يملك هذه المنهجية حسب العامري للدفاع عن أصول الدين كمن يملك العدة والسلاح، فيخصص لذلك نصوصا تدل على ذلك " وإذ قد وجد أهل هذه الصناعة ذاببن عن حريم الدين، ومستخلصين له من لواحق القدح، وصائنين لأصوله من شوائب الجرح، فمن الواجب أن

¹ - منى أحمد بوزيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، سبق ذكره، ص. 100-101.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 112.

انظر أيضا: العامري الأمد على الأبد، ص. 77.

³ - أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، أخلاق العلماء، دار الكاتب العربي، ص. 40.
وعن الخلاف بين المتكلمين وبين السلف انظر أيضا، الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، سبق ذكره، ص. 25-26.

نعلم أن آثارهم في استحقاق الشكر والإحماذ لن تكون قاصرة¹ عن آثار المدافعين عنه بالجلد والقوة، والسلاح والعدة².

فلا يمكن أن نذهب إلا ما ذهب إليه الباحث سعيد بن سعيد العلوي أن هناك استراتيجية نهجها العامري منذ البداية وهي أن الدين الاسلامي هو الذي يملك دون غيره من الديانات الأخرى موافقة العقل وبالتالي تقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية من طرف أهل الجدل الكلامي في تحصيل الحق عن طريق الحكمة.

وهذا ما يوحي به هذا النص " إنا لم نجد أهل دين من الأديان عنواناً³ بتقديم المقدمات العقلية، لاستخراج النتائج النظرية في استخلاص توحيد الله تعالى من شبهات المعاندين، ومغالطة المغالطين ما عني به متكلمو الإسلام فإنهم بلغوا فيه مبلغاً شهد المعنيون بالفلسفة⁴، والمحققون من ذوي الحكمة على تقدم شأوهم في تحصيل الحق منه⁵.

3- الضوابط اللازمة لأخلاقيات العلوم الدينية في نظر العامري

رغم محاولة العامري التقريب بين المذاهب والفرق السابقة للحفاظ على تماسك وتوازن المجتمع الآلي والعضوي بلغة دوركايم، إلا أنه حدد ضوابطاً وشروطاً أخلاقية صارمة سماها بالأبواب اللازمة للعلوم الدينية، فما هي هذه اللوازم والشروط أو التخوم التي رسم حدودها العامري، والتي لا يمكن لأي فاعل ديني الخروج عنها؟

لم يقص العامري أي فرقة دينية، فتوجه من منطلق الدعوة إلى التسامح متجنباً سياسة الاقصاء والانتقاء أو الإنحياز إلى فرقة معينة فقد ذكر في مؤلفه **الأعلام بنائب الإسلام**، فضل كل صناعة من الصناعات الثلاثة السبابة علم الحديث، الفقه، علم

¹ - حسب المحقق في الأصول، قاصراً.

² - العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 112.

³ - حسب المحقق في الأصول، عنيت.

⁴ - حسب المحقق في الأصول، شهدت

⁵ - العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 128.

- انظر أيضاً المقدمة، أحمد عبد الحميد غراب، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 12.

وللاطلاع أكثر عن نشأة علم الكلام يمكن العودة إلى،

- Laris Guidet، **ILm Al kalam**، et t 3، p. 1174-1178.

الكلام.. وحدد شروطا صارمة وحدودا لا يمكن الخروج عنها سماها بالأبواب اللازمة¹. وهي ما يصطلح عليها بلغة العصر أخلاقيات أو ت العلم، فهو يقول: " ثم من الواجب على أرباب الصناعة الثلاث الفقه، الحديث، الكلام ألا يحمل أحدا فرط الإعجاب بنفسه وببضاعته على الاستخفاف بما سواه، وألا يحمله الاغترار بما أوتيته من المهارة في خاصي صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه، بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها، ويوفي العارفين لها، والمتقدمين فيهان أبلغ حقوقهم من التبجيل والتعظيم، وألا يكابر ما أوجبه العقل الصريح لمحبة التقليد، وخصوصا لمن لا يشهد له بالعصمة، فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه، فيعلم من أصابه ويعرف من أخطأه"².

ولتقوية دليله العقلي يرجع إلى نص علي بن أبي طالب كرم الله وجهه باعتباره مثالا يقتدى به ويتأدب بأدبه : فيقول " وأن يتأدب بأدب الإمام الاجل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه حيث قال: العلم كثيرا فخذوا من كل كشيء أحسنه وإلهي يرد قوله تعالى: ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتعبون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله

وأولئك هم أولوا الألباب ﴾³.

ولتحديد الأبواب اللازمة كما يسميها العامري لكل علم وأصحابه يبدأ معتمدا على منهج التصنيف محدد شروطا صارمة للعالم الذي يتداول علم الحديث باعتباره مادة العقل فيشير إلى ذلك بقوله " أما الذي يستصلح به صناعة الحديث فهو أن يكون المنتمي إليها مع حفظه الأخبار، ومعرفته بطبقات الرواة صادق التخرج ظاهر العفاف سالما من

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 117.

² يستحضر غراب، رواية من الغزالي وعن أرسطو الذي خالف أستاذه افلاطون ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال: أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه .

يمكن العودة هنا أيضا الى الغزالي تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص. 62.

- وعن انتقاد الغزالي الضعاف العقول لأنهم يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق انظر الى الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص. 108.

³ - سورة الزمر، الآية 17

انظر ايضاح العامري الإعلام بمناقب الاسلام ، سبق ذكره، ص 118..

الكذب، يريا من التجو فإن صناعته مادة العقل في إبراز المعارف، والشيء يفسد من جهة صاحب المادة، كما يفسد من جهة صاحب الصورة، فلا يحمله اللهج بطلب الغرائب من الأخبار على سماع الحديث من غير الثقات، ولا يحمله حب التقليد لأئمة المحدثين على استشعار البعض لصناعتي الفقه والكلام، فإنه صناعته حفظية، وقبالتها صناعة فكرية"¹.

واضح من هذا النص أهمية العقل في تناول علم الحديث، وتجنب كل تقليد للأئمة المحدثين الذين يحملون البغض والكراهية للعلوم الدينية الأخرى، كالفقه والكلام وكثيرا ما يكرر العامري ويلح على روح الاعتراف المتبادل بين الحقول المعرفية للصناعات الثلاث، في النص السابق، ولعل الأخلاقيات التي ركز عليها في النص السابق هي ملازمة لكل فاعل ديني كالعفاف، والصدق، والعقلانية، وقد سميت هذه المكونات بلغة، السوسيولوجي هابرماس، ادعاءات صلاحية بناء الحقيقة سواء كانت فلسفية أو سياسية أو دينية"².

هذه الأبواب اللازمة لا تقتصر على صناعة دون أخرى فماذا عن صناعة الكلام في نظر العامري، وما هي شروط وأخلاقيات المتكلم؟

يقول العامري "وأما الذي يستصلح به أهل صناعة الكلام فهو أن يكون المنتمي إليها مع عرفانه أبواب المقاييس ومثل الاجتهاد، وتاليف المقدمات لاستخراج النتائج مستبصرا في اعتقاده متحققا لمذهبه، مستنكفا عن اتباع أشياخه بسوء الظن، متعففا عن التدليس عند لزوم الحجة متوفيا عن التدرج إلى المغالبة والاستعلاء على الخصم بحسب الاستطالة، فإنه متى لم يؤاخذ نفسه به يوشك أن يصير مثيرا للفتنة فيخسر به الدنيا والآخرة"³.

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 117-118.

² - محمد الأشهب، أخلاقيات التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013.

³ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 118

الملاحظ من هذا النص أن العامري يرتب أخلاقيات الفاعل المتكلم ترتيباً دقيقاً كمعرفة أبواب المقاييس، للانتقال إلى الاجتهاد من أجل إبداع المقدمات واستخراج النتائج وعند المرور بهذه الخطوات العلمية لابد للمتكلم أن يتحلى بعدم التدليس ويتجنب المغالطات عند حضور الحجة، فالحقيقة هنا لا ترتبط بالمغالبة والاستعلاء على الخصم بل تستند إلى أفضل حجة عقلانية عبر متتالية حوارية يتم احترام فيها كل الذوات المتكلمة قد يتقاطع القول مع صاحب نظرية الفعل التواصل، يورغن هابرماس عندما حدد في كتابه شروط الحوار والنقاش في الفضاء العمومي الغزالي أخلاقيات النقاش ثم مؤلف آخر الحقيقة والتبرير مستلهما نظريته من العالمين الهولنديين بيرلمان، وتولمين.

و يمكن أن نبرر عودة محمد أركون للاشتغال على بعض الفلاسفة الذين دخلوا طي النسيان وعلى رأسهم العامري؟ ليكسر بذلك الأنساق الفلسفية الكبرى التي هيمنت على الدراسات الفلسفية فاصبحت تقليداً متوارثاً، مشيراً إلى أهمية هذه الأخلاقيات التي يلتزم بها العامري.

هذه إشارات لا تبعدنا عن سياق موضوعنا قد نستشهد بها لنبين أهمية فكر العامري في بحثنا.

يعود العامري ليخلق نوعاً من التجسيد والتقارب المشترك الأخلاقي بين العلوم الدينية، فينتقل بنا أيضاً إلى صناعة الفقه فيقول " وأما الذي يستلزم صناعة الفقه فهو أن يكون المنتمي إليها مع تحققه لقوى الأخبار أعني الخبر المتواتر، وخبر الأحاد، والخبر المجمل، والخبر المفصل، وتحقيقه لقوى الإجماع، أعني الإجماع العامي، والإجماع الخاصي والإجماع النقلي، والإجماع الغرضي، شديد الحذر من استعمال الحيل في وجوه الفتاوى، غير متطلب للرخص فيما يعرض من الحوادث بل يكون فيها إلى

التوقف والإحجام اسرع منه إلى التقدم والإقدام فإنه يحكم في دماء المسلمين وأموالهم وفروجهم، وهي أمانة عظيمة قد التزمها، ومؤونة شاقة قد انتصب الوفاء بها"¹.

يبدو من هذا النص أن أخطر وظيفة في المجتمع هي التي يتحملها الفقيه لأنها ترتبط بدماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم وفروجهم وهي أمانة عظيمة عند الله سبحانه، وتعالى، لذلك رسم العامري خطوطا حمراء لا يمكن للفقيه أن يتجاوزها عندما يفتي في بعض القضايا ونوازل الأمة، كأن يكون شديد الحذر من استعمال الحيل في وجوه الفتاوى²، بتعبير العامري " فالذات العالمية للفقيه يجب أن تتميز بالتوقف والتروي ويسمى العامري هذه الظاهرة، بالتوقف والإحجام، دون التسرع والإقدام، وينعت هذه العملية أيضا بالتقدم والإقدام، وكأننا هنا أمام مدونة السير فكثيرا ما تردد بأن السرعة تقتل وأن التائي من الرحمان والعجلة من الشيطان.

ولتوضيح أغراض الفقهاء الغير الأخلاقية التي لا تخدم مصالح العباد يشير بقوله وأن الفقهاء لما جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين التروؤس على العامة والحظوة عند السلطنة، والتسلط على أملاك الضعفاء واستعمال الرخص في إبطال الحقوق - انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة، وقد قال الله

تعالى: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراؤون ويمنعون

الماعون³.

¹المصدر نفسه ص ن

²حول قضايا الاجتهاد، ووجوه الفتاوى يمكن الرجوع إلى:

مصطفى حنفي: اشكالات الاجتهاد في الفكر الاصلاحي الحديث ، ظواهر وقضايا منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ط 2018 ص. 21-22-23-24

³سورة الماعون: الآية 4-6.

انظر أيضا: العامري، الإعلام بمناقب الاسلام، سبق ذكره، ص 154-155

يبدو من هذا النص أن العامري كان غرضه هنا هو خدمة مصالح العباد، وكأنه يؤسس لخلفية مقصدية ونزعة إنسانية كما يكرر ذلك محمد أركون¹، ومن هنا نجده يدعم رأيه بمآلات توظيف واستعمال صناعة الفقه وأثره على السلوك، وشرف الإمامة وفي هذا الصدد يقول " فمن الواجب إذا أن نعلم يقينا أن صناعة الفقه مهما استعملت استعمالا حسنا فإن المعتقد لها، والمستقل بأعبائها يصير لا محالة مجتالبا لشرف الإمامة ويصير خليفة الله، تعالى جده في استصلاح الخليقة"².

هذا هي نتائج الاستعمال الإيجابي والتوظيف المقصدي في نظر العامري لصناعة الفقه.

أما الاستعمال الرديئ لهذه الصناعة فيعد فضيحة لمجتمعه ولزمانه حيث يقول العامري "ومهما استعملت هذه الصناعة استعمالا رديئا فإن صاحبها والمفتخر بحيازتها يبتلى من الضرورة بصفة المتغلبين ويعد بقاؤه فضيحة لزمانه"³.

هكذا إذا تتضح الأبواب اللازمة لكل صناعة من الصناعات الثلاث السابقة، وبذلك يفرض العامري قيودا على المتداخل لهذه العلوم في استحقاق الفضيلة، إنها أخلاقيات أودينوطولياجات العلم بالمفهوم المعاصر، بها يرقى المجتمع وتصلح مصالح العباد، وتحفظ مصالحهم، وصورة من صور مقاصد الشريعة⁴.

وعن التواضع وعدم الإعجاب بالنفس في مجال طلب المعرفة وهنا يقصد العلوم الدينية بصفة عامة فهو يفصل القول في فضائل العلوم الملوية، في الفصل الثالث من

¹ - المصدر نفسه ص. ن.

² المصدر نفسه ص. ن .

³ عن مقاصد الشريعة ينظر إلى:

مصطفى حنفي، إشكالات الاجتهاد في الفكر الاصلاحي الحديث ظواهر قضايا ، سبق ذكره ص 52-53-54-55-56-57-58.

⁴ - انظر إلى مداخلتنا بمعية أساتذتنا عز العرب لحكيم بناني، وذ. آيت حمو محمد، برحاب كلية تطوان ، عنوان المداخلة " قراءة في كتاب : إشكالات الاجتهاد في الفكر الاصلاحي الحديث ظواهر وقضايا، للأستاذ مصطفى حنفي، بتاريخ 26 أبريل 2019.(قيد الطبع)

الإعلام بمناقب الإسلام. " ومتى أحب العالم أن تنظر العيون إليه بالإجلال فليقرن بعلمه الفعالة والزهد، ومهما فعل ذلك فقد صار مصباحا يقتدى به في ظلمات الشبهة " ¹.

ثم يشد ويحرص على عدم الإعجاب الذي يورث الكيد والخيلاء وما أكثر هذه الظاهرة في صفوف العلماء حاليا، ففي هذا السياق يقول العامري " ثم لم يكن بما علمه، عند من يعاشره كما لا ينسب إلى علمه في الانبساط اليهم، وترك الاستطاعة عليهم، فإن من هزه علمه إلى الإعجاب بنفسه فقد أورثه الكبر والخيلاء، وعرضه للعداوة والمقت " ².

إذن فالأخلاق من خصائص المجتمع المسلم أنه مجتمع أخلاقي، أي أنه مجتمع تتحقق في أفرادها بوجه عام وفي حكماءه بوجه خاص مكارم الأخلاق، ومن أبرز النتائج الاجتماعية والسياسية التي تترتب على مكارم الأخلاق أن يتميز المجتمع بأنه مجتمع التكافل والقوة ³.

لكن ما هي الآلية التي يمكن بها قراءة الخطاب الديني- حسب العامري - فهما واستنباطا واستنتاجا وتأويلا، وهي عمليات عقلية بالدرجة الأولى؟

ثم ثانيا كيف يمكن توليد الدلالة والمعنى سيميائيا وسيموطيقيا بالمفهوم اللساني المعاصر؟، إنها اللغة حسب العامري، بنحوها، وصرفها وعروضها ومنطقها، فما وظيفتها؟ و بأي معنى اعتبارها آلة تخدم العلوم الدينية بلغة العامري والتي تدخل في خطة تصنيف العلوم لدى العامري.

هذا ما سنكشف عنه عند تحليلنا المبحث الموالي.

¹ العامري الاعلام بمناقب الإسلام ، سبق ذكره، ص 105

² المصدر نفسه ص. ن.

³ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام ، المقدمة ، سبق ذكره، ص 44.

4- علوم اللغة والألفاظ الشهية في فكر العامري

لقد ذكر العامري فوائد علم اللغة واعتبرها بمثابة علوم الآلة للعلوم الدينية، ويقصد العامري بعلوم اللغة هي علوم النحو والصرف والعروض والقافية، وتعد هذه العلوم بمثابة الآلة التي تخدم العلوم الدينية، ولها بذلك فضيلة التسهيل والتيسير في خدمة العلوم¹ الدينية؛ لكن ما هي أهم الأطر الفكرية في مجال اللغة والآداب التي تأثر بها العامري؟

ليس هناك معطيات مباشرة تفيدنا في هذا المجال، لكن سنرجع إلى دراسة سحبان خليفات لكتاب **السعادة والإسعاد**، معتمدين على تقنية تحليل محتوى هذا الكتاب، فأتينا متبعين مع خليفات أهم الأعلام الذين منح منهم العامري نجد الخليل بن أحمد الفراهيدي، وخاصة عن كتابه **العين** في ثلاثة مواضع، أولها تعريف الخليل لمعنى السياسة بأنه إصلاح حال المسوس وتقويمه، قال الخليل : **العرب تقول : ساس فلان دابته إذا قام بصلاحها وراضها**²، ويقول في النص الثاني لمعنى السنة مشيراً إلى كتاب **العين**، وفي كتاب **العين** يقال لكل طريقة من الطرق في خير أو شر سنة³، وحين يتحدث عن الرأي والمشورة، ويتعرض لتفسير الآية الكريمة وشاورهم في الأمر يقول في كتاب **الخليل** المشورة مفعلة، وهي مشتقة من الإشارة، قال ونقول اشتر بكذا أو كذا⁴.

يتابع خليفات التنقيب على أهم الأسماء الأدبية واللغوية في ثنايا كتاب **السعادة والإسعاد**، فيقف على آراء اللغوي المعروف بالفراء⁵ حيث نجد العامري اكتشف مفهوم الشورى من أصله فعلى من كتاب معاني القرآن للفراء. ثم يذكر العامري رأي أبي عبيد

¹- انظر: منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية**، دراسة مقارنة في فكر العامري، سبق ذكره، ص 99.

²العامري، **الرسائل والشذرات**، سبق ذكره، ص. 112.

انظر أيضاً: العامري، **السعادة والإسعاد**، سبق ذكره، ص. 175.

³- العامري، **الرسائل والشذرات**، سبق ذكره، ص. 113.

انظر أيضاً:

العامري، **السعادة والإسعاد**، ص. 177..

⁴المصدر السابق نفسه، ص، ن.

⁵- هو أبو زيد يحيى بن زياد الفراء مولى ابن مقفر ويعد من كباء علماء النحو، وأشهر مؤلفاته كتاب معاني القرآن وتوفي الفراء سنة 207هـ وقد نقل عنه العامري في **السعادة والإسعاد**، مرة واحدة، ص. 437 .

- سحبان خليفات: **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، سبق ذكره، ص. 175، هامش 4.

القاسم بن سلام¹ ، في أن الناموس خاصة الرجل وموضع سره ، وأن اصل المشاورة الاجتماع في الأمور، وهو مفاعلة، وتقول شاورن مشاورة وشوار، قال: ويقال للقوم الذين يتشاورون الشورى، سموا بالمصدر، كما قيل للقوم الذين يتناجون النجوى².

يبدو ومن خلال النصوص السابقة لدى العامري أن مواضيعها لا تخرج عن مجال علوم الفقه والتفسير والسياسة وقد يكون هذا تقليدا يدل على أن الثقافة اللغوية جزء من الدراسات الدينية كما ذهب إلى ذلك خليفات³.

يتابع سحبان خليفات في جرد أسماء الأدباء الذين استلهم منهم العامري مبادئ الآداب وأسسها، فيذكر ابن المقفع الذي ذكره في ثمانية مواضع، إضافة إلى اقتباسين صريحين من كتاب التاج، فلقد نقل تعريفا واحدا في الأخلاق للسقاء، أما بقية النصوص فتدور حول قضايا سياسية مختلفة، وتعتبر هذه المصادر فارسية اسلامية قديمة، أخذها العامري من كتاب التاج لابن المقفع وكذا كتاب الذي يضم نصوصا واقوال الملوك الفرس، كأردشير ابن سابور، وأنور شروان، ودار وأرشير⁴.

بعد ذلك يعرج سحبان خليفات على الجاحظ ويأتي في المرتبة الثانية، فيشير إلى أن العامري ذكره في أربعة مواضع هي أن احتياج الناس بعضهم إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم وأن سياسة الناس صعبة، وأن الرئيس الكامل لا وجود له، وأنه من الضروري أن يأخذ الرئيس الناس بالرفق دون العنف، أما الأدباء الخمسة الباقون فلا يقتبس عنهم أقوالا ذات أهمية متميزة، ولعل أبرزهم عبد الحميد الكاتب⁵.

¹ أبو عبيد القاسم بن سلام الخراساني، نحوي لغوي، فقيه وعالم بالقرآن ولد في مراة حوالي 154 هـ، ومن أشهر مؤلفاته كتب القراءات ، كتاب أدب القاضي، كتاب فضائل القرآن وكتب فقهية أخرى، توفي 224 هـ، سحبان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 185 ، هامش، 185.

² المصدر، ن، ص ن.

³ سحبان خليفات، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 113.

⁴ عن المصادف الفارسية القديمة العامري، أنظر سحبان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية ، سبق ذكرهن ص. 113-175.

⁵ المرجع نفسه، ص. 113-114.

ويتابع سبحان خليفات التنقيب على الملامح اللغوية والأدبية لثقافة العامري العربية، فيقف على شخصية أدبية معروفة كأكتم بن صيفي التميمي ذكره العامري في موضعين يتصلان بالمشورة والنصيحة، ونقل شعرا له، وذكر خبر النعمان بن المنذر الذي كان له يومان في السنة مشهوران ، ثم يشير العامري إلى قضية خبر استشارة قبيلة سعد بن زيد لأكتم بن صيفي في محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم كما أتى على ذكر قریش واللغة الحميرية، وبني مخزوم¹.

إن اختيار هذه العينات الأدبية من قبل العامري تدل على شغف العامري بعلوم اللغة، وثقافة اللغة العربية عموماً، وهي جزء لا يتجزأ من ثقافته الدينية، فمفهوم الأدب حسب أركون كان يدل في العصر الكلاسيكي المجيد على الموقف الإنساني والتيار الفكري العريض أيام العامري ومسكويه أو التوحيدي وعشرات غيرهم، ولكنه الآن ما عدا يدل على الأدب بالمعنى الضيق للكلمة وأصبح محصوراً في الأقسام الأدبية في الجامعات، هذا في حين أن كلمة أدب، والكلام لأركون إبان العصر الذهبي كانت تشمل كل العلوم الدينية والدنيوية وكذلك الفلسفة بالإضافة إلى الأدب بالمعنى الجمالي حصراً، أي الشعر والنثر².

ولا يمكن أن تذهب إلا ما ذهب إليه سحيان اخليفان ونستج من خلال الدراسة الإحصائية لكتاب **السعادة والإسعاد**، أن اللغة والأدب والمغازي تؤلف جزءاً من ثقافة الفقيه الفيلسوف المسلم، فيظهر أن ذكر أربعة من اللغويين في ستة مواضع، وسبعة من الأدباء في تسعة عشر موضعاً³.

¹- المصدر السابق نفسه، ص. 114 .

انظر أيضاً إلى:

العامري، **السعادة والإسعاد** ، سبق ذكره، ص. 219-284-303-310.

²محمد أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي** ، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط 2، 2009 ص 298-299.

³- من أجل الوقوف على هذه المعطيات بالتفصيل، انظر سبحان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية ، سبق ذكره، ص. 112-113-114.

لكن أين يظهر استثمار هذه اللغة وفي أي حقل علمي تم توظيفها وكيف اتخذ الأدب سبيلا وأداة للرد على الذين أساءوا للقرآن الكريم فاعتبروه بعيدا عن الإقناع بالبرهان الكافي وبعده عن البيان الشافي وهذه إحدى الشبهات التي ألصقت بالدين¹.

لمعرفة مدى إلمام العامري بعلوم اللغة وأدائها ودفاعه عن هذه العلوم الشعر، والخطب والرسائل والأمثال .

سنسوق بعض الشذرات من قلب نصوصه كمدخل أساسي للفت إنتباه القارئ للإشارات الدلالية والألفاظ اللغوية التي يستعملها للرد على إحدى الشبهات التي ألصقت بالقرآن الكريم فيقول "وليس على ناظم الكلام تقريبيه من حياد الأفهام وعليها بل عليه أن يخلص إلى المعاني قصدها بأسهل وجوه اللفظ، ثم من فهمه كان ذلك فضيلة له ومن قصر عنه كان ذلك نقيصة فيه"².

من هنا يبين العامري مراتب المتلقي ومداركه في فهم واستيعاب الخطاب القرآني ويحتج هنا بأن العقول هي أيضا متفاضلة كما أن للأفهام في ذواتها مراتب وحتى العقل بدوره عاجز عن إدراك كل الحقائق سواء عملية أو حكمية.

وهذا ما يفسر لنا السبب في أن العامري وتلميذه مسكويه يتقيدان في أجوبتهما بالقواعد الأساسية للغة العربية وبمعطيات المعرفة الفلسفية في كلامهما، فهما مثلا يلجآن إلى الاشتقاق وإلى استخدام الشائع لدى العرب والاستخدام الشعبي كذلك، يضرب محمد أركون مثلا ما يقوله مسكويه عن مفهومي الاستطاعة والقدرة وهما مفهومان أساسيان في علم الكلام³.

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 186.

² - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 197.

³ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1،

1997، ص 354-355

هذا الأمر حتم على العامري أن يكون مسيطرا على اللغة بكل فعالية، وذلك عن طريق الأخذ بناصية اللغة العربية بعين الاعتبار أي قواعدها ونحوها وصرفها ، وخصوصا وأن المسافة كانت جارية بين المتكلمين والفقهاء والنحويين والفلاسفة ولا يمكنها إلا أن تزيد من تفاقم الخلط وسوء التفاهم فيما يخص المصطلحات أو المفاهيم المهمة، وبالتالي فقد أصبح الفيلسوف والعامري واحد منهم مطالب بتحقيق شرط مزدوج قبل تقديم أي تحديد، الأول يتقيد بمنهجيته، والثاني أن يتمكن من لغته¹.

ومن هنا نجد العامري يقول: ومن المعقولات ما يكون استثباته قريبا وبه ما يكون عن فكر الحق به نائيا² وكل من تدبر كلاما صنعه غيره، إما في العلوم المليية أو في العلوم الحكمية، لم يسلم من الشك في بعض معانيه، وفحولة الشعراء لم يقولوا ما قالوه من أشعارهم على شريطة أن يفهم عنهم كل سامع، بل قالوه على شاكلة ما كانوا أوتوه من الفصاحة، وهكذا حال الخطيب، إذ انتدب لاستيلاء السخائم السواد وإصلاح ذات البين، وبمثله حال الكاتب في توفيه ما ينشئه من الرسائل تمام حقه من حكم البلاغة .

أ- اللغة بين خطاب الشرع وخطاب الشك في فهم العامري

يبدو من خلال ملامسة النصوص السابقة أن توليد الدلالات أو المعنى من النص الفلسفي أو الديني في رأي العامري لا يخلو من الشك، لأن فهم الخطاب من قبل المتلقي مستويات ودرجات، فالذات المتكلمة قد لا تراعي حسب العامري المخاطب في تناوله للخطاب، مما يعني أن هناك احتمالات في تأويل النصوص، لأن هذه الأخيرة حركة وانفتاح مادامت اللغة حمالات عدة أوجه، وبالتالي يتولد لدى المتلقي المتأمل الشك في المعنى³، وكل من تدبر كلاما صنعه غيره إما في العلوم المليية أو في العلوم

¹ - المرجع نفسه، ص.ن.

² - المصدر نفسه.

³ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 186.

عن الدلالات الإحتمالية للنص انظر إلى:

الحكمية، لم يسلم من الشك في بعض معانيه ومن تم يسوق العامري أمثلة في مجال اللغة، للشاعر والخطيب، والكاتب، والفيلسوف، والفقيه

ولعلنا نقف عند كلام أركون عندما يشير قائلا: نادرا ما يفهم النص¹ من قبل القارئ بكل المعاني التي قصدها مؤلفه، فهناك أشياء تضيع على الطريق أولا تلحظ من قبل القارئ، وغالبا ما يكرره القارئ أو يجدهه لكي يتحرر من كلامه الداخلي الخاص، وعندئذ يستخدم النص كذريعة من أجل قول شيء آخر أكثر مما يستخدم كصلة وصل بين مؤلفه وقارئه، إنه محل الشد والجذب الديالكتيكي الكثيف قليلا وكثيرا بين القارئ والمؤلف².

يظهر إذا حسب أركون أن لغة العامري وكتابته تجسدت في كتاب الإعلام، لأنها تستخدم معجما لفظيا ونماذج ثقافية كانت موجودة وشائعة في الساحة قبل ظهور هذا الكتاب، وكانت مهضومة ومجموعة في الكتب المتداولة التي تشهد على مدى انتشارها، فكتب من أمثال، مفاتيح العلوم، والفهرست، والصناعتين ليست مجرد تجميع تجاوز للمصطلحات والتحديدات والعلوم التقنية التي يمكن للمختصين أن يستشيروها بشكل منفصل، وإنما هي تعبير عن استخدام جديد للغة والثقافة قبل جيل بأسره، وهذا الاستخدام يهدف إلى تحقيق تماسك أكثر اتساعا بين تيارات فكرية كانت تتحارب بعنف بين عامي 350-400 للهجرة³

جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط2، 1997، ص 44-45-46

¹ - يقصد هنا أركون بالنص: هو كل النصوص الكبرى للفكر الإسلامي الكلاسيكي، من بينها نصوص كتاب العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، حيث خصص فصلا كاملا الفصل الخامس تحت عنوان اللوغوس المركزي والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي

² - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، سبق ذكره، ص 240.

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص 213.

يعلق أركون على هذا الرأي قائلا لا يزال المسلمون في القرن العشرين يعترفون بالفعالية الثقافية والحضور الفكري للكتب من نوع كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، أقصد الكتب التي تتوصل إلى درجة معينة من التماسك مثله ، محمد أركون، المرجع السابق، ص. 260، هامش 32..-

واضح إذا أن النظر في اللغة وآدابها بلغ شأنًا في الضبط والتمييز والترتيب، وأصبح لدى البعض يطمح لذلك نجد العامري يدافع عن الأدب أو العلوم اللغوية من نحو، وعلم الألفاظ ومعاجم ونقد أدبي... ، ضد مجموعة من المتعبدین الأتقياء سماهم بالنساک فيقول: ثم وجدنا طائفة من النساک يعييون الآداب، فيزعمون أن المشغوف باقتنائها لن يكون إلا أحد رجلين: إما رجل همته المدح بالألسن والفصاح، أو رجل يتحلى بها عند الأشراف والأجلة، تدرجا بروتقها إلى النفع والرتبة، وكلاهما مخدوعان عن التمسك بالعبادة، أو التطلب للحكمة وهذا أيضا من هذه الطائفة خطأ عظيم، فإنها صناعة لاحقة بالبيان الذي ينزل عند الأنفس اللطيفة منزلة الزمام واللجام، إذا المفوه المنطيق يصير به مقتدرا على استجراها من حال إلى حال؛ على أن محل الألفاظ من المعاني أشبه شيء يحل الأنفس من الأبدان، وكما أن الأنفس الشريفة لن تظهر أفعالها الحميدة إلا في الأبدان المختصة بمزاج فاضل، كذا المعاني الحقيقية لن يتهاى تصويرها إلا بالألفاظ الشهية¹.

إن هذا المقطع السابق المستشهد به من قبل العامري، يوضح أن العلوم اللغوية المدعوة هنا بالأدب، تشكل أداة لبلورة العلوم الدينية، ففي داخلها تتبلور وتتوسع هذه العلوم، وهو بذلك يدافع عن الأدب ضد أولئك الذين يرون فيه نوعا من التسلية أو تقضية الوقت لأناس لا هم لهم إلا البحث عن اللهو والترفيه².

يدقق العامري في اللغة مستحضرا الوظيفة الجمالية والإبداعية لها وأهميتها في شحذ العقول³ قائلا: فإذا ليس المراد من الإتساع في اللغة من التمكن من الفصاحة، بل المراد منه هو الوصول إلى الكلام المنطبع، نحو الشعر، والخطب والرسائل والأمثال، لكل واحد من هذه الأقسام الأربعة يشتمل على فوائد يستعان بها على تشحيز

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 94.

² - محمد أركون، معارك من أجل الأنسة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص 223.

³ - عن البعد الفني والجمالي للغة عند العامري وخصوصا تلميذه مسكويه يقول هاشم صالح، إن التوحيدي أحد تلامذة العامري يضيف بعدا آخر للأدب وهو -البعد الفني أو الجمالي، فهو على عكس مسكويه وأبي سليمان المنطقي كاتب أديب يهتم كثيرا بجمال العبارة وليس فقط بمضمونها-

العقول من الحكم البليغة والتشبيهات العجيبة، ولهذا ما صارت مخلدة في الكتب، حتى قيل لفرط بقائها؛ إنها كلام حي¹.

وهنا نقف قليلا مع هذا المقطع السابق حول إشكالية بناء الحقيقة في اللغة حسب فريدريك نيتشه ألم يقل وهو يتأمل العلاقات البشرية في إحدى شذراته ما هي الحقيقة الناتجة عن اللغة؟ إنها حشد متحرك من الإستعارات والكنائيات، والتشبيهات بالإنسان، إنها باختصار، جملة من العلاقات البشرية، أعلى من شأنها ونقلت من مجالها، وزينت بالصور الشعرية والبلاغية، وصارت بعد طول استعمال، مثل شعب من الشعوب، صلبة شرعية قاسرة²، وهذا ما عبر عنه العامري بأن المعاني الحقيقية لمن يتهيأ تصويرها إلا بالألفاظ الشهية³.

إن تكرارنا لما قلناه سابقا وهو أن غياب أي معطى يفيدنا حول لغة العامري باعتبارها مدخلا وآلية من آليات خدمة العلوم الدينية هو ما جعلنا ننقب عن طبيعة اللغة التي يكتب بها في رسائله، فما هو الباحث سحبان يقف على مخطوطة القول في الأبصار والمبصر فيصف أسلوب العامري في الكتابة بأنه يغلب عليه الترسل وشيء من السجع كما تظهر في النص بعض الأمثال العربية التي تدل على ثقافته ، وقد كان في كل ما يكتب حريصا على الدقة في التعبير ولو أداه هذا إلى استعمال بعض الألفاظ النادرة كقوله فرس جعد وفرس خلد ، فالجعد هو الكريم، السخي، الجواد، والخلد في لسان العرب من أبطأ عنه التيس، فكأنه يقول: إن جري الفرس راجع إلى كونه سخيا بطبعه أو فتيا في سنه⁴.

¹ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 93.
ينظر إلى

² - F.Nietschuen le livre du philosophie Had, Angèle Krémer-Marietti Aubier Flammarion 1969, p.175-183.

³ - العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 92.

⁴ - العامري، القول في الأبصار والمبصر، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص.384.

يصف سبحانه خليفات منهج العامري في استعمال اللغة بأنه منهج متميز، فالشائع أن الفعل يتبع الفاعل في التذكير والتأنيث، أما هو فيلجأ إلى استعمال تام لكن له وجه في اللغة ومن ذلك قوله: البيت المضيئ متى كسيت جدرانه باللون الأسود، وهذا العصر المدبر الذي عظم البلوى فيه ، فيوافق بين العدد والمعدود في قوله الحواس الخمسة¹، مما يكشف مدى تمكن العامري من القبض بनावية اللغة وحتى الشاذ منها فأصبحت لديه كقواعد لعب يومي بتعبير العالم اللغوي دوکرو Ducrot، وليس بالمعنى المبتذل للعب بل بمعناه كاستراتيجية تعتمد على الحساب والتقدير المسبق للنتائج².

يعترض أركون على كتاب الإعلام فيرى أن التحدث عن الذات الجماعية يفرض نفسه أكثر بكثير، لأن هذا الكتاب ليس عملاً فنياً أو أدبياً، وإنما هو كتاب يهدف إلى صياغة متماسكة للتصورات والقناعات المشتركة لدى أمة بشرية كبيرة وواسعة، هي أمة المسلمين، ففي هذا السياق يعزز موقفه بالدراسات الحديثة المرتكزة على علم الأسلوب والتي ألحت على التمييز بين الأسلوب الجماعي أو الكتابة، وبين الأسلوب الفردي، ففي علم اجتماع الأدب يلاحظ أركون أن مفهوم الأسلوب الجماعي يتناسب مع مفهوم الذات الجماعية أو الفوق فردية³، ويستشهد بالباحثين لوسيان غولدمان Goldmann في مؤلفه Essai de Stylistique ، والناقد الفرنسي P.Girand في مؤلفه Marxisme et science humaine.

¹ - المصدر نفسه، ص.ن.

² - انظر إلى :

Ducrot Dire et ne pas dire, Hermann, 1972, p.16.

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص.212.

فغرض أركون واضح هو تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على النصوص التراثية من أجل تشريحها وإعادة تأويلها من جديد وعلى سبيل المثال، نمط الكتابة الفلسفية الموجودة في الإعلام¹.

ب- اللغة والمعنى في خطاب العامري .

يُدرج أركون مشروع العامري ضمن خطاب "النحن" الجماعية التي تريد أن تنفلت وتستقل بذاتها؛ بدل الأنا الفردية، فلغة العامري هنا صيغت وتشكلت بأسلوب جماعي وكأن العامري هنا هو بمثابة الناطق الرسمي لأمة تسعى للبحث عن موطئ قدم لإثبات ذاتيتها، ومركزيتها العلمية بين الأمم والشعوب في القرن الرابع الهجري، وما هذه المقدمات التي يركز عليها العامري في كتابه الإعلام حول ذكره لأهمية اللغة ووظيفتها إلا كمنهجية عقلانية لقراءة النص الديني والرد على أولئك الذين يشتكون من انعدام الوضوح في القرآن الكريم وقد اضطر لتبيان نتائج اللغة بقوله على أن من تأمل ثمرتها عند المقامات الجامعة لإصلاح ذات البين وقوة تأثيرها في دفع التعادي والتنافر، واستمالة قلوب الملوك والأجلة، وتزيين المشاهدة لما يؤثر عنهم من الأفعال الشريفة، والأقوال الحسنة، أيقن أن المقدم على تزيينها متجاسر على تحقير ما هو خطير الشأن، فإن حفظها وروايتها مدرك للهمم الرفيعة إلى طلب المعلومة، وباعت لمن ارتاح لسماعها أن يجعل لنفسه منها مهمة تحسن فيها الأحداث ... وإذا قد أتينا من ذكر المرافق المجتلبة من العلوم الحكيمة والعلوم الإلهية، على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من التصنيف منها إلى العلوم الملوية التي هي اللائقة بغرضنا من الكتاب وإنما أحوجنا إلى

¹ - يقول أركون نقلا عن لوسيان كولدمان بالطبع فإننا لا نقصد بذلك أن الوعي الجماعي يوجد خارج مجموعة الوعي الفردي، فلا يوجد وعي خارج وعي الأفراد، ولكن كل ما تريد قوله هو أن بعض ضمائر الأفراد أو وعي الأفراد تجد نفسها في حالة تفاعل داخلي فيما بينها وتشكل بذلك ذات كل فكر وكل عمل ذي طابع اجتماعي وثقافي ... ينبغي دائما أن نتذكر بهذه الحقيقة الأساسية التي تنص عليها السوسيولوجيا النبوية ...، وهي أن التماسك الدال وبالتالي الجماعي للأعمال الفنية ليس فرديا أكثر من التماسك الخاص بفكر وكتابات الأفراد العاديين، على العكس أنه يتوصل إلى درجة أعلى من الجمعية أو الاجتماعية.

بسط القول في هذه الأبواب للتوصل بها إلى الإبانة عن رجحان مرافق المعالم الدينية عليها - فمن الواجب أن نصرف السعي إليها¹.

كل هذا الحشد للاستخدام الأدبي للغة من قبل العامري، يهدف في حد ذاته إلى الدفاع عن العقيدة وخصوصاً تلك الشبهة التي ألبست بالقرآن بأن ألفاظه ومعانيه يعتريها اللبس والغموض، من هنا نجد الأستاذ أركون يقف على الأسباب وراء تقديم العامري لتدقيقات أكثر حول الاستخدام الأدبي للغة فيشير بقوله: وقد اضطر بسبب ذلك إلى أن يقدم تدقيقات أكثر حول الاستخدام الأدبي للغة، فيقول بما معناه على لسان العامري، إن الحالات التي يوجد فيها غرض في الخطاب الشعري هي ثلاثة:

1- عندما تلجا الحيازة إلى استخدام الرمز واللغز وتتحاشى التسميات الصريحة.

2- يكون التركيب عاماً ومقتضياً، بمعنى أن عدداً كبيراً من المعاني يكون متضمناً في كلمات قليلة.

3- وإما أن يكون معنى العبارة غامضاً في ذاته، أو مرتبطاً بمقدمات ينبغي أن نسلم بها أولاً، لا ريب في أن أولئك الحريصين على معرفة الصياغة اللغوية يمتلكون تصوراً معيناً عن قيمة العرض الواضح أو البيان وهو يختلف عن تصور أولئك المهمتين بمعرفة المضمون قبل كل شيء....²، لكن السؤال لماذا يتخطى أركون الأدلة النقلية التي أوردها العامري للتدليل بها على أهمية البيان ووضوح المعاني في القرآن؟ كدليل قوله الرسول صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحراً³، وقوله عز وجل: خلق الإنسان علمه البيان⁴، وهذا الأمر قد يخل بمعجم العلوم الدينية وكثيراً ما لمح إليه

¹ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 93.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، سبق ذكره، ص. 235. انظر أيضاً.

العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. 198.

³ حديث صحيح رواه البخاري وأحمد وأبو داود والترمذي.

⁴ سورة الرحمن، الآية: 4.

وعن مصطلح البيان وتطوره وعلاقته بالأدب انظر الدكتور بدوي طبانة، البيان العربي، خاصة، ص. 11-15-54-244.

نقلاً عن غراب الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص. هامش 2.

أركان حيث كتب ولكن على العكس من ذلك فإن معجم العلوم الدينية منتشر جدا في هذا الكتاب¹.

وإذا فلماذا التناقض بين إثبات المعجم اللفظي واللغوي للعلوم الدينية في المقابل إقصاء آيات قرآنية وأحاديث نبوية عند الاستشهاد بأهمية اللغة في كتابات العامري لدى أركان هل يعود ذلك إلى مشروعية الفلسفة التي كانت تبحث عن موطئ قدم لها في حين أن العلوم الدينية من فقه، وتفسير للقرآن، وحديث وعلم كلام كانت راسخة الجذور وتعتبر اسلامية صرفة².

يغلب على العامري حسب أركان جهازا مفاهيميا لغويا ودينيا لكن سؤال العامري هو سؤال لغوي بالدرجة الأولى يبحث عن العلاقة بين الدين والفلسفة، ولا بد للفلسفة إن زعمت علاقتها بالدين، من أن تخرق موضوعاته بأداتها الاستفهامية لتحوّله إلى موضوع فلسفي، وذلك حينما يتساءل العامري عن جدوى وغايات، وموضوعات الدين وعلاقتها بالإنسان بما يلائم إمكان استمرار الحياة مع كل ما نعانیه من اختلاف ديني كبير في مختلف المجتمعات، ولا سيما مجتمعاتنا الشرق أوسطية³.

بيد أن الاستعمالات المفرطة لبنية مفاهيمية لغوية دينية من قبل العامري قد يعرضه لمجموعة من الانتقادات ومن قبل النزعة الوضعية الإمبريقية، وهذا ما وضحه أستاذ الفلسفة مارتين Matin W.F. STON، وف. ستون. في كتابه فلسفة الدين، وخصوصا في فصل خاص بثلاث مشاكل للغة الدينية⁴، وسنحتفظ بهذا النقد في بحث خاص لتوضيح محدودية فلسفة العامري في مجال اللغة الدينية.

¹ - محمد أركان، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص. 219.

² - انظر تعليق هاشم صالح: محمد أركان، المرجع السابق، نفسه، الهامس، ص. ن.

³ - مارتين، وف ستون، فلسفة الدين، ترجمة سهيل نجم مراجعة وتقديم أ. م. د علي عبود المحداوي ط1، 2017، مقدمة الكتاب، ص. 7.

⁴ - مارتين. وف. ستون، فلسفة الدين، سبق ذكره، ص. 151-152-153-154-155-156.

- وعن مراجعات مهمة عن القضايا الرئيسية المرتبطة بدراسة اللغة الدينية، انظر، ون. ستون، الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية، 120-17،

لقد فطن العامري إلى إشكالية اللغة وعلاقتها بالمنطق والتفكير الفلسفي، وباقي العلوم الأخرى مبكراً فراح يجاور بين خطابين نظريين المنطق واللغة يقول أركون عن هذه الوضعية التي أغنت الحقل الدلالي اللغوي الديني لفكر العامري، عندما تقرأ المصادر أو الثروات التعبيرية للغة لا نستطيع أن نمنع أنفسنا عن التفكير بتلك الأدبيات الغزيرة والواسعة التي كتبت عن الإعجاز أي إعجاز القرآن، وقد ازدهرت في القرن الرابع الهجري بشكل خاص ضمن سياق الدراسات النحوية والبلاغية ودراسة المنطق، ولكن العامري يحاور بين خطابين نظريين عن المنطق واللغة أكثر مما يقارع بينهما لاكتشاف المعايير المشتركة، وهو يجسد هنا مساراً نمطياً خاصاً بالثقافة العربية الكلاسيكية، فمن جهة نلاحظ أن المنطق عرض بصفته اللغة الكونية للعقل المستنير نحو المعقولات الأبدية، ومن جهة أخرى نلاحظ أن اللغة متصورة وممارسة بصفته أداة لتجسيد وتوصيل المعاني أكثر دقة، وعمقا ومفاجأة.¹

ولعل النقاش الساخن والمناظرات بين المناطق والنحويين هو الذي فتح المجال للتلاقح بين الدين والفلسفة في عصر العامري في سياق تبادل الحجج والأدلة بين النحاة المتكلمين والمناطق الفلاسفة والعامري واحد منهم. يعبر الباحث بناصر البعزاتي عن هذا التفاعل بقوله " لقد حميت المناقشات الفكرية بين التصورات المختلفة حول العلاقة بين اللغة والفكر والدين والثقافة والتاريخ، فهذا أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي وأبو بشر متى بن يونس القنائي يدخلان في جدال حول العلاقة بين النحو والفقه وعلم الكلام، والمنطق مع رفيقته الفلسفة، لاشك أن هذا صراع بين نمطين من النظر وبين مرجعيتين متعارضتين، رغم بعض التداخل بين اللغة والمنطق وفي نفس الوقت فإن ذلك النقاش تعبير عن التفاعل بين النحو والمنطق، في سياق تبادل الأدلة والفائدة بني النحاة المتكلمين والمناطق الفلاسفة"².

مارتن، وف. ستون. Martin WF siton سبق ذكره، هامش 1، ص. 151.

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، سبق ذكره، ص. 235-236.

² - بناصر البعزاتي، الفكر العلمي والثقافي الإسلامية، سبق ذكره، ص. 92.

لقد كان العامري محظوظا لتواجهه بين ثلاثة من النحويين الكبار والمناطقية الفلاسفة الذين قادوا وأطروا الحلقات العلمية في بغداد تحت رئاسة السيرافي وغريمه أبو بشر متى. فحتم عليه باعتباره وافدا جديدا ودخिला على هذه المدرسة أن يكتسب لغة موعلة في التلميح والرمزية يتخللها اللوغوس من جهة والميتوس من جهة ثانية، يشير إلى ذلك أركون بقوله " لقد ألح المؤلف العامري- و يقصد هنا أركون مؤلف كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، على أهمية اللغة الرمزية التلميحية والملغزة ولنقل بشكل عام على اللغة ذات البنية المجازية أو الأسطورية، وهو بإلحاحه هذا يتفق مع أحد الاعتراضات الأكثر متانة والتي كان عالم النحو السيرافي قد أثارها ضد عالم المنطق أبو بشر متى، ونقصد بهذا الاعتراض القول بأن للنطق أو للكلام جوانب متعددة لا يلمحها أولا يدركها المناطقية، في الواقع إن هذه المجاورة المستمرة بين الأولوية النظرية للمعيار المنطقي والفعالية العملية للمعيار اللغوي تدل على الحافز ولكن المغطى والمحجوب لكل خطاب بشري، فالخطاب المنطقي نفسه يتم داخل إطار علم نحو ما ومفردات لغة ما، ومنها كلها يستمد قوة مقنعة أو قاطعة، وكما يقول السيرافي فإن المنطق بحد ذاته لم ينجح أبدا في حذف الخلاف بين شخصين، ولم ينجح أبدا في إقناع الناس بأن الله هو الشخص الثالث في التثليث المسيحي، أو أن الواحد هو أكثر من واحد.¹

ومهما يكن الأمر فإن الخلفية التي ينطلق منها العامري باتت واضحة وذلك باتخاذ اللغة كوسيلة لا غاية من أجل توظيف إمكاناتها التعبيرية وقواعدها الأصولية لفهم روح غايات النص وروح الدلالات فيه، على نقيض العلوم العربية التي تعاملت مع

- لقد اعتبر طه عبد الرحمان أن هذا الشكل من التفاعل والحوار كان من مقومات اللغة العربية، فاعتبر المناظرة أصلا من أصول التراث الإسلامي، وأخذت عدة تسميات، المحاور والمخاطبة والمجادلة والمحااجة والمناقشة والمنازعة والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمراجعة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمداخلة، طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987، ص 64

¹- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، سبق ذكره، ص. 236.

عن المناظرة الشهيرة التي جرت بين السيرافي وبشير متى .

انظر إلى: التوحيد، الامتاع والموانسة، سبق ذكره، ص. 108-128 .

انظر أيضا:

اللغة كغاية في حد ذاتها، ولذلك تبرز اللغة في الحقل الاصولي ذات نظام مختلف وما اختلاف المذاهب الفقهية في استنباط الأحكام من مضامينها الشرعية، إلا مظهرًا من مظاهر استثمار حقول اللغة المختلفة... وبفضل القيمة الرمزية للغة فإن أنساقها أحدثت ترميزًا آخر في الفعل النصي قصد بعثه من جديد لإبقاء النص القرآني ثابتًا في أطره الصورية وأشكاله النسقية، إلا أنه يقدم في ذات الوقت مفاتيح تعيين كل تعبير مجالات حقله الدلالية ليس تغييرًا جذريًا وإنما تعبير في إطار امتدادي توسيعي للحقل الدلالي.¹

من هنا نفهم قول العامري " إن العلم الديني قد يصير أساسًا تبني عليه سائر العلوم فإنه لن يقتبس إلا من المشكاة التي إليها تعتري الأوضاع الأولية لكل صناعة نظرية، أعني الوحي الإلهي الذي لا يعرض الشك عليه، ولا يجوز السهو والغلط فيه، فأما العلوم الآخر فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين، أو يقضي على شيء من أبوابه فإذا العلم الديني لا محالة ينزل في ذاته منزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة".²

واضح ماذا يريد قوله العامري من هذا النص، وهو أن للعلوم الفلسفية أولوية منهجية وللعلوم الدينية أولوية غائبة أو نهائية، فالمعيار إذا حسب أركان الذي تبناه العامري يتموضع على مستوى العبارة اللغوية بكل شحناتها العاطفية والفكرية العقلانية في آن معًا، بل نقول والكلام لأركان إن المعايير تتموضع على هذا المستوى، وهي معايير التواصل البرهاني، إنها معايير لا يمكن إدراكها أو القبض عليها ولكنها فعالة، أو ذات مفعول عملي.³

¹ عارم عبد زيد الوائلي، شريف الدين بن دويه ومجموعة من الأكاديميين، مدخل إلى فلسفة الدين، بن النديم، للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2017، ص. 363-364.

وعن التأويل واللغة، انظر:

نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 5، 2003.

² العامري، الإعلام، سبق ذكره، ص. 106.

³ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، سبق ذكره، ص. 236.

يتوسع أركون في هذه الفكرة ويشير إلى دراسة مهمة للمستشرق المعروف غوستاف فو نغزو وبنوام

- *Encyclopédie de l'Islam, 2^{éd} I'Jaz artcile, de G.E. Von Grume Baum.*

كثيراً ما يلجأ العامري للبحث عن علاقة اللفظ بالمعنى إلى التحليل اللغوي، فيضرب الباحث سحبان خليفات مثلاً: مفهوم النفس ووجودها عند العامري يقول خليفات: يلجأ أبو الحسن العامري إلى التحليل اللغوي للإطلاقات العامة ليستدل بها على وجود النفس بطريقة لم يسبق إليها، فيستحضر بذلك نصاً يبين فيه أن توليد الدلالة والمعنى عند العامري لا يكون إلا باللفظ والمقابل له، يقول خليفات نقلاً عن العامري في تعريف النفس: إن فلاناً رجل كبير النفس وحقير النفس، وذكي النفس وبليد النفس، وشره النفس، وعفيف النفس، ومعنى هذا أن كبر النفس وحقارتها، وذكاءها وبلادتها وشرها، وعفتها، معان موجودة الذات، وإلا فقد حصلت الإطلاقات العامة كاذبة تحتها من غير أن يوجد لها من طبقات العقلاء مستنكر¹، فالمعنى إذا لكبر النفس حاصل ويشير اللفظ إلى معنى موجود بالذات، وإلا كان اللفظ أو العبارة مشيراً إلى لا شيء فيصير لغواً، فالمعاني الذاتية حسب خليفات موجودة، ولما كانت هذه المعاني متضادة كبر النفس، حقارة النفس، فهي إذا حسب العامري في ذواتها من جملة المعاني المفقورة إلى الموضوعات الحاملة لها، أعني الجواهر.²

ليس هدفنا مما سبق هو الوقوف على مفاهيم النفس وتحديداتها لدى العامري، لكن القصد الأول هو الإشارة إلى بنية اللغة العربية المتداولة في عصر العامري، اللاتاريخية وذات طبيعة حسية، إنها في تقدير الجابري لغة ثابتة غير متغيرة منذ زمن الخليل؛ بمعنى أنها لا تساير وتيرة التطور الاجتماعي والسياسي والعلمي، أو بعبارة أوضح أن اللغة تعلو على التاريخ ولا تستجيب لمتطلبات التطور³، ولعل المنظور الاستمولوجي

أ محمد اركون، المرجع السابق، ص. 363، هامش 60.

¹ - العامري، *فصول في المعالم الإلهية*، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبق ذكره، ص. 353.

² - المصدر السابق نفسه، ص. ن.

وعن علاقة الموضوع بمحموله حول النفس، انظر إلى الدراسة الألمانية:

Elivra Walkeling, fadr tafer, Mensch Al-Ámiri, kitab al fusul Fil-Ma'alima Ál ilahiya und die arabishe, Proclus-rezeption, op,cit, p. 118.

³ - يوسف بن عدي، *قراءات في التجارب الفكرية المعاصرة رهانات وآفاق*، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت،

2011، ص. 71.

انظر أيضاً: الجابري، *تكوين العقل العربي*، ص. 82-83.

لدى الجابري يؤكد على أن اللغة العربية تم بناؤها من قبل أهل النحو والبلاغة بقوالب وقوانين جاهزة، والتي ساهمت في مزيد من التقنين لدائرة البيان فعلا ومعرفة¹، مما يعني أن اللغة زمن العامري لم تكن لها وظيفة تداولية في الفضاءات السياسية والاجتماعية، و لم تصب إلى الثورة اللسانية والمنعطف اللغوي الذي عرفته اللغة بداية القرن العشرين²، علما أن أهم المشاريع الكبرى التي تناقش حاليا داخل قبة البرلمان ببلادنا هي إشكالية تدريس اللغة، ولازال هذا المشروع عالقا تتقاذفه خطابات السياسيين، بينما نلاحظ عدم إشراك باحثين وأكاديميين جامعيين ذوي الاختصاص.

من هنا نفهم سر المكون اللسني الذي لازم التفكير الفلسفي منذ البداية، وصنف حسب العامري ضمن خانة العلوم الدينية علم الحديث، والكلام، والفقه واللغة . يقول أركون : " إن كل واحد من العلوم الدينية الأربعة أي علم الحديث، والكلام، والفقه واللغة مقدم من طرف العامري ليس فقط كعلم بالمعنى الكامل للكلمة، وإنما كبحت ضروري يلبي حاجة في الحقيقة النظرية والعلمية، وينبغي أن تدرس هذه العلوم من خلال الترتيب الذي يفرضه موضوعها وغايتها النهائية"³.

¹ - يوسف بن عدي، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، سبق ذكره، ص. 71-72.

² - عن طبيعة هذه الثورة اللسانية والعلاقة بين ولسانيات التراث ولسانيات الحداثة والتي اتسمت أحيانا بالتوتر الاستمرار والقطعية. انخرطت أفلام لسانية في الساحة العربية، تولدت عنها اشكالات عميقة كإشكالية علاقة التراث بالحداثة، نفس الأسئلة كررها الخطاب النهضوي، حين أحس المثقف العربي بصدمة الحداثة الغربية، وعن هذه المشاريع البحثية ينظر إلى:

- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية 1981، ص. 24.

- عبده الراجحي، النحو العربي ولسانيات المعاصرة، البحث اللساني والسيميائي، 1981، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص. 154-159.

- حافظ اسماعيلي علوي، وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص. 59.

- المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط 2006، ص. 15.

- الفهري، البناء الموازي، منشورات توبقال 1990، ص. 7.

- الفهري، لسانيات الظواهر وباب التعليق، البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب، والعلوم الإنسانية، الرباط، 1981، ص. 32.

- وعن ملخص هذه الدراسات، ينظر إلى عبد الوهاب صديقي، الفكر العربي المعاصر، الفلسفة والعدالة في جدل العقل بين الناسوت واللاهوت، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، شتاء/ ربيع 2013، ع33، ص. 145-146-147-148-149-150-151-152-153-154-155-156-157-158.

³ - محمد أركون، معارك من أجل الألسنة، سبق ذكره، ص. 237.

انظر أيضا العامري، الإعلام، ص 111-116.

والحق أن اللغة التي يكتب بها العامري وبدون مبالغة لغة راقية من حيث اختيار دقة اللفظ ومقابله، والإيجاز والبناء المنطقي الحجاجي للكلام، فعندما تفحص إحدى نصوصه في كتاب الإعلام، والتي يدلي فيها بملاحظات أسلوبية صحيحة لدحض أولئك الذين يدينون عجز القرآن عن البرهنة على أي شيء، لأن الفرق الإسلامية الأكثر اختلافاً وتتنوعاً تستشهد به لكي يثبت مقولات متعارضة أو مختلفة تماماً، يقول صاحب المناقب، وليس يشك أن أهل المعرفة بالألفاظ يفهمون من فضيلة البيان ما لا يفهم أهل المعرفة بالمعاني، والعلماء بالمعاني يعقلون منها ما لا يعقله العلماء بالألفاظ، فإذا كان القرآن منتظماً للأوجه الثلاثة...¹ التي بها تصير الألفاظ المؤلفة معرضة للظنون المختلفة، فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه، وتزدحم الشبه في معانيه، فأما ما ادعاه المعنتون من قصوره عن البيان الشافي فهو دعوى بهرج: فإن الذين خوطبوا به في زمن النبي عليه الصلاة والسلام كانوا هم الأئمة في الفصاحة، وقدوة جزيرة العرب في البلاغة، ولم ينسبه أحد منهم إلى عدم فصيلة البيان، ولا تجاسر على إضافته إلى الهجنة في النظم، بل شهد له أهل المعرفة بالألفاظ² أنه يفضل الكتب كلها من جهة تبيانها، وشهد له أهل المعرفة بالمعاني أنه يفضل الكتب كلها من جهة معانيه، ومن أغفل البابين وغبي عنهما فليس عقله بعيار، ولا فهمه بمعير. فأما الإحاطة بما تضمنه القرآن من خاص فوائده على الحقيقة، فهي مما لن يكمل العقل البشري له إلا بتقدمه في معرفة شرائط التفسير، وقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب بـ **الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد**³.

¹ يقصد العامري بها:

- الآيات المتضمنة لأنباء الغيب.

- الآيات المتضمنة للحجج المحققة للمعاني الاعتقادية.

- الآيات المتضمنة لشرائع الدين.

وعن هذه الأوجه الثلاث بتفصيل انظر، العامري، **الإعلام**، سبق ذكره، ص 198-199.

وأيضاً: محمد أركون، **معارك من أجل الألسنة**، سبق ذكره، ص 253.

² حسب المحقق بالألفاظ وفي الأصل بالمعاني.

³ العامري، **الإعلام**، سبق ذكره، ص 198-199-200.

عن كتاب **الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد** انظر:

العامري **الامد على الأبد**، المقدمة، سبق ذكره، ص 178

يطرح العامري في هذا النص السابق مسألة مهمة، حيث يكرر لفظة العقل ثلاث مرات، مما يوضح أهميته في قراءة النص الديني وما يترتب عنه من تأويل، ويسمي هذه الظاهرة العملية بشرائط التفسير، حيث تتدخل اللغة كوسيط في تقريب المعنى والدلالة إلى الأذهان، فإذا - حسب العامري- لبناء المعنى في النص لابد من حضور هذا الثالوث. العقل ثم التأويل التفسير، ثم إنتاج الدلالة أو المعنى، وقد نعت بول ريكور ما يقع في عوالم النص أثناء توليد الدلالة "بالتوتر الدلالي"¹.

هكذا يجتهد العامري هنا في إبراز الخصائص النسقية للخطاب الشرعي مقتديا بعلم أصول الفقه، ومناهج الفلاسفة مع توضيح الثابت في النص الديني والمتحول فيه خاصة ما يتعلق بمكوناته اللغوية، وجملة العلاقات المنظمة الاصطلاحية التي تتصل بها وذلك من أجل الوصول إلى مقصدية الخطاب الشرعي والقرآني على وجه الخصوص².

اطروحة بحثنا مؤلفات العامري ، الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد ، ص. 46-47. ويشار إلى أن هذا الكتاب الذي لا زال مخطوطا لم يحقق بعد، ويكتب في مصادر العامري بالإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد ، وفي المراجع والدراسات يشلر إليه الإرشاد لتصحيح الاعتقاد ، انظر :

العامري : الإعلام، سبق ذكره ، ص. 200.

ثم أيضا : العامري ، الرسائل والشذرات، رسالة الأبصار والمبصر، سبق ذكره، ص. 424.

¹ - عن هذا المفهوم انظر:

- بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة، سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، بيروت ط 2، 2006.

- زيد محمد عالمي، ومجموعة من الأكاديميين، مدخل إلى فلسفة الدين: التجربة الروحية بين الفلسفة والدين في الثقافة العربية الإسلامية، سبق ذكره، ص 297.

² - المرجع السابق نفسه، ص 367.

5- مناقشة وتقويم نقدي لفلسفة العامري

سنحاول في هذا المبحث أن نقف على أهم المدارس بتلويناتها وتياراتها التي وجهت انتقادات للعامري سواء على المستوى المذهبي، العقدي أو المستوى الفلسفي الفكري، كما نشير إلى أهم الهفوات التي تخللت المشروع الفلسفي الذي تبناه العامري، وستكون منهجيتنا هي استقراء التاريخ الفكري لأهم التيارات الفلسفية القديمة والمعاصرة مع الإشارة إلا أننا في هذا المبحث لا نميل إلى تقديس فلسفة العامري من حيث هو موضوع اشتغالنا بل سنختار طريق الحياد و الموضوعية في الفحص والنقد والتجاوز لفلسفة الرجل كما أن هذا النقد والنقاش ليس عاما لكنه سيشمل التيمات التي تمت الإشارة إليها في متن الأطروحة سابقا، إننا أمام مطرقة النقد الانتشوية وسؤال الفحص السقراطي للوقوف على مكان القوة والضعف والهشاشة في فلسفة العامري.

وربما هذا الاضطراب والتناقض في قول العامري هو محاولته الدائمة الجمع بين مدار الدين والفلسفة، فالموقف الفلسفي يقول بأن العالم قديم والموقف الديني يميل إلى أن الخلق من عدم كما أن تأثير أفلاطون يبدو واضحا على قول العامري، في مسألة التوفيق الالهيات وخصوصا في قضية التوفيق فيها هو يشير العامري بنفسه إلى المفهومين مكون وغير مكون بقوله " أما افلاطون فقد اختلف في مذهبه فإنه قال في كتابه الجمهورية سوليطيقيوس أي تدبير المدن أن العالم أبدي غير مكون دائم البقاء، ثم يذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون"¹.

يبرر العامري هذا التناقض الذي وقع فيه أفلاطون بين حدوث العالم وقدمه مشيرا "إلى أن العالم له بدءا عليا، وليس له بدء زماني أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان"².

¹ ينظر إلى العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص 82-83
- منى أحمد أبوزيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص. ن

² العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص. 78

انظر أيضا، منى أحمد أبو زيد، سبق ذكره، ص. 121

قد نختلف مع منى أحمد عند إشارتها إلا أن العامري اضطلع على محاورات أفلاطون المتعددة وتعزز رأيها بشهادة المستشرق ر. والزر¹ R.Walzer لأن أدلة خليفات أكثر قوة وصلابة عند ترجيحه بأن العامري قد أخذ بنظرية الفيض الافلاطونية المحدثه، من خلال كتابات بروقلس، وهذا الأمر يتضح للعيان عندما أخضع خليفات نصوص كتاب، فصول في المعالم الإلهية، العامري وقارنها بنصوص كتاب الخيص المحض لبروقلس ليثبت حجم التأثير الأفلوطيني في فكر العامري².

إن استحضار هذه النقاشات هي التي تبين مدى الانزلاقات التي وقع فيها العامري والإحراج الذي وضع فيه عند محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة خلفيته الفلسفية اليونانية مقابل هويته الإسلامية مع الحفاظ على أصالة مدرسته الكندية.

وقد نجد هذا النقد يزداد حدة مع صاحب كتاب الرد على المنطقيين³ عند إشارته إلى أن العامري من سلك مسلكه غلطوا في ادعائهم أن ما عندهم من الحكمة الخلقية، والمنزلة، والمدنية تتشبه ما جاء به من الشريعة العملية⁴.

يمكن أن نستنتج من هذا النص أن انتقاد ابن تيمية انصب عند محاولة العامري التوفيق بين الشريعة والفلسفة وإخراجه الرأي الفلسفي من داخل النصوص الدينية.

ولعل العبارة السابقة من سلك مسلكه، كافية حتى للذين اتبعوا طريقه وبالأحرى العامري نفسه وقد نذهب مع خليفات بأن الأصل في هذا النقد مستلهم ومستمد مما أورده التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، من أخبار قال فيها " إن من بين الذين حاولوا هذا أبا

¹ انظر في هذا الصدد نقلا عن منى أحمد، المرجع نفسه، هامش 1، ص.ن

Walser R Greek into Arabic , Platoism in islaminc philosophy, Bruno Cassirir, Oxford, 1962, p.238.

² انظر في هذا الصدد العامري، الرسائل والشذرات سبق ذكره، ص 133.

- وانظر كذلك إلى الدراسة القيمة للمستشرقة الألمانية الفيران واكليني، Elvira Walking الكتاب الفصول في المعالم الإلهية، Elvira Walking, Fedrr tafel Merrch, op cit 2006

³ يشير خليفات إلى أن ابن تيمية ذكر العامري، ونقل بعض ما في كتاب الأمد على الأبد، لكنه لم يشر إلى هذه المواضع التي تقل منها ابن تيمية مما يستدعي البحث في هذه المسألة لأن موضوع بحثنا يخرج عن هذا النطاق تدعيما لهذ القول انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ص 31، نقلا عن سبحان خليفات، الرسائل والشذرات هامش 93، ص. 213.

زيد البلخي، فإنه ادعى أن الفلسفة مقاومة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وأن إحداهما أمر والأخرى ظئر ... وكذلك رام هذا أبو تمام النيسابوري، وهذا بعينه قصد العامري فمزال مطرودا من صقع إلى صقع ينذر دمه ويترصد قتله، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور ومرة يتقرب إلى العامة، وهو على ذلك يتهم ويقرف بالإلحاد، ويقدم العالم.. وما اكتسبه هذا من ضروب الهذيان"¹.

واضح من خلال هذا النص أن التوحيدي يريد أن يتموقع " مع / ضد " بلغة هايدغر² مع مدرسة بغداد في شخص رئيسها الأستاذ المنطقي السجستاني ورفضه بأن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة ، وأن الجمع بينهما قد يلحق الضرر بهما معا³ وضد العامري لأنه أساء إلى البغداديين بقوله " كان الرجل لكزازته تجهمه وغلظ طباعه وجفاء خلقه ينفر من نفسه، ويغري الناس بعرضه، ومع العامري يشير هنا إلى مكانته العلمية بين فلاسفة بغداد بقوله: " فإذا طلب منه الفن الذي خص به الفلسفة والتصوف وطولب لتحقيقه وجد على غاية الفضل"⁴.

ليس موضوعنا هو التوحيدي ولكن ما يهمنا هو مقبساته التي هي معبر مهم للوقوف على فلسفة العامري والجدال حول النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة وخصوصا وأن العامري في خطة تصنيفه للعلوم كما أشرنا في أطروحتنا سابقا لم يغفل أهمية الكلام، والفقه والحديث، في صناقته؟

لكن ما مصدر هذه الزوبعة التي أثّرت حول توفيقية العامري؟

¹ التوحيدي، الامتناع والموانسة، ج2، سبق ذكره، ص. 15.

- انظر أيضا العامري الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص 2014

Evert K. rawssen, ammslim philisophi on the soul and its fatc op.cit p 17-24

² - ينظر إلى Martin Heidegger, Etre et temps مارتن هايدغر، الوجود الزمن، الترجمة الفرنسية لبيوم دي ويهلانس غاليمار، 1964، ص 158-160

³ التوحيدي ، الإمتناع والموانسة، سبق ذكره، ج 2، ص 84.

⁴ - المرجع نفسه، ص.ن.

تخفف منى أبو زيد من النقد السابق الذي صوّبَ نحو العامري والذي كان سببه هو قدم العالم أو حدوثه أولاً، ثم الجمع بين مدار الفلسفة، والدين ثانياً، فترى أن هذا الاختلاف في تصور العامري لأصل العالم قديم أم حادث لا يتعارض ما نبخته في هذا المجال، فالغرض هو إثبات أن هذا العالم، سواء كان قديماً أو محدثاً هو فعل الله وضعه فالله قد أبدع الأشياء الموجودة في عالمي السفلى والعلو¹، وتستدل بقول العامري "بأن الله تبارك وتعالى، أنشأ الموجودات على اختلاف الصيغ والهيئات²، فالجسم بجبلته طائع للطبيعة والطبيعة بجبلتها طائعة للنفس، والنفس بجبلتها طائعة للعقل، والعقل بجبلته طائع للباري تعالى"³.

واضح من هذا النص أن العامري ينهج في ترتيبه للموجودات لنظرية الفيض نفس النهج الذي سار عليه من بعده الغزالي⁴، ومن قبله الفارابي، لكن الاختلاف هو أن نظرية الفيض عند العامري تقوم على عناصر أربعة هي: الله، العقل، النفس الكلية، الطبيعة⁵.

وفي اعتقادنا ليست نظرية الفيض هي السبب الرئيسي في نشوب خلاف بين مدرسة خراسان التي ينزعها العامري في المشرق ومدرسة بغداد في المغرب "العراق"⁶، وهذا التقسيم الجغرافي نجده عند المقدسي الذي يسمى إقليم خراسان وما وراء النهر بإقليم المشرق كما يذهب إلى ذلك الجابري.

فقد يكون النقد الموجه للعامري ليس بريئاً بل كانت هناك منافسة علمية علاوة على المنافسة السياسية بين علماء خراسان والعراق ونجد الجواب على هذه الفرضية

¹ - منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره، ص 121.

² - العامري، الإبصار والمبصر، سبق ذكره، ص 414-415.

³ - العامري، الأمد على الأبد، سبق ذكره، ص 87.

انظر أيضاً: منى أبو زيد، ص 122.

⁴ - انظر في هذا الصدد:

الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 90.

- وكذا معارج القدس في مدارج النفس، دار الآفاق، بيروت، 1978، ص 176. نقلاً عن منى أبو زيد هامش، 3، ص 122.

⁵، الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر بل ياسين، ص 38.

⁶ - انظر إلى الحلف:

الجابري، نحن والتراث، سبق ذكره، ص 138.

مدعما من طرف الجابري اعتمادا على دليل أورده التوحيدي " لقد ورد العامري بغداد سنة اربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفاتين ابي الفتح بن العميد فلقي من أصحابنا البغداديين عننا شديدا ومناكدة، وذلك لأن طباع أصحابنا العراقيين معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم".¹

ولعل مضمون النص السابق قد نجد ما يدعمه أيضا حول مسألة " معاملة السيئة العامري من قبل فلاسفة وعلماء أهل المغرب "العراق" فيشير إلى أن العامري " قيل له لما عاد من بغداد، كيف رأيت الناس بها؟ قال رأيت عندهم ظرفا ظاهرا، وشارة معجبة ومراة معشوقة، لكني رأيت من وراء ذلك سخفا غالبا وودا فاسدا واستحقارا لأهل خراسان وجميع البلدان، وأصلح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية، وصورته عراقية، فإنه بهذا يصير جامحا من متانة خراسان وظرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان ورعونة العراق، وكان أبو الحسن قريح القلب من أخلاق العراقيين فإنهم سلخوه وفسخوه وهجروا معه الانصاف فضلا عن الاسعاف".²

ما يمكن أن نستنتجه من خلال مقارنة هذه النصوص هو المكانة العلمية للعامري وهيبته أمام فلاسفة بغداد، فالنقد إذن ليس نقدا فلسفيا معرفيا محضا بل في تقديرنا يمكن أن نرجئه إلى خلاف عقدي مذهبي إثني بالمفهوم الانتروبولوجي بل كما يقول الباحث الغانمي على لسان جورج طرابيشي " إنها نرجسية الفروق الصغيرة، أي ضرب من مركزية اثنية، كثيرا ما يلحظها علماء الانتروبولوجيا في العلاقات بين الأمم والبلدان المتجاورة".³

¹ الجابري، نحن التراث، ص 139.

² - العامري، اربع رسائل فلسفية سبق ذكره، ص 12.

انظر أيضا: الجابري نحن والتراث، سبق ذكره، ص 139.

³ - الغانمي: مقدمة أربع رسائل فلسفية العامري، سبق ذكره، ص 14.

انظر أيضا: ج طرابيشي، وحدة العقل، ص 55

نقلا عن الغانمي المرجع السابق، هامش 3، ص. ن

وفي نفس السياق يقول العامري : " كل جوهر وجد بالطبع طائعا للجوهر الآخر قابلا لأثر منه، وكل جوهر كان التدبير الإلهي واصلا إليه بواسطة الجوهر الآخر ، فإن الآخر يكون أشرف منه"¹.

أ- مدرسة الفكر العربي المعاصر – نموذج محمد أركون-

- في تصنيف العلوم

سنروم في هذا المبحث إلى تبيان أهم نقط الضعف في فكر العامري خصوصا لحظة تصنيفه للعلوم في متن مؤلفه الشهير الإعلام بمناقب الإسلام، وسينصب هذا النقد من قبل مدرسة فكرية عربية سيمثلها محمد أركون الذي أولى اهتماما كبيرا لمباحثه في فلسفة الأدب للقرن الرابع الهجري التي من خلالها سيحيي تيارا فلسفيا وفكريا، كثيرا ما أهملته الدراسات الفلسفية وقللت من مساهماته كما يسميها بالنزعة الإنسانية، وحتى نحدد الغرض من هذه الورقة سيلمح أركون إلى المنهج الذي اعتمده العامري في تصنيفه للعلوم وبالتالي مقارنته للدين الإسلامي بباقي الأديان الأخرى، ويبين قصوره، وعدم ثباته عند رسم العامري ملامحه، فتارة يوظف منهج المتكلمين وأخرى منهج الفلاسفة وهنا يقع الخلط والالتباس، في الإلهيات من جهة، وفي تصنيف العلوم من جهة ثانية، لماذا إذا هذا الارتجال في اختيار منهج محدد من قبل العامري؟ أهى نوستالجيا القرن الرابع الهجري التي خلفت تقليدا فكريا صلبا لم يتخلص منه العامري ؟ أم أن هذا الأخير يأخذ بعين الاعتبار محاولته الدائمة للحفاظ على التوازنات والتوافقات بين كل المذاهب الفكرية والفلسفية السائدة في عصره؟ لضمان مقعد مريح بين رجال الفكر والساسة في عصره؟

إذا كان أركون ينوه بعقلانية القروسطية للفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم العامري وبتمليذه النجيين التوحيدي وابن مسكويه، فإنه لم يبخل في توظيف مطرقة النقد ومساءلة محدودية فكر العامري وفلسفته.

¹ - العامري، التقرير لأوجه التقدير ، ضمن الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، ص 315.

لقد أحس العامري كغيره من فلاسفة القرن الرابع الهجري في نظر أركون بصعوبة عند الانتقال من النظام اللغوي والنحوي إلى النظام الأنطولوجي، ولكنهم لم يقوموا داخل اللغة العربية، بقطع المسار الذي قطعه أرسطو عندما انتقل من المعطيات الألسنية للغة الإغريقية إلى صياغات مقولات الفكر، لقد نقلوا هذه المقولات كما هي من اللغة الإغريقية إلى اللغة العربية، ولم يخترعوها من جديد عن طريق الجهد الشخصي¹. لكن قبل إصدار هذا الحكم علينا أن نتفحص نصوص العامري بنظرة شمولية دون اختزال فكره في مؤلف واحد وهو الإعلام بمناقب الإسلام، لسنا هنا من موقع الدفاع عن فكر العامري وفلسفته ولكن مهمتنا هي الإتيان بالدلائل والقرائن التي تنفي قول أركون السابق أو تثبيته.

فالحجة الأولى هي أن العامري أبدع مفاهيم علمية كما رأينا سابقا، عند تناولنا خطة تصنيف للعلوم، ففي البصريات امتزجت مفاهيم مرتبطة بفيزيولوجية العين، ومفاهيم مرتبطة بالفيزياء²، أما منها فقد اتخذ العقل الحجاجي سبيلا للدفاع عن العقيدة.

أما الحجة الثانية التي يمكن أن ندحض بها فكر أركون وإن كان أحيانا متأثرا بخلفيات استشراقية، فنرجع إلى كتاب مع دراسة معاصرة " سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي"، 2015، لصاحبه عمار محمد النهار حيث يقول هذا الأخير " إن احترام العلماء المسلمون والعرب من سبقهم، ونسبوا الأعمال والإبداعات لأصحابها، وتعلموا منها ونقدوها وصححوها، وأضافوا إليها إدراكا منهم لمفهوم تطور العلوم، فإن العلماء اللاتين اتخذوا أسلوبا مختلفا تماما وعجيبا في أخذ العلوم عن حضارة الإسلام، فمع أنهم كانوا يجاهرون بعدائهم وكراهيتهم للعرب

¹- أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، سبق ذكره، ص.204.

- وعن الحجج التي يوردها أركون لتدعيم موقفه ونفي صفة الإبداع عن فلاسفة المسلمين يقول أركون: " يمكن تعديل هذا الحكم أو تخفيفه قليلا عندما ندرس عن كتب نصوص ككتاب الحروف للفرايبي وقد حققه محسن مهدي في بيروت عام 1970، وكذلك عندما يدرس نص ككتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية، منشورات بومباي في الهند عام 1949، أركون، المرجع السابق، هامش 5، ص. 256.

² للوقوف على هذه المفاهيم بتفصيل انظر الشق المتعلق بالمعرفة الحسية لدى العامري وخصوصا عملية الإبصار من أطروحتنا هاته.

والمسلمين والشرقيين، إلا أنهم أخذوا عنهم الكثير من العلوم، وفي حالات كثيرة ومشهودة أخذوها دون نسبتها لأصحابها¹ وبهذا القول يمكن الرد على أركون أن خاصية الإبداع لا يمكن أن نحصرها ونختزلها لدى أمة واحدة بل إن تطور العلوم ومناهجها هي استمرار عبر حلقات متواصلة يتخللها الربط بين السابق واللاحق وليس القطاع بلغة غاستون باشلار GASTON BACHLARD، إنما لسنا هنا في لقاء اللوم على الآخر الغرب والذي يجب الحذر منه لأنه بمثابة العدو والدخيل، والتي تسميه جوليا كريستيفا J. Kristiva بالغريب وهو اسم مستعار للحقد وللآخر، بل إن الغريب هو ذلك الذي يسكننا على نحو غريب²، قد يتكرر هذا الخطاب في الفضاء العمومي، لكن الباحث عمار محمد النهار يؤيد بالحجة والدليل خاصية الإبداع لدى المسلمين فيرد على أركون مستشهدا بأقوال بعض المستشرقين أنفسهم³.

مخصصا حيزا مهما من دراسته مبينا أهم الإبداعات التي هي بحاجة لإعادة إلى أصحابها الحقيقيين، إبداع منهج البحث العلمي، فلقد أصبح المنهج موضوعا خاصا بعلم المناهج يدرس ويبحث كما يدرس ويبحث كما تدرس وتبحث موضوعات العلوم الأخرى ومسائلها، كونه اختصاصا علميا، شأنه شأن سائر الاختصاصات العلمية القديمة والحديثة أو المستحدثة.

¹ عمار محمد النهار، سبق الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2015، ص 60.

² Voir, J. Kristiva étrangers à nous-mêmes fayard, 1988, p.7

وفي نفس السياق تقول جوليا كريستيفا، J. Kristiva في تعريفها للغريب " حقا إن لفكرة الغريب اليوم، دلالة حقوقية، فهي تدل على من لا يتمتع بمواطنة البلد، الذي يقطنه". Ibid, p 7

³ - وعن فضل الأندلس على ثقافة الغرب نسوق على سبيل المثال قول خوان فيرنيت : " إذا كان ابن رشد لم ينل حظا ضئيلا من الفهم من قبل إخوانه في الدين، فإنهم قد أحوالوا أيضا إلى النسيان واحدا من أكبر الجغرافيين على مر العصور، الإدريسي بن مدينة سبتة".

-انظر : خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ترجمة نهاد رضا، دمشق دار إشبيلية، ط 1، 1997م، ص. 81-82.

نقلا عن عمار محمد النهار، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية، سبق ذكره، ص 5.

بل صار الدارسون والباحثون في الجامعات والمؤسسة العلمية المتخصصة يختصون فيه.¹

ولكي لا نبتعد عن موضوعنا، واعتمادا على المعطيات السابقة، لا يمكن أن نعتبر العامري إلا واحدا من أعلام الباحثين المسلمين الذي بدوره قدم خدمة جليلة في إبداعه لمنهج مقارنة الأديان وخصص كتابا كله الإعلام بمناقب الإسلام، يقارن فيه العقيدة الإسلامية بباقي الأديان الأخرى، ولقد اعتبره الباحث أحمد عبد الحميد غراب وهو المحقق لهذا المؤلف وبدون مبالغة من أخطر الوثائق في تاريخ الفكر الإسلامي لأنه تناول الإسلام بصورة لم يسبق لها مثيل، وهي صورة تبدو فيها جميع عناصر الإسلام كنظام شامل متكامل للحياة الإنسانية، فتراه يحرص ألا يقصر الثقافة الإسلامية على العلوم الدينية وحدها، بل يجعلها تشمل العلوم والثقافات الإنسانية التي تفيد المجتمع الإسلامي، ولا تتعارض مع مبادئ الإسلام.²

لم يعد إذا إبداع المناهج مرتبطا بشخصيات علمية غربية نكررها ونجتريها في المقررات الدراسية تقتصر على فرنسيس بكون، وجون لوك، وديكارت واسبينوزا، ودافيد هيوم، وجاليليو، وغيرهم، بل الأمر يعود كما تقول الباحثة زيغريد هونكة في مؤلفها الشهير، شمس العرب تسطع على الغرب، 2000، "الواقع أن روجير بيكون أو باكوفون فارولام، أو ليوناردو دافنتشي، أو جاليليو، ليسوا هم الذين أسسوا البحث العلمي، إنما السابقون في هذا المضمار كانوا من العرب".³

¹ - عمار محمد النهار، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، سبق ذكره، ص. 8

² أحمد عبد الحميد غراب، الإعلام، سبق ذكره، ص. 59

³ - زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار صادر، بيروت، 2000، ص. 149-150.

(نقلا عن عمار محمد النهار، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، سبق ذكره، ص. 11)

ب-مدرسة الفكر العربي الإسلامي – نموذج محمد عابد الجابري -

يصف الجابري الساحة الثقافية للقرن الرابع الهجري، بأنها عصر انفتاح المورثات الثقافية بعضها على بعض، وفي هذا السياق يشير إلى العامري متهما إياه، بأنه ينتمي إلى فئة من المستهلكين للثقافة الآخذين من هناك وهناك، ويصطلح عليهم بالمتقاسبين ، الحريصين على المشاركة في كل علم، هدفهم التقرب إلى مجالس الأمراء والوزراء¹، فكانوا يناقشون وبعبارة أبي حيان التوحيدي يتقاسبون ، في موضوعات منتزعة من المنطق والفلسفة والكلام، والفقه واللغة والأدب والنحو والبلاغة، في جو من اللانسق واللائظام.

وقد أدى الأمر ببعض المثقفين إلى حالة التطاحن فيما بينهم، رغم تظاهرهم بالوحدة، وهذه ملامح من حالات عاشها المثقفون وربما مازالت إلى الآن والسبب في ذلك قد يرجع إلى المنافسة الشرسة للاقتراب من مجالس الأمراء والوزراء، لأن بعض الفئة منهم عينها بصيرة واليد قصيرة، تنتظر ما تجود به أيادي الأمراء والوزراء وعلى رأسهم العامري وتلميذه أبي حيان التوحيدي...²

وقد شكل هؤلاء الجيل الثاني بعد الفارابي وكانت فلسفتهم كما يصفها الجابري جملة تعاريف وكلمات قصار بليغة، أو عبارات مستقلة، تدور حول موضوعات مستقلة بنفسها من قبل ثنائيات اللفظ والمعنى، والعلة المعلول، والنفس والعقل، والسعادة والفضيلة³....

¹للحديث عن المجالس العلمية والمثقفون يمكن العودة إلى:

George Makadisi : *the ruise of humain in calassical Islam and the ctri chirstian west* ، op cit,p. 233.

²وعن حالات العسر التي كان يعيشها المثقفون إلى جانب السياسيين ينظر إلى،

Iam richard Netton *Al Farbi and his school* ,op cit, p.22.

وعن بعض المعطيات المهمة عن حلقات العلم ومجالس العلماء في القرن الرابع ينظر إلى:

Louis Gardet، *les hommes de l'islam* ,Paris, Hachette, 1977, p.130.

³الجابري، *العقل الأخلاقي العربي* ، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، ط2، 2001، ص. 394

ولعل غياب الفارابي كسلطة مرجعية كسلطة مرجعية بين مثقفي المقابسات، حسب الجابري شيء واضح لأن فلسفته الفارابي فلسفة منظومية تهتم بالنسق أكثر من الاهتمام بالأجزاء، أما هؤلاء فقد كانوا أصحاب عقل لا نسقي والعامري واحد منهم.¹

ولكي يستدل الجابري على قوله السابق يقف بنفسه ويرجع لقراءة مضامين كتاب السعادة والسعادة، ليستنتج بالحجة والدليل لا نسقية الفكر الفلسفي العامري، مشيراً إلى العلاقة المعرفية السلبية والسيئة فلسفياً وأخلاقياً بين الفارابي والعامري من جهة ولكندي والعامري من جهة ثانية.

فالأول يتجاهله وينتقده بصفة غير مباشرة ناسياً إياه إلى حدث المتفلسفة، وبعبارة معاصرة المتفلسفة الجدد، أما الثاني الكندي أستاذ أساتذته فلا يكاد يرد اسمه في نصوصه.²

يبدو أن الرأي الأول للجابري كان صائباً، بينما الثاني فيه مبالغة بدليل نص يعترف فيه العامري بأستاذه الغير المباشر الكندي ومصنفا نفسه امتداداً لمدرسته، هكذا يقول على لسان أستاذه المباشر زيد البلخي ... لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب³. وهذا كان حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندي⁴.

يعود الجابري ليخفف من حدة نقده اتجاه العامري فيعتبر كغيره من مثقفي عصره، مثقفي المقابسات، كان يمارس التعددية الثقافية في إطار الحضارة العربية الإسلامية،

¹ الجابري، المصدر نفسه، ص.ن.

- يستعيد الجابري هذه المعطيات من كتابه المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. 182.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، سبق ذكره، ص. 395.

³ سورة البقرة، الآية، 269.

⁴ الغانمي، أربع رسائل فلسفية، سبق ذكره، ص. 31.

بدون تحزب لموروث ثقافي معين وبدون تخصص في مجال ثقافي واحد¹ ولربما كانت هذه هي طبيعة الثقافة السائدة في المجالس فرضتها آليات وأجهزة السلطة التي كانت تعمل على توجيه المجالس، وتنوع روافدها من حيث أجناس مكوناتها واختلاف مشاربهم، لكن مع الاتفاق حول بعض المثل كالأعاجاب بعلوم الأوائل اليونان التي هي إرث إنساني وجب على الجميع الإحاطة به مع إضافة مساهمة فيه، كما ذهب إلى ذلك لويس جاردين².

لكن السؤال ما هي المنهجية التي قرأ بها الجابري مضامين كتاب **السعادة والإسعاد** ؟ وهل يمكن أن نختزل كل أعمال العامري في كتاب واحد لنحكم على الرجل بضعف بضاعته الفلسفية؟

لقد وقف الجابري على هيكله الكتاب وأشار إلى أقسامه الستة، الأول، في السعادة والخير واللذة، تعريفات، والثاني في الفضائل والرذائل، والثالث، الإسعاد وطريقته وهي إشارة إلى السياسة وتدبير المدينة أما القسم الرابع، فيشتمل أقسام الرئاسات والعلل الفاسدة منها أصناف المدن والخامس ما ينبغي للرئيس أن يأخذ به في سياسته للرعية، والقسم السادس والأخير تركية النفس كتدبير النفس وتدبير المنزل³.

يستنتج الجابري من هذا التقسيم السابق للكتاب أن العامري قد جمع في كتابه بين الموضوعات التي تشكل موضوع الأخلاق والسياسة معا في الموروث اليوناني وإن كان يريد في الغالب، أن يحيل بلفظ السعادة إلى الأخلاق، ولفظ الإسعاد إلى السياسة⁴.

¹ الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص. 395.

² Louis Gandet, *les hommes de l'islalm*, op cit, p. 130-131.

³ انظر : الدراسة المفصلة حول هذا الكتاب الى :
العامري **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية** سبق ذكره.
أنظر :

Mimoir MA, saudah wal isadon seeking and causing happiness, op cit.

⁴ الجابري **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص. 396.

إنه الأثر اليوناني الذي يظهر بوضوح في كتابات العامري عندما يمزج بين آراء متعددة، أفلاطون وأرسطو، إلى جانب آراء متعددة لفلاسفة آخرين، ويضيف إليها نوعاً من الآداب الفارسية، والأمثال والحكم وبعض الأقوال الماثورة عن السابقين، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. تعتبر الباحثة منى أحمد أبو زيد هذه التركيبة والخليط بين جوانب أخلاقية وسياسية في فكر العامري هي بمثابة لون من الثقافة المتعددة المصادر ذات الأسلوب السهل، الذي يسهل على القارئ العادي فهمه واستيعابه¹، وهو نفس الأسلوب الذي كان ي نهجه التوحيدي في الكتابة عندما قال ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهمل المعنى دون اللفظ وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء².

ورغم ما قيل يعود الجابري ليبين ضعف بضاعة العامري الفلسفية في كتاب السعادة والإسعاد وتتجلى في غياب مجهود فكري، لا على مستوى التنظيم لموضوعاته ولا على مستوى المادة التي يعرضها، فتقسيم الكتاب اقتباس من التقسيم السائد في الموروث اليوناني في العهد الهيلينستي خاصة، تدبير النفس، تدبير المدينة، تدبير المنزل، يضيف الجابري إن ما يطبع الكتاب ككل فهو التداخل والتكرار والجمع بين الصحيح والمنحول من النقول.

ج- ميشيل أونفري وإعادة قراءة تاريخ الفكر الغربي

إن كان الجابري يشيد بنسقية فلسفة الفارابي وابن رشد، فإن العودة إلى بعض الفلاسفة المهمشين تعد ظاهرة صحية في الذكر الفلسفي فقد برزت في الساحة الفكرية الفلسفية الفرنسية حالياً موجة من الفلاسفة تدعو إلى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة الغربي ومن أعلام هذه الاتجاه الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفري³ Michel Onfray. الذي

¹ منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية سبق ذكره، ص. 246

² التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، سبق ذكره، ص. 20.

وعن مساوئ الاتساع في العلوم أو الموسوعة لدى فلاسفة القرن الرابع الهجري، يمكن العودة الدارسة الفرنسية التالية: André Miquel, *La littérature arabe*, Paris, Presse universitaire de France, 1969, p. 70.

³ أنظر بحث:

تجنب التقليد الجامعي لأمد طويل فانكب على فلسفة المهمش و قراءة تاريخ الفكر الغربي، لينبش بمنهج أركيلوجي على فلسفة بديلة كانت منصبة على قضايا الحياة الواقعية.

يرى ميشيل أنفراي، Onfray M في إحدى صفحات كتابه **حكم قديمة ضد تاريخ الفلسفة** ، أن استرجاع فلسفة بديلة كانت منصبة على قضايا الحياة الواقعية لصالح ما يعرف عادة بالفلسفة النظرية والميتافيزيقية النسقية، ويبرر ميشيل أونفراي سيادة هذه النظرية الكلاسيكية لتاريخ الفلسفة من خلال كونها قد كتبت من طرف المنتصرين في حرب التصنيفات والاختزالات التي سادت تاريخ الأفكار¹، لذلك فهو يدعو إلى إنجاز قراءة مضادة لتاريخ الفلسفة يعيد فيها الاعتبار لمجموعة من الحكماء والفلاسفة المغمورين الذين همشهم تاريخ الفلسفة الكلاسيكي كما هو الحال في تاريخ الفلسفة الغربية² ديوجين، سنييك، ابيقور .

إن استحضار هذا النموذج من القراءة لميشيل أونفراي لنجد ما يبرره عندما نرجع إلى قراءة تاريخ الفكر الإسلامي مع نموذج آخر مهمش وهو ابو الحسن العامري، الذي بخس الجابري من كتابته و خصوصا كتاب **السعادة والإسعاد** ، وننسى أن إعادة الاعتبار لهؤلاء الذين استبعدت أهميتهم في تاريخ الأفكار الفلسفية قد أغنوا السوق الأدبية بإنتاجاتهم وساهموا في قضايا الحياة العملية، وبناء الذات في العالم في مقابل استبعاد أسلوب التشييد والبناء الذي دأب عليه التوليد الفلسفي النسقي المعتاد في المؤسسة الجامعية، وربما هنا رغب **صاحب المناقب** في طائفة فلسفية سعيدة في المدينة مستقلة

- Onfray M. *Les sagesses antiques antiques' contre histoire de la philosophie* ,t1, le livre de poche, Hi*** essais, 2007.

- Onfray. M. *vivre une vie philosophie*,ed de passeur, Paris, 2017,p.53.

¹ Ibid, p.22.

Voir aussi onfray, M *la sygess tragique' du bon usage de Nietzsche*, le livre de poche Biblio,1^{er} pub, LGF,2006,p.117.

عن هؤلاء يقول ديوجين الكلبي عن نفسه:

إنه شخص بدون مدينة ولا مأوى ولا وطن، فقط يهيم على وجهه ليشحذ كفاف يومه من الخبز والماء .

² Ibid ,p. 22.

مثل مجتمع مصغر يقاوم مجتمعا ينخره الفساد، عندما كان أفلاطون قديما صالحا لكل شمولية، ففي مقابل ميشال نجد العامري كمحطة أساسية في تاريخ الفكر الفلسفي ينبهنا الفيلسوف المشاغب ميشيل أنفراي إلى نموذج آخر غيبته الفلسفة الغربية اتسم بالصمود والمقاومة وهو الايقورية التي تعتبر رفيقة للديمقراطية¹.

على أن العامري لم تكن له أي رؤية لموضوع الأخلاق والسياسة غير التي فرضتها عليه ثقافة المقابسات²، وقد سمى عبد الأمير الأعمى هذه الظاهرة بالنزعة التليفية في المقابسات³، وهي ظاهرة عمت نشاط الفلسفات التي أعقت أرسطوطاليس، حيث كانت الهيلنستية Hellenistic أممية في أصلها، تليفية في محتواها، إذ اجتمعت فيها تقاليد وعادات ومثل وأفكار شعوب مختلفة⁴.

يعود صاحب كتاب **العقل الأخلاقي العربي** مقتحما أعماق كتاب **السعادة والإسعاد** ، ويقرأ مقولاته فالنقد هنا نقد معرفي وليس فقط شكلي ومنهجي، يقول الجابري " إن هذا الأمر (ثقافة المقابسات) يتجلى هذا بصورة واضحة بل ومنزعجة في المادة التي يعرضها في كتابه. فالكتاب كله عبارة عن مقتطفات تسبقها عبارات من نوع قال أرسطو...، قال أفلاطون...، قال أبو الحسن.... ولا يتدخل العامري إلا نادرا، والغالب ما يكون ذلك بصيغة يتلوها تعليق في سطرين أو ثلاثة، وعبثا يحاول المرء أن يستخلص من هذه التعليقات ما يمكن اعتباره وجهة نظره خاصة للعامري"⁵.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يفصل الجابري في هذه القضية تفصيلا ويقف على السوق الأدبية التي كان العامري يملك أحد الأسهم فيها، لأنه اعتمد اعتمادا واسعا فيما

¹ Onfray M, *les sagesses antiques*, op cit,p. 228.

² الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سابق، ص. 396.

³ عبد الأمير الأعمى، أبو حيان التوحيدي في كتاب **المقابسات** ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1980، ص. 270-271-272.

⁴ نفسه، ص.ن.

يمكن الإشارة هنا إلى ظاهرة التلفيق في المقابسات إلى: كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد 1971، ص. 203.

Voir aussi : Vadet, JC, *le souvenir de l'ancienne perse chez le philosophie abu Hasan Al 'Amiri*, op cit,p.227-271.

⁵ الجابري، **العقل الأخلاقي العربي** ، سبق ذكره، ص. 396.

نقل عن كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتب أفلاطون في السياسة ، خاصة منها كتاب الجمهورية وكتاب النواميس، فإنه لم يتردد من النقل من كتب منحولة لهذين الفيلسوفين، وسواء كان يعرف أنها منحولة أو لم يكن يعرف، يوضح الجابري هذا ويبرهن انطلاقاً من معطيات الدراسة التي قام بها سحبان خليفات حول منطلقات العامري الفلسفية¹. أن اعتماد العامري نصوصاً أخرى منحولة لأنباز؛ قليس، وفيتاغورس واقتباسه من ثاميسطيوس والإسكندر الأفردويسى وفورفوريوس وبرقلس وهم من شراح أرسطو، ومن جالينوس من جهة، ثم أردشير وسابور وإلى أردشير وهرمز بن سابور... من جهة أخرى، إلى جانب اعتماده على النصوص الإسلامية²، إضافة إلى مرويات عن عدد كبير من الصحابة إلى ابن المقفع والجاحظ، إلى بعض معاصريه ويشير إليهم بعبارة بعض الحدث من المتفلسفين، ويقصد بهم الفارابي في غالب الأحيان³، مما يثبت بالدليل القاطع كما يؤكد الجابري أننا أمام نوع آخر من السوق الأدبية ، ويستحضر صاحب العقل الأخلاقي العربي حالات شبيهة بالعامري كالعقد الفريد، وعيون الأخبار، لابن عبده ربه، وابن قتيبة إلا أن هذين الأخيرين يعود لهما الفضل في جمع مادة في الأصل كانت متفرقة حكم، أمثال، أخبار... في حين أن العامري قد شنت مادة كانت مجتمعة، ففرق كتاب أرسطو وكتب أفلاطون إلى مقتطفات ومقتبسات وأضاف إليها أخرى من هنا وهناك⁴.

لكن أليست هذه رؤية أخلاقية وسياسية وموقفا متميزا للعامري ومسكويه، ومن سبقهما الكندي والرازي يسعى إلى صياغة رؤية أخلاقية إنسانية لا تعتمد فقط على مصدر فلسفي أو ديني بعينه ولا تكتفي بفيلسوف يوناني مفرد كإفلاطون أو أرسطو بل تضيف إلى كل منهما جالينوس الطبيب، وتضيف إلى الفلسفة اليونانية الحكمة الفارسية،

¹ وعن مصادر العامري بتفصيل:

انظر: سحبان خليفات، الرسائل والشذرات ، سبق ذكره، الفصل الرابع من الدراسة

² يحصي الجابري عدد الآيات القرآنية في كتاب السعادة والإسعاد ، 16 آية، و 55 حديثاً نبوياً.

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، سابق، ص. 396-397

⁴ المرجع نفسه، ص.ن.

والشريعة الدينية لتقدم لنا رؤية متكاملة أو اتجاهها جديدا يطلق عليه الباحث عبد الحليم عطية بالأخلاق الطبية السيكلوجيا¹؟

أمام الانتقادات السابقة، يعود الجابري مرة أخرى متأسفا على الذين يشتغلون بهذا النوع من الكتابات، حول العامري وتلميذه مسكويه، ومعاصرها أبي حيان التوحيدي، وغيرهم من مثقفي المقابسات المعاصرين لهم أو اللاحقين عليهم، يعكس استحواذ قيم ثقافية معينة على قسم كبير من النشيطين على ساحة الثقافة العربية منذ ذلك الوقت، ولذلك يصرح الجابري بأن السبب في اهتمامه بفلسفة العامري ومسكويه لا يرجع إلى قيمة أعمالهما ووجهة نظرهما، بل يرجع أولا وقبل كل شيء إلى أنهما يمثلان ظاهرة عرفت الثقافة العربية من قبل، مع ابن قتيبة والجاحظ وابن عبد ربه وغيرهم، فكانت حسب الجابري مقبولة شكليا على الأقل لأنها كانت تنتمي إلى حقل ثقافي نجد فيه كامل تبريرها، حقل الأدب، ومقاييس الإنتاج فيه في ذلك الوقت².

لكن في اعتقادنا إن الانتقاد الذي قدمه الجابري لمدرسة المقابسات ليس بريئا ولكن كان من ورائه نقدا مبطنا وخفيا موجهها إلى أحد أعمدة الفكر الإسلامي، وهو محمد أركون، هذا الأخير هو الذي اشتغل على التوحيدي وابن مسكويه وكذا العامري في جزء منه حيث خصص أطروحة كاملة شملت مشروعه لنيل شهادة الدكتوراه وهذا ما عبر عنه الجابري بقوله " والمؤسف حقا أن اشتغال الناس بصيغة العمومية ، بكتابات العامري وتلميذه مسكويه ومعاصرها أبي حيان التوحيدي، كرس قيما معينة سيكشف الغطاء أو الستار عنها كما يقول الجابري ويحول أنظاره إلى السعادة والإسعاد ، مشيرا

¹ أحمد عبد الحليم عطية، دراسات أخلاقية، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، تاريخ النشر 2001، ص. 106-107.

- وعن الجمع بين الأخلاق والطب والفلسفة يمكن العودة الى:

Delacy O' Leary, *the influence of valen on Arabic philosophy* , journal of imolian history vol2, 1922-1923,p.233-238.

² الجابري العقل الأخلاقي العربي ، سبق ذكره، ص. 397.

وفي نفس سياق الحديث عن القاسم المشترك لفلاسفة المقابسات يمكن انظر الى: عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ، سبق ذكره، ص. 263-264-265-266-267.

إلى أن مقابسات العامري ليست في الأدب، بل في القيم وهنا يكمن الخطر ويصبح الحديث عن سوق القيم بدل سوق الأدب¹، ولعل كلام الجابري واضح إن خطورة سوق هذه القيم تكمن في كونها تعرض القيم المتعارضة المتضادة في سياق واحد وتقدمها على أنها القيم الأخلاقية والسياسية التي يجب طلبها والعمل بها². لكن السؤال إذا كان الجابري يلوم من يشتغل بهذا النوع من الكتابات فلماذا خصص حيزا لا بأس به من كتابات العامري وتلامذته، كابي حيان التوحيدي وابن مسكويه؟ فهل من أجل استغلال الفرص للرد على أركون وراء الستار أم أن هناك فضول علمي في المجال التداولي العربي الإسلامي انخرط الجابري فيه؟

ينطلق الجابري إذا من تحليل مفهوم السعادة الثاوي وراء كتابات العامري في **السعادة والإسعاد**، ويعتبر الجابري أن صاحب **مناقب الإسلام**، انطلق من تصور أرسطي فميز بين السعادة الإنسانية، والسعادة العقلية، فالأولى تخص الإنسان بوصفه نفسا وبدنا، والثانية خاصة بالنفس الناطقة وكل من هاتين السعادتين إما مطلقة وإما مقيدة. فالمطلقة هي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسية والخارجية، ويساعد الجد والاتفاقات يعني هنا الحظ في عمره كله ويفعل صاحبها الأفضل على قدر حاله، ويضيف وأرسطو وأفلاطون يصفان المطلقة لا المقيدة، ثم يردف قائلا قال أبو الحسن يعني هو: السعادة في الحملة استكمال الصورة، والصورة صورتان وكلاهما للنفس الناطقة إحداها التعقل وهي إنما تكون للنفس الناطقة المروية³، والأخرى العقل وهي استكمال الناطقة النظرية، ليس الغرض إذا الوقوف وإعادة ما قاله الجابري في مضامين الكتاب ولكن كان الهدف الوقوف على النقل الحرفي لأرسطو من قبل العامري كما يقول الجابري وهذا ما يعطينا فكرة عن تدخلاته النادرة، مما يغيب كل أصالة وإبداع

¹ المرجع نفسه، ن.ص.

² الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، سبق ذكره، ص. 397.

³ قد نتفق مع الجابري أن هذه الطبعة لأحمد عبد الحليم عطية تتضمن أخطاء كثيرة فمثلا، عوض المروية توجد في الطبعة الرؤية، ولا يمكن أن يتحملها سياق الكلام.

وهذا يدل على خطورة عقلية المقابسات¹، والخلط بين الأمور بل الغفلة عن ملاحظة الروابط بين الأشياء. هنا قد نتفق مع الجابري أن العامري أحيانا ينسب بعض الأفكار إلى نفسه لكن في المقابل يوردها بعينها مباشرة منقولة عن فورفوريوس بعبارة تكون مطابقة لعبارته، ويستمر العامري الاقتباس بالتناوب مما ينسب من آراء إلى أرسطو وأفلاطون وأنباذوقليس وجالينوس.. حول المسائل التي صارت تشكل، مبحث الأخلاق منذ أفلاطون، ويشير الجابري إلى بعض المفاهيم، كاللذة والألم، والجميل والنافع والخير والشر والسعادة، ليختم الكلام في القسم الأول من الكتاب الخاص بالتعريف بالسعادة، يطرح مسألة ما إذا كان يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الأدنى مع ذكر الآفات المانعة من السعادة ومن استتمامها².

ما ينطبق على القسم الأول من كتاب **السعادة والإسعاد** ينطبق على القسم الثاني من الكتاب، الذي خصص للفضائل والرذائل كما يقول الجابري فلن نصادف جديدا وأصالة، حيث لا يخرج العامري عن حلقة أرسطو وأفلاطون والإسكندر المقدوني وهوميروس ليختم القسم بوصايا جامعة من التوراة والإنجيل ومن مرجعيات يونانية وإسلامية، فتم الاعتماد على أرسطو في تعريف الفضيلة وبعض تحليلاته في ال موضوع حيث يورد مقتطفات من هنا وهناك لنصوصه حول الفضائل الجزئية مقرونة، باقتباسات أخرى من أفلاطون والإسكندر المتدوني وهوميروس³.

¹ الجابري، نفسه، ص. ن.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، سبق ذكره، ص. 398.

يمكن العودة هنا أيضا إلى:

- العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، من ص، 114 إلى ص 156.

M.Arkoun، *la conquete du bonheur selon abu el hasan Al amiri*، in studia islamica op.cit p. 55-89.

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، سبق ذكره، ص. 398.

انظر إلى:

العامري، السعادة والإسعاد، سبق ذكره، ص. 157-226.

- عن مصادر فلسفة الأخلاق عند مسكويه ينظر H أيضا إلى: مسكويه، تهذيب الأخلاق، نشرة قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت، ص. 95.

خاتمة البحث:

لقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نتجول في دروب العامري المعرفية، فتعرفنا على سيرته العلمية باعتباره شخصية مركزية، في القرن الرابع الهجري، فوقفنا على بعض الدراسات التي ترى أن هناك مشاكل في الترجمات الموثقة لحياته، لأن منطقة تواجده كانت ما وراء النهر والتي كانت سببا في عدم شهرته، ولهذا لم يحظ بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية المعاصرة، بمبرر عدم انتشار المذهب الماتريدي مقارنة بانتشار المذهب الأشعري، لأن الماتريدية كانت في منطقة بعيدة عن مركز الحضارة الإسلامية التي نشأ العامري فيها.

فوقفنا تحليلا واستقراء لتاريخ أهم التراجم والطبقات أفادنا في أن العامري ينحدر من أسرة علمية عريقة، ذو أصول عربية وليست فارسية كما يزعم البعض، نسبة إلى قبيلة بني عامر اليمنية، نبغ فيها كثير من الشعراء والفقهاء والفلاسفة والمحدثين والقضاة العامريين، وكان أبوه أحد أعلام عصره تقلد وظيفة القاضي ثم وزيرا ببخارى.

أما عقيدته أو مذهبه فإن الأدلة والمعطيات التاريخية تثبت بالملمس بأن العامري مسلم بالقطع من أهل السنة والجماعة، ورحلاته العلمية كانت لا تنتهي أغنت تكوينه الفلسفي المتين وكذا الديني، فمن من نيسابور إلى بخارى، ثم إلى الري، بعد ذلك شد الرحال إلى بغداد لإثبات ذاته العالمة سنة 360هـ، وصار من رواد مجلس أبي الفتح بن العميد، ثم عاد إلى بغداد بصحبة أبي الفتح، فكانت له مناظرات مشهودة مع متفلسفي بغداد.

ثم عاد إلى بخارى سنة 369هـ فالتقى هناك بعبد الله ابن أحمد الخوارزمي سنة 381، إلى أن وافته المنية رحمه الله سنة 381هـ، بنيسابور إلا أن التوثيق لتاريخ وفاته يأتي عرضا أثناء الحديث عن شخص آخر، هو المقرئ أحمد بن الحسين بن مهران، الذي صادف موت أبي الحسن العامري في السابع والعشرين من شوال سنة إحدى

وثمانين وثلاثمائة، و اختزل في عبارة يا قوت الحموي " وتوفي في ذلك اليوم أبو الحسن العامري، صاحب الفلسفة وهي إشارة لا تبالي بموت الفلاسفة، وما تركوه من علوم وراء ظهورهم.

من حسن الحظ أن أعمال العامري قام بإحصائها هو بنفسه في مقدمة كتابه **الأمد على الأبد**، فتحدث عن رواج مؤلفاته لدى المثقفين في عصره، إما باللغة العربية أو بالفارسية، وأن جل أعماله تحوم حول العقيدة وفلسفة الدين والتصوف الملي.

ولقد أحصى الباحثون أعماله ما بين خمسة وعشرون عملاً إلى سبعة وعشرين عملاً أغلبها يتوزع إلى مصنفات طبيعية، ومنطقية وأخلاقية وكلامية ودينية وميتافيزيقية وأن الغالب عليها التوجه العقلي.

ونشير إلى أن الأعمال المنشورة والمعروفة لا يتجاوز سبعة مؤلفات **كالفصول في المعالم الإلهية**، وشرح كتاب **المقولات لأرسطو** ثم **إنقاذ البشر من الجبر والقدر**، وال**أمد على الأبد** فالإعلام بمناقب الإسلام، والقول في الأبصار والمبصر، والتقرير لأوجه التقدير بينما الباقيات الأخر لم يعرف عليها أي شيء ومحتوياتها بشكل دقيق، إلا أن عناوينها توضح بأنها أعمال في منتهى الأهمية.

أما روافده الفلسفية فهي باقة متنوعة المشارب والمنطلقات من يونانية وفارسية، وعربية إسلامية إلا أن الغالب عليها الأفلاطونية المحدثة في شخصيتها أفلوطين، وبرقلس، حتى وصف العامري بأنه فيلسوف المقابسات يروج عملته داخل ما يسمى بالسوق الأدبية، لكن هذا لا يعني أنه تجريد من أصالته الفكرية بل اتخذ الفلسفة الإسلامية كموجهات، ومداخل أساسية في تسييج وبناء مشروعه الفلسفي، ورغم تبحره في دراسة العلوم الفلسفية حتى لقب بالفيلسوف النيسابوري إلا أن ثقافته في جوهرها ظلت ثقافة إسلامية تتسم بطابع الشمول والتكامل، في حين أن المعرفة، عند العامري فهي ممكنة لكن ليست هبة تمنح ولا جاهزة الأخذ، فهي بناء يتم وفق جدلية تجمع بين الذات والموضوع، وتحمل الخطأ والصواب والتقدم والتراجع، لأن طرقها حسب الفيلسوف

يمكن الوصول إليها بأحد الوسائل إما ببداهة العقل، أو عن طريق الوحي كالأوائل الشرعية، أو بالتجربة كالأصول الطبيعية، أو بقوة الصناعة المتقدمة، إنها وسائل المعرفة الممكنة للإنسان غير أن العامري يحدد منها دقيقا للتمكين من المعرفة في مؤلفه **التقرير لأوجه التقدير**، أولاً، طريقة التقليد التي هي سهلة المتناول، والثانية طريقة الاقناع وهي أفضل تناولا من الأولى، والثالثة طريقة البرهان وهي صعبة المتناول ويكون تصحيحها معلقا بالمقدمات الصادقة اليقينية، ولعل أفضل منهج اختاره العامري للوصول إلى المعرفة هو الذي يقوم على الطرق البرهانية، موجهها نقده لأولئك الذين خالفوا الطريقة منكرين عدم المعرفة واستحالتها واصفا إياهم بالطائفة التي تنفي الحقيقة راسا للحسابات والعقليات فيضرب مثلاً بطائفة من السفسطائيين من قدماء اليونان الذين أنكروا ونفوا إمكانية المعرفة الإنسانية لأنهم اعتبروا الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، بيد أن هذه المعرفة وطرق تحصيلها حسب العامري تقوم على الحواس الخمس، السمع والبصر والذوق والشم واللمس، وقد اصطلح على هذا المذهب في الفلسفة الحديثة بالمذهب التجريبي الذي تبنى القول بأن المعرفة هي انطباع حسي، وهو سؤال فلسفي أساسي كثيراً ما ترد مع جون لوك وأتباعه كيف يدرك الإنسان ذاته والعالم؟ ثم كيف يبني معرفته؟

سيتخلى العامري عن النقاش الميتافيزيقي بين الفرق التي ناقشها وسينتقل مباشرة إلى النقاش العلمي، محاول أن يفسر الإدراك الحسي بصورة أكثر توسعاً، مخصصاً لذلك رسالة كاملة سماها **القول في الأبصار والمبصر**، والتي سيكون فيها الحديث عن الإدراك البصري بصورة علمية دقيقة ولعل انتقال العامري من أرض الميتافيزيقا إلى أرض العلم الوضعي هو الروح الأبستمولوجية التي كان يتميز بها، والحلقات العلمية التي كانت رائجة حول علوم البصريّات، ثم مشروعه تأسيس مجتمع علمي عقلاني يؤمن بالعلم، ففي هاته الفترة اضطربت أحوال الأمة سياسياً وثقافياً، وسيطرت فئة من المتدنيين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل العلمية مهمة محفوفة بالمهالك، على حد تعبير العامري.

ولكن العامري سيغادر عالم الحسيات باعتبارها معبرا للعقلانيات في نظرية المعرفة لأن المعرفة الحسيات كثيرا ما تكون معرضة للغلط والسهو ليهيئ بذلك خلفية علمية لمشروعية العقل قصد استخدامه في المجال الديني، ويدعو إلى تجريد العقل عن الحواس الذي هو شرط أساسي حتى لا ينشغل عن معرفة المعاني الحقيقية.

يربط بذلك جسور التواصل العلمي بين المذاهب الفلسفية سواء الحسية منها أو العقلية موجهها انتقادا إلى نفاة الحقائق والمعاني العقلية والحسية المنسوبون إلى العناد والسفسطة.

سيستغني العامري عن المعرفة الحسية لأنها حسب رأيه من باب الفضل والزيادة، لأن قطع أشواط الوصول إلى العقل حينئذ يتم وضع حد للفراق مع الحواس من أجل الاستراحة منها.

ولعل كل هذه الأهمية للعقل إنما هي جاءت ترسيخا من قبل العامري لثقافة الإحتجاج بالعقل والحوار والمرافعة والتداول لربط ووصل الشريعة بالحكمة، وهذا ما أكدته الباحثة الإيطالية Cristina d'ancona costa مشيرة على أهمية العقل التراثي للعصور القديمة والمتأخرة وتشكيل الثقافة العلمية الفلسفية لدى العرب وعلى رأسهم محمد بن يوسف العامري وهو فيلسوف أصله من خراسان.

لقد كان العامري حريصا على الجمع في المعرفة بين العلم والعمل منتقلا من عقل نظري إلى عقل عملي حجاجي منتقدا طائفة من الفلاسفة وأخرى من المتكلمين التي فصلت بين العلم والعمل ولعل من تجليات العقل العملي التجريبي يضرب العامري مثالا بعلوم الميكانيكا ومالها من آثار عملية في تقوية الحضارة وجلب الخيرات والمنافع وإنشاء البنيات التحتية.

ثم علوم الهندسة ولما لها من منافع عملية واضحة في حياة الناس بوجه عام، وحياة المسلمين بوجه خاص.

لقد سبق أن بين دفاع العامري المستميت عن الفلسفة وأصحابها فهي هو أيضا يرد الاعتبار لأهل الحديث وعلماء الكلام وأهل الفقه.

فعن مكانة علم الحديث وأصحابه يقول: "وليس يشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون بالرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم ومن اختلف إليهم، وأخذ العلم، بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يستقيم.. بل هم المتجشمون للحل والترحال في أقاصي البلدان وأديانها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان هذا سعيهم وعليه مدار أسرهم، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق وأوفر الشكر وأتم الإحما¹.

وللترافع عن أصحاب هذا العلم وظف منهاجا تاريخيا المقارنة الأديان بالموروث الإسلامي، بعقيدة بني إسرائيل، وما تركه الأنبياء والرسل، وقد راينا الخلفاء يغتبطون ببردة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضيبه ورأينا بني إسرائيل يتبحرون بالتأبوت، المشتمل على بقية مما ترك آل موسى وآل هارون، فإذا كانت هذه الأشياء معتدا بها مع ضعفها، فما الظن بما هو زبدة تراثه عليه الصلاة والسلام".

واضح أثر وأهمية علم الحديث لدى صاحب المناقب باعتباره علما يمكن من التمييز بين الحديث الصحيح والسقيم"، فأصحاب الحديث هم ثقافة ورواة يميزون بين الحديث المتصل والمتقطع، وكذا المشهور، والمدلس، والموقوف والمرفوع"²، لذلك

¹ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 99

² أبو الحسن العامري، الاعلام بمناقب الاسلام، سبق ذكره، ص 109

بالغ العامري في مدحهم والتنويه بهم، والدفاع عنهم لأنهم يهتمون بصيانة صناعتهم.

وفي نفس السياق يفتح العامري حواراً مع أصحاب صناعة الفقه مؤكداً على دور العقل وعلم الفقه لتحقيق فائدة الإنسان فيرد على بعض الاتجاهات المناهضة لهذا العلم ويحدددهم ببعض الإمامة والحنابلة وهم الذين رفضوا الفقه العقلي ونسبوا أربابه إلى البدعة فما هو يحاججهم قائلاً: "فالله تعالى أقام للخلقة أصول الأغذية ثم هداهم لجهات تمييزها ليستخلصوا باجتهاداتها خصائص الموافق منها، كذا أيضاً شرع لهم في أمر دينهم أصولاً جامعاً، ووهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها في رداً لفروع إليها".¹

واضح مما سبق أن العامري يريد الحسم في النزاعات بين الفرق ويقرب بينها، فيؤيد استعمال العقل ويهاجم التقليد، في البحث العلمي وفي مسائل العقائد والإيمان على السواء، فيعبر عن ثنائه وشكره لطبقة أصحاب الرأي والقياس"، "وإذا كانت هذه الصناعة من خاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه فبالحري أن يستوجب أربابها الشكر والإحماذ فضلاً أن يقابلوا بالطعن والتقريع".²

لم يقص العامري أي فرقة دينية في تبيان أهميتها في الفاعلية الفكرية، فيفتح أيضاً حواراً مع أصحاب علم الكلام مبرز وظيفته في المجتمع وأهميته في الترافع عن الدين مع أصحاب الملل والنحل الأخرى، لأنه يتناول الأصول الاعتقادية بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية، ولهذا الغرض يدخل العامري في دائرته جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، فهو يدافع عن هذه الصناعة مبيناً أهمية الجدليين في نصرته الحق

¹المصدر السابق، ص 116

²المصدر السابق، ص. ن

وتبيان اليقين" إن للجدليين سعيًا مشكورًا في نصرة الحق وتأييد الدين، فهي علوم تدافع عن صحة العقيدة الإسلامية دفاعًا لا يقل عن قوة السلاح، بل إن حاجة الدين إلى تأييد الفكرة وتأييد الكلمة تعد أسس من حاجته إلى تأييده بقوة السلاح... لأن هذه الصناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي وبها يصير الإنسان داخلًا في جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة¹.

هكذا حاول أبو الحسن العامري ردم الخنادق بين العقل والنقل نحو نزعة توفيقية، لكنها ليست التوفيقية على الطريقة اليونانية، أو كما تولى صياغتها الفارابي في الفلسفة العربية حين أراد التوفيق والجمع بين أرسطو وأفلاطون في نسق منهجي واحد، لأن توفيقية مدرسة الكندي ليست توفيقية بين الأنساق المنهجية، بل بين الحلول العملية، وهكذا تعود توفيقية العامري مجرد شعارًا أيديولوجيًا متعالًا، بل هي موقف عملي في سياق فهم حي²، وربما لهذه الأسباب السابقة هو مصدر إعراض القراءة الاستشرافية³ والقراءة التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرة.

إذا أردنا تقييم مشروع العامري نخلص بأنه شارك بأسهم لها حصتها ثقيلة في الفكر العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري، ويعتبر أحسن موثق للمرحلة الفكرية ما بين الفارابي وابن سينا وتراثه لا زال بكرا، مخطوطاته لا زالت خامدة تنتظر من الباحثين نفث الغبار عليها وإخراجها كنصوص حية من أجل استنطاقها ومعرفة (وقد قمنا بالإشارة إلى أماكن تواجدها).

¹ - المصدر السابق ص. 112.

انظر أيضا:

أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط 1، 2015 ص. 77.

² المصدر السابق، ص. 33-34.

³ عن دراسة نصوص العامري في الإلهيات، وتأثره بنصوص بروفنس في كتاب فصول في المعالم الإلهية، انظر

Elvira wakling, Feder tafel, Meusch, al Amiris Kitabal, fusul fil maalim al Ilahiya und die arabische Prokos, rezeption, brill, 2006.

ما يوجد داخل رحمها فالأمل معقود على الباحثين المعاصرين في فتح أوراش علمية تهتم بالمجال التداولي العربي الاسلامي وخاصة التراث، لا من أجل العودة إلى الوراء لكن من أجل قراءة التاريخ الماضي وفهم أحداثه وربطه بالحاضر لفهم المستقبل على حد تعبير المؤرخين هنري مارو، وريمون أرون.

وفي الأخير لا أدعي الإحاطة بكل بجوانب البحث، بل تركت البحث مفتوحا للمزيد من الترميم للمهمتين بالفكر الفلسفي الاسلامي، وخصوصا في هذا المجال.

ولا أختتم بحثي هذا إلا بما ختمه إلا بما ختمه العامري في رسالته الأمد على الأبد، "وأنا الآن متشفع إلى كل من نظر فيه، وتتبع حقائق معانيه، أن يصحح بكمال عقله مواضع الخلل منه، ومواقع الزلل فيه ويحسن بين الظن فيما ألفاه صحيحا، ويؤهلني لصالح دعائه فيما وجده قويا. فإنه باب يدق مأخذه، ويصعب الإقدام عليه. والنقص البشري مستول على جبلتنا، والضعف الط

بيعي مستحوذ على عقولنا، والتوفيق الإلهي على قدر الاجتهاد، ولكل امرئ منهم ما اكتسب¹، (والله لا يضيع أجر المحسنين)²، وهو عز اسمه بأحوال عباده خير بصير³.

¹قرآن كريم سورة النور الآية1

²قرآن كريم سورة التوبة، الآية 120

³العامرين الأمد على الأبد، سيق ذكره، ص 151

الملاحق

ملحق 1 : خاص ببعض شذرات فكر العامري

ملحق 2 : وصف المخطوطات وأماكن تواجدها

ملحق 3: نماذج مصورة من صفحات مخطوطات العامري

ملحق 4 :

أ- ترجمة نص المبحث 14 من دراسة EVERET. K. ROWSON من

الإنجليزية إلى العربية

ب- ترجمة ملخص الباحث التركي M. Cuney kaya من الإنجليزية إلى
العربية . من مجلة:

A New source for al Amiri Studies ; al majalis al Sab Bayna al shaykh wa al Amiri,
journal for the History of islamic philosophy and sciences ½, May 2015.: p. 1-34

شذرات مقتطفة من بعض مؤلفات العامري

حاولنا أن نصنف هذه الشذرات العامرية حسب قيمتها ، مع ذكر المصادر التي تنتمي إليها، كمختارات مسكويه والتوحيدي من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي ، وشذرات عبارة عن مقدمة كان يفتح بها العامري فصوله من كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" ،

يلاحظ على أن هذه الشذرات تجول بنا في رحاب وروافد علمية متنوعة كالحكمة ، والتصوف، ونظريته في النفس وعلوم الدين، وعلوم الطبيعة....

ملحق 1:

مختارات مسكويه والتوحيدي من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي¹

قال ابو الحسن العامري:

- إعرفه باليقين، بل بعيان اليقين. واشتقه للكمال، بل لكمال الجمال. واطلبه للاتحاد، بل لاستخلاص الاتحاد.

- لن يوثق بالصدق، بل بميزان الصدق. ولن تخاف السبعية بل كلب السبعية، ولن يهجو الكذب، بل آفات الكذب.

- أنظر من جعلك مريدا، فاجعله مرادك، وجرد الانتساب إلى من هو أولك وآخرك.

- وزن النفس بالنفس هو العناية بالنفس، وردع النفس هو العلاج للنفس، وعون النفس بالنفس هو التدبير للنفس ، واستثبات النفس بالنفس هو التعرف للنفس، وعشق النفس هو الممرض للنفس.

- سل واهب العقل إضاءة العقل، ولاحظ الحقائق بنور الحق.

- ابدأ بالأول في إثار الأولى، واعرف الأولى بإيثار الأول.

- مبدأ وصال الأحسن هجران الأقبح، ومنشأ الرأي الأقوم هجران الأرذل.

- المختار الأول عاشق للأحسن، والمقدم الأول مدبر بالأقتن.

- أمن المونة أشرف القنيتان وإخلاص العمل أشرف الأعمال، وعداوة الشيطان

أشرف المجاهدات، والتهيوء لإجابة الداعي أشرف الأعمال، وتمييز البقاء من الفناء أشرف النظر.

¹ - انظر: العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، الصفحات من 476 إلى غاية 487.

- دوام الصحبة للفضلاء من السادة يروض الطبع على الحميد من العادة، وإجالة الفكر في نظام الخليفة يحلي النفس بجمال الفضيلة.

- ليس اللطيف في تزيين الشيء، بل اللطف في تأنيق التزيين. وليست المهنة تأدية الصناعة بل المهنة سهولة التأدية. وليس الكمال المطلق باقتناء الفضيلة الإنسانية بل بما يتبع اقتناءها من الجود المزيد لها. أجل النعم هو المعونة على الاستقلال بشكر المنعم. وأشرف المواهب هو الفوز بالخلوص لرب المواهب. ومن لم يؤيد من نفسه بأحكام الحكمة، وبأن يعقل العقل، فقد صيرها حجة عليه لا له.

- الفائز بالأشرف إما أن يوجد مستوليا على المشروف وإما أن يوجد مستغنيا عنه والمقتصر على المشروف لن يسعد بالاستيلاء على الأشرف أو يستعين بالاستغناء عنه.

- الوضيع أمثل حالا من الخسيس فإن الوضيع مذموم في حال دون حال والخسيس مرذول على كل حال.

- أشرف العبيد أخلصهم للمولى، وأشرف أفعال العبيد أرضاها عند المولى، وأشرف أغراض العبد هو أن يصفو له المولى، وأشرف همم العبد أن يتحد بالمولى.

- من خصائص المذلة سلوك النفس إلى النقص بعد الفوز بالتمتة، ومن خصائص اللؤم التشبه بالضعاف مع وفور الطاقة.

- الحكمة مقتضية لوجود الفعل، والقدرة مبرزة لذات الفعل، والإرادة مزينة لنفس الفعل. والمعاني الثلاثة في الأول شيء واحد، وهو ذاته الحق، فأما فيمن دونه فمختلفة في حدودها وإن اتحدت في وجودها.

- النفس العزيزة هي التي لا تؤثر فيها النكبات، والنفس الكريمة هي التي لا تثقل عليها المؤونات.

- مقابل العزيز هو الذليل، والتلون، في أحواله بالسرعة، علمه. ومقابل الكريم اللئيم، والرضى، من أفعاله بالخلل، علمه.

- مراتب العبودية بحسب القوة العملية أربع: أولها مرتبة المتقين وهي من نتائج الخوف، والثانية رتبة المحسنين وهي علائق الرجاء. والثالثة مرتبة الأبرار وهي من علائق المحبة، والرابعة مرتبة الصالحين وهي من علائق الاتحاد. والاستقامة صورة لكل واحد.

- هجر القاذورات مدرجة إلى الخيرات، والتمسك بالخيرات محصنة عن الهفوات، مرفعة للمقدمات، ومعالي المقدمات مجمعة للسرور والذات.

- متى ارتحلت الموانع فقد يسر الجوهر للانسياق نحو كماله الأخص.

- العلم الصحيح ابلغ، في إصلاح العمل الشديد - هو الاعتبار بالعكس، فإن الرئاسة والتدبير إليه.

- فاتحة السعي في طلب المولى الاستغناء عن جميع من هو دون المولى. وغاية سعي العبد الاتحاد بمولاه .

- متى عاون البعض البعض فقد استغنى الجميع عن الجميع، ومتى اتكل البعض على البعض فقد اضطر الجميع إلى الجميع. بدء التعاون افتقار، وتمامه استغناء وبدء التواكل استغناء، وتمامه افتقار.

- متى أسست الحكمة على هذا الغرض الحقيقي فقد سلم المحترف بها عن وصمة التقليد فيها.

- فراق العبد للمولى يكون على صور أربع، وهي: القطع، والطرْد، والحسر، والحجب.

- انقطاع العبد عن مولاه يكون على اربعة مساقط: فالأول الإعراض وهو من لواحق الاستهانة، والثاني الحجاب وهو من لواحق الاستخفاف، والثالث الطرد وهو من لواحق الإنكار، والرابع الخسأة وهو من لواحق البغض. ثم السخافة واعوجاج الطريقة مادة كل واحد من هذه المساقط.

- انبعاث الخاطر النفساني، وإن عرض منه التأدي إلى الوسواس، فلن يجوز أن يعد مرذولا، وانبعاث الشوق النفساني، وإن عرض منه التأدي إلى الحرص، فلن يجوز أن يعد مرذولا، فإن لكل واحد منهما مقصودا آخر عظيم الجدوى، ذاتيا له، وبمثله الحال في كافة ما ينبعث في النفس.

- كما أن المتدين يفتتح تدينه بدرجة التقليد، ثم يترقى رويدا رويدا إلى معلوة التحقيق، ومهما اقتصر من تدينه على هذه على الرتبة كان مذموما، وإن لم يجد منه في البداءة محيصا، كذا الحال في اللذة، والكرامة، والثروة، والرئاسة.

- والمعونة والكرامة قد تقع بحسب التقريب وقد تقع بسبب التقرب. ومراتب التقريب بحسب العلم تفتن إلا ثلاث، وهي: الافضال، والتعويض، والمثوبة. ومراتب التقرب بحسب العمل، تنقسم إلى ثلاث مراتب وهي: الخدمة، والطاعة، والعبادة.

- الحال لا يجب أن تكون حال الصبا، والوقت لا يجب أن يكون قريبا من أحوال الصبا. و حال الإنسان الكامل لا يجب أن تكون قريبا من أحوال السلطان .

- والطبيعة لا يجب أن تكون ذات انتقال وذات انحلال.

- والسبب الداعي لا يجب أن يكون إما الثروة وإما المحماءة بل يجب أن يكون إما شرف الفضيلة أو تحصيل السعادة.

- والرفقاء لا يجب أن يكونوا سبعيين أو بهيمين.

- النعمة الموضوعية في غير موضعها قد تحسن - بالعرض - بجهات ثلاث، وهي: المحبة، والعبرة، والمدرجة.

- أقفال القلوب أربعة: أولها الزيف، ثم الرين، ثم الغشاوة، ثم الختم.

وعلاجها الإيمان بالبداة، واليقين بالمعادن والتصديق بالرسالة.

- انحلال النفس يكون على أربعة أوجه: أولها الكسل، ثم الغباوة، ثم القحة، ثم الانتهاك، وعلاجه استشعار التقوى، والمحافظة على العبادات، والإنفاق في سبيل الله عز وجل.

- أعلى الأنفس همما هو أن لا يفرح بشيء من المنح كفرحه بصحبة مالك الملوك، وهي الحال الفضلى لطبيعة الإنسية.

- اختصاص كل موجود بفعل له، على حدة، يحقق أن وجدانه ليس بعث وانحسار العقل عن أن يتوهم لذلك الفعل موجودا آخر أصلح له من يحقق أنه ليس بناقص الذات، إذ قد تفرد كل واحد من الموجودات بفعل له على حدة، فمن أين يعرف ما الذي يصدر عن مجموعة من الفعل المختص به من حيث وجد مجموعا؟

- لن ينتفع بسياقة الشيء إلى الكمال إذا لم يحفظ عليه. ولن ينتفع بالحفظ عليه إذا لم يصر¹ ذاته، بنفسه، مستحفظا لطباعه على أخص كماله. ولن ينتفع بذلك الاستحفاظ ما لم يصر آمنا في سربه من طريان الآفة المغيرة له عنه. ولن ينتفع بالأمن مما يغير عنه إذا لم يكن الأمن أبدا على الإطلاق. إن شرف الإنسان هو الفوز بالسعادة العظيمة ونيل المنزلة عند الله تعالى، فمن الواجب أن يكون غرض الصناعة المعنية بشأن الإنسان بما هو إنسان - أعني النسك والتزهد - هو تحصيل السعادة العظيمة والمنزلة عند الله تعالى.

- لو كان الشخص الواحد من اشخاص الناس غير صالح للاستثبات صارت الموجودات كلها في ذاته، فيصير بذلك عالما على حدته حسب الحال في أشخاص الحيوانات الآخر، لما امتنع ان يفنى فناء ابديا أو يخلفه الآخر مكانه.

- ازدحام الصور المتقابلة في الجوهر النفساني ليس بممتنع، وازدحام الصور الكثيرة إلى ما لا ينتهي ليس بموهن فورود التلاشي عليه إذا ليس بواجب وخصوصا إذا تحلت الأبديات الكلية بطابعها الخاصة.

- غير بعيد أن يكون الكمال المطلق هو أن يصير جوهره - بحسب السعي الاختياري - حكيما، قادرا جوادا، وهذا هو أن يصير العبد ربانيا بالحقيقة.

- لما جعلت غاية الشخص الحيواني توليد المثل لبقاء نوعه فقد اهتدى بالطبع المتمم لغايته، وبالعكس لما حرم الكمال الأشرف بنفس جبلته قصرت طباعه عن التصور له راسا. فلو ضاهاه الإنسان - في حرمان هذا الكمال - لشاكله في القصور عن التصور.

- إذا سعد العبد بوصول مولاه على الحقيقة فقد صارت دنياه آخرته، وموته حياته، وفقره غناه، ومرضه صحته، ونومه يقظته، وضعفه قوته، وهمه فرحه، وإذا شقي بالحجب عن مولاه فقد انقلب الأمر بالضد.

- مراتب العبودية في العيشة الدنيوية على الحقيقة أربع: أولها الاهتمام للسعادة، ثم السلوك إليها، ثم الحصول عليها، ثم الإمساك بها، وفي العيشة الأخروية اثنتان: وهما الاغتياب بنيلها، والاغتياب بالأمن من زوالها.

- كل ما امتنع عليه إبراز فعله المختص به فقد صار وجوده - على ما هو عليه - مضاهيا لعدمه، وتلك هي خسارة ذاته.

- صلاح الواحد ينزل منزلة الملك وصلاح الجميع ينزل منزلة الملك، وحيث وجد الملك وحد الملك، ولا ينعكس. فإذا الإنسان لن يشرف بأن يصير مالكا بل يشرف إذا

صار ملكا، وفعل المالك حفظ القنية على صورتها، وفعل الملك حفظ مراتب القنيات على درجاتها.

- متى علم أن الشيء مما يجب أن يعلم وأنه ليس يعلم فقد صار المغفول عنه محروصا عليه، وذلك هو مفتتح السعي وهو في الحقيقة أكثر من نصف جملته.

- كما أنه ليس يسكن العقل الصريح إلى معرفة المبدأ القريب من الشيء دون أن يعرف المبدأ الأول على الإطلاق وما بين المبدأين من الوسائط، كذا أيضا لا تبدأ النفس القويمة في معرفة الغرض القريب للشيء دون أن تعرف الغرض الأخير على الإطلاق وما بين الغرضين من الوسائط.

- إن كان الأول المحض والآخر المحض، بالذات، شيئا واحدا وإن اختلف الوصفان عليه بالإضافة فالبحري أن يكون المبدأ والغرض المحض غير مختلفين بالذات وإن اختلفا بالإضافة.

- أشكال التعرف للذات بحسب المنتهى أربعة، وهي: أن يعرف لماذا هو، وكيف السبيل إليه، وما الذي يحتاج إليه في التوجه نحوه، وما الذي يعوقه عن بلوغه.

- مراتب التعرف للذات بحسب المبدأ اربع، وهي: أن تعرف ماذا هو، ومن جاء به، وماذا جاء به، وكيف كان مجيئه.

- فأما التحقق لذاته بحسب الواسطة بين مبداه ومنتهاه فيتعلق بأربعة معان، وهي: أن يعلم مرتبة شخصه من الجوهر الإنسي ماذا هي، وأن قسطه من خاص مرتبته أي قسط هو، وهل هو على الزيادة فيها أو على النقصان منها، وثابت عليها أو مترجح فيها، وأن الإنسان متى علم أن الشيء مما يجب أن يعلمه فقد صار المغفول عنه محروصا عليه.

- من أجل أن المستخدم لآلاته تضطره الحال إلى إصلاحها واستحفاظها فيصير فعله فيها، عند ذلك، شبيها بفعل الخادم له في الظاهر، فليس بعجيب أن يعرض منه الغلط ويبدو من جهته الانخلاع.

- من سوس العقل الصريح التفرقة بين الحسن والقبيح، ومن سوسه أيضا السكون إلى الحسن والنفار عن القبيح، إلا أن الشيء متى كان مفرطا في الحسن فإنه يبهر العقل الجزئي فيحتاج فيه إلى التدريج إليه والتمرين عليه.

- خصوصية هذه الصناعة رياضة الأنفس الناطقة على تأدية الأفعال البشرية، بصورة مستصلحة، لاكتساب الزلفى إلى خالق البرية.

- لن يكفي أن تكون الغاية محمودة في نفسها، موجودة بذاتها، بل يجب مع ذلك أن تكون متصورة عند القاصد لها على ما هي عليه وأن تكون أيضا مشوقة ومحبوبة عنده.

- يجب أن يتعرف المرء أن درك الغاية المطلوبة أهو من جملة النعم أم ليس هو من النعم، وأنه إن كان من النعم أهو مما ينال بحسب الأفضل أم بحسب التعويض أم بحسب المثوبة.

وقال في آخر الكتاب:

- من الواجب أن يعلم أن غاية الأدب أن يستحي الإنسان من نفسه فإن كمال المروءة أن لا يكون في الإنسان خبيثة لو ظهرت استحيا منها.

- شاهد البهيمي الحس وشاهد النطقي العقل.

- وليست الفضيلة في حسن العيش بل في تدبير العيش

- والانفصال من الشر مفتتح الخير. وما يفعله الجاهل أخيرا يفعله العاقل أولا

- وحيث لا عفة ولا عقل فهناك البهيمة المحضة. والعقل يضجر عند محاورة

الجاهل، وكفى للهوى ذلا أن لا تساكبه الحكمة.

- ومن استعمل الصلف والاعتذار فقد فسد خلقه

- والفتن من استفرغ أيامه لأداء خلق له، والمغبوط من كفي الاهتمام بما يشغله

عن الخير المطلق

- والحمية أن تدع أبدا في الشهوة بقية. ومن قلل القنية قلت مصائبه

- والمؤيد بعقله يبادر إلى إصلاح ما يخاف التأنيب عليه

- ولن يرفع الشريف درجة - في الظاهر - عند الناس إلا حظ بقدره من نفسه - في

الباطن - عند الله.

- ولا خير في عمر لم يكن خالصا لطاعة الله تعالى، الذي له الخلق والأمر.

وقال أبو الحسن العامري :

- من لم يعقل العقل ويستضيئ بنوره فقد صيره حجة عليه لا له.

- بليد نشأ في صحبة الأفاضل، خير من ذكي نشأ في صحبة الأراذل.

- الجهل مع العفة خير من العلم مع الفسوق.

- ليس الكمال في اقتناء النعم بل الكمال في إفاضة النعم.

- كما أن الأنثى لا تأتي بالمولود إلا بآلم يتقدمه كذا النفس لا تنتج الفضيلة إلا بمشقة

تتقدمها.

- من ظفر بالأفضل فهو في إحدى منزلتين: إما أن يستولي على من قنع بالأرذل

وإما أن يستغني عنه. فأما القانع بالأرذل فإنه لا يستولي على من ظفر بالأفضل ولا

يستغني عنه.

- كما أن نور لدين جعل لذوي السياسة مركبا، كذا نور التنزيل جعل للحكماء مركبا، ونور الإلهام جعل لذوي التدبير مركبا، ونور التوفيق جعل لذوي الاجتهاد مركبا، ونور الحرية جعل لذوي الجود مركبا.

- إن الطبع، لأجل محبته اللذيذ، يسوق البدن عن النقص العارض إلى كماله الأخص به، وكمال البدن الصحة والقوة، والعقل، لأجل محبته الفضيلة، يسوق النفس عن النقص العارض لها إلى كمالها الأخص بها، وكمال النفس الحكمة، والفضيلة.

- ومحبة الطبع للذيذ يكون قويا جدا، وليس للآلف والعادة في تقويته كبير معونة. فأما محبة العقل للجميل فإنه يكون بذاته ضعيفا جدا إلا أن للآلف والعادة في تقويته معونة عظيمة مفرطة، واللذيذ متى كان قبيحا ثم عشقه الطبع بالإفراط، واستحوذ على العقل بالغلبة، عميت النفس عن قبحه، وتصورته بصورة الحسن. والجميل متى كان مؤلما، ثم عشقه العقل بالإفراط، واستحوذ على الطبع بالغلبة، صار الأمر بالعكس، ومتى اتفق للشيء الواحد أن يتعلق به كمال أحدهما وعرض له نقص الآخر فهناك يفتقر إلى القوة التدبيرية، والشرعية الإلهية.

- إن العبد الأفضل لا يختار الفعل الأحسن إلا لأحد أمرين: إما، يستجلب به أشرف القنيات لأشرف الأغراض، وإما أن يستصلح به أشرف الجواهر لأشرف القنيات. والسعادة العظمى أشرف الأغراض، فالأفضل من العبيد لا يسعى إلا له، ولا يدوم إلا عليه. ومهما علم أن الأحد، الحق - تعالى وتقدس - هو المنفرد بتقويم ذاته وإتمام تثقيفه، فإنه يجرد المحبة، ويخلص العبودية، ويلزم النظر إليه، والاعتصام بحبله، بل لا يسكن إلا إليه، ولا يأنس إلا به، ولأي تقوى إلا بمعونته ولا يؤثر غيره عليه، فيصير هو بعينه، لفرط الاتصال به، والتقرب إليه، عقلا خالصا، وحقا محضا، وروحا صافيا، ونوار إلهيا، فيطلع على جميع ما في العالم إلهاما، ويغتنب بالاحتواء على ما فيه من الحكم إكراما - وذلك هو الكمال الحقيقي للجوهر الإنسي.

- من فاز بشرف الملك فإنه يصير مغتبطا بالعوام، ممتحنا في نفسه، ومن فاز بشرف الحكمة فإنه يصير ممتحنا بالعوام، مغتبطا في نفسه. ومتى اقترن أحد الفوزين بالآخر فقد كملت بهما النحيضة واستحكمت الأمانة.

- متى تجاذب الخصمان - أعني العقل والطبع - شيئا واحدا، أعني الملد القبيح والمؤلم الجميل، بحسب غرضهما، أعني الكمال الجسماني، والكمال الروحاني، وافترق إلى الحكم المنصوب بينهما، أعني القوة المدبرة - فعند ذلك يبادر الشيطان إلى نصره الطبع، ويبادر الملك إلى نصره العقل. فمتى كان الحكيم شيطاني السوس، اتبع العقل الطبيعية، ومتى كان ملكي السوس اتبع الطبيعة العقل. وأعني بالملكي السوس الأحكام الإلهية، وأعني بالشيطاني السوس الأسباب التي تلهو بها طبقات الفسقة. ولن يصير نفس الحكيم، أعني القوة المدبرة، شيطانية السوس بنفس الجبله دون ان يتفق لها الأراذل من القرناء، ولن يصير نفس الحكيم أيضا ملكي السوس، بنفس الجبله، دون أن يتفق لها الأفاضل من القرناء، ومبدأ الأمر فيه ليس بموكل إليه لكنه موكل إلى من يلي التدبير عليه.

- مراتب الأفعال الحيوانية ثلاثة: أولها الافتقارية، وهي كمرتبة الفرخ في التربية، والصبي في التلقين، ثم الاستغنائية، وهي كمرتبة الطائر إذا نهض من عشه، والصبي بعد التلقين من معلمه، ثم الجودية وهي كمرتبة المربي لفراخه، والمرشد للغير إلى مصالحه، فالمرتبة الأولى قريبة الحال من الطبيعية، والمرتبة الثانية قريبة الحال من الإلجائية، والمرتبة الثالثة هي الاختيارية المطلقة.

- وإذا عرف هذا في الأفعال الإنسية علم أن المرتبة الافتقارية ليست بمستصلحة للشئ بل هي مضطرة إلى من يصلح ذات المطبوع عليها، وأما المرتبة الاستغنائية فهي مصلحة للواحد الفرد من المطبوعات، وأما الرتبة الجودية فهي المستصلحة للكثير، وإن كان الاستصلاح للواحد الفريد من الناس فاضلا محمودا فاستصلاح العدد الكثير أفضل.

لن تصير النفس الإنسانية مستعدة لنيل السعادة العظمى إلا إذا سلمت من انحلالها، ونقيت من صدادها فأما الممنو بها فلا يصلح لاقتناء الحكمة، والعامد للحكمة لا يفوز بالسعادة، فأما انحلالها فيكون على أربع درجات: أولها الكسل، ثم الغباوة، ثم القحة، ثم الانهماك، وعلاجه استشعار التقوى، والمحافظة على العبادات، والنفقة في أبواب البر. فأما أصدادها فتكون أيضا على أربع درجات: أولها الزرع، ثم الرين، ثم الغشاوة، ثم ، وعلاجه: الإيمان بالله، واليقين بالآخرة، والتصديق بالديانة.

- تأدية الفعل بحسب الفضيلة، على صورة العبودية، لن يقع الا بمجموع معان أربعة: وهي: الخوف، والرجاء، والحب، واليقين. وأول درجات الإقبال على العبودية الاعتقاد بأنه لم يعرف مولاه إلا به، ثم اليقين بأنه لا يستغني في شيء في حالاته عنه، ثم العرفان بأنه كلما كان أخلص له وأبعد من الاستبداد دونه، كان أدخل في طبقة من سلم وغنم. وإن تقرب العبد إلى المولى بحسب العمل نعش إلى مراتب ثلاث، وهي: الإفضال، والتقويض، والمثوبة. وإن النعمة الموضوعية، عند غير المستحق لها، قد تحسن بالغرض لجهات ثالث، وهي: الامتحان، والعبرة، والاستدراج.

- آفات الشياطين، بحسب تسويل الأباطيل، لا تتعلق بالإخطار بالبال فإنه عارض اتفاقي، ولا بالانجذاب بالشوق فإنه حادث طبيعي، ولكنه يتعلق بالعمى عن جهة إصابة المطلوب، أعني أن يدعوه إلى الإقدام عليه، لا من الوجه الذي تحدده الشريعة، بل من أقرب وجوهه، على ألد جهاته. ثم لا يكون تسويلها لديه، بحسب تزيين ذاته، عند نفسه، بل بإيهامه أنه أفرع محلا من أن تعمل عليه الآفات المعدة لذوي الرداءة، وبه يكون خداعها للعقول النواقص. ثم آفة الإفراط فيه تكون عائدة بالضرر على الغير، وآفة التقصير فيه تكون عائدة بالضرر على ذاته، وليس يشك أن ضرره بذاته أقطع إلا أن الضرر بالغير يكون أشنع.

- إن العبد، متى أخلص لمولاه العبودية، فقد حظي بالقرب منهم ومتى لازم القرب منه سعد بوصاله، ومتى تمسك بوصاله وثق بفيض الجود منه، ومتى وثق به لم يتهمه

في إيجابه، ولا شكاه في حالاته، فإذا المستزيد لمولاه غير واثق بفيض جوده، وغير الوثائق ليس بمستعد له، ولا مستعد بوصاله، و لا يدوم على الزلفة لديهن وغير الدائم على الزلفة إليه لا يخلص العبودية له، وغير المخلص للعبودية لا يقلع عن الذنب المألوف، والمقارف للذنب معرض لكل آفة، وهدف لكل بلية.

- ذو الكثرة المتحدة قد يوصف بالنقص بحسب ما يفوته من كطل واحد من تلك الكثرة، ولن يوصف بالكمال الا بسلامة المجموع، فمن أراد أن يسكن في هذا العالم فيتقرب إلى الله، رب العالمية، بملازمة الخدمة له، وليتمسك في خدمته بشرائع دينهن فإن الشريعة هي المقومة للخلقة على حسن الخدمة. وإن العبد متى عرف مولاه وأنه سبب تمام عرف ايضاً أنه قد افاض عليه من صنوف الإحسان أفضلها. فقد لزمه أن يجعل تأدية شكره لا على صورة الطمع في مكافأته بل بحسب المعونة.

- لكل صنف من الناس ضعف عن إحكام موالاته ليستجرهم إليه بجهد، بل ليستصفيهم عن شوائب غرورهم ويؤديهم إلى خاص كما لهم ويستخلصهم من مكائد أعدائهم.

- لن يسعد العبد، بالعيش الفاضل، إلا أن يكون مستكفاً من أن يكون سكونه إلى المال الممهد، والمجد الوئيل، أقوى من سكونه إلى واهب المال ومؤئل المجد، فلا يشتاق في مصارفه إلا إليه، ولا يسر في أحواله إلا بالقرار لديه، وأن يعتقد أن كل خير أصيب دونه فهو ذو وهي وخلل، وكل حياة تكون بمعزل عنه فهو ضئيل وخلل، فيكون قد أغنى نفسه.

- بموالاته مبدع العالم ووصال من له الخلق والأمر - عن كافة من سواه، فلا يهتم للملك ولا ما دون الملك إلا على أحد وجهين: إما الرأفة والرحمة، وإما التمسك بالطاعة.

ملحق 2 خاص بالشذرات

شذرات العامري مقتطفة من كتاب الإعلام بمناقب الإسلام

- القول في مائية العلم ومرافق أنواعه¹

الإيمان اعتقاد صادق يقيني، ومحله من النفس هو القوة العاقلة. والكفر اعتقاد كاذب غير يقيني، ومحله من النفس هو القوة المتخيلة. وقد تصلح القوة المتخيلة للاعتقاد الصالح، ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب.

ومن الواجب على الإنسان أن يعرض جميع ما يسنح لقوته المتخيلة من الأبواب الاعتقادية على قوته العاقلة، لأيمن به آفات الكذب. غير أنه ربما ذكره عرضه عليها تفاديا من أن يزن بالنقص، أو يؤنب بالكذب.

وكما أن العمل الأحكم هو ما يكون الإقدام عليه بعد التقدير، وبمثله القول الأحكم هو ما يكون إطلاقه بعد الروية، كذا العلم الأحكم هو ما يكون الاعتقاد له بعد التهذيب.

- القول في الإبانة عن شرف العلوم المليية²

استفادة العلم عمارة للقلب؛

ومجالسة العلماء والحكماء تجلية للأبصار؛

وبدو حال العقلاء قطيعة أصناف الجهلاء؛

وأعون الأشياء على تذكية العقل الخضوع للتعلم.

¹- العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 79.

²- المصدر نفسه، ص. 95.

- القول في فضائل العلوم المليية¹

لن يسلك سبيل الطعن على أهل العلم إلا من ثكل التعظيم من الناس، وحاول إماتة الرغبات فيه تسخطا على ما يراه من محلهم في قلوب العباد.

ومتى أحب العالم أن تنتظر العيون إليه بالإجلال فليقرن بعلمه القناعة والزهد، ومهما فعل ذلك فقد صار مصباحا يقتدى به في ظلمات الشبهة.

ثم ليكن بما علمه، عند ما يعاشره، كمن لا ينسب إلى علمه في الانبساط إليهم، وترك الاستطالة عليهم، فإن من هزه علمه إلى الإعجاب بنفسه فقد أورثه الكبر والخيلاء، وعرضه للعداوة والمقت.

وأحسن الأدب للأفاضل ألا يفخروا بشيء مما يفضلوا به على الدهماء. ثم لن يسلم على الناس أحد؛ فإن العائيين لم يزل كانوا آفة المحسنين.

وابن آدم إلى عيب أخيه أسرع من السبع إلى فريسته.

ولا أحد أخس مرتبة ممن يتتبع القبيح ليستخرجه من بين ظهرائي الحسن.

- القول في معرفة أركان الدين²

إن الحق متاح لمن أراد وأحب أن ينطق به؛

لكن للنفوس أوطار تؤثر على طلب الأجر.

ولا بد للفهم من قادح، وللمنطق من واع؛

وإذا لم تلقح العقول بالتذكيرة لا يحسن الصواب منها.

وعلى السبيل إلى الله أعلام ظاهرة، وشواهد واضحة؛

¹- العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص.105.

²- المصدر نفسه، ص نفسها.

ولن يذهب عن الحق من سعى بصدق نية في طلبه.

- القول في فضيلة الإسلام بحسب الأركان الاعتقادية¹

إن الدين كريم الصحبة، يعز من لجأ إليه، ويستتر عيوب من اتصل به، مع ما يذخر له في عاقبته من الغبطة الأبدية.

وكما أن من عدم العقل لم يزد السطان عزا، كذا من عدم الإيمان لم تزد الرواية حكمة.

والعوام يقصدون الحسنات فيخطئونها، لجهلهم بشروطها، والفجار يقصدون السيئات فيرتكبونها، للشرارة التي قد ارتضعوها، فقد جمعها تنكب الحسنات، وأحدهما رداءة القصد لتعاطي الشر.

فنحن إذن جدراء بأن نسأل واهب العقل أن يرشدنا إلى طريق الفضل، لنلاحظ الحقائق بنور الحق².

- القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعايا³

على حسب كثرة الرعية يعلو شأن الملك؛

وفي كل مخلوق آلة ربما احتيج إليها؛

ولكل امرئ عند نفسه قدر.

والعباد ندماء الشهوة؛

والقلوب مطايا الأمنية.

ومن راض نفسه على إصلاح هممه صار مالكا لأمره.

¹ - العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص.127.

² لقد قارن أحمد غراب بين العامري والكندي حول مفهوم الحق فلاحظ ربط العامري بين ملاحظة الحقائق ونور الحق سبحانه. وانظر ما سبق أن قرره - ص 77- من أن الهدف الأسمى للإلهيات هو التحقق للأول، الفرد، الحق . وقارن وصف الكندي للفلسفة الأولى بأنها علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . رسائل الكندي الفلسفية، 98/1 .

³ - العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص.136.

- القول في فضيلة الإسلام بحسب إضافته إلى الأجيال¹

السلطان عز من الله تعالى يقلده من رآه أهلاً له من عبيده، فمن قلد منهم ذلك العز فخلع ما ألبس من بهائه، ولم يجعل الحق قائمان والعدل قاضياً، فقد ضيع قسمته من إكرام الله تعالى.

وزيادة ساعة من عمر الإنسان إذا تحول الفاجر فيها برا تكون معادلة للعالم بما فيها.

والسعيد من ابتاع منه الكثير بالقليل، والدائم بالزائل.

- القول في فضيلة الإسلام بإضافته إلى المعارف²

الكلام الصحيح منه تحقيقه ومعه تصديقه؛ والكذب بذات فمه يفتضح.

وأحق الناس بالرحمة العاقل إذا تسلط عليه الجاهل.

وشدة الفحص براءة من الخديعة.

والجهل مع العفة خير من الحكمة مع الفواحش.

ومخافة العاقل لذنم العلماء إياه تكون أشد من مخافته لعقوبة السلطان.

وموعظة وإن قلت فهي أدب عظيم.

- القول في الشبهات التي يتسلق بها المعاندون للإسلام³

بالبحث تستخرج دفائن العلوم.

ولولا الخطأ لما أشرق نور الصواب.

ولا فرق بين إنسان يقلد وبهيمة تنقاد.

وفساد الدين في ثلاثة: زلة العلماء، وميل الحكماء، وتأويل الرؤساء.

ومن لم يكن معه عقل مرصوص، لم ينتفع بالحديث المقصوص.

¹- العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص.171.

² عن هذا الفصل؛ انظر أحمد عبد الحميد غراب: مفهوم الثقافة الإسلامية عند أبي الحسن العامري، مجلة القاهرة، يونيو 1967 ص 9-20.

³- العامري ، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص.185.

ملحق 3:

شذرات النسك العقلي والتصوف الملي لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري
العامري من مخطوطة "مختصر صيوان الحكمة"¹

وقال في آخر كتابه النسك العقلي

- اشرف أبوابا النظر ما أفاد تمييز الفناء من البقاء

- لا راحة لمن تعجل الراحة

- لا عز لمن تذلل في طلب الرئاسة، ولا ملك لمن كان عبدا لشهواته، ولا شرف

لمن صار آلة لبطنه وفرجه.

وهذه حكم ووصايا انتخبتها من كتب الفرس:

- الدنيا دول، ما كان لك منها أتاك على ضعفك وما كان عليك لم تدفعه قوتك.

- التخلص من الدنيا قبل التشبث بها أهون من رفضها بعد ملابستها

- العجب آفة العقل، والحمية شؤبوب الجهل، والمرء فاتحة الشنان

- من سلك القصد ورد المنهل وإن أبطأ السير، ومن سلك الجور أخطأ.

المنهل وإن أسرع السير.

- من استخف بالولاة أهلك ديناهن ومن استخف بالحكمة أهلك دينه، ومن استخف

بالإخوان أهلك مروءته.

- من يحشى عيب التكذيب سخت نفسه عن الاغتيال بالقول ومن خاف ذلة المنع

سخت نفسه عما يصيبه السائل.

¹- العامري، الرسائل والشذرات، سبق ذكره، ص. 495-502.

- أحق الناس بالمعاشرة من وافقك على الأخلاق الحميدة.
- العبد يؤمر بالخير فيبتلى بثقله، وينهى عن الشر فيبتلى بشهوته.
- من أعرض عن صواب الراي لصغر قدر المشير عليه كان كمن استحققر اللؤلؤة/ الثمينة لهوان الغائص. 52/و
- من سل سيف البغي قتبل به
- أحسن الأدب أن لا يفخر المرء بأدبه.
- مسألة اللئيم مهانة، وتعليم الأحمق إبطال للعمر، واصطناع الكفور إضاعة للنعمة.
- من قعد به نسبه نهض به أدبه
- من سأل فوق قدره استحق الحرمان
- القليل مع قليل الهم أهناً من الكثير
- أولى الناس بالغبطة من سعى في الرشد فأنجح.
- من هتك حجاب غيره كشفت عورات بيته.
- منازع الحق مخصوم
- من طلب ود الإخوان بالمجالبية، أو العلم والأدب بالراحة، أو منفعة نفسه بالإضرار بالناس فذلك هو الكيس الأحمق.
- لا تجعل حلمك حقدا، ولا قناعتك دناءة، ولا لطفك ملقا، ولا ورعك سمعة.
- من لم يبطره الغنى، ولم يشكه¹ الفاقة، ولم يأمن الدوائر، ولم تهده المصائب، ولم ينس العواقب فقد كمل.

¹ أورد الناسخ كلمة يتقوى في الهامش

- بالملاقاة الجميلة تزداد المودات، وبالصاحب الصدق يتقوى على الأمور.
- من لم يجد في الإساءة إليه مضضا لم يكن للإحسان إليه موقع
- من كانت مطيته الليل والنهار سارت به وإن لم يسر
- من جهل قدر نفسه كان لقدر غيره أجهل
- 'ند كل بلية تزكوا الأعمال
- وباحتمال المؤن يستوجب السؤدد
- التآني فيما لا تخاف فوته أفضل من العجلة
- من عدم القناعة لم يزدده المال غنى
- من أعلام الجاهل / الإجابة قبل الاستماع، ومن أمارات العاقل التثبت في 52/ظ
- الجواب بعد الاستيعاب.
- مانع الحق في الجهل أعذر من مانع الفضل في الرخاء.
- منع الأحق من أن يجد ألم الحمق المشعر في قلبه ما يمنع السكران من أن يجد مس الشوكة الداخلة في رجله.
- لا شيء أصعب على الإنسان من معرفة عيب نفسه وترك ما لا يعنيه
- لا يجزع العاقل من جفوة الولاة إياه، وتقريبهم الجاهل دونه، لعلمه بأن الأقسام لم توضع على الأخطار.
- الحكيم الصالح لا يخدع أحدا، والعاقل الكامل لا يخدعه أحد.
- الشورى يخلص الرأي من السقط كما يخلص النار الذهب من الغش

- موعظة العلماء وإن كانت قليلة فهي أدب عظيم

- ومقارفة الذنب وإن كان صغيرا فهي مصيبة عظيمة، ومؤاخذة الولاة وإن كانت يسيرة فهي خطر عظيم.

- من منع المال من سبل الحمد أورثه من لا يحمد

- العاقل بنقل الصخر مع العقلاء يكون أغبط منه بمطاعمة السفهاء، لعلمه بعاقبه الصنفين.

- من تشبه بخيار الناس فقد ازداد عند شرارهم نفاقا، ومن تشبه بشرارهم فقد ازداد عند خيارهم كسادا.

- الرفق يمن، والخرق شؤم، والستر أمانة، والجوار قرابة، والحلم قدام السعة والعفو زكاة العقل.

- لا تطلب الأمر مدبرا ولا تتركه مقبلا، فإنه من ضعف الرأي ولا تطمع إلى ما ليس لك وتضن بما هو لك فإنه مفتاح الفقر، ولا تنازعن من فوقك فإنه عطب، ولا تحتقر من هو دونك فإنه لؤم.

- أحق الناس بالرحمة العاقل إذا تسلط عليه الجاهل، وأحق الناس بالذم من كان سعيه في فساد الناس، وأشجع الناس أقهرهم لشهوته وهواه، وأرضى السير التماس العدل في القول والعمل.

- أسمح الأشياء بالعلماء الحرص، وبالقضاة الخداع، وبالفقراء الكبر، وبالسلطان الغدر، وبالأشراف الغضب، وبالأغنياء البخل، وبالشيوخ المجانة، وبالشبان الكسل، وبجميع الناس البغض للناس.

- لا تتكلم إلا عند إصابة الفرصة، وكن مما يجري على لسانك في غير وجهه ووقته على حذر، فإن الكلمة الرفيعة متى تكلم بها في غير وقتها تذهب بلا حلاوة ولا طلاوة، وينسب بها القائل إلى ركافة العقل.

- من أبغض العلماء لرفيع منازلهم أو حاسد العقلاء لميل الناس إليهم أو غار على حرمه بالظن والتهمة كان مغتماً أبداً.

- إذا أقبلت عليك الدنيا فانفق فإنها لا تقنى، وإذا أدبرت فانفق فإنها لا تبقى.

- تحفظ من مصارع الهزل بإيثار الجد، واعرف حشرات التفريط تلتذ بالحزم، والقمح جملات الهوى بذكر عواقبها.

- عامة الأحرار لأن يتلقوا بالجميل ويحرموا أحب إليهم من أن يتلقوا بالقبيح ويعطوا/ فانظر إلى حلة أفسدت عليك مثل الجود فاجتنبها، وأعنتت عليك مثل البخل فالزمها.

- لا تقطع القرابة ما دامت موصلة تكون لك بمنزلة الصحيحة التي هي أعز الأيدي عليك لارتفاقك بها، ومتى كانت متقاطعة تكون عندك بمنزلة اليد المقطوعة التي هي أكره الأيدي عندك لمصيرها جيفة قذرة.

- من خذلان المرء عجزه عن طلب ما في نفسه وقد يقوى عليه غيره، وانقطاعه من ذوي عشيرته وقد يتمكن عدوه منه.

- لا الجزع يدفع شيئاً من مصيبة، ولا الفرح يزيد شيئاً من رخاء، فينبغي للعاقل أن يدوم في الحالتين على طريقة واحدة فإن من أصاب الرخاء فوراءه موت مغير لجذواه، وإن أصاب البلاء فوراءه أجر من الله على قدره.

- مثل المغتاب كالموتر قوسه ليرمي قوما وكلهم موتر قوسه ليرميهم، فإلى أن يصيب أحدهم بسهمه أصابه من سهامهم أضعاف ذلك.

- أفضل العلماء من قدر معاشه ومعاده بتقدير لا يفسد عليه أحدهما بصلاح الآخر،
فإن أعياه ذلك رفض الزائل منه للباقي.

- كن ودودا لئلا تكون معتديا للعداوات، رحيمًا لئلا تبتلى بضر، ومتواضعا لئلا
تحسد على الخير، ومقبلا على شأنك لئلا تؤخذ بما لم تجترم، ومؤثرا لكل أحد بالخير
لئلا يؤذيك الحسد.

- لا تتصلف/ عند الظفر، ولا تضحك في خطأ غيرك، ولا تلاج 54/و

الغضب، ولا تؤاخ الكذوب والغدار.

- آفة العلم الفجور، وآفة النجدة البغي، وآفة العدل الدناءة، وآفة الرجاء التعاون،
وآفة صحبة السلطان الدالة.

- حق الرعية على السلطان الأمن والسعة، وحق السلطان على الرعية النصح
والطاعة.

- التماس الراحة بالراحة مورث للنصب

- أعود الأمور ما صرف منها إلى أهلها، وأشد عيوب المرء خفاء عيبه عليه.

- قبول كلمة الصواب من الأحمق توقعه في التكلف لحمقه

- لا يزال اللئم ناصحا للسلطان حتى يرفعه إلى المنزلة التي ليس لها بأهل، فإذا

فعل ذلك به التمس ما فوقه بالغش والخيانة، ثم لا ينصحه إلا عن فرق أو حاجة.

- من التمس منفعة نفسه بهلاك غيره مكرًا أو خديعة فإنه غير منفلت من وياه

عاجلا أو آجلا.

- ما من خلة هي للغني مدح إلا وهي للفقير ذم، فإن كان سخيا سمي أهوج أو حليما

سمي ضعيفا، أو وقورا سمي بليدا، أو صموتا سمي عيبان أو فصيحًا سمي مكثارا.

- من طلب خيرا ليس له بأهل كان كمن يطلب إصعاد الماء إلى صعوبد ومن جعل نفسه أهلا للخير أتاه الخير يطلبه كما يلتمس الماء الحدور.

- الغني الذي لا مروءة له لا يحفل به وإن كثر ماله كالكلب الذي يهون على الناس وإن طوق/ واخلخل.

- وأما العاقل فلا يحزنه قلة المال كالأسد الذي لا يلتفت إلا ومعه قوته التي يعيش بها حيث توجه.

- لا تقل للضعيف ما يحقده وإن كان واثقا بقوتك وبأسك، فإن اللبيب لا يتناول السم لقدرته على المداواة.

- من نشأ في النعمة لم يدر ما قدر البلية، ومن لم يدر قدرتها لم يرحم أهلها.

- لا مطمع في إباله ملك فاجر النحيزة، مناع اللسان فإن لسانه يصير عوناً له على مكابرة الحق ومخاصمة الواعظ.

- أول وعظ يوعظ به المرء عند أول ذنوبه يكون بمنزلة صخرة صماء تقع في الماء الساكن، حتى إذا كثرت ذنوبه وأكثر الواعظون عليه صارت العظة بمنزلة قذاة تقع في الماء الجاري.

- من ركب غرراً فاصاب ظفراً لم يحمد ولا ينقطع عنه اللائمة

- العقل لا يهزئه بصاحبه عند شيء من حالاته كتهزئه عند تلهفه من تفريضه في الأمور المهمة.

- لا يؤمنك من شر المكار قرابة ولا جوار فان أخوف ما يكون الحريق أقرب ما يكون من الأملاك.

- الرعية كاسمها أنعام مهملة، وربما آثارت ضررها على نفعها، وما يوبقها على ما يحبها، وذلك لاغتنامها الدعة واستقالها الحزم، وإنما يحجز بعضها من الذنوب ما يقع ببعضها من الحدود، فمنجي الفجار من/ النكال و كمفارق البهتان على الأبرار.

- لا يفعل المخلوق شيئاً أشبه بفعل الخالق من التجاوز عن ذنوب الجناة، ولا يستجمع الراي والمروءة إلا عند المحسن إلى المسيء، ولولا الجهال لما كمل في الناس الحكماء، فإن الرجل لن يسمى حكيماً حتى يذنب إليه الجاهل فيبيدي عليه سجية فوه، فللمذنب منه على الحكيم بجهله كمنه الحكيم على المذنب بعفوه.

- لا يفرح العاقل بالنعمة التي لا يستحقها والمجلس الذي يقصى عنه، والفلج الذي يكون منه في جودة الحكم، والمنزلة التي ينالها باسم غيره، والظفر الذي يتفق له من ارتكاب الخطر.

- رغبة الملوك في الأدب تحيي الأدب، وعند استقامة طرائقهم يقوى الدين، وعند اجتنابهم أهل الفضل تظهر الفضيلة.

- لا يغلب الدهر من غالبه ولا يفوقه من جاره

- من شرف بالسلطان وهو ناقص العقل كان كالجوهر الخسيس الذي يزوق برونق صبيغ قد وضع تحته، فمتى أزيل عنه بدت خسته، أو كبره لف عليها حرير، فمتى سلخت عنها عادت كسائر البعر.

- حال الملك في ضبط الملك كحال القابض على رأس الحية وهو أقهر لها بفضل القوة، وكلما ازداد لراسها ضغطاً وعلى ضبطه اقتداراً كان عليها أظفر، ولقواها أملك، فغن فترت يده ساعة أو تراخت / قوته أو قل حذره 55/ ظ منها واستهان بالمحذور من أصها نهشته لا محالة.

- للمريب علامات يستراب من قبلها منها تغير اللون، ولجلجة اللسان، وجفوف الريق، وتكرير الحديث، واضطراب القدمين، واستيحاش من الجماعة.

- الرأي إذا انفرد به الواحد فهو وإن كان محمود العقل لم يؤمن بالله، ولم يعر من التباسه، وإن اجتمع ذوو التجربة وأهل الاجتهاد والحكمة استخرجوا لطيفه، واستوضحوا ملتبسه، وأحكموا وروده وسدده.

- عدواة العاقل أحمد عاقبة من مصافاة الجاهل.

- الكريم يوجب على نفسه رعاية الأحرار من لقية واحدة ومحادثة ساعة واللئيم لا يصفو وده وإن تقادم الدهر به

- من أراد دفع العيوب عن غيره فليبدأ أولاً بتطهير نفسه عنها فإن الأعمى لا يمكنه أن يهدي، والفقير لا يمكنه أن يغني.

- طول الأمل مقساة للقلب، مغفلة عن المعادن وفوران الغضب شجرة مرة لا يجنى منها ثمرة حلوة، والشهوة موطنة للعقل شائنة للعرض ولكل عمل ضراوة.

إن دعت النفس إلى الشهوة اليسيرة منها فأطيعت تاقت مرتقية إلى الجزيل العظيم.

- سرعة ائتلاف قلوب الأبرار عند تلاقيها كسرعة اختلاط قطر السماء إذا انصبت إلى النهر الواحد.

- وبعد / الجهال من التعاطف الصادق كبعد البهائم من ائتلافها وإن و ائتلفت

وصف مخطوطات العامري

وأماكن تواجدها

إن غرضنا من جمع صور مخطوطات العامري في هذا الملحق هو الوقوف على أماكن تواجدها قصد تمهيد الطريق لكل باحث يشتغل على نصوص التراث وعلى علوم التحقيق بصفة عامة، وعلى متن العامري بصفة خاصة، فهذه المخطوطات هي بمثابة رصيد وإرث للأمة العربية الإسلامية، من شأنها أن تغني المكتبات العربية الإسلامية، وبناء مجتمع المعرفة، كما يقول إدغار موران، لذا لا يعتبر هذا الملحق ترفاً أو حشوان وإنما هامش من هوامش تكملة البحث وجعله مفتوحاً أما الباحثين المهتمين بالفكر الإسلامي، وربط فلسفة الماضي بالحاضر لبناء مشروع فلسفي مرتبط بالمستقبل العلمي، وهذه نماذج من مخطوطات حاولنا أن نعرضها تبعا لدراسة كل باحث .

مخطوط الفصول في المعالم الإلهية

يقول الباحث سحبان خليفات: " لقد حصلنا على صورة فوتوستاتية عن هذا المخطوط بفضل المساعدة التي قدمها إلينا الأستاذ الدكتور مهدي محقق. وتوجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب ضمن مجموع يحمل رقم 1933 في مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية في استانبول ، وعنه نقلت النسخة الإيرانية الموجودة في المجموع ف 535، في المكتبة المركزية بجامعة طهران، ويضم هذا المخطوط - وترتيبه هو الرابع في المجموع - اثنتين وعشرين صفحة، إضافة على صفحة في بدايته كتبت عليها عبارة : كتاب الفصول للإمام الفاضل أبي الحسن محمد ابن يوسف العامري عليه الرحمة ، ونص الناسخ في النهاية على اكتمال الرسالة مبنيا هذه المرة العنوان الكامل لها، فقال: انجزت الفصول في المعالم الإلهية . غير أنه لم يذكر النسخ أو ما يشير إليه في أي موضع.

بدا الناسخ الكتابة من ظهر الورقة الأولى ودرج على إثبات الكلمة الأولى من الورقة التالية في نهاية الورقة السابقة لها. ومن ثم فإنه لا توجد أي صعوبة في إعادة أوراق المخطوط إلى ترتيبها الصحيح في تفرقها لسبب ما. أما قياس الورق المستعمل فهو 21.5 × 19 سم. وقد وضعت الكتابة داخل إطار مكون من خطين مزدوجين. بينهما مسافة 3 ملم. والمساحة المكتوب عليها هي 17 سم × 9.3 سم. وعدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطرا.

ترقم الناسخ صفحات المخطوط بطريقتين: فكان يثبت في اسفل كل صفحة رقما مكتوبا بالفارسية، كما نجد في الجهة اليسرى - من الصفحات التي تحمل تبعا لترقيم الأول رقما فرديا - وقريبا من الوسط، ترقيما آخر بالعربية. ويبدو لنا أن ناسخ المخطوط الذي بين أيدينا لما نقله من مخطوط آخر أراد أن يدل على مواضع ابتداء وانتهاء صفحاته فاثبت ترقيم الأصل على جانب الصفحة واحتفظ بأسفل الصفحة لترقيمه الخاص. ويدل هذا الأمر على حداثة النسخة التي بين أيدينا.

كتبت النسخة الإيرانية بخط النسخ واستعمل الكاتب قلما واحدا وحبرا بعينه في كتابه الرسالة جميعها، لا فرق في هذا بين العناوين وبين المادة نفسها. أما الكلمات فمشكولة شكلا صحيحا يساعد على معرفة المعنى المراد حين يلتبس رسم الكلمة. فكل المبتدع ترد في مواضع متعددة وتكرر في الجملة الواحدة تارة في صيغة المبتدع و تارة أخرى في صيغة المبتدع ؛ ولولا الشكل لصار ضبط المعنى في غاية الصعوبة، غير أن النسخة تعاني من نقص ملحوظ في نقطها وبخاصة فيما يتعلق بالفعل المضارع الذي لا نكاد نجده منقوطة إلا في مواضع معدودة. ومن هنا نستدل على أن النسخة الأصلية - التي نقلت عنها النسخة الإيرانية التي بين أيدينا - نسخة قديمة. ذلك أن المخطوطات الأكثر قدما تتميز - كما هو معلوم للعاملين في تحقيق المخطوطات العربية - بأنها خالية من التنقيط، اعتمادا على الشكل واكتفاء به. ومن ثم فإن وجود الشكل مع نقص التنقيط هو من بقايا تلك المرحلة. ويتعزز هذا الاستنتاج بملاحظتنا شيوع الرسم القرآني في كتابة بعض الكلمات. لقد اثبت الناسخ الكلمات: الثلاثة، ثلاثة، الحياة، حياة، الهية، السلام، الهيا، الهي بالطريقة التالية: الثلاثة، ثقلن الحيوية، حيوة الالهية، السلم، الاهيا، الاهي ، كما اثبت الهمزة في الكلمات: الأقطار، الأشياء، الآلية، الإحاطة، بالأمر، التجزء على الطريقة القرآنية مثلا: الاءقطار، الاياء، الاءلية، الاءحاطة، بالاءمر، التجزئ ، وخففت الهمزة عند كتابتها إلى ياء، فبدلا من: حقائقها، القائمة، سائر، الطارئة، الفائض، ملائمة، المؤدية، باحيائه، ثنائية، الأئمة كتب الناسخ: حقايقها، القائمة، ساير، الطارية، الفايض، ملايمة، المودية، باحيايه، ثنائية، الايمة ، وتنقل في كتابة اذن بين رسمها هذا وبين إذا . وتعد هذه الاشكال من الرسم - مما يتميز به الرسم القرآني - دليلا على قدم الأصل الذي نقلت عنه النسخة. فإذا علمنا أن النسخة التي نحققها هي نسخة وحيدة صار للأوصاف السابقة أهمية واضحة فيما يتعلق بدرجة ثقتنا في المخطوط وضبطه .

وصف مخطوطة القول في الأبصار والمبصر

حسب سحبات خليفات توجد مخطوطة القول في الأبصار والمبصر في دار الكتب المصرية المكتبة التيمورية برقم 98/ حكمة. وقد أعدنا نص الرسالة للنشر بالاعتماد - أولا - على الصورة الفوتوستاتية التي حصلنا عليها بفضل المساعدة القيمة التي قدمها صديقنا الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي، ومقابلة النص المعد للنشر - ثانيا - مع الأصل المحفوظ في دار الكتب المصرية أثناء زيارتنا لها في مطلع عام 1987.

تمتاز هذه المخطوطة بأنها الوحيدة المعروفة لدى الباحثين. وتقع في اثنتين وعشرين صفحة من القطع المتوسط 15 سم × 23 سم . وقد كتبت في أعلى الصفحة الأولى عبارة: **القول في الابصار والمبصر** لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، تجاوز الله عنه، والمسلمين آمين . وكتب تحتها بالقلم نفسه عبارة: من كتب الفقير محمد عبد الهادي الحكيم الدمشقي . وفي وسط الصفحة ختمان تظهر في أحدهما كلمة مصر . أما في الصفحة الثانية فقد أورد الناسخ اسم المؤلف هكذا: أبو الحسين محمد بن يوسف العامري . ونعتقد أن هذا مجرد تصحيف في الكنية. ومن الجدير بالملاحظة أن الناسخ كتب عنوان الرسالة مشكولا: **القول في الأبصار والمبصر** منعا للبس، فقد يتوهم من لا الفة له بمؤلفات العامري أن الرسالة هي في **الإبصار والمبصر** .

وتتألف المقالة من إحدى وعشرين صفحة. في كل صفحة سبعة وعشرون سطرا تحتل مساحة 10 × 18.9 سم مكتوبة بقلم دقيق واضح في معظم الحالات؛ كما توجد في الهامش تصحيحات محدودة. أما العناوين الفرعية للمقالة فمكتوبة بقلم أحمر عريض. ونجد في نهاية المخطوط ذكرا لكتابه وهو أحمد ابن المرحوم الشيخ مصطفى عاشور البليبيسي الذي فرغ من النسخ في غرة جمادى الأولى سنة 1223 هـ ، وذكر أنه نقل المقالة عن نسخة محررة بخط أبي نصير علي أبي سعد الطبيب سنة 592 اثنتين وتسعين وخمسمائة للهجرة النبوية . ويعني هذا أن الأصل الذي نقلت عنه النسخة

التيمورية - التي نحققها - ليس بعيدا جدا عن عصر المؤلف، الأمر الذي يعمق شعورنا بالاطمئنان إلى دقة النص.

ومما يعزز ثقتنا بهذه المخطوطة، أيضا، أن الناسخ قد قابلها مع نسخة أخرى لم يكشف عنها لكنه أثبت - في هوامش المخطوط - الكلمات التي تختلف عن الأصل الذي نقل عنه، وكتب إلى جانبها كلمة نسخة . ويقصد بهذا أن يقول إن الكلمة وردت هكذا في النسخة الأخرى.

لقد لاحظنا أن الناسخ يحتذي الرسم القرآني فيكتب وصلوته بدل وصلاته ، كما يثبت الألف المقصورة ياء دائما. ومثل ذلك قوله: يعري، حسري، ذري، أعمي، الهدي، إلي بدلا من: يعرى، حسرى، ذرى، الهدى، إلى . وقد وقعت في النسخ بعض الأخطاء الإملائية المحدودة، اصلحناها، وأثبتنا اصلها في الهامش.

ولما كان المؤلف قد درج على إيراد بعض الكلمات في صورة معينة، وبانتظام، فقد رأينا أن نشير على هذا في المقدمة بدلا من تكرار الإشارة إلى هذه الكلمات في الهامش. ومن ذلك الهوي بدلا من الهواء و الأسماء والحكما والأشياء والجزء ، بدلا من الأسماء والحكماء والأشياء ، والجزء . كما ذكر كلمة ذات ، وجمع كلمة وريد على أوراد بدلا من أوردة واستخدم كلمة عصبه بدلا من عصب ولما رأينا أبا بكر الرازي و ابا علي بن سينا قد استعملا الكلمة نفسها فقد أبقيناها على حالها لاعتقادنا بأنها مصطلح ذائع في علم التشريح، وأن كتابتها على هذا النحو ليست خطأ من الناسخ أو المؤلف.

وللباحث منهج متميز في استعمال اللغة. فالشائع أن الفعل يبتع الفاعل في التذكير والتأنيث، أما هو فيلجأ إلى استعمال نادر لكن له وجهها في اللغة. ومن ذلك قوله: البيت المضيء متى كسي جدرانه باللون الأسود ؛ ومن الأشياء ما يكون بالموضوع واحدة ، و ثم كان ذاته بحيث يخفى على ذوي العقل ومواقع مغالطية يعتقد بها الفرقة... ؛ و هذا العصر المدبر الذي عظم البلوى فيه . ويوافق بين العدد والمعدود كما في قوله

الحواس الخمسة وأمثال هذا في الرسالة كثير. ولا اعتقادنا بصحة ما أثبتته - على ندرته أو ضعفه أو عدم تحبيذه وشيوعه - فقد آثرنا إيرادَه باعتباره خصيصة لازمة للكاتب لا يجوز تغييرها لاسيما وأنه يفعل الشيء نفسه في رسائله ومؤلفاته الأخرى.

أما الأسلوب المؤلف فيغلب عليه الترسل وشيء من السجع، كما تظهر في النص بعض الأمثال العربية التي تدل على ثقافته. وقد كان في كل ما كتب حريصا على الدقة في التعبير ولو أداه هذا إلى استعمال بعض الألفاظ النادرة، كقوله فرس جعد و فرس خلد . ف الجعد هو الكريم، السخي، الجواد، و الخلد في لسان العرب من أبطأ عنه الشيب. فكانه يقول: إن جري الفرس راجع إلى كونه سخيا بطبعه أو فتيا في سنه.

وقد ذكر العامري من كتبه في هذا المخطوط :

- 1- كتاب تفسير كتاب البرهان لارسطو.
- 2- كتاب الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.
- 3- النسك العقلي والتصوف الملي الذي نقل إلينا التوحيدي كثيرا من نصوصه . فضلا عن كتاب كان ينوي وضعه ووسمه بشرح كتاب النفس لارسطاطليس. كلما ذكر أسماء بعض الشراح مثل الاسكندر الأفروديسين وثامسطيوس، إضافة إلى جالينوس من الأطباء، وإقليدس، وبطليموس، من علماء البصريات والفلك. تشير هذه الأسماء إلى حجم معرفته بالتراث الأرسطي - نصا وشرحا - بصورة خاصة بالتراث اليوناني بصورة عامة".

وصف مخطوطي

إنقاذ البشر من الجبر والقدر والتقدير لأوجه التقدير

حسب سحبان خليفات، يوجد هذان الكتابان في مجموع واحد كان موجودا في المكتبة البارودية في بيروت. ثم ظهر في جامعة برنستون حيث يحمل في مكتبتها رقم 2163 B393 . وقد حصلنا على نسخة ميكروفيلمية عنه بمساعدة عميد البحث العلمي، مدير مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية. الأستاذ الدكتور عدنان البخيت. وهذه النسخة هي الوحيدة المعروفة حتى يومنا هذا.

يتألف المجموع - المخطوط، من 1 للاحية الشكلية، من ثلاثة أقسام:

أم القسم الأول فمكون من ورقتين كتب على وجه الأولى منهما - بخط حديث مختلف عن الخط الذي كتب به باقي المخطوط - أسماء كتب العامري الوارد ذكرها في ثنايا المخطوط، مع تعيين مواقعها، بذكر الصفحة، والسطر، وهي كما يلي:

1- تصحيح الاعتقاد.

2- الإرشاد من تصانيف مؤلف هذين الكتابين. انظر صفحة 30، السطر

الثاني.

3- النسك العقلي والتصوف الملي لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة

32، السطر الرابع والخامس.

4- الفصول البرهانية في المباحث النفسانية لصاحب هذين الكتابين.

انظر صفحة 38، السطر الرابع.

5- العناية والدراية على الاستقصاء لصاحب هذين الكتابين. انظر

صفحة 39، السطر الثامن.

6- الأبخار والأشجار لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة 65، السطر

الثالث.

7- الأبحاث عن الأحداث لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة 65 .

أما الورقة الثانية فقد كتب على وجهها - بالقلم الذي كتب به المخطوط نفسه - عنوان الكتاب الأول: كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر. تصنيف أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، رحمه الله عليه . كما كتب تحت عبارة السابقة بخط حديث عبارة: انتقل بالشراء الشرعي إلى مكتبة العبد الحقير..... أحمد المدرس بالحرم الشريف، المنير، في مصر المحروسة سنة 1055 . وأثبتت تحت هذه، بخط كاتب الورقة الأول العبارة التالية: ورد في ترجمة أبي علي ابن سينا من كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة في الصفحة العشرين، والسطر الثالث عشر، حيث يعدد مصنفات ابن سينا، ما نصه: أجوبة لسؤالات سأله عنها ابو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة . وفي الجهة اليسرى من أسفل الصفحة ختم غير واضح الكلمات.

أما القسم الثاني من المخطوط فيضم كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر . وتتطابق أوصاف هذا القسم ، من جهة الورق، والمساحة المكتوب عليها، والقلم، والخط، والناسخ، مع أوصاف القسم الثالث الذي يضم يضم التقرير لأوجه التقدير . لهذا سنقتصر على تقديم وصف تفصيلي للقسم الثاني مكتفين - في وصف القسم الثالث - بذكر ما يتفرد به من أوصاف.

مسطرة المخطوط 23 سم؛ 15.5 سم. ومساحة السطح المكتوب عليه 15.5 سم / 11 سم. ومتوسط عدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطرا. ويحتل كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر خمسا وعشرين صفحة تبدأ من ظهر الورقة الثانية ص 1 وحتى نهاية الصفحة الخامسة والعشرين.

يتبين بفحص هذه النسخة الخطية وجود انقطاع في النص فيما بين نهاية الورقة السادسة وبداية الورقة السابعة، إذا تبدأ الورقة السابعة الصفحة الثانية عشرة

بعبارات لا صلة لها بما سبق. ولعل النقص لا يزيد عن ورقة واحدة ضاعت من الأصل قبل تجليده. غير أن التدقيق في مضمون المادة المكتوبة - في نهاية الصفحة الحادية عشرة ومطلع الصفحة الثانية عشرة - ينتهي بنا إلى ملاحظة أن العامري قد عالج الموضوع نفسه في كتاب **الأمد على الأبد** . ومعنى هذا أن الجزء الضائع محفوظ إما بنصه أو بمعناه في كتاب آخر.

كتب الناسخ العناوين الفرعية في المخطوط كله بحبر أحمر، وهو عين ما فعله ناسخ رسالة **الأبصار والمبصر** أيضا. أما المادة نفسها فمكتوبة بحبر أسود، وقلم عريض. ونظرا لقدم المخطوط فقد بهت الحبر وامحى رسم الكلمة أو بعضه في مواضع غير قليلة، الأمر الذي اقتضى منا مشقة وجهدا في القراءة.

لقد أثبت الناسخ تصحيح بعض الكلمات في الهامش وعين موضعها في المتن بصورة واضحة. كما نجد في الهامش - وعلى الندرة - عبارات سقطت أثناء النسخ فأثبتت في الهامش عند المراجعة. وتدل هذه الوقائع على مراجعة الناسخ للمادة المكتوبة. وقد نص في نهاية الكتاب على أنه صحح وعورض .

للخط خصائص متميزة منها ما درج عليه الناسخ من شبك حروف الكلمات حثة ولو كانت منفصلة بطبيعتها. مثال ذلك أنه كتب الكلمات: **قادر ، الصادر، على آله** على الصورة التالية: ***** ، كما قارب بين الكلمات حتى يخال المرء الكلمتين كلمة واحدة. أما التنقيط فناقص في معظم الحالات ولاسيما نقط الفعل المضارع. غير أن المادة كلها مشكولة شكلا تاما وإن يكن غير صحيح في بعض الحالات. وقد نبهنا في هامش النشرة على الحالات التي يترتب على اختلاف أشكالها اختلاف في المعنى.

يحتذى الناسخ الرسم القرآني في كثير من الكلمات **ماهية: مهية، ثلاثة، ثلاثة،** الحياة: **الحيوة، الثلاثة، الثقة، الصلاة: الصلوة ، وفي كتابة الهمزة أيضا الأشياء:** **الأشياء، الابتناء: الابتناء، استيفاء، استيفان الرذائل: الرذائل، جزئية: جزوية، الجزئي:**

الجزوي، من جزئه: من جزوه ، وينتقل في كتابة كلمة إذن بني رسمها هذا وبين رسمها الآخر إذا ، كما يكتب كلمة كذا أحياناً، بالألف المقصورة، هكذا كذى .

يضم القسم الثالث من المخطوط نص كتاب التقرير لأوجه التقدير ويحتل اربعا وأربعين صفحة بالإضافة إلى صفحة العنوان. وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخطوط عنوان الكتاب: كتاب التقرير لأوجه التقدير ، تأليف أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، رحمه الله. ويبدأ نص المخطوط نفسه من ظهر هذه الورقة أي الصفحة 27 وينتهي في آخر الصفحة 76 وقد اثبتت أرقام الصفحات في الجهة اليسرى من وجه كل ورقة وفي الجهة اليمنى من ظهرها. إلا أن هناك خلافا واضحا في الترقيم إذ قفز بعد الصفحة الخمسين رقمين: لقد وضع الناسخ الرقم 53 بدلا من 51 ، وأثبت بعد ذلك مباشرة الأرقام 57 ، 59 ، 60 ن على التوالي. فيكون عدد الأرقام التي زيدت، بلا مسوغ، ستة أرقام. غير أن هذا الخلل في الترقيم لا يعكس أي نقص في مادة الرسالة على الإطلاق.

أما مسطرة المخطوط، والقلم، والحبر، والخط، وخصائصه، فعين التي ذكرناها في وصف مخطوط كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر ومن ثم فإنه لا داعي لاعادتها، وقد ذكر الناسخ في نهاية الكتاب أنه عورض وصح بحسب الجهد والطاقة . وهذه العبارة صحيحة المضمون لما في الهوامش من ألفاظ وعبارات تدل على المراجعة والتصحيح.

ويلاحظ أن ناسخ المخطوطين السابقين هو عين ناسخ الأصل الذي نقلت عنه مخطوطة **الأبصار والمبصر** ، وقد ذكر الاسم في نهاية المخطوط هكذا: ابو نصر، علي بن محمد بن الحسن، أبي سعد الطيب ونص على تاريخ الفراغ من النسخ وهو يوم الجمعة الخامس من شهر الله المبارك .. رمضان... الواقع في شهور سنة اثنتين وتسعين وخمس مائة هجرية .

توجد على ظهر الورقة الأخيرة من المخطوط عبارات مختلفة. فقد اثبتت في عرض الصفحة، وفي أعلى الجهة العليا منها، كتابة بخط يختلف عن خط ناسخ المخطوط، نصها: من أشكال ما تقع عليه المساحة وعدتها ستة هي: المربعات، والمثلثات، والمدورات، والمقوسات، والمستطيلات، وذوات الأضلاع . ثم وضع تحت كل نوع من الأنواع السابقة واحدة من العبارات التالية على الترتيب: خمسة أنواع، ثلاثة أنواع، نوع واحد، ثلاثة أنواع، نوع واحد . وفي أعلى الصفحة، في وضعها العلوي، وبالخط نفسه، عبارة طالع محمد بدر الفلكي ؛ وتحتها ختم لم يتمكن من قراءته؛ ثم أربعة سطور قصيرة بالفارسية.

وتوجد في الجهة اليسرى من الصفحة خمسة سطور كتبت في عرض الصفحة، مقابلة لما ذكرناه من قبل، ونصها: البديع، الفقيه، الشريف، الفاضل، القائم سكه بجوار... الحبس. المنادى محمد الخطيب عفا الله عنهم أجمعين. الثاني الشيخ محمود المقيم بمعهد الدير نصيبين... ، ثم توقيع تحته عبارة محمد بدر البابيسي .

تتميز لغة أبي الحسن العامري في كتابيه السابقين بخصائص واضحة وبمعجم يعرفه كل من تمعن في كتاباته المنشورة المحققة، أعني الإعلام بمناقب الإسلام . و الأمد على الأبد . ومن ذلك أسلوبه المتميز في تذكير الفعل وتأنيثه. ومع أن هذا الأسلوب مخالف لما هو شائع مشهور إلا أن له وجهاً في العربية وإن يكن غريباً أو شاذاً. وقد أبقينا عليه لأنه الأصل الذي لا يجوز تغييره. واكتفينا في تحقيق النص بضبطه وتقويمه وشكل الملتبس من ألفاظه. ثم قمنا بتقسيمه إلى فقرات آخذين في ترقيمها بما يساعد على إبراز المعنى. وقد رجعنا إلى معاجم اللغة لشرح الألفاظ الغريبة، وإلى المعاجم العلمية لشرح الألفاظ الاصطلاحية المختلفة. أما الإشارات الغامضة في المتن فقد أوضحناها بإثبات النصوص اللازمة في الهوامش من المصادر والمراجع ذات العلاقة. واكتفينا، فيما يتعلق بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، بتوثيقها. وبهذا نكون قد وضعنا

النص في صورة دقيقة، مزودة بالحواشي اللازمة، والملاحظات النقدية المختلفة، التي تمكن القارئ من فهمه.

إننا نعتقد بأن مهمة المحقق ينبغي ألا تقف عند حدود تجهيز النص وإعداده لغويا بل يجب أن تتجاوزها إلى تقديم عرض تحليلي يساعد القارئ المعاصر على استيعاب أفكار النص، ولغته، والوقوف على إبراز القضايا المطروحة فيه، والمنهج الذي استعمله الكاتب في المعالجة، والنتائج التي انتهى إليها. كما نعتقد أن من واجب المحقق أن يكشف عن المصادر التي يرجح أن يكون المؤلف قد رجع إليها، والمصادر المختلفة التي أثرت فيها. ففي هذا بيان لصلة المؤلف بالسابقين عليه، والمعاصرين له. الأمر الذي يساعد في تحديد صلاته بالمدارس الفلسفية المختلفة، والفلاسفة المختلفين، والكشف بالتالي عن درجة أصالته.

وينبغي للمحقق - في نظرنا - أن يبرز، في العرض التحليلي، كل ما يرد في النص من عبارات ذات قيمة في مجال التعرف على حياة الفيلسوف، واتجاهاته المذهبية، وثقافته ومؤلفاته.

وإيماننا بما سبق مهدنا لكل كتاب بعرض تحليلي، نقدي، وفينا فيه بما ذكرناه، ناظرين إلى هذا التمهيد باعتباره جزءا ضروريا من النشرة النقدية للنص.

ملحق 4:

نماذج مصورة من صفحات مخطوطات العامري

ملحق أنموذج من صفحات مخطوطة

مختصر صيوان الحكمة

بداية الشذرات في مخطوطة مختصر صيوان الحكمة

من أعلامه وبأى شيء يظهر قال بان يزداد فضلا أبو الحسن العارفين
قال في كتابه الفيلسوف العلي من الواجب أن تعلم أن غاية الأدب أن
يستحيي الإنسان من نفسه فإن كمال المروءة ألا يكون في الإنسان خيبة
لو ظهرت استحيي منها القيت القليلة في حق الميرور في نور العبر
الانتمال من الشريعة مستحق الخير والفضل من استغفر اليك لا يمانا
خلق له المغبوط من كبر الأفعال بأشغله من الخير المطلق من تلال
الجنة فلك عليه ما لا يخفى في علم من لم يكن خالصا طامعا له نيل
لن يرفع الشريف ربح في الطاهر عند الناس لا يحط به من نفسه
في البطن عند الله أبدأ بالاول في أيار الأول ولعل الأول بأشار
الاول أنظر من جعلك تزيانا جعله مراد كونه جود الاعتناء الخ
هو ذلك ولعلك أشرف أبواب النظر ما أفلا تميز النساء من البقاء فليق
سعي الجهد هو الاثم لا يؤاد وتعلم هذا السعي هو الاستغناء من جميع الناس
من هو دونه من لم يستغنى بنور العقل فليجعل وجهه عليه لا له
يلفتنا في محبة الا فضل غير من في كبرياء في محبة الا زاوله اذا شئت
العبد يرضى لولا قد سارت في له آخرته بعد التعاون لفتار وقامة

فانظر الى خلقه انشده على مثل اليهود فاجتنبنا ففتت على مثل البند
فالرماها لا تقطع القرية فانها ما دلت وصوله يكون لا ينزل اليه
الصحيحة التي هي عز الايدي عليك لا تشاكك ما هو متو كانت متالفة
تكون ذلك من قبلنا ليد المعطومة التي هي اكر الايدي عنك اميرها
جدة فداها من حجة المزاخرة من طلب ما في نفسه وقد يقوى عليه
غيره وانه طاعة في حجة دي مشرته وقد يتاكن قدومه لا المزعج
يرفع شتا من مصبة ولا المرج يريد شتا من الرحة فيقع للعامل ان يلام
في الحاشي على حقيقة واحدة فانه من احد بالرحا فورا موت غير لمودة
وهو لرحا الله فداها اجر من الله على فداها مثل المقتات بالموتر فوسه
لبري قوما وكلمة مؤثر فوسه لبريه في ان يصيب احدهم فوسه
اصابه من حكامهم اصحاف فاك افضل الله من قدرا معاشة
ومضادة بعدا يركب مستعمله اخر من صلاح الاخر فان اياه ذلك
وقر الراسد الباقي كن وودو اليا لا يكون مستدنا الله اوان فحما
ليلا تلي مضرومتوا ينف ليا المستد على الغير وثقة اعني انك ليلا
قوسه بالرحا فوسه لبري بالرحا فوسه لبري بالرحا فوسه لبري

كتاب التفتيز لا وجب التقدير
تأليف أبي الحسين محمد بن يوسف
العامري رحمه الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ : وَهَذَا عَقْدُ كِتَابِي وَتِلْكَ نَوَافِلِي
 وَبَعْدَ ذَلِكَ لِي أَخْلُقُ الْحَقْلَ الْوَلَوِيَّ الَّذِي يَخْتَصُّ بِالْخَلْقِ بِالصَّالِحِ عَلَى خَيْرِ وَأَكْبَرِ
 فَأَتَى تِلْكَ أَهْلَ تِلْكَ تِلْكَ الشَّرِّ الَّذِي يَحْتَاطُ بِهِ الْعَالَمُ فِي الْخَلْقِ مَوْجِدَةً بِالرُّسُومِ الْخَلْقِيَّةِ
 إِلَى أَيْدِي السَّيِّئِ الْأَوَّلِيِّ عَنِ اللَّهِ لِيَجْعَلَ بَعْدَهُ اللَّهُ مِنَ الشَّرِّ وَكَفَالَةِ الْأَمْنَةِ
 وَأَوَّلَ مَا يَجُوزُ الْمَرْءُ فِي الدُّنْيَا وَالْمَعَارِفِ لِلْجَنَّةِ عَشْرَةً بِأَوَّلِ الْفَضَائِلِ فِي الْعَالَمِ
 وَوَحْدَانِ جَمَاعَتِهِمْ مَقْصُودٌ لِيَسْجُدَ لَهُمْ وَيُسَبِّحُوا بِمَنْزِلِهِ أَسْتَخْرِجُ اللَّهُ
 عَنْ أَسْمَاءٍ فِي الْأَعْيَانِ بِخَلْقِهِ وَالْأَعْيَانِ عَلَى خَلْقِهِ وَالْأَسْمَاءِ بِخَلْقِهِ بِالْقِيَامِ
 فِي خَلْقِهِ وَالْأَعْيَانِ بِخَلْقِهِ أَمَّا تِلْكَ الْأَعْيَانُ فَهِيَ وَفَدَانُهَا فِي دَارِ عَمْرِائِ اللَّهِ طَوْرًا
 نَبَاتًا بِخَلْقِهِ وَنَحْوِ الْمَقْبُولِ إِلَى الْفَضَائِلِ الْحَكِيمَةِ وَالْمَقْبُولِ إِلَى الْخَيْرِ وَالرُّبُوبَةِ
 فَالْقَبْلُ مِنْهُمْ مَتَى رَعَى فِي الْقَدْرِ الْأَلْفِي تِلْكَ الْأَسْمَاءُ الَّتِي يَخْلُقُهَا اللَّهُ فِي
 الْعَالَمِ السَّيِّئِ وَمَتَى رَعَى فِي دَارِ تِلْكَ الْأَعْيَانِ وَالْأَسْمَاءِ الْفَضَائِلِ الصَّرْفَةِ بِدَارِ الْحَقِّ
 الْحَاثِرَاتِ الْأَسْمَاءِ وَأَمَّا تِلْكَ الْقَبْلُ فِي خَلْقِهِ وَفَدَانُهَا إِلَى الْقَوَى الْفَضَائِلِ أَمَّا الْقَوَى
 الطَّبَعِيَّةُ وَالْأَسْمَاءُ الْأَوَّلِيَّةُ الْعَالَمِيَّةُ بِهَا نَابِتُهَا وَفَدَانُهَا بِهَا نَابِتُهَا وَفَدَانُهَا بِهَا
 مِنْهَا وَأَمَّا تِلْكَ الْأَسْمَاءُ مَوْجِدَةً فِي الْحَقِّ الْأَسْمَاءِ وَالْمَعْرِفَةِ أَمَّا تِلْكَ الْأَسْمَاءُ وَالْمَعْرِفَةُ
 فَمِنْ لَطَائِفِ الْعَمْرِ الْكِبَرِ وَالْمَشَاجِدِ وَأَنْصَوَامِ خَفَائِهِمْ إِلَى بَعْضِ الْمَلَاحِقَةِ وَعَلَمُوا
 بِبَعْضِ الْأَسْمَاءِ وَخَفَائِهِمْ لِيَسْجُدُوا لَهَا وَرُزُونُهَا الْأَسْمَاءُ الْفَضَائِلِ وَالْمَشَاجِدِ الْعَامَةِ
 وَأَمَّا تِلْكَ الْأَسْمَاءُ وَالْمَعْرِفَةُ مَوْجِدَةً فِي الْحَقِّ الْأَسْمَاءِ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْمَشَاجِدِ الْعَامَةِ
 مَعْمُورَاتِ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ وَخَفَائِهِمْ لِيَسْجُدُوا لَهَا وَرُزُونُهَا الْأَسْمَاءُ الْفَضَائِلِ وَالْمَشَاجِدِ الْعَامَةِ
 تِلْكَ الْأَسْمَاءُ وَالْمَعْرِفَةُ مَوْجِدَةً فِي الْحَقِّ الْأَسْمَاءِ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْمَشَاجِدِ الْعَامَةِ

القدر كمالا شيخا على الأصول والهدى التي يفرق بها ما هو ما تارة وإن كنت
 موقفا بصعوباته وبتوهم شعبه وإن أمثالنا من المعرفين بالحق والهدى
 والضعف البين لي يلقى بهم للضيق من هذا الخط الرفيع والاضيق من هذا المسار
 في الوقاية ثقة بصادق من عن الله تعالى له الخيرة في سبيل الخير والهدى
 قوله والذي جازاه من ذاقنا له نلتهم سبلنا وأخلصنا التوسل على الله وأنت سددت
 إلى من إقبال الشيخ الطاهر القاه الله وأوجب الشروع فيه باسمه أعلاه الله
 وقويت فيه نصرة من هو ملائكة الله وحكام الدنيا من أمم وأمم وأمم وأمم
 المناظر فيه ونفسه من صلوات الله عليه وآله وسلم في طاعة والإعاضة وقربت
 الشكر لها لاقتناع من هو ملائكة الله في سبيل العلم عليه والهدى في ربه وفيه
 سبل من الشكر المعززة في أوامره وسبل كل الشكر لله القوية فيه والله أشد
 أن يوفقني له ويقو العبادته وإن خفي عن الناس في الأضيق والاحتجاب
 ما أحتج به الله في سبيل الخير والهدى في أوامره والهدى في أوامره
 أن المظفر بالله على عرض على شيخ العبد فانه له حاله في الأضيق ما حاش المعاني
 الله إمامه وأبنته إمامه إمامه إمامه إمامه إمامه إمامه إمامه إمامه
 وأدركت العبد وأحس الله في طهه وكان المظفر بالله إمامه إمامه إمامه إمامه
 عذرا في الألباب في الحق في سبيل الخير والهدى في أوامره والهدى في أوامره
 القدر رأيت وقد علم أن القدر والهدى في سبيل الخير والهدى في أوامره والهدى في أوامره
 القدر رأيت وقد علم أن القدر والهدى في سبيل الخير والهدى في أوامره والهدى في أوامره

القدرة كما ينبغي على الأصول والاولى التي ينبغي بها جامع ما تارة وان كانت
موقفا بصحة ما خافه ونوع شعبة وان امثالنا من المعرفين بالقصر البنا
والضعف المبين ان يلقوا بهم للفتن في مثل هذا الخط الربيع والارض مشتبها
في الوفاة ثقة بما دون عزمي لا الله تعالى على الخيال انفسنا الخيرة من الجاهل
نقوله والذين جاءهم من بعدهم فاما الله فمستلما واخضعوا للرسول على الله وانما
الذين اقبلوا الشيخ اكمل القادة الله واوجب الشروع فيها بآتمه اعلاه الله
وقويت فيه فخره الحق مولا لآل ائمة الله وصاحبنا الملقب بمولانا مقتدا للناس
الناظر فيه وبشرح صدره لنا مله عايشه ويحفظ لنا طائفة الاعراض وقرب
الشواهد الاقناع فترجع الى العاقل متى سلك الطريق عليه واليسر الروية فيه
سلك من الشكر المعترية في اوردوه يستلزم الشبهة الفقهية فيه والله اشهد
ان يوفقني له ويوفق العباد له وان يوفقني من التماكي في الاحياء والاعجاب
ما احببته انه الفايح ابواب الخير واليسر اوجه الخير اوجه اياته ما
ان المظنة بالمشي عرض على شيخ العقيدة في حاله في الامية ما فتح المعاني
الله امانه واجبت وعمله امانه ملك وعمله امانه عمنع وهو له
واذا كان العقل او الحق في نفسه وكان الخطون في الاموال المعاني المعاني
عند روى الابواب ثم لم يلقى بعد عشر هذه الاوجه المنة في شئ من
العقد راسد قد علم ان القدر والقدرة من جملة المقادير التي يتناول
العلم بها واحدا لا على الاطلاق في الحجة ان يكون له وجه التقدير مختصم فيها

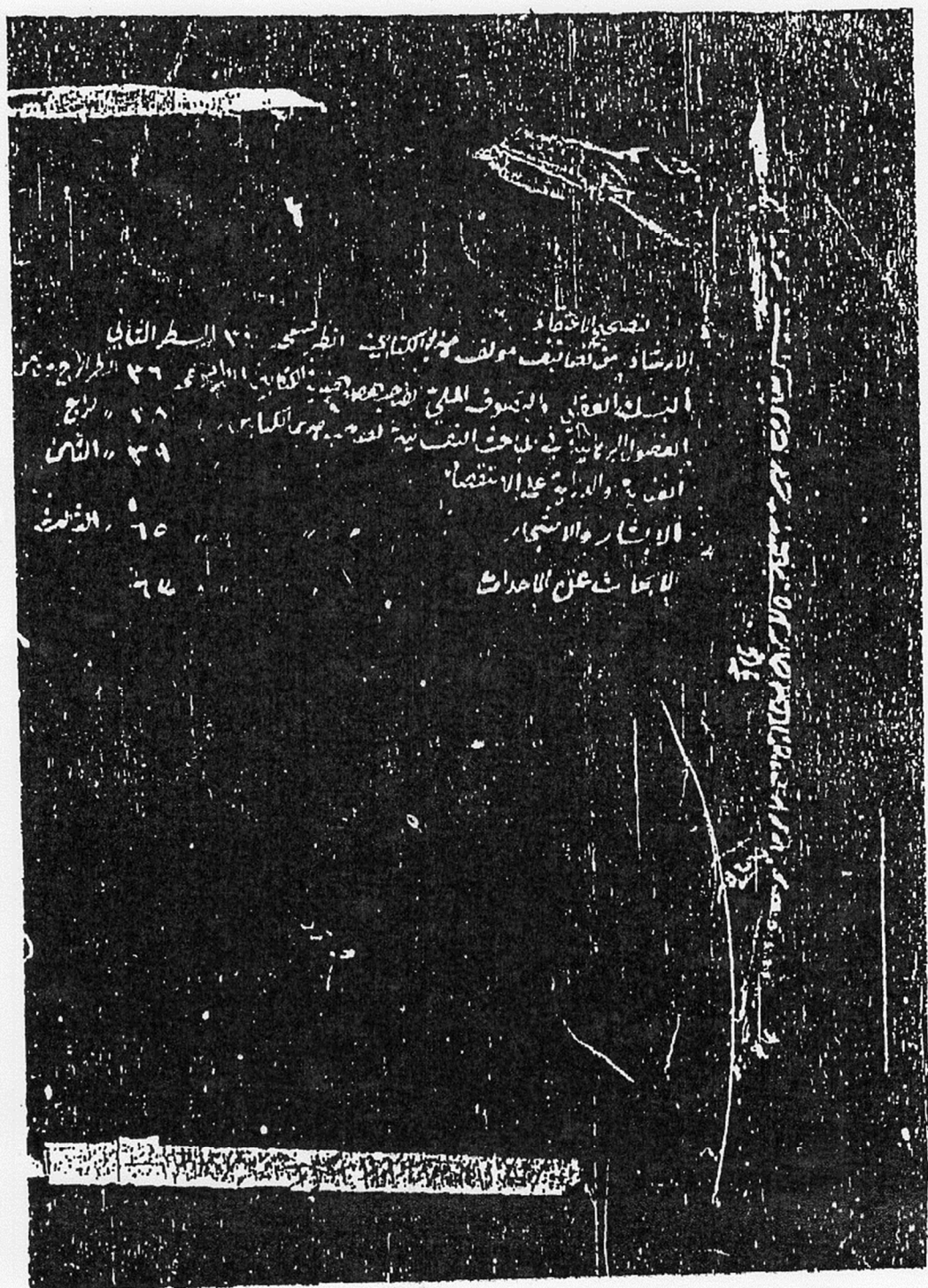
والمقدرة تكافؤ ما يتوهم من المؤثرات وقدرت معها القوتات فانتبه ووجدنا
 وصفاته في تصديق الملقن بالارشاد لتفصيل العقائد من الواصلات على سبيلها
 من هذا الباب صرنا في الواصلات الى الله مطلقا عليه القدر الذي لا يمتنع
 القوت في صفة المكنى في الله الوفاق له : **بسم الله**
 ان كان كماله لا يحد من حواه العالم فيقدر ان يجله على قدره من كان
 البعث المحض الى ان لا يحد من حواه العالم فيقدر ان يجله على قدره من كان
 اكل الناس غزوهم غزاهم على ما لا يحد من حواه العالم فيقدر ان يجله على قدره من كان
 للفاستين واما العباد فانهم في حلق الوانهم المقيده بحالها على ما لا يحد من حواه العالم فيقدر ان يجله على قدره من كان
 ان لم يكن الا اذا وجد في الحسنة وفيها حجة في مقتضى الحكمة وهو
 يحرم ادراكها واذا عرفوا ان الواصل ان لا يشك ان كماله عزاته فمن المخلوقات
 مستعمل احدها ما انقضى موته كما انقضى في حياطينه ولا يعرف في ذوى الالباب
 حكمة الاحكام كاشية اليهم في البصر كذا في حكمة لهم الاقامة في حروف
 العترة وان العالم لا يحد من حواه العالم فيقدر ان يجله على قدره من كان
 الكواكب من الافان ووصفاها في الجواهر النامية عن الحانها غير اننا قد نجد الناس
 من ينكر هذا القدر راسيا ويذكر ان المؤثرات في العالم كذا واقعة تحت الوهم
 المشتبه وانه ليس في حاشيها ما من كماله في الوهم لا يمتنع في حاشيها المشتبه
 حاشيها ما كانت الاحالة من الحكمة الملقن القصة على تلك الحكمة ما كانت
 كماله في حاشيها في حاشيها من الضرورة الا ان ينصير مشبهة وهذه الفترة
 قد افقت بما الدعوى الى الحكمة المحض كان من حاشيها ان غير وامن الواجب

في حاشيها
 في حاشيها

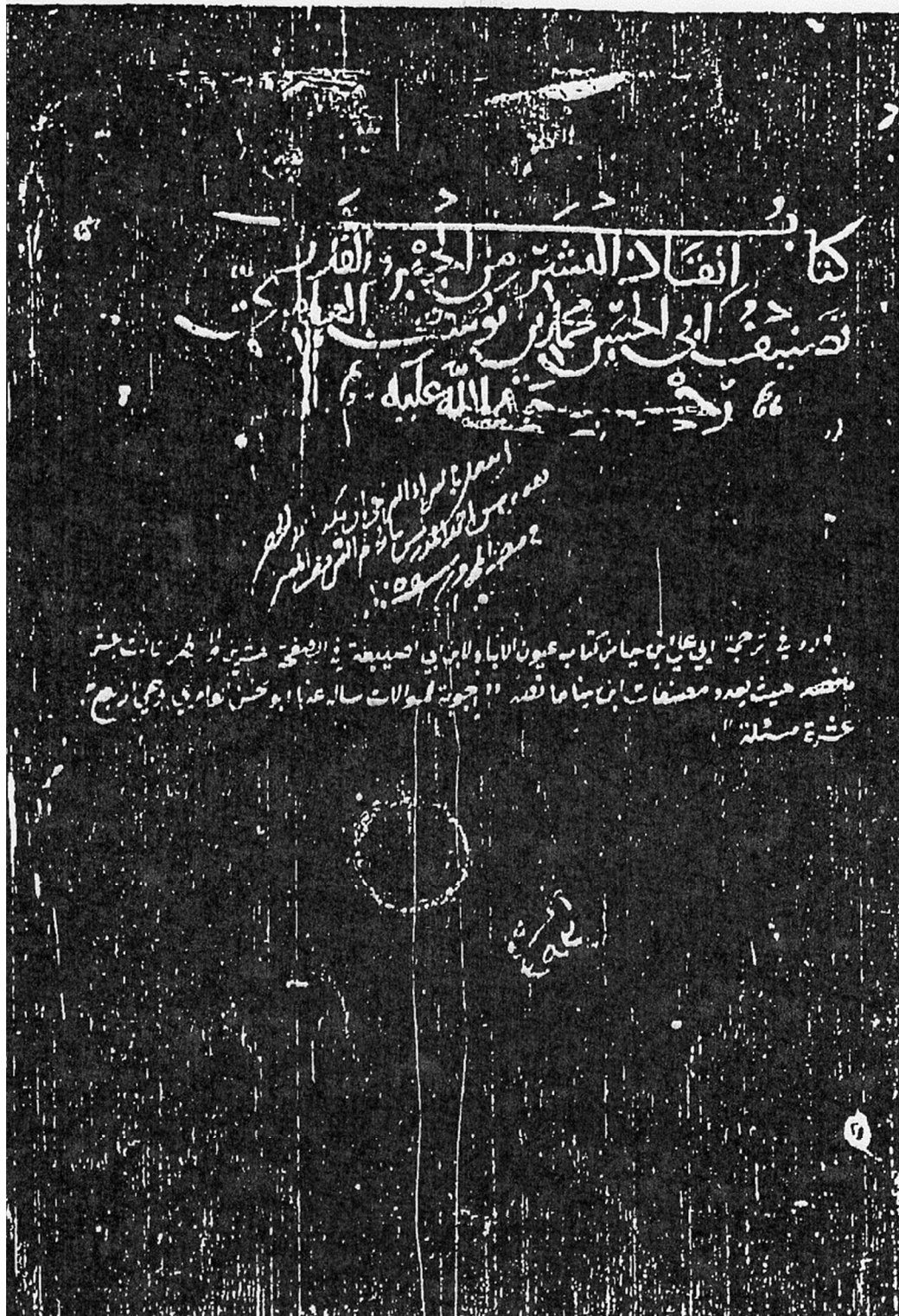
فرجع بنا الكلام الى العزيز من القول فقولنا الجعدي شيئا وانما لصناعه النظرية
 من الخيال لا تربعة التي هي العيوب والايح والهند والروم لما علموا ان الحيوان
 لا يمشي وقد استطاعت جعلته كاه القرائ النباشه وعامه القوي الحيوانه اعني
 بما هي نبات وجوان ثم فلات عليا بالمفكره والعايله والنباشه وظلوا ان
 استنبطوا ايها هذه الزوال الذين يخرجون كونها من امزاج الارض طهسا
 الاربعه الذي روحانيه غير متناهيه والنفوس والطقس كاه متناهيه
 ثم علي النجم الذي كاه في الشئ مني لم يحدوده من علاق متناهيه
 بعض خواه البعض ولا من علاق النجم بعضه من بعض فانه الحاله محدث
 من خارج لنهم ان بعضهم انما هو المقصوده لوجوده على القوى الروحانيه
 في هذا الهكل الطبيعي فاذا هم الفناء والشقي الى الاعمال فان عليا الفريه
 منها سفل من لم يكون والدرع اسماهي تاشير الافلاك لك بعدد مع كاهها
 المسماه فيجيب من قولنا وصفوا الاشكال المتعلقه منها واما انهم
 فادعوا ان الطبيعه الكليه هي القوى ان تدين الفلك الماكنه العالم الجليل
 وان الحركه العرصة التي تملأه الااله الاولى للطبيعه الكليه هي السنوه
 التي تدين حرم الشمس في العالم السفلي كذا ايضا قد عرفوا ان القوى الساريه
 من الاواله السبعه في العالم السفلي هي الجاذب الفريه لحركه هذه التي واد
 الروحانيه لانها لا يدوانا بل بواسطة القوى الساريه فيها من الفلك
 المستقيم حيث فاد كراهي الفصول الروحانيه في الماحض الفقه فبسته
 وانما تعلموا الى مغرقة هذه الاواب من وجهي لهما الروحانيه

مجمع بين الكلام الى الذين من القول في قول المحدثين سائر ابا بصير عاين النظرية
من اهل الجبال لا تبتعد التي هي العرب واليهود والروم لما علموا ان احوالهم
والاسس قد استغنيت حيلته كافة القوى السبابة وعامة القوى اجمعين اذ اعني
بما هي ثابت في جوارحهم قد اذنت عليها بالمفكرة والعاقلة والمنزلية وكلوا ان
استغنيت عما كان عليه الزوال ان يجد ان يكون حيا من اهل الزمان الا ان طبعها
الاربعه اذ في مدحها بانه غير متماثل في القوة والهيبة لا تطلق في كل ما مناسبه
من علم البصير الى المعنى الحكيم في الشئ من اهل كبره من علاقته مع اونه
بعض قواه للبعث ولا من علم الانعام ان بعض قواه من بعض قواه اجماله غيرت
من حيا لعل انهم ان بعض قواه في القوة المنضبطة لوهو في هذه القوى الروحانية
في هذا الهديك الطيب في اذاهم الفناء والشقي الى انفقوا بان علمنا القرية
مها سقار من له الكفر والشرع اسمه في اشرار الكفار ان السبعة مع كمالها
المستبان فيجب ان يفرق قواها ووضوح الاشياء كما ان القوة منها وكم انهم
فادعوا ان الطبيعة الكلية في القوة ان يميز الهلك الملائكة في العالم الجليل
وان اكله في العرصة التي نزلت له الا الاولية للطبيعة الكلية في القوة
التي ان يميز حرم الشمس في العالم السفلي كذا ايضا قد عرفوا ان القوى السابعة
من الاواك السبعة في العالم السفلي في العلة القريبة لحروف هذه الزوايد
الروحانية لا انها لا بد وانما بل بواسطة القوة السابعة فيها من الهلك
المستقيم حيث فادعوا في القوة الروحانية في الماحث للنفوس في
وانما في مثلوا ان تعرف هذه الاوا من وجهي اهلها الوجه والا لحي

اوله



صفحة الغلاف من مخطوطة برنستون



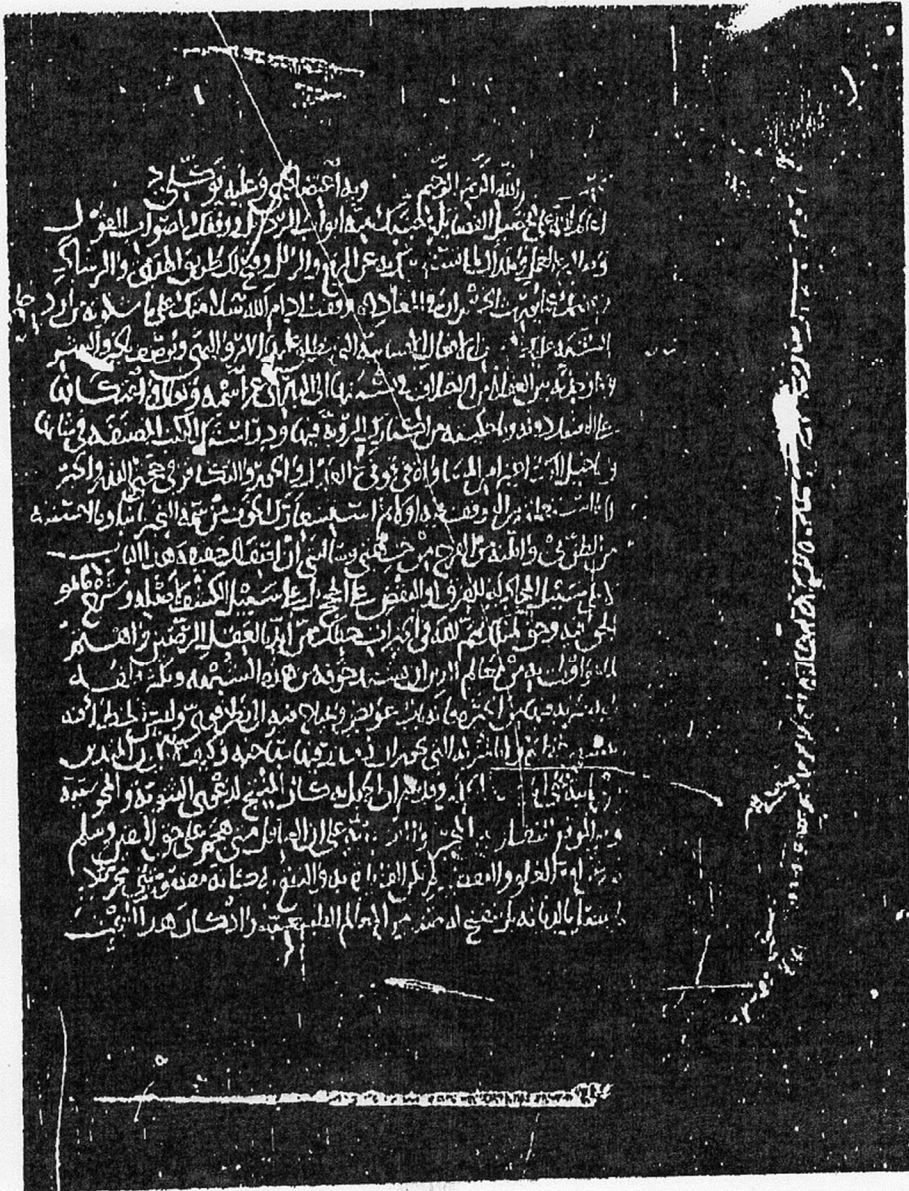
كتاب انقاذ المشر من الجور والقهر
تصنيف أبي الحسن محمد بن يوسف بن النعمان
بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد بن محمد بن يوسف بن النعمان
بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد بن محمد بن يوسف بن النعمان
بسم الله الرحمن الرحيم



أحمد



الصفحة الثانية من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر

[illegible]

56

وحقيقته والله على كل شيء قدير
 من الخصال في الايمان والاعتقاد
 دون ما يفيض من قلبه ويدور في حواشي
 ان ياتوا بغير التمسك له وان غلبت
 اجابكم المثل لم تاتوا بغير التمسك له
 لا تسووا ولا تسووا له من غير التمسك له
 هذه الصلوات على العبد الصالح والى
 ان اعتقادكم اليوم فيما بينكم من هذه
 على سبيل الاجال فان ذلك من كان موافقا
 فاعلموا اني ارجو ان يكون من هذا
 واعلموا اني ارجو ان يكون من هذا
 وبعبارة اخرى
 في النبي محمد المصطفى وعلى الله السلام
 حسبي الله نعم الوكيل



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كفاء فضله وصلواته على نبيه محمد وآله قال الشيخ
أبو الحسن محمد بن يوسف العامري رحمه الله عليه هذه فصول
في معالم الالهيّة الفصل الأول في المعاني الذاتية التي توجد
في جواهر الجواهر كل مكان منها سبق ذاتها في الوجود
فانه يكون اعظم فيضانا واشدّ لن وئاما وأظهر فعلا من الذي
يتلوه إلا انه يستغنى في حصوله ذاته عن وجود ما يتلوه
والذي يتلوه لن يستغنى في حصوله ذاته عن وجوده ومثاله
أن الجوهرية والجسمية والحيوانية والناطقة لما كانت كلها
موجودة في الجوهر الا نشئ ثم كانت الجوهرية سابقا لثانين
الجسمية وكانت الجسمية سابقا لثانين الحيوانية وكانت
الحيوانية سابقا لثانين الناطقة اذ ليس يمتنع وجود السابق
دون المسبوق وامتنع وجود المسبوق دون السابق
ثم كان الفعل المختص بالجوهرية هو ان يوجد قائما بنفسه
قابلة للتفادات في ذاته وكان الفعل المختص بالجسمية هو ان
تكون الاء قطارا للثة وما في الاخر عن ملاحظته وكان الفعل
المختص بالحيوانية هو ان يتحرك باختيار ويدرك المعسوسات
بطباعه وكان الفعل المختص بالناطقة هو ان يقصدا الاعراب

ضمير

الصفحة الاولى من المخطوط .

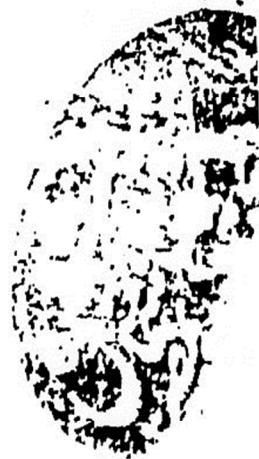
وَأَمَّا الْمَرْكَبُ مِنْهُ وَمَنْ مَعْنَى آخِرِ مُقْتَرَنٍ بِهِ كَالْحَيِّقِ مَثَلًا أَوِ الْبَيْعَةِ
 أَوِ الْحِرَاقَةِ الْعِزَّةِ أَوْ غَيْرِهَا فَلَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُنْ طَبَاعُهُ مَوْجُودًا
 لِهَذَا الضَّعْفِ مِنَ الْمَعَالِمِ بَدَلَهُ لَأَنَّ الثَّالِبَ قَدْ سَلَّ لِأَشْيَءٍ هُوَ
 مُشْتَبَاهٌ فَتَصِيرُ أَشْيَاءُ الْهَازِلِ الْمَعَانِي الْمَوْجُودَةِ فِي الْإِنْسَانِ أَعْنَى كَالْعَفَةِ
 أَوِ الْعَدْلَةِ أَوِ الْحِكْمَةِ أَوِ الشَّجَاعَةِ رَافِدَةً لَهُ بِالْقُوَّةِ عَلَى الْيُسُجُودِ
 وَلَيْسَ يُشَكُّ أَنَّ الْمَعْنَى الْفَائِزَ بِالْمَرْكَبِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَتَّبِعْ بِهِيَ لِحَسَنِهِ
 أَخَذَ جُزْءَهُ بِالْقُوَّةِ فَذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يُوْجَدَ هَهُنَا جُزْءُهَا آخَرُ
 مُقْتَرَنٌ بِالْغَالِبِ سَفَرْدٍ لِيُسَخَّرَ مَحْمَلُ أَشْيَاءَ الْهَازِلِ لِأَعْرَاضٍ ثُمَّ لَمَّا
 كَانَتْ هَذِهِ الْمَعَانِي تَتَقَبَّضُهَا مَتَرْتَةً عَلَى الْأَرْثَانِ بِالْقُوَّةِ وَاقِبَةٍ
 عَلَى مَسَرِّ الْأَرْيَامِ مَعَ اعْتِرَاضِ الضَّعْفِ عَلَى الْغَالِبِ لَمْ يَكُنْ يُوْجَدُ فِي
 جُلْهَا مَعَانٍ أَبَدِيَّةٍ تَخْرُجُ الصُّورَ الْعَقْلِيَّةَ وَلَيْسَ يُشَكُّ أَنَّ الْحَاسِلَ
 لِلْمَعْنَى فِي الْأَبَدِيَّةِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَتَّبِعْ بِهَا شَيْءٌ عِنْدَ مُقَارَفَةِ الْجُزْئِ
 إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ الَّذِي هُوَ أَوْ هِيَ شَيْءٌ آخَرُ غَيْرُ الْفَاعِلِ الْيَمْلِيَّ وَالْغَالِبِ لَسَلَا
 إِذَا لَا يَفْسُدُ لِسَادَاتِ الْغَالِبِ ذَلِكَ هُوَ الْمَسْمُوعُ فَيَسَاءُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

لِلصُّوَابِ بِخُرُوجِ الْفَضْلِ مِنَ الْعَالَمِ الْإِلَهِيَّةِ
 بِمِنْهَ اللَّهِ وَمِنْهُ وَتَحِيلُ شُعْبَةِ الْحَبْلِ وَالْأَوَّلِ
 وَبِاطْنًا وَظَاهِرًا وَصَلَوَاتُهُ عَلَى خَلْقِهِ
 مُحْسِنًا وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَتَحِيَّاتُهُ الْأَكْرَبِينَ وَسَلَامُهُ
 قَسِيمًا إِلَى قَوْمِ الْبَيْتِ

مؤلف في الأَبْصارِ والمبْصِرِ
 لابي الحسن محمد بن يوسف العامري
 تاجدنا لله عنة والمسلمين
 آمين

من كتبه محمد بن عبد الله العامري
 رحمه الله

١٨



صفحة الغلاف من مخطوطة القول في الأَبْصارِ والمبْصِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ اعْتَصِمُوا دِي وَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا
 الْحَمْدُ لِلَّهِ وَجَدَهُ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ بِوَدِّهِ تَعَالَى الشَّيْخُ
 الْحَكِيمُ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الْعَامِرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ زَيْنُكَ اللَّهُ يَا
 الْمَخِجِيهِ نَشْرُفُ الْحِكْمَةِ وَأَتَاخُ لَدَامِ الْفَضْلِ وَالْفَيْضَةِ وَأَهْلُكَ
 لِنَعِيمِ الدَّارَيْنِ وَسَعَادَةِ الْمُجَلِّينِ وَقَعَنْتُ وَقَوْلُكَ اللَّهُ الرَّشَادُ وَالسَّيَادُ
 عَلَى مَا حَكَمْتَهُ مِنْ أَهْتَمَانِكَ لَتَعْرِفَ أَنَّكَ حَاسِبُ الْبَصَرِ لِمَهْرَاتِهِ وَالتَّمْيِيزِ
 بَيْنَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنْ مَحْسُوسَاتِهِ وَمَا اسْتَدْعَيْتَهُ مِنَ الْحَرَمِ عَلَى تَحْقِيقِهِ
 وَالْوُقُوفِ عَلَى مَا يَبْقِيَتْهُ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَقْرُونًا بِأَدَلَةٍ وَاضِحَةٍ وَمَوْجِدَةٍ
 بِحُجَّةٍ لَا يَجِدُهَا وَمَا قَدَرْتَهُ مِنْ وَقَائِكَ فِي شَرْحِهَا وَوَصْفِ مَذَاهِبِ الْحُكْمَا
 فِيهَا وَاحْتَضَتْ بِذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْقَائِلِ أَنْ يَهْرَفَ هَمَّتُهُ إِلَيْهِ وَيَجْرِدَ عَنَّا يَتَهُ
 لَهُ قَانَهُ بَابَ مُنْصَلٍ بِأَصْلٍ مِنْ خَوَاصِ أَسْوَاقِ التَّوْحِيدِ وَرُكْنٍ مِنْ مَعَالِمِ
 أَرْكَانِ الدِّينِ وَهُوَ مَا اخْتَلَفَ الْمُسْلِمُونَ فِيهِ مِنْ أَثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ لِحَالِقِ
 الْهَرَقِيَّةِ وَخُصُوصًا عِنْدَ النُّشَاةِ الْآخِرَةِ لَدَى حُجُبِهَا الْإِبْدِيَّةِ وَلَوْ أَنَّ
 الْمُخْتَلَفِينَ فِيهَا وَالْمُرْتَابِينَ فِي نَفْسِهَا وَأَثْبَاتِهَا سِرْفُوا سَعِيمَهُمْ إِلَى مَا لَمْ يَكُنْ
 وَنَقَضُوا شَطْرَهُمْ عَلَى مَا ابْتَغَيْتَهُ وَاتَّزَمُوا الْبَحْثَ عَنِ الْإِبْصَارِ وَمَا بَيْنَهُ
 وَالْإِحْسَاسِ وَحَقِيقَتِهِ لَا ضَظَرَهُمُ الْحَقُّ إِلَى عَالِيَاتِ الصَّوَابِ مِنْهُ
 وَلَسْلَوْا عَنِ التَّخَارُفِ وَالشُّكَا فِي مَعْنَاهُ وَإِذَا كَانَتْ الْعُنَايَةُ فِي تَعْرِفِ
 مَا ظَالِمَتْنِي بِهِ وَسَالَتْنِي عَنْهُ أَمْرًا يُوجِبُهُ الْعَقْلُ الْمُسَرِّحُ
 وَيَأْمُرُ بِهِ الدِّينُ الصَّحِيحُ فَبِالْجَوْدِ أَنْ تَكُنْ حَمْدُ اللَّهِ عَلَى مَا قَبَضَكَ
 لَهُ وَنَهَكَ عَنْهُ مِنَ الْجِدِّ فِي تَحْصِيلِهِ وَالتَّشَمُّسِ لِحَقِيقَتِهِ وَلَا سِيَّامَا
 فِي هَذَا الْعَصْرِ الْمَدِيرِ الَّذِي عَظُمَ الْبُلُوِي فِيهِ بِعِلْبَةٍ مِنْ بَيْتِهَا كَمَا
 لِلْسِّيَاسَةِ قَبْلَ أَوَقَاتِ الرِّيَاسَةِ وَبِتَمَنِّي ذُرِّي الرِّفْعَةِ بِهَذَا كَمَا
 الْمَكْرُ وَالْمُخْدَعَةُ بَلْ يَكُنْ فِي غَرِّ الطَّعَامِ عَلَى ذَوِي الْحُكْمِ وَالْإِحْسَانِ
 وَقُوهُمْ أَنْ يَكُونَ الْمَلَّةُ الْحَنِيفِيَّةُ مُضَادَّةً لِمَا جُنِحَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْحَذَقِ
 وَالْبَصِيرَةِ مِنَ التَّخَكُّرِ فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالتَّسْبِيحِ
 لِمُصْنُوفِ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْخَلْقِ وَأَنْ مِنْ مَالٍ إِلَى تَعْرِفِ شَيْءٍ مِنْ
 أَثَارِ الْحِكْمَةِ أَوْ اسْتَعْمَلَ أَدَبُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي حَسَنِ الرُّؤْيَةِ فَقَدْ

تقتد تدشين بالخلاعة والعناد والتسحر بالزبدقة والاحاد
كان الدين الحقيقي عندهم مقتصرون بالسفسه والغباوه وكان
الهندي والرشد موكول بزعمهم الى التغامس والبلاده كل ذلك
جبل منه لاستصفااء الحق لطبقاته ولاستخلاص الصواب لفوائده
ولعمري ان هذه الطوائف قد بلغوا من عظيم ضررهم وظاهري
فيما بينهم الى ان يصيروا العلوم سنة لدالرميا واصابة الحكم بقيمتها
فيتمتع الرؤسا وتقرروا الحقائق بما رايه ذوي الالباب والتوسع في
المعارف تنكبا عن الحق والصواب بل يصيروا الانهام الزكية والانكار
التيوية والعقول الزكية والانفصص الابيية كلها حشري مضيعه
وطرحي مسيئه بل يصيروا الاسلام على شرقه وقوة اركانه عرضة
لطحن الطامعين وهدفا لشلب الملحدين واسه لجامعهم بالمرصاد
واليه ما لهم يوم اكثر والثناء وهو جل جلاله لا يصلح عملا المنفعة
ولا يهدي كيدا الخائنين ويبيده الخول والقوة ومنه التوفيق والصحة
الشرعية ~~الشرعية~~ ان طبقات العامة ليست تعرف
من اقسام البصر والروية الا ما استلبتته العقلية بقوتها وادركته
الحاسة بجيلتها ~~الشرعية~~ خواص الحكماء فانهم يضيئونه الى اقسام اربعة
احد هذه القسم الجسدي وهو ما تعرفه العامة وتشترك فيها
الحيوانات الحية ~~الشرعية~~ رؤية العقول الصحيحة لحقائق
المعاني الكلية وبهذا القسم من التعريف راق الكامل من الخليفة
سائر ما بعداه من البرية ~~الشرعية~~ رؤية الادراج المقدسة نكته
حدا استخراجها من الجواهر الروحانية وان يسود الانسان بالترتبة
للمرئيه اذ كان مرشحا للنبوة ~~الشرعية~~ رؤية النفوس
تساقطه بفضل قواها التخليقة اما في النوم واما في اليقظة تارة
بالطبع وتارة بالصناعة واذا كان الابصار عند الحكماء مفتحة
لها هذه الاقسام الاربعة ثم القسم العقلي منها قد سبق شرحه
في اخر ما اردناه من تفسيرنا لكتاب البرهان ~~الشرعية~~ التقديسي
قد سبق شرحه ايضا عند انقول في اسبوات من كتاب الارشاد

ليس في التسمية دهن ولا في الزيتونة زيت والدليل عليه انهما
لو كسرتا لما انصب عنهما شيء من الدهن غير ان اسمه تعالى عندنا
اياء يحدث الدهن والزيت فيهما من خارج ابداً
ان هذه واشكالها من الدعاوي الشنعة بأسرها مما حذر
معالطية يقتدر بها الفرقه الشنعية بل يفتح بها الطعن
على الملة الخبيثة فان العاقل من الذين يحتاج الى فصل قوة في
التفكير ليتضح له ان المتأخيل المستعمل في الحوارين المعذلة قد
اعدت لجواهرها ثقل المحصل فيها يتحرك بالتناوب نحو
الغسل بالطحين وان جوهر النار ان لم يكن مسخن للاسراق
او للاقتراح او للاضائة او للاسنان كانت العايدة لوجودها
بجهولة وكانت آثار الحكمة عنها منفية والذي حمل هذه الفرقه
المختلفة على ارتكاب هذه الاقوال المخترعه وحتم على القادي فيرسا
والتكلف للذب عنها هو مجرم من الرذيلة في راجد واحد من انساني
الطبيعية وضعفهم عن التفكير في جبلته والتعرف بمصاير
قواه والوقوف الى مواقع الحاجة للعالمين اليه ولواهم علموا
فصوروا فيها موم عنها بادروا الى الاستعانة بأفهام غيرهم
لصريح الحق عن محضه والكشف عنها على صدقهم لكن الرد بالمشاورة
وجدها اخف عليهم من التدلل بالمجاباه والزرارية على ذوجب
الانساب بنا دواها اقرب اليهم من الانقياد للاصحاب فاقبلوا على تشديد
المقاييس كلها وطولوا كشتمهم دون التحقق لها والله تعالى يوفقنا
للمعرفة الاقوال واصح الاحكام واحمد الانفال انه المعين غفر له
ثم يجمع هذا الكلام الى ذكر اسنان المدرجات بحاسة البصر فنقول
لما نسلت ان صناعة الكتابة هي احدى الصناعات المشهورة
لها بالفصل عند العقلاء وانما في الحقيقة حكمة للاسنان المبررة
التي يستعان بها على الايضاح عن الضمير وان ثم يراعى ان يجمع القول
المفوض به ذاتاً على الزمن وان الابصار قد تحشت الاسماع
في استنباطها والتمييز ما شكل حروفها والفرقة بين نايهم سا

الصفحة السابعة من المخطوط

فانقروا

الاشنان

ملحق 5:

خاص بترجمة مقال باللغة الإنجليزية مقتطف من كتاب :

Everstt .K Rawson ، *Al Amri in History of islamic philosophy* ، edited by Sayyed Hosein Nasr ، and Oliver Leaman, chapitr 14, p. 405 – 414.

CHAPTER 14

Al-'Amiri

Everett K. Rowson



In its methodological sophistication, its metaphysical elaboration and its distinctive approach to the problem of revealed religion, the thought of al-Farabi represents not only an advance on that of al-Kindi but a break with it. The cumulative achievements of the Baghdad translators, and in particular the intellectual discipline of the Baghdad philosophical school led by al-Farabi's teacher Matta ibn Yunus, would seem to relegate the earlier al-Kindi to the role of a primitive initiator, enjoying some historical importance but little if any abiding philosophical influence. That such was not the case, however, is clear from the works of his most prominent epigone, the Khurasanian philosopher Abu'l-Hasan Muhammad ibn Yusuf al-Amiri (d. 381/992).

Of al-Kindi's immediate pupils we know relatively little, and only two of them can be said to be more than shadows. Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi (d. 286/899) was a prolific author of philosophical, scientific and literary works who enjoyed the patronage of the caliph al-Mu'tadid but was subsequently imprisoned and then executed for political offences; none of his works appears to be extant, and we have

no direct evidence for any of his students.¹ Somewhat better known is the Khurasanian Abu Zayd al-Balkhi (d. 322/934), who, after studying for some years with al-Kindi in Iraq, returned to his native Balkh, where he wrote extensively in many fields, including philosophy, science and literary topics, as well as religion and theology.² Modern scholars have been chiefly aware of al-Balkhi's influential geographical work, but a treatise on medicine and ethics, entitled Sustenance for Body and Soul, has also been preserved.³ The legacy of al-Kindi was carried on in the following generation by two known pupils of al-Balkhi, the obscure Ibn Farighun,⁴ author of a Compendium of the Sciences? and al-Amirī.

Like al-Balkhi, al-Amiri was a native of eastern Iran, and spent most of his life there. As he died only in 381/992, he must have been a very

young man when he studied with his aged master, and it was only some two decades after the latter's death that he set out for the West, spending some five years in Rayy, at the court of the Buyid vizier Ibn al-'Amlid (d. 360/970), a patron of philosophers who also employed Ibn Miskawayh (d. 421/1030) as his librarian. From Rayy al-'Amiri made at least two visits to Baghdad, where he came into contact with the philosophers of the local school, now led by the Christian Yahya ibn Adl (d. 364/974); but according to al-Tawhidi (d. 414/1023), the brilliant and sardonic chronicler of intellectual life in the city at this time, al-'Amiri was not well received by his Baghdad colleagues, who treated him as an unsophisticated provincial, and he soon retreated to the more congenial society of the East. In his later years al-'Amiri enjoyed the favour of prominent figures in the Samanid realm of Khurasan and Transoxania, and resided both in the

dynasty's capital, Bukhara, and its leading city, Nishapur, where he died in 381/992.⁶) 381

The titles of some twenty-five of al-'Amiri's works are known, and of these six (or seven, depending on a contested attribution) are extant and have been published.⁷ With the possible exception of Ibn Miskawayh, then, al-'Amiri is the best-documented Muslim philosopher from the half century between al-Farabi and Ibn Sina. That he perceived himself as continuing a Kindi "school" is clear not only from his own explicit statements – he praises al-Kindi and al-Balkhi, contrasting their thought with the "ravings" of Abu Bakr al-Razi (d. 313/925) and avoiding any mention of al-Farabi or other Baghdad philosophers⁸ – but also from both the range and content of his oeuvre. We have fragmentary evidence for his commentaries on parts, at least, of the Aristotelian Organon, and some titles which suggest direct treatment of topics in Aristotelian and Neoplatonic physics and metaphysics, as well as other titles concerned – like many of al-Kindi's and al-Balkhi's works – with such non-philosophical subjects as medicine, horticulture and good manners. But it is striking that in his extant works al-'Amiri is concerned above all to show how philosophy can be applied to questions of a theological nature, and how philosophy and Islam can be not only reconciled but treated as complementary avenues to truth. It is in this approach, and in his relatively conservative treatment of Islam itself, that al-'Amiri shows himself to be a true Kindian.

Perhaps the most eloquent testimony to al-'Amiri's views on reason and revelation is his best-known work, An Exposition on the Merits of Islam.⁹ Addressing himself to a lay audience, he argues in this work for a rational investigation of religious

belief and praxis, and, on the basis of his claim that the ultimate purpose of knowledge is virtuous action, attempts in a programmatic comparison of Islam with other religions to show how Islam is more successful than its rivals at achieving this goal. In his introductory chapters, al-'Amiri reviews the utility of both the secular sciences – represented by the quadrivium – and the religious sciences – Tradition, Law and Theology – and defends the value of each of these two kinds of knowledge against attacks from adherents of the other; he further insists on the equal validity of each of the religious sciences, supporting the study of Law against conservative traditionists, of Theology against conservative jurists and of Tradition against rationalizing jurists and theologians. Singled out by him for particular criticism are certain philosophers, pseudo-sophists and "esoterists" (by which he means certain Isma'ili circles) who claim that the sufficiently enlightened can dispense with observance of religious duties. In general, al-Amiri maintains the superiority of the religious to the secular sciences; while reason can testify to the validity of revelatory knowledge, prophets are superior to sages. He then devotes individual chapters of this book to showing Islam's superiority to Christianity, Judaism, Magianism and Manichaeism with respect to belief, ritual, political organization, social structure and intellectual endeavour, and in an appendix defends Islam against attacks on its purported approval of violence, its factionalism, the ambiguity of its Scripture and its problematic claim to having been prefigured in Jewish and Christian Scripture.

There is an apparent reference to this work in an account by al-Tawhidl of a celebrated altercation between al-Maqdisi, a member of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa', see next

/chapter), and the religious conservative al-Jariri, in which the latter's arguments point up the basic difference in attitude towards the revealed religion between members of the Kindi school and the Baghdad philosophers.¹⁰ Attacking the Brethren for their attempt to harmonize philosophy with the religious law, al-Jariri refers to previous attempts to do something of a similar nature, giving three specific examples: Abu Zayd al-Balkhi, who compared philosophy and the Shari'ah to a mother and a wet-nurse, Abu Tammam al-Nisaburi, an obscure philosopher with Isma'ili ties, and al-Amiri, whom al-Jariri describes as persecuted for his godless views, forced to seek sanctuary with Ibn al-Amid, and attempting to gain favour with the masses by writing books in support of Islam. In this same passage, al-Tawhidi depicts his master, Abu Sulayman al-Sijistani of the Baghdad school of philosophy, as equally opposed to the kind of harmonization envisaged by the Brethren, albeit for reasons very different from those of al-Jariri: in contradistinction to such philosophers as al-Balkhi and al-Amiri, the interconfessional Baghdad school found it in their interest to keep their philosophical discussions as far away from the domain of revealed religion as possible.

Besides his general defence of Islam, al-Amiri also applied philosophical arguments to specific theological questions, as can be seen most clearly from his discussion of the fate of the individual soul after death in his book On the Afterlife.¹¹

Relying heavily on a lost Neoplatonic commentary on Plato's *Phaedo*, al-Amiri reproduces in this work a series of standard arguments for the immortality of the soul, accompanied by a survey of Aristotelian psychology as modified in the Alexandrian Neoplatonic tradition. Granting that the pagan Greek philosophers did not acknowledge the

resurrection of the body, although they accepted both the immortality of the soul and its reward and punishment in the afterlife, al-Amiri presents the Qur'ānic revelation concerning the Garden and the Fire as a necessary supplement to philosophical analysis, providing crucial information inaccessible to the unaided human intellect, but retains a prudent agnosticism about the exact form of bodily resurrection. In the introductory chapters of this work he offers a survey of early Greek philosophy, summarizing the lives and opinions of Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato and Aristotle, and asserting historical connections between the prophetic and philosophical traditions; these chapters proved to be the single most influential piece of all of al-Amiri's work, reappearing in some form in most of the major doxographies of the following centuries.

In another pair of works, al-Amiri applies Aristotelian and Neoplatonic concepts to the fraught question of free will and predestination. The Deliverance of Mankind from the Problem of Predestination and Free Will?² the earlier of the two, focuses on this question as formulated by Islamic theologians, but attempts to resolve it through an analysis of Aristotelian causation; the conclusion is presented as a "middle path" between the two extremes, and identified with a celebrated pronouncement by Abu Hanifah denying both divine compulsion (jabr) and unrestricted human delegation of power (tafwid). Here, as elsewhere in al-Amiri's writings, his theological affiliation seems to be essentially Maturidite; the Mu'tazilites are occasionally attacked by name, the Ash'arites more obliquely by doctrine but anonymously. In this work al-Amiri also explicitly reiterates a fundamental doctrine of al-Kindi, identifying God's act of creation ex nihilo (ibda) as a unique form of causation, distinct from and

superior to the four Aristotelian causes. In his later Determination of the Various Aspects of Predestination¹⁵ he repeats many of these arguments, but treats the entire question in a more purely philosophical way, relying particularly on Aristotle's discussion of chance in the Physics.

An ostensibly more technical work, Vision and the Visible,¹⁴ is primarily devoted to reviewing various Greek theories in optics and the physiology of vision; yet here again al-Amiri shows his concern with theological questions, launching into a spirited attack on theological occasionalism, and framing the entire discussion with two laments on the anti-intellectualism of the present ^lay.

While various aspects of al-Amiri's philosophical tenets emerge in all these works, the only extant example of something approximating an exposition of a philosophical system is his Chapters on Metaphysical Topics,¹⁵ which consists primarily of a paraphrase of the celebrated Liber de causis, itself a reworking of Proclus' Elements of Theology. While recognizing, like al-Kindi, the basic hypostases of Plotinian Neoplatonism, al-Amiri's system lacks both the complexities of Proclean henads and the cascading intellects associated with the celestial spheres which are found in al-Farabi and Ibn Sina. His concentration on the hypostasis of Soul, its intermediary position in the universe and the ethical consequences of this position, is most comparable to what we find in the ethical works of his contemporary Ibn Miskawayh, with whom he undoubtedly shared some basic sources.

Although he rarely cites Greek philosophers or their works by name, al-Amiri clearly had access to a wide range of

translated Greek materials, particularly pseudonymous ones. Besides the *De causis*, he quotes passages from the *Theology* of Aristotle, the *Liber de porno*, and the bizarre doxography of pseudo-Ammonius, and the influence of other, unidentifiable works is detectable throughout his oeuvre. The span of Greek sources at his command would be increased even more if we could be sure of his authorship of the work entitled *On Happiness and its Creation in Human Life*?⁶ a major doxography of ethical and political thought in which extensive citations from Plato and Aristotle, as well as various pre-Socratics and later Greek philosophers, are juxtaposed with others from Sassanian wisdom literature and from the *Qur'ān* and *Hadith*, major Islamic religious figures and Arabic poets, to form a coherent disquisition on happiness in both the individual and the polity.

*along & detailed
exploration of a particular subject*

Al-Amiri's interpretation of Greek philosophy as a whole, and his particular brand of Neoplatonism, can be widely paralleled in works by his contemporaries, in particular Ibn Miskawayh and, with reservations, the Brethren of Purity; but, in his particular concern to convince the religiously committed of the acceptability and utility of this philosophy, he appears to be the last representative of a trend initiated by al-Kindi. To the extent a reconciliation between philosophy and Islam of enduring influence was to be achieved, it was on a very different basis, that of the thought of another Khurasanian philosopher from the next generation, Ibn Sina. Ibn Sina had little use for any of his predecessors, with the exception of al-Farabi, and he attacked the Kindians in general as well as al-'Amiri by name;¹⁷ whether, and in what ways, al-Amiri's thought may nevertheless have contributed to Ibn Sina's new synthesis is a question in need of further investigation.

NOTES

1 See Franz Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-Sarashsi (New Haven, 1943).

2 See Encyclopaedia of Islam, new edition (Leiden and London, 1954), s.v. "al-Balkhl, Abu Zayd"; E. K. Rowson, "The Philosopher as Litterateur: al-Tawhldl and His Predecessors", Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissen-schaften, 6 (1990): 50-92.

3 Masdlih al-abdan wa'l-anfus, facsimile edition (Frankfurt am Main, 1984).

4 See Encyclopaedia of Islam, new edition, Supplement, s.v. "Ibn Farighun".

5 Ibn Farfun, JawdmV aWulum, facsimile edition (Frankfurt am Main, 1985).

6 For al-Amirf s biography, see Everett K. Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-Amirfs Kitdb al-Amad 'aid l-abad (New Haven, 1988): 3-7, and Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age (Leiden, 1986): 233-41.

7 Al-Amiri's works are surveyed in Rowson, A Muslim Philosopher. 7—17, and M. Minovi, "Az Khaza'in-i Turklyya", Majalla-yi Ddnishkdda-yi AdabiyydyDdnishgdh-i Tehran, 4, 2 (1954): 75.

8 Rowson, A Muslim Philosopher: 76—7.

9 Al-Tldm bi-mandqib al-Isldm, ed. A. Ghorab (Cairo, 1967).

10 Al-Tawhldl, al-Imtd' wal-mu'dnasah, ed. A. Amin and A. al-Zayn (Cairo, 1953), 2: 13-23; see Joel L. Kraemer, Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle (Leiden, 1986): 230-43; Humanism: 168-74, 237f; Rowson, A Muslim Philosopher. 22-A.

11 Al-Amad 'ala l-abad, in E. K. Rowson, A Muslim Philosopher.

12 Inqadh al-bashar min al-jabr wa'l-qadar, ed. S. Khalifat, Rasd'il AbVI-Hasan al-Amiri wa-shadhardtuhu'l-falsafiyyah (Amman, 1988): 247-71.

13 Al-Taqrir li-awjuh al-taqdir, ed. S. Khalifat, op. cit.: 301-41.
التقرير لأوجه التقدير، مختار رسائل أبي الحسن
الحامري وشرح رأيه الفلسفي

14 Al-Qawlf'i'l-ibsdar waVmubsar, ed. S. Khalifat, op. cit.: 409-31.

15 Fusul fi'l-ma'dlim al-ildhiyyah, ed. S. Khalifat, op. cit.: 361-79; see also E. K. Rowson, "An Unpublished Work by al-'Amir and the Date of the Arabic De causis Journal of the American Oriental Society, 104 (1984): 193-9.

16 Al-Sa'ddah wa'l-is'dd, facsimile of copy by M. Minovi (Wiesbaden, 1957-8); for the problem of attribution, see Rowson, A Muslim Philosopher. 15-17.

نص الترجمة

في حنكة المثنودولوجيا وتوسعها الميتافيزيقية ومقاربتها المتميزة حول مسألة ظهور الدين. فإن فكرة الفارابي ليست استعراضاً ليرقى الكندي بل لقطع العلاقة معه. أما بخصوص الإنجازات المترجمة لمتترجمين بغداد، وخاصة النظام الفكري للمدرسة الفلسفية البغدادية بقيادة المعلم الفارابي متى ابن يونس الذي بدا في وقت سابق أن يبعد الكندي إلى الوراء البدائي، الذي يتمتع ببعض الأهمية التاريخية، لكن إن بقي التأثير الفلسفي، ومع ذلك ليست هذه هي المسألة، لكن من خلال أبرز أعمال أحد أتباعه، الفيلسوف الخوراساني أبو الحسن محمد ابن يوسف العامري.

حالياً وكما هو معروف نسبياً أن تلاميذ الكندي، اثنين منهم يمكن أن يقال أنهم أكثر من الأشباح. أحمد ابن طيب السراخس 286/899 الذي كان مؤلف غزير الإنتاج في الأعمال الفلسفية العلمية والأدبية، والذي تمتع برعاية الخليفة المعتضد Mu'tadid، لكن تم سجنه وبعد ذلك تم إعدامه بسبب إهانات سياسية لم تظهر من خلال أعماله الموجودة، وليس هناك أي دليل مباشر من أحد تلاميذه حول ذلك. إضافةً وكما هو معروف إلى حد ما أن الخوراساني أبو زيد بلخ 322/934 الذي درس بعض السنوات مع الكندي في العراق، وعاد إلى وطنه الأصلي البلخ حيث كتب على نطاق واسع في العديد من المجالات بما في ذلك الفلسفة، العلوم والمواضع الأدبية وكذلك الدين واللاهوت. وكان علماء العصر الحديث على دراية واسعة للعمل الجغرافي المؤنرة للبلخي. لكن أطروحة الطب والأخلاق التي حولت تغذية للجسد والروح التي حافظت عليها وكذلك التراث الكندي الذي كان قد استمر لجيل بعده من قبل تلميذين مشهورين عند البلخي، وكذلك ما أثار غموض ابن فارغين Ibn Farighun مؤلف خلاصة العلوم والعامري.

نفس الشيء مع البلخي العامري الذي كان مواطن شرق إيران وقضى معظم حياته هناك وتوفي سنة 992/381 حيث أنه كان شاباً يافعاً عندما درس وهو في قمة حياته إلا عقدين فقط. قبل هذا الأخير من وفاته اتجه إلى الغرب قضى خمس سنوات في الراي في محكمة

الوزير بويد ابن العميد Buyid Ibn Al'amld الراعي للفلاسفة الذي عمل أيضا لحساب ابن مسكويه كأمين لمكتبه. وحسب رأي العامري الذي قام بزيارتين إلى بغداد حيث كان على اتصال مع فلاسفة المدرسة المحلية التي يقودها الآن المسيحي يحيى ابن عدي 364/974 لكن وفقاً للتوحيدي 414/1023 اللامع والمؤرخ الساخر للحياة الفكرية في المدينة. عند هذا الوقت فالعامري لم يتم استقباله بصورة حسنة من قبل زملائه في بغداد الذين عاملوه بطريقة غير مرموقة، وسرعان ما رجع إلى مجتمع أكثر تلاؤماً بالشرق. في سنواته الأخيرة العامري كان يتمتع بشخصية بارزة في مملكة السامنية لخوراسان وماوراء النهر، وأقام في كل من عاصمة السلالة الحاكمة بوخارا والمدينة الرائدة لنيشابور حيث توفي سنة 381/992.

حوالي خمسة وعشرون من أعمال العامري المشهورة، منها ستة أو سبعة كانت تحتوي على عز المنافسة وهي موجودة ومنتشرة. مع استثناء محتمل لابن مسكويه، لذلك يعتبر العامري أفضل فيلسوف مسلم وموثق بين الفارابي وابن سينا في منتصف القرن، ذلك ما جعله يدرك بنفسه أن يواصل بمدرسة كندي التي كان واضحاً ليس بتقاريره الصريحة بل من خلال تمجيده للكندي والبلخي لأفكارهم المتناقضة مع افتتانات أبو بكر الرازي 313/925، وتقادى أي إشارة للفارابي أو فلاسفة بغداد الآخرين وكذلك أيضاً من رتبة أو محتوى أعماله. أما بالنسبة لتعليقاته لدينا أدلة مجزأة على الأقل من جوانب الأداة المعرفية الأرسطية وبعض العناوين التي تشير إلى المعالجة المباشرة لموضوعات أرسطو، وكذلك علوم الفيزياء، والميتافيزيقية الأفلاطونية المحدثه، وغيرها من العناوين العديدة المتعلقة بأعمال الكندي والبلخي مثل الموضوعات الغير الفلسفية كالطب، البستنة والأخلاق الحميدة. لكن من اللافت للنظر حول أعماله الحالية، فالعامري هو المهتم الأكبر ليبرهن كيف يمكن تطبيق الفلسفة حول مسألة الطابع اللاهوتي، وليس كيف يمكن التوافق بين الفلسفة والإسلام فحسب، بل التعامل معهما كطرق تكميلية للوصول إلى الحقيقة. في هذا النهج وفي تعامله المحافظ نسبياً مع الإسلام نفسه لأجل أن يكون كندياً مخلصاً.

ولعل الشهادة الأكثر بلاغة لوجهات نظر العامري حول العقل، هي من خلال أفضل أعماله في توضيح جدارة الإسلام ووصف نفسه أمام جمهور علماني حيث يجادل في هذا العمل من أجل تحقيق عقلاني حول العرف والمعتقد الديني. وعلى هذا الأساس بالنسبة لإدعائه بأن الغرض النهائي من المعرفة هو عمل فاضل ومحاولات فيما يخص بمقارنة مبرمجة للإسلام مع الأديان الأخرى لإظهار كيف أن الإسلام هو الأكثر نجاحاً من منافسيه في تحقيق هذا الهدف. ففي هذه الفصول التمهيدية يستعرض العامري منفعة كل من العلوم العلمانية التي تمثلها مجموعة من الدراسات والعلوم الدينية والقانون التقليدي واللاهوت وذلك لهدف الدفاع عن قيمة كل من هذين النوعين من المعرفة ضد هجمات ما هو منتسب للآخر، ويصر على المساواة في صدق كل من العلوم الدينية لدعم دراسات القانون تجاه فقه المحافظين والتقليديين وكذلك تجاه ترشيد الفقهاء واللاهوتيين التي اختاره له لأجل انتقادات خاصة ومؤكدة للفلاسفة والشبه المحنكون والمؤمنين بعقائد روحانية. وهذا ما يقصده بخصوص أدوار الإسماعيلي الذي يدعو المثقف الكفئ بالاستغناء عن مراعاة الواجبات الدينية، لذلك فالعامري على العموم يحافظ على تفوق الدين عن العلمانية. في حين أن العقل يمكن أن يشهد على صحة معرفة الوحي لأن الأنبياء متفوقون عن الحكماء. وهذا يكرس فصولاً فائزة من هذا الكتاب لإظهار تفوق الإسلام عن المسيحية، اليهودية، المجوسية والمانوية أمام فيما يتعلق بالاعتقاد والطقوس، التنظيم السياسي، البنية الاجتماعية والمسعى الفكري لأجل الدفاع عن الإسلام ضد الهجمات لتصديقه الإدعائي للعنف وحزبيته وغموض كتابة وإدعاء إشكاليته بأنه قد تم تهيئته في الكتاب المقدس لليهودية والمسيحية.

هناك إشارة واضحة في هذا العمل حول تقرير من قبل التوحيدي في جدال مشهور بين المقدسي عضو إخوان الصفاء انظر الفصل التالي والإعتدال الديني بالنسبة للجاريي التي غايتها حول دليل الرسالة إلى الاختلاف الأساسي في طريقة تجاه ظهور الدين بين أعضاء المدرسة الكندية وفلاسفة بغداد، وكذلك مهاجمة الإخوان لمحاولتهم للإنسجام الفلسفي مع القانون الديني. فالجاريي يحيل إلى محاولات سابقة لأجل القيام بشيء من

صبغة مماثلة مع إعطاء ثلاثة نماذج محددة: أولاً أبو زيد البلخي الذي قارن الفلسفة والشريعة بالمصدر والظئر، ثانياً أبو تمام النيسابوري الفيلسوف الغامض في علاقات الإسماعيلي وأخيراً العامري الذي يصفه الحريري بأنه مضطهد لآرائه الملحدة وأجبر على البحث عن ملجأ مع ابن العميد ومحاولة كسب فضل الجماهير من خلال كتابة الكتب المؤيدة للإسلام. في هذا المقطع بذاته التوحيدي يصف سيده أبو سليمان السجستاني لمدرسة بغداد للفلسفة على قدم المساواة مع هذا النوع من التناسق المتوخى من قبل الإخوان وإن كان لأسباب جد مختلفة عن تلك بالنسبة للجاريري؛ لذلك فإن التميز بين هؤلاء الفلاسفة مثل البلخي والعامري وما وجد بين طائفة مدرسة بغداد بهدف مصلحتهم لأجل الحفاظ على مناقشتهم الفلسفية بعيداً ما أمكن عن مجال اكتشاف الدين.

إلى جانب دفاعه العام عن الإسلام، قام العامري أيضاً بتطبيق حجج فلسفية عن أسئلة لاهوتية محددة، كما هو مبين بوضوح من خلال مناقشته لمصير النفس الإنسانية بعد الموت في كتابه عن الآخرة، معتمداً بشكل كبير عن تعقيب الأفلاطونية الحديثة المفقودة حول فيدون لأفلاطون، لذلك فالعامري يعيد الإنتاج في هذا العمل لسلسلة من الحجج القياسية لخلود الروح مصحوبة بدراسة علم النفس الأرسطي كما تم تعديله داخل التقليد الأفلاطوني الإسكندراني. وتبين أن الفلاسفة اليونانيين الوثنيين لم يعترفوا بقيامة الجسد على الرغم من قبولهم كل من خلود الروح عن طريق مكافأتها وعقابها في الآخرة؛ إلا أن العامري يعرض الوحي القرآني بشأن الجنة والنار كتكملة ضرورية لتحليل الفلسفي مدعماً بمعلومات حاسمة الذي يتعذر الوصول إليها العقل البشري المجرد، رغم احتفاظ الملحدين العقلانيين حول القيامة الجسدية بالضبط. في الفصول التمهيدية من هذا العمل يقدم دراسة الفلسفة اليونانية المبكرة الذي يلخص فيها حياة وآراء إمبيدوكليس، فيتاغورس، سقراط، أفلاطون وأرسطو وتأكيد العلاقات التاريخية بين ما هو نبؤي والتقاليد الفلسفية حيث أثبتت هذه الفصول أنها الجزء الأكثر تأثيراً في كل عمل العامري التي أعادت استخدام منها في دوكسوغرافي Doxography أعمال المؤرخين الكلاسيكيين في القرون القادمة.

في اقتران آخر من أعمال العامري الذي يطبق مفاهيم أرسطية وأفلاطونية على سؤال مفعم بالإرادة الحرة والقدر حول إنقاذ البشرية من مشكلة الأقدار والإرادة الحرة؟ ففي وقت سابق من كلا التمرکزات كما صاغها علماء الدين الإسلامي ومحاولة حله من خلال السببية الأرسطية لذلك فالنتيجة تم تقديمها كطريق وسط بين اتجاهين متباعدين حيث تم تحديده على نطاق واسع من قبل أبو حنيفة الذي ينكر كلا من الإلزام الإلهي الإجبار وتفويض السلطة البشرية غير المقيدة تفويض هنا كما هو الحال في كتابات العامري يبدو أن انتمائه في الأساس هو الماتريدية.

وتم الاعتداء على المعتزلة بين الفينة والأخرى بإسم الشريعة بشكل غير مباشر، وغير مرئي عن طريق المذهب، في هذا العمل يكرر العامري أيضاً بشكل صريح عقيدة أساسية للكندي تحدد إبداع الله من لا شيء من عدم ، كشكل فريد من أشكال السببية غير مشكوك فيه ومتفوق عن القضايا الأرسطية الأربعة، ففي تقريره الأخير للجوانب المختلفة من الأقدار يكرر العديد من هذه الحجج لكنه يعالج المسألة برمتها بطريقة فلسفية بكل معنى الكلمة وذلك باعتماده بشكل خاص على مناظرة أرسطو للمصادفة في الفيزياء.

إن ما هو ظاهرياً أكثر حول رؤية وعمل ومنظور فني مكرس أساساً لمراجعة النظريات اليونانية المختلفة في علم البصريّات، وتصور علم وظائف الأعضاء. لكن هنا مرة أخرى يظهر العامري اهتمامه حول المسألة اللاهوتية في إطلاق هجوم حيوي على الفكر اللاهوتي العرفي، مؤطرا المناقشة برمتها بنواحي حول المعادة أو المعارضة الفكرية على ما هو عليه الوضع حالياً . بينما تظهر جوانب مختلفة من عقائد فلسفية للعامري حول كل هذه الأعمال فالمثال الموجود المقرب شيء ما من توضيح نظام فلسفي في فصوله حول مواضيع ميتافيزيقية التي تتألف في المقام الأول من إعادة صياغة كتاب الأسباب المشهور الذي هو بحد ذاته إعادة عمل برقلس للعناصر اللاهوتية. بينما يدرك ، مثل الكندي ، الأقانيم الأساسية لأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ، لذلك تفتقر عقيدة العامري إلى كل من تعقيدات **henads** البرولينية والعقول المتتالية المرتبطة بالأفلاك السماوية

الموجودة لدى الفارابي وابن سينا. إن تركيزه على أقنوم الروح ، وموقعه الوسيط في العالم والنتائج الأخلاقية لهذا الموقف ، يشبه إلى حد كبير ما نجده في الأعمال الأخلاقية لابن مسكويه المعاصر ، الذي شاركه بلا شك بعض المصادر الأساسية.

على الرغم من أنه نادراً ما يستشهد بالفلاسفة اليونانيين أو أن تكون اسمًا لأعمالهم ، فمن الواضح أن العامري تمكن من الوصول إلى مجموعة واسعة من المواد اليونانية المترجمة خاصة تلك التي تحمل اسمًا مستعارًا. إلى جانب دي السببية ، يستشهد بمقاطع من لاهوت أرسطو ، و **Liber de porno** ، و **doxog-raphy** الغريب للعمودي الزائف وتأثير أعمال أخرى غير معروفة يمكن اكتشافها طوال فترة عمله. سيتم زيادة مدى المصادر اليونانية في قيادته أكثر من ذلك إذا استطعنا أن نكون متأكدين من تأليفه للعمل بعنوان "السعادة وخلقه في الحياة البشرية"؟ مجموعة كبيرة من الفكر الأخلاقي والسياسي، حيث يتم الاستشهاد بمقولات مستفيضة من أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة إلى العديد من فلاسفة ما قبل الفلكتوريين والفلاسفة اليونانيين اللاحقين ، مع غيرها من أدب الحكمة الساسانية Sassanian ومن القرآن والحديث والشخصيات الدينية الإسلامية الرئيسية والشعراء العرب ، لتشكيل مقالة متماسكة عن السعادة في كل من الفرد والنظام.

إن تفسير العامري للفلسفة اليونانية ككل ، وتصنيفه المعين من الأفلاطونية الحديثة ، يمكن موازنتهما على نطاق واسع في أعمال معاصريه ، ولا سيما ابن مسكويه ، ومع تحفظات إخوان الصفاء ؛ ولكن في اهتمامه الخاص بإقناع المتحفظ دينياً بقبول جدوى هذه الفلسفة وفائدتها ، لذلك يبدو أنه الممثل الأخير للإتجاه الذي بدأه الكندي. إلى المدى الذي كان يجب فيه تحقيق المصالحة بين الفلسفة والإسلام من خلال التأثير الدائم. كان ذلك على أساس متباين للغاية ، والتفكير الآخر للفيلسوف خراساني من الجيل التالي لابن سينا.

لم يستفد ابن سينا إلا قليلاً من أسلافه ، باستثناء الفارابي ، وهاجم الكنديين عمومًا وكذلك العامري.

ري باسمهم ، سواء، وبأي الطرق، فتنكير العامري، وعلى الرغم من ذلك ساهم في
توليفة جديدة لابن سينا هو سؤال في حاجة إلى مزيد من التحقيق.

ملحق الترجمة 2

من الانجليزية إلى العربية

ترجمة ملخص الباحث التركي

M Cuney Ekaya من مجلة:

A New source for al Amiri Studies ; al majalis al Sab Bayna al shaykh wa al Amiri, journal for the History of islamic philosophy and sciences ½, May 2015.: p. 1-34

في هذه المقالة يحاول الباحث التركي أن يرصد العلاقة بين العامري والشيخ ابن سينا، والتي سماها بالمجالس السبع بين الشيخ والعامري، ويجب على فرضية العلاقة المعرفية والعلمية التي ربطت بينهما ، فحاولنا أن نقرب من هذه الدراسة عبر ترجمة نص أصلي للباحث التركي M. Cuneyt kaya ، وهو عبارة عن ملخص من الانجليزية إلى العربية، لكي تفيد الباحث القارئ المهتم بالتراث الفكري الفلسفي الإسلامي، وهذا النص مقتطف من المجلة التركية، انظر النص الأصلي بالانجليزية في الصفحة الموالية.

A New Source for Al-‘Āmirī Studies: *al-Majālis al-sab’ bayna al-Shaykh wa al-‘Āmirī*

A New Source for Al-‘Āmirī Studies:
M. Cüneyt Kaya

م. ك. ك.

Abstract: The unique copy of *al-Majālis al-sab’ bayna al-Shaykh wa al-‘Āmirī* (Ragıp Paşa Library 1461, ff. 150^a-162^b) consists of seven sessions including forty-one questions and answers. While the name of al-‘Āmirī (d. 381/992) does not appear in the texts except for the title, we understand from the phrases at the end that the al-Shaykh in the title corresponds to Ibn Sīnā (d. 428/1037). In this article, I will broadly describe structural characteristics of *al-Majālis* and examine the historical and geographical possibility of the philosophical debate between al-‘Āmirī and Ibn Sīnā outlined in *al-Majālis*. Then, I will compare the philosophical approach in the first three sessions of *al-Majālis*, where the stages of the coming of the universe into being are treated, with al-‘Āmirī’s extant works. I can talk two principal conclusions of the article: (i) It was historically and geographically possible that young Ibn Sīnā and his older contemporary al-‘Āmirī could make the debate told in *al-Majālis*. (ii) The examination and comparison for the first three sessions of *al-Majālis* shows that the answers are mostly consistent with the approach of al-‘Āmirī according to his extant works and this leads me to conclude that the one asks questions or comments is Ibn Sīnā while the one answers is al-‘Āmirī.

Keywords: al-‘Āmirī, Ibn Sīnā, metaphysics, hierarchy of beings, creation, al-Bārī, command, intellect, soul, nature, body.

* Assoc. Prof., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy.
Correspondence: mckaya@istanbul.edu.tr.

dx.doi.org/10.15808/NAZARIYYAT.1.2.M0006

Kaya, M. Cüneyt, "A New Source For Al-‘Āmirī Studies: *al-Majālis al-sab’ bayna al-Shaykh wa al-‘Āmirī*", *NAZARIYYAT Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1/2 (May 2015): 1-34.

نص الترجمة

تتكون الطبعة الوحيدة من "المجالس السبع بين الشيخ ابن سينا والعامري". يتضمن سبع جلسات من ضمنها " واحد وأربعون سؤالاً وجواباً". بينما اسم العامري لا يظهر في النص ما عدا في العنوان: نفهم من الجمل في النهاية أن "الشيخ ابن سينا" في العنوان ترأسل مع "العامري".

في هذه المقالة سوف نصف بشكل عام الخصائص الهيكلية "للمجلس" ونتفحص الإمكانية التاريخية والجغرافية للنقاش الفلسفي بين العامري وابن سينا" الملخص في "المجلس"، إذا سوف نقارن الطريقة الفلسفية في الجلسات الثلاثة الأولى للمجلس"، حيث تعالج مراحل إثبات الكون بداية الكون، مع استمرارية ووجود عمل "العامري" نستطيع أن نتكلم عن خلاصتين رئيسيتين للمقال:

- لقد كان من الناحية التاريخية والجغرافية ممكناً أن الشاب "ابن سينا"، وشيخه المعاصر "العامري" يستطيعان وضع نقاش محكي في "مجلس".

- التفحص والمقارنة للجلسات الثلاث الأولى " للمجلس" تظهر أن الأجوبة بالمعظم / بالمجمل متضمنة مع طريقة " العامري"، طبقاً لعمله المستمر وهذا التطور والتقدم دفعنا إلى الاستنتاج أن الوحيد الذي وضع الأسئلة أو التعليقات هو "ابن سينا" بينما الذي أجاب هو "العامري".

خاتمة البحث:

لقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نتجول في دروب العامري المعرفية، فتعرفنا على سيرته العلمية باعتباره شخصية مركزية، في القرن الرابع الهجري، فوقفنا على بعض الدراسات التي ترى أن هناك مشاكل في الترجمات الموثقة لحياته، لأن منطقة تواجده كانت ما وراء النهر والتي كانت سببا في عدم شهرته، ولهذا لم يحظ بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية المعاصرة، بمبرر عدم انتشار المذهب الماتريدي مقارنة بانتشار المذهب الأشعري، لأن الماتريدية كانت في منطقة بعيدة عن مركز الحضارة الإسلامية التي نشأ العامري فيها.

فوقفنا تحليلا واستقراء لتاريخ أهم التراجم والطبقات أفادنا في أن العامري ينحدر من أسرة علمية عريقة، ذو أصول عربية وليست فارسية كما يزعم البعض، نسبة إلى قبيلة بني عامر اليمنية، نبغ فيها كثير من الشعراء والفقهاء والفلاسفة والمحدثين والقضاة العامريين، وكان أبوه أحد أعلام عصره تقلد وظيفة القاضي ثم وزيرا ببخارى.

أما عقيدته أو مذهبه فإن الأدلة والمعطيات التاريخية تثبت بالملمس بأن العامري مسلم بالقطع من أهل السنة والجماعة، ورحلاته العلمية كانت لا تنتهي أغنت تكوينه الفلسفي المتين وكذا الديني، فمن من نيسابور إلى بخارى، ثم إلى الري، بعد ذلك شد الرحال إلى بغداد لإثبات ذاته العالمة سنة 360هـ، وصار من رواد مجلس أبي الفتح بن العميد، ثم عاد إلى بغداد بصحبة أبي الفتح، فكانت له مناظرات مشهودة مع متفلسفي بغداد.

ثم عاد إلى بخارى سنة 369هـ فالتقى هناك بعبد الله ابن أحمد الخوارزمي سنة 381، إلى أن وافته المنية رحمه الله سنة 381هـ، بنيسابور إلا أن التوثيق لتاريخ وفاته يأتي عرضا أثناء الحديث عن شخص آخر، هو المقرئ أحمد بن الحسين بن مهران، الذي صادف موت أبي الحسن العامري في السابع والعشرين من شوال سنة إحدى

وثمانين وثلاثمائة، و اختزل في عبارة يا قوت الحموي " وتوفي في ذلك اليوم أبو الحسن العامري، صاحب الفلسفة وهي إشارة لا تبالي بموت الفلاسفة، وما تركوه من علوم وراء ظهورهم.

من حسن الحظ أن أعمال العامري قام بإحصائها هو بنفسه في مقدمة كتابه **الأمد على الأبد**، فتحدث عن رواج مؤلفاته لدى المثقفين في عصره، إما باللغة العربية أو بالفارسية، وأن جل أعماله تحوم حول العقيدة وفلسفة الدين والتصوف الملي.

ولقد أحصى الباحثون أعماله ما بين خمسة وعشرون عملاً إلى سبعة وعشرين عملاً أغلبها يتوزع إلى مصنّفات طبيعية، ومنطقية وأخلاقية وكلامية ودينية وميتافيزيقية وأن الغالب عليها التوجه العقلي.

ونشير إلى أن الأعمال المنشورة والمعروفة لا يتجاوز سبعة مؤلفات **كالفصول في المعالم الإلهية**، وشرح كتاب **المقولات لأرسطو** ثم **إنقاذ البشر من الجبر والقدر**، وال**أمد على الأبد** فالإعلام بمناقب الإسلام، وال**قول في الأبصار والمبصر**، والتقرير لأوجه التقدير بينما الباقيات الأخر لم يعرف عليها أي شيء ومحتوياتها بشكل دقيق، إلا أن عناوينها توضح بأنها أعمال في منتهى الأهمية.

أما روافده الفلسفية فهي باقة متنوعة المشارب والمنطلقات من يونانية وفارسية، وعربية إسلامية إلا أن الغالب عليها الأفلاطونية المحدثة في شخصيتها أفلوطين، وبرقلس، حتى وصف العامري بأنه فيلسوف المقابسات يروج عملته داخل ما يسمى بالسوق الأدبية، لكن هذا لا يعني أنه تجريد من أصالته الفكرية بل اتخذ الفلسفة الإسلامية كموجهات، ومداخل أساسية في تسييج وبناء مشروعه الفلسفي، ورغم تبحره في دراسة العلوم الفلسفية حتى لقب بالفيلسوف النيسابوري إلا أن ثقافته في جوهرها ظلت ثقافة إسلامية تتسم بطابع الشمول والتكامل، في حين أن المعرفة، عند العامري فهي ممكنة لكن ليست هبة تمنح ولا جاهزة الأخذ، فهي بناء يتم وفق جدلية تجمع بين الذات والموضوع، وتحمل الخطأ والصواب والتقدم والتراجع، لأن طرقها حسب الفيلسوف

يمكن الوصول إليها بأحد الوسائل إما ببداهة العقل، أو عن طريق الوحي كالأوائل الشرعية، أو بالتجربة كالأصول الطبيعية، أو بقوة الصناعة المتقدمة، إنها وسائل المعرفة الممكنة للإنسان غير أن العامري يحدد منها دقيقا للتمكين من المعرفة في مؤلفه **التقرير لأوجه التقدير**، أولاً، طريقة التقليد التي هي سهلة المتناول، والثانية طريقة الاقناع وهي أفضل تتاولاً من الأولى، والثالثة طريقة البرهان وهي صعبة المتناول ويكون تصحيحها معلقاً بالمقدمات الصادقة اليقينية، ولعل أفضل منهج اختاره العامري للوصول إلى المعرفة هو الذي يقوم على الطرق البرهانية، موجهها نقده لأولئك الذين خالفوا الطريقة منكرين عدم المعرفة واستحالتها واصفا إياهم بالطائفة التي تنفي الحقيقة راساً للحسابات والعقليات فيضرب مثلاً بطائفة من السفسطائيين من قدماء اليونان الذين أنكروا ونفوا إمكانية المعرفة الإنسانية لأنهم اعتبروا الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، بيد أن هذه المعرفة وطرق تحصيلها حسب العامري تقوم على الحواس الخمس، السمع والبصر والذوق والشم واللمس، وقد اصطلح على هذا المذهب في الفلسفة الحديثة بالمذهب التجريبي الذي تبنى القول بأن المعرفة هي انطباع حسي، وهو سؤال فلسفي أساسي كثيراً ما ترد مع جون لوك وأتباعه كيف يدرك الإنسان ذاته والعالم؟ ثم كيف يبني معرفته؟

سيتخلى العامري عن النقاش الميتافيزيقي بين الفرق التي ناقشها وسينتقل مباشرة إلى النقاش العلمي، محاول أن يفسر الإدراك الحسي بصورة أكثر توسعاً، مخصصاً لذلك رسالة كاملة سماها **القول في الأبصار والمبصر**، والتي سيكون فيها الحديث عن الإدراك البصري بصورة علمية دقيقة ولعل انتقال العامري من أرض الميتافيزيقا إلى أرض العلم الوضعي هو الروح الأبستمولوجية التي كان يتميز بها، والحلقات العلمية التي كانت رائجة حول علوم البصرييات، ثم مشروعه تأسيس مجتمع علمي عقلاني يؤمن بالعلم، ففي هاته الفترة اضطربت أحوال الأمة سياسياً وثقافياً، وسيطرت فئة من المتدنيين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل العلمية مهمة محفوفة بالمهالك، على حد تعبير العامري.

ولكن العامري سيغادر عالم الحسيات باعتبارها معبرا للعقلانيات في نظرية المعرفة لأن المعرفة الحسيات كثيرا ما تكون معرضة للغلط والسهو ليهيئ بذلك خلفية علمية لمشروعية العقل قصد استخدامه في المجال الديني، ويدعو إلى تجريد العقل عن الحواس الذي هو شرط أساسي حتى لا ينشغل عن معرفة المعاني الحقيقية.

يربط بذلك جسور التواصل العلمي بين المذاهب الفلسفية سواء الحسية منها أو العقلية موجهها انتقادا إلى نفاة الحقائق والمعاني العقلية والحسية المنسوبون إلى العناد والسفسطة.

سيستغني العامري عن المعرفة الحسية لأنها حسب رأيه من باب الفضل والزيادة، لأن قطع أشواط الوصول إلى العقل حينئذ يتم وضع حد للفراق مع الحواس من أجل الاستراحة منها.

ولعل كل هذه الأهمية للعقل إنما هي جاءت ترسيخا من قبل العامري لثقافة الإحتجاج بالعقل والحوار والمرافعة والتداول لربط ووصل الشريعة بالحكمة، وهذا ما أكدته الباحثة الإيطالية Cristina d'ancona costa مشيرة على أهمية العقل التراثي للعصور القديمة والمتأخرة وتشكيل الثقافة العلمية الفلسفية لدى العرب وعلى رأسهم محمد بن يوسف العامري وهو فيلسوف أصله من خراسان.

لقد كان العامري حريصا على الجمع في المعرفة بين العلم والعمل منتقلا من عقل نظري إلى عقل عملي حجاجي منتقدا طائفة من الفلاسفة وأخرى من المتكلمين التي فصلت بين العلم والعمل ولعل من تجليات العقل العملي التجريبي يضرب العامري مثالا بعلوم الميكانيكا ومالها من آثار عملية في تقوية الحضارة وجلب الخيرات والمنافع وإنشاء البنيات التحتية.

ثم علوم الهندسة ولما لها من منافع عملية واضحة في حياة الناس بوجه عام، وحياة المسلمين بوجه خاص.

لقد سبق أن بين دفاع العامري المستميت عن الفلسفة وأصحابها فما هو أيضا يرد الاعتبار لأهل الحديث وعلماء الكلام وأهل الفقه.

فعن مكانة علم الحديث وأصحابه يقول: "وليس يشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون بالرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم ومن اختلف إليهم، وأخذ العلم، بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يستقيم.. بل هم المتجشمون للحل والترحال في أقاصي البلدان وأديانها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان هذا سعيهم وعليه مدار أسرهم، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق وأوفر الشكر وأتم الإحماد".¹

وللترافع عن أصحاب هذا العلم وظف منهاجا تاريخيا المقارنة الأديان بالموروث الإسلامي، بعقيدة بني إسرائيل، وما تركه الأنبياء والرسول، وقد راينا الخلفاء يغتبطون ببردة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضييه ورأينا بني إسرائيل يتبحرون بالتأبوت، المشتغل على بقية مما ترك آل موسى وآل هارون، فإذا كانت هذه الأشياء معتدا بها مع ضعفها، فما الظن بما هو زبدة تراثه عليه الصلاة والسلام".

واضح أثر وأهمية علم الحديث لدى صاحب المناقب باعتباره علما يمكن من التمييز بين الحديث الصحيح والسقيم"، فأصحاب الحديث هم ثقافة ورواة يميزون بين الحديث المتصل والمتقطع، وكذا المشهور، والمدلس، والموقوف والمرفوع"²، لذلك

¹ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، سبق ذكره، ص 99

² أبو الحسن العامري، الاعلام بمناقب الاسلام، سبق ذكره، ص 109

بالغ العامري في مدحهم والتنويه بهم، والدفاع عنهم لأنهم يهتمون بصيانة صناعتهم.

وفي نفس السياق يفتح العامري حوارا مع أصحاب صناعة الفقه مؤكدا على دور العقل وعلم الفقه لتحقيق فائدة الإنسان فيرد على بعض الاتجاهات المناهضة لهذا العلم ويحدددهم ببعض الإمامية والحنابلة وهم الذين رفضوا الفقه العقلي ونسبوا أربابه إلى البدعة فما هو يحاججهم قائلا: "فإن الله تعالى أقام للخليفة أصول الأغذية ثم هداهم لجهات تمييزها ليستخلصوا باجتهاداتها خصائص الموافق منها، كذا أيضا شرع لهم في أمر دينهم أصولا جامعهم، ووهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها في ردا لفروع إليها".¹

واضح مما سبق أن العامري يريد الحسم في النزاعات بين الفرق ويقرب بينها، فيؤيد استعمال العقل ويهاجم التقليد، في البحث العلمي وفي مسائل العقائد والإيمان على السواء، فيعبر عن ثنائه وشكره لطبقة أصحاب الراي والقياس"، "وإذا كانت هذه الصناعة من خاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه فبالحري أن يستوجب أربابها الشكر والإحماذ فضلا أن يقابلوا بالطعن والتفريغ".²

لم يقص العامري أي فرقة دينية في تبيان أهميتها في الفاعلية الفكرية، فيفتح أيضا حوارا مع أصحاب علم الكلام مبرز وظيفته في المجتمع وأهميته في الترافع عن الدين مع أصحاب الملل والنحل الأخرى، لأنه يتناول الأصول الاعتقادية بالإثبات والدفاع عنها بالأدلة العقلية، ولهذا الغرض يدخل العامري في دائرته جميع هؤلاء الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، فهو يدافع عن هذه الصناعة مبينا أهمية الجدليين في نصره الحق

¹المصدر السابق، ص 116

²المصدر السابق، ص. ن

وتبيان اليقين" إن للجدليين سعيًا مشكورًا في نصرة الحق وتأييد الدين، فهي علوم تدافع عن صحة العقيدة الإسلامية دفاعًا لا يقل عن قوة السلاح، بل إن حاجة الدين إلى تأييد الفكرة وتأييد الكلمة تعد أسس من حاجته إلى تأييده بقوة السلاح... لأن هذه الصناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي وبها يصير الإنسان داخلًا في جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة¹.

هكذا حاول أبو الحسن العامري ردم الخنادق بين العقل والنقل نحو نزعة توفيقية، لكنها ليست التوفيقية على الطريقة اليونانية، أو كما تولى صياغتها الفارابي في الفلسفة العربية حين أراد التوفيق والجمع بين أرسطو وأفلاطون في نسق منهجي واحد، لأن توفيقية مدرسة الكندي ليست توفيقية بين الأنساق المنهجية، بل بين الحلول العملية، وهكذا تعود توفيقية العامري مجرد شعارًا أيديولوجيًا متعالًا، بل هي موقف عملي في سياق فهم حي²، وربما لهذه الأسباب السابقة هو مصدر إعراض القراءة الاستشرافية³ والقراءة التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرة.

إذا أردنا تقييم مشروع العامري نخلص بأنه شارك بأسهم لها حصتها ثقيلة في الفكر العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري، ويعتبر أحسن موثق للمرحلة الفكرية ما بين الفارابي وابن سينا وتراثه لا زال بكرا، مخطوطاته لا زالت خامدة تنتظر من الباحثين نفخ الغبار عليها وإخراجها كنصوص حية من أجل استنطاقها ومعرفة (وقد قمنا بالإشارة إلى أماكن تواجدها).

¹ - المصدر السابق ص 112

انظر أيضا،

أبو الحسن العامري، **الأمَد على الأبد**، ضمن أربع رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط 1، 2015 ص 77

² المصدر السابق، ص 33-34

³ عن دراسة نصوص العامري في الإلهيات، وتأثره بنصوص بروفنس في كتاب فصول في المعالم الإلهية، انظر

Elvira wakling, *Feder tafel, Meusch, al Amiris Kitabal, fusul fil maalim al Ilahiya und die arabische Prokos, rezeption*, brill, 2006.

ما يوجد داخل رحمها فالأمل معقود على الباحثين المعاصرين في فتح أوراش علمية تهتم بالمجال التداولي العربي الاسلامي وخاصة التراث، لا من أجل العودة إلى الوراء لكن من أجل قراءة التاريخ الماضي وفهم أحداثه وربطه بالحاضر لفهم المستقبل على حد تعبير المؤرخين هنري مارو، وريمون أرون.

وفي الأخير لا أدعي الإحاطة بكل بجوانب البحث، بل تركت البحث مفتوحا للمزيد من الترميم للمهمتين بالفكر الفلسفي الاسلامي، وخصوصا في هذا المجال.

ولا أختتم بحثي هذا إلا بما ختمه إلا بما ختمه العامري في رسالته الأمد على الأبد، "وأنا الآن متشفع إلى كل من نظر فيه، وتتبع حقائق معانيه، أن يصحح بكمال عقله مواضع الخلل منه، ومواقع الزلل فيه ويحسن بين الظن فيما ألفاه صحيحا، ويؤهلني لصالح دعائه فيما وجده قويا. فإنه باب يدق مأخذه، ويصعب الإقدام عليه. والنقص البشري مستول على جبلتنا، والضعف الطبيعي مستحوز على عقولنا، والتوفيق الإلهي على قدر الاجتهاد، ولكل امرئ منهم ما اكتسب¹، (والله لا يضيع أجر المحسنين)²، وهو عز اسمه بأحوال عباده خير بصير"³.

¹قرآن كريم سورة النور الآية 1

²قرآن كريم سورة التوبة، الآية 120

³العامرين الأمد على الأبد، سيق ذكره، ص 151

المصادر والمراجع المعتمدة

المصادر : مؤلفات العامري:

- العامري أبو الحسن، الرسائل والشذرات، تحقيق ودراسة، سحبان خليفات، عمان، الجامعة الأردنية 1988.
- العامري أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض 1988.
- العامري أبو الحسن، أربع رسائل فلسفية، حققها وقدم لها، سعيد الغانمي، دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة، ط1، 2015.
- العامري أبو الحسن، السعادة و الاسعاد، دراسة و تحقيقو أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة دار الثقافة، 1991.
- العامري أبو الحسن، القول في الأبصار والمبصر دراسة وتحقيق، سحبان خليفات، مجلة، دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، ع7، 1987.
- العامري أبو الحسن، شذرات النسك العقلي والتصوف الملي، من مخطوطة مختصر صوان الحكمة.

*- المراجع :

- ابن أبي أصبيعة أبو العباس موفق الدين، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965.

- ابن الأثير الجزري أبو الحسن عز الدين، علي بن أبي الكرم محمد بم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني : الكامل في التاريخ، المجلد السابع، تصحيح د. محمد يوسف الدقاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1987.
- ابن الجراح أبو القاسم عيسى بن علي : رسالة إبطال أحكام النجوم دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، في مجلة مجمع اللغة العربية الأردنية، العدد 32، 1987، الصفحات 121-146.
- ابن النديم أبو الفرج، محمد بن أبي يعقوب اسحق : الفهرست، تحقيق رضا تجدد، مطبعة دانشگاه طهران، مكتبة الأسد والجعفري التبريزي، طهران 1971.
- ابن باجة أبو بكر محمد بن يحيى : تدبير المتوحد، في رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.
- ابن تغري بردى أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج3، ط1932، ج1؛ ج4، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1964.
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1 وج5، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968 و1977. ج2، تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة بيروت 1968-1969، ج4، دار الثقافة مطبعة غريب، بيروت 1981.
- ابن سينا أبو علي، الحسين بن عبد الله : ابن سينا والنفس البشرية، تحقيق د. ألبير نصري نادر، منشورات عويدات، ط1، 1960.

- ابن سينا: القانون في الطب، ج1، مكتبة المثنى، طبعة بالأوفست، بغداد بدون تاريخ.
- ابن سينا: النجاة، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، انتشارات دانشگاه تهران، 1364 هـ، ق.
- أبو بكر ابن طفيل ، محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، رسالة حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1958.
- ابن كثير الدمشقي "أبو الفداء، إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، المجلد 6، ج11، تحقيق د.أحمد أبو ملح وأخرون، ط3، دار الكتب العلمية بيروت، 1987.
- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر بيروت، 1955.
- أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية تحقيق بول كراوس، القاهرة.
- التوحيدي أبو حيان: أخلاق الوزيرين، تحقيق محمد بن تاويع الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.
- التوحيدي أبو حيان: الأمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ثلاث مجلدات .
- التوحيدي أبو حيان: المقابسات نشرة السندوبي، القاهرة 1929.
- محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1976.
- أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1322 هـ.

- أمين أحمد: ظهر الإسلام، ج1، مطبعة خلف القاهرة 1958.
- عطية أحمد عبد الحليم: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1989.
- غراب أحمد عبد الحميد: العامري والثقافة الإسلامية، مجلة الكاتب، القاهرة.
- غراب أحمد عبد الحميد: محاضرات في علم الأخلاق، كلية دار العلوم القاهرة 1968/67.
- غراب أحمد عبد الحميد: مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967.
- أرسطو طاليس: المنطق، ج1، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1948.
- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، 1979.
- إسماعيل مظهر وعبد الرحمان زكي رئيسا التحرير : الموسوعة العربية الميسرة الدار القومية للطباعة والنشر، مطبعة مصر القاهرة 1965.
- الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة 1927.
- الأمد إلى الأبد : تحقيق اورت ك. روسن، دار الكندي، بيروت 1979.
- أميرة حلمي مطر: فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس ط4، دار المعارف القاهرة 1987.
- الأنباري أبو البركات عبد الرحمان بن محمد : نزهة الألباء في طبقات الأدباء، جمعية إحياء مآثر علماء العرب، القاهرة، بدون تاريخ.

- إندرس، جيرهارد: مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني مبادئ الإلهيات ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1973.
- الباخريزي أبو الحسن، علي بن الحسن بن علي : دمية القصر وعصرة أهل العصر، ج2، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار الفكر العربي مطبعة المدني، القاهرة 1971.
- بارتولد: أبو الحسن بن سيمجور، دائرة المعارف الإسلامية، ج1، ص449.
- الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط2، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1963.
- الباقلائي: التمهيد، تحقيق رتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957.
- بدوي عبد الرحمان: أفلاطون في الاسلام دار الأندلس بيروت ط3 1982.
- بدوي: أفلاطون عند العرب، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة 1966.
- برقلس الأفلاطوني: كتاب الخير المحض في، د. عبد الرحمان بدوي محقق : الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت 1977.
- بروكلمان كارل : تاريخ الأدب العربي، ج3، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1962.
- بروكلمان كارل: الأعمش دائرة المعارف الإسلامية، ج3، الصفحات 551-552.
- بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية نقله إلى العربية نبيه أمينفارس ومنير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت 1968.

- البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفرائيني : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مطبعة المدني، القاهرة بدون تاريخ.
- البيهقي أبو الحسن، ظهير الدين علي بن زيد بن محمد : تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، ط 2، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة المفيد دمشق 1976.
- الترمذي أبو عبد الله محمد بن علي : الأمثال من الكتاب والسنة، دار النهضة القاهرة، بدون تاريخ.
- التكريتي ناجي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط 2 دار الأندلس بيروت 1982.
- التهانوي محمد أعلى بن علي : موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، كشف اصطلاحات الفنون ، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بيروت 1966، ج 6.
- التوحيدي أبو حيان، علي بن محمد بن العباس : الإشارات الإلهية، تحقيق. وداد القاضي، دار الثقافة بيروت 1973.
- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 1 - ج 3، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 1953.
- التوحيدي: البصائر والذخائر تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر دمشق، 1961.
- التوحيدي: المقابسات، تحقيق توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد 1970.
- الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل : الإعجاز والإيجاز، نشر اسكندر آصاف، ط 1، المطبعة العمومية، مصر، 1897.
- الثعالبي: الكناية والتعريض، ط 1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1908.

- الثعالبي: تنمة اليتيمة، ج1، تحقيق عباس إقبال، مطبعة فردين، طهران، 1353هـ ق.
- الثعالبي: تحفة الوزراء، تحقيق علي الراوي، ود، ابتسام مرهون الصفا، مطبعة العني، بغداد، 1977.
- الثعالبي: كتاب خاص الخاص، تصحيح محمد السمكري، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1908.
- الثعالبي: كتاب من غاب عنه المطرب، تحقيق عبد الملوح، ط1، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1987.
- الثعالبي: لطائف اللطف، تحقيق د. عمر الأسد، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1980.
- الثعالبي: منتخبات سحر البلاغة وسر البراعة، في رسائل منتخبة من مؤلفات أبي منصور الثعالبي، ط1، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1301هـ.
- الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج3، ج4، مطبعة السعادة، القاهرة 1377هـ.
- الثعالبي: التمثال والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1961.
- الجرجاني أبو العباس، أحمد بن محمد الثقافي : المنتخب من كفايات الأدباء وإرشادات البلغاء، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1908.
- حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي : كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون، طبعة ليبسك، 1835-1858م ، صورة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد، 1941.

- الحديثي قحطان عبد الستار : خراسان في العهد الساماني، رسالة دكتوراة مرقونة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد، 1980 .
- خليفات سبحان محمود : العناصر الرواقية في كتابات أبي الحسن العامري، مخطوط قيد النشر .
- خليفات: عيسى بن علي: سيرته وآراؤه الفلسفية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، المجلد الثامن، العدد الواحد والثلاثون، 1988، 166-198.
- خليفات: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988.
- الخوارزمي أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن يوسف : مفاتيح العلوم، تحقيق G.van vloten، نشر، Bataoruim، Luguni، 1968E.j.Brill .
- الخوارزمي أبو بكر : رسائل أبي بكر الخوارزمي، ط1، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1297هـ.
- خورشيد إبراهيم زكي وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية ط2، كتاب الشعب، القاهرة 1969. أ : إيوار: البلخي، دائرة المعارف الإسلامية، ج7، ص556.
- أحمد أمين مصطفى: أبو بكر الخوارزمي، حياته وأدبه، أعلام العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات إيران، جلد أول، ط4، كنا بفروشي ابن سينا، تهران، 1963.
- ناجي معروف: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الإسلامي، ج1، مطبعة الشعب، بغداد 1974.

- الديميري كمال الدين محمد بن مرسى : حياة الحيوان الكبرى، جزءان، دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، 1965.
- الراجكوتي عبد العزيز الميمني جاويزان خرد، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد، التاسع، الجزء الرابع، نيسان، 1929، الصفحات 193-202 .
- الرازي أبو بكر، محمد بن زكريا : الحاوي في الطب، ج2، ط2، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1976.
- رضوان السيد: مقدمته وتعليقاته على كتاب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، المركز الاسلامي المجوت، بيروت 1978.
- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسنة، دار اقرأ ط2 بيروت لبنان 1986.
- روزنتال فرانز : مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، الدار القومية للكتاب بيروت ط4، 1983.
- الزركلي خير الدين : الأعلام، المجلدات 1،4،5،6 ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1984.
- زكريا فؤاد : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، دراسة وترجمة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- السبكي أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي : طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد أحمد الطنجي وعبد الفتاح الحلو، ج2، 1964، ج3، ج5، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1965.
- السجستاني أبو يعقوب إسحق : كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.
- السجستاني أبو يعقوب إسحاق : كتاب الينايع، تحقيق مصطفى غالب، ط1، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1965.

- السجستاني أبو سليمان، محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي : منتخب صوان الحكمة، تحقيق.م. دنلوب، هنجاريا،1965.
- خليفات سبحان: مقدمة تحقيق كتاب الفارابي، التنبيه على سبيل الله، منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1987.
- خليفات سبحان: العناصر الأفلاطونية المحدثه في كتابات أبي الحسن العامري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الخامس عشر العدد الثالث.
- خليفات سبحان: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان 1988.
- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية مصورة المخطوط نشرة مجتبى مینوفي، طهران 1957.
- سعيدان أحمد سليم : قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، ط1، عمان، 1987.
- السمرقندي النظامي العروضي : جهار مقالة، تعليق محمد بن عبد الله القزويني، ترجمة عبد الوهاب عزام، ويحيى الخشاب، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القا1949.
- السمرقندي علاء الدين تحفة الفقهاء، ج1، ط1، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1988.
- السمعاني أبو سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي : الأنساب، ج1، ج8، تحقيق محمد عوامة، نشر محمد أمين دمج، بيروت، مطبعة محمد هاشم الكتبي، دمشق، بلا تاريخ.
- السهمي أبو القاسم، حمزة بن يوسف بن إبراهيم : تاريخ جرجان، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1981.

- سيف الدين الآمدي أبو الحسن، علي بن أبي علي التغلبي : كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ط1، تحقيق د. عبد الكريم الأعسم، دار المناهل، بيروت، 1987.
- السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج1، المكتبة العصرية بيروت 1964.
- السيوطي: لب اللباب في تحرير الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد بدون تاريخ.
- الشهرزوري شمس الدين محمد بن محمود : نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، ج2، تحقيق خورشيد أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، 1976.
- الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تاريخ الحكماء تحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 1988.
- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد : الملل والنحل، ج5، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1964.
- الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة.
- صاعد الأندلسي أبو القاسم، صاعد بن أحمد بن صاعد : طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1912.
- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، حياة العيد بو علوان، دار الطليعة بيروت 1985.
- الصفدي صلاح الدين خليل بن أبيك : الوافي بالوفيات، ج2، استانبول، مطبعة وزارة المعارف، 1949، ج3، ج4، باعناء ديدرينغ، المطبعة الهاشمية، دمشق 1953، 1959، ج6، تحقيق س. ديدرينغ، نشر مؤسسة فرانز شتاينر، فيسبادن، جزءان، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو لبنور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1968.

- الطرابلسي إبراهيم أحمد : كشف المعاني عن رسائل بديع الزمان الهمذاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1890.
- الطوسي خواجه نظام الملك : سياست نامه سير الملوك ، ترجمة د. يوسف حسين بكار، دار القدس بيروت، بدون تاريخ.
- عبد الأمير الأعسم الدكتور : أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات ط3، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1986.
- عبد الباقي محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار مطابع الشعب، القاهرة 1945.
- عبد الرزاق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي، سيرته واثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979.
- عبد العزيز عزت الدكتور: ابن مسكويه، فلسفته الخلقية ومصادرها، مصطفى البابي الحلبي ولولادة القاهرة 1946.
- عزت عبد العزيز : ابن مسكويه- فلسفته الخلقية ومصادرها، ط1، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة 1946.
- الغزالي أبي حامد محمد بن محمد : تهافت الفلاسفة، ط2، تحقيق مورييس بويج، المكتبة الشرقية المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1962.
- غسان خالد : أفلوطين رائد الوجدانية، ط1، منشورات عويدات بيروت-باريس، 1983.
- الفارابي: عيون المسائل في المجموع للمعلم الثاني ، ط1، مطبعة السعادة، مصر 1907.
- الفارابي: فصوص الحكم في المجموع للمعلم الثاني ، ط1، مطبعة السعادة، مصر 1907.

- الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر داري المشرق بيروت لبنان 1982.
- الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية- عمان 1987.
- الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت 1971.
- الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، ط1، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1980.
- الفارابي: كتاب الملة، ط1، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1968.
- الفارابي: أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان : الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق د. محسن مهدي، ط1، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1968.
- الفارسي كمال الدين : تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ج1، تحقيق مصطفى حجازي، مراجعة د. محمود مختار، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1984.
- فامبرير أرمنيوس : تاريخ بخارى، ترجمة د. أحمد محمود السامرائي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ.
- القفطي أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مختصر الزوزني ، تحقيق جوليوس ليبيرت، لايبزغ، 1953، طبعة بالأوفست، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر.
- القول في الإبصار والمبصر دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات مجلة الجامعة الأردنية المجلد الرابع، نشر العدد السابع 1987.

- الكتبي زهير : الحسن بن الهيثم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1972.
- الكتبي محمد بن شاکر : فوات الوفيات والذيل عليها، المجلد الثالث، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1974.
- الكرديزي أبو سعيد عبد الحي بن الضحاک بن محمود : كتاب زين الأخبار، تعريب محمد بن تاووت، مطبعة محمد الخامس الجامعية والثقافية، فاس، المغرب 1972.
- الكلابادي أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1960.
- الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوي ط2، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1980.
- الكندي أبو يوسف يعقوب بن اسحق : رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ، في رسائل الكندي الفلسفية، ج1، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد القاهرة، 1950
- الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، في، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد القاهرة، 1950
- كوربان هنري تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت لبنان 1966.
- لبن حجر العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي : لسان الميزان، ج1 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، بيروت 1971.

- اللكنوي عبد الحي : الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مكتبة ندوة المعارف، بنارس، الهند، 1967.
- الماتريدي أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود : كتاب التوحيد، تحقيق د.فتح الله خليف، دار المشرق بيروت 1970.
- الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج1، تحقيق د.إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971.
- ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار للنشر ببيروت 1974.
- محمد أحمد عواد: فلسفة الخلاق عند أبي الحسن العامري، رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية إشراف د.سحبان خليفات 1989.
- محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية في إيران، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1975.
- محمد كرد علي: السعادة والإسعاد مجلة العلمي العربي بدمشق، المجلد التاسع، 1929، الصفحات 563-573.
- محمد كرد علي: عرض السعادة والإسعاد مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد التاسع 1929.
- محي الدين القرشي أبو محمد محي الدين عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي : الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، جزءان، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن 1332هـ.
- المدرس محمد محروس عبد اللطيف : مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1978.
- المسعودي أبو الحسن، علي بن الحسين بن علي : التنبيه والإشراف، دار التراث، بيروت 1968.

- مسكويه: الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952.
- مسكويه: تجارب الأمم، صورة بالأوفست نشرها lean caetani، ج6، لندن، مطبعة E.J.Brill 1917.
- المعتزلي القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، رؤية الباري ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، ود. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة 1965.
- المقدسي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق M.J de Goeje، ط2، نشر E.J.Brill 1906، مكتبة خياط نسخة بالأوفست، بيروت، بدون تاريخ.
- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط27، بيروت، 1984.
- المنيني أحمد بن علي بن عمر بن صالح الطرابلسي : شرح اليميني المسمى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي، ج1، جمعية المعارف، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1286 هـ.
- مینوفی مجتبی: مقدمة تحقيق أورت ك. روسن لكتاب العامري، الأمد إلى الأبد الكندي بيروت 1979.
- مینوفی مجتبی: مقدمة نشرة السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية طهران، 1957.
- مینوفی مجتبی: من الخزائن التركية، ج 2 العدد 3 السنة الرابعة مجلد كلية الآداب، جامعة طهران.
- مینوی آفاق مجتبی : از خزائن ترکیه، مجلة دانشکاه ادبیات، 3an VI 1957، تهران.

- النرشخي أبو بكر محمد بن جعفر : تاريخ بخارى، ترجمة عن الفارسية، د. أمين عبد المجيد بدوي، ونصر الله مبشر الطراوي، دار المعارف القاهرة 1965.
- نظيف مصطفى : الحسن بن الهيثم ببحوثه وكشوفه البصرية، مطبعة فوزي القاهرة 1942.
- نظيف: محاضرات ابن الهيثم التذكارية، مطبعة فتح الله النوري وأولاده، القاهرة 1932.
- ياقوت الحموي أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي : معجم الأدباء، ج1: ج2، ج6، تحقيق، د.س.مرجليوت، ط2، مطبعة هندية بالموسكي القاهرة 1923، 1930، الجزء الخامس، 1928، ج13 مطبعة دار المأمون القاهرة.
- ياقوت الحموي : معجم البلدان، ج2 منشورات مكتبة الأسد طهران 1965.
- ابن النديم، الفهرست.
- ابن خلدون، المقدمة تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت الطبعة الثانية 2000 م .
- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ط3، بيروت، 2002 .
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957م، ج3، 4.

- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج2، تحقيق، محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ/1960م.
- ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، نشرها مهران- ليدن، 1889م.
- ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، نشر: دار قابس، بيروت، 1986م، ص83.
- الدينوري ابن قتيبة ، أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الطلائع، ص، 2005 .
- العامري أبو الحسن السعادة والإسعاد ، نشرة مجتبي مينيوي، منشورات جامعة طهران فيسبادن 1957 .
- البيروني أبو الريحان ، كتاب نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، تحقيق ب. بولجاكوف، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1964 .
- التوحيدي أبو حيان ، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين بيروت، دار الآداب، 1989.
- التوحيدي أبو حيان ، أخلاق الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1988 .
- أبو سليمان المنطقي السجستاني: منتخب صوان الحكمة.
- الخازن أبي جعفر ، فيدمان أبو جعفر الخازن دائرة المعارف الإسلامية، ج16،
- أحمد أمين: ظهر الاسلام. ج 1، مكتبة النهضة المصرية 1945 م .

- باشا أحمد فؤاد ، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية للنشر و التوزيع، ط 1، 1997م.
- إخوان الصفاء، الرسائل، تحقيق، خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، القاهرة، 1347هـ/1928م، ج1، الرسالة التاسعة.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية، بارتلمي سننلهير، وترجمه إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924م، ك1 ب2 ف4.
- الأشعري مقالات الإسلاميين ج 1 .
- الأشعري مقالة الإسلاميين ج 2 .
- أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937م.
- إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974م، ص51.
- حلمي مطر أميرة ، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.
- أن كيد، التعددية الثقافية، كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في نقض مركزية
- الباقلائي التمهيد، تحقيق ريتشاد مكارتي، المطبعة الكاثوليكية بيرمت سنة 1957،
- بليز باسكال، خواطر، الفقرة 88 النادي الفرنسي الكتاب 1963.
- بناصر البُعزاتي، الفكر العلمي و الثقافة الإسلامية، منشورات دار الأمان، الرباط 2015 .

- بوركلمان الأعمش، دائرة المعارف الإسلامية، ج 3.
- البيروني: التفهم لأوائل صناعة التنجيم ص11
- البيروني، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، مرجع مذكور.
- التوحيدي، الإمتناع والمأنسة، منشورات مكتبة الحياة ، ج1 بدون تاريخ .
- التوحيدي، المقابسات، تحقيق توفيق حسين، ص، 122.
- جلال الدين سعيد أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، الدار العربية، القاهرة، 1991م.
- جوزيف فيلاتو، القصد الفلسفي، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1973.
- جون لوك، مقالة في الفهم البشري، الكتاب 2، فصل 27، فقرة 9 ترجمة إلى الفرنسية كوسلا و نشره ايمان نايرت فران، 1994.
- خليفاتّ حسان ، رسائل أبي الحسن العامري و شذراته الفلسفية دراسة و نصوص، عمان 1988،
- حنفي حسن: من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، ج 2، ص. 24.
- مصدق حسن ، يورغ هابرماس و مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، 2005.
- رسائل أبو الحسن، وشذراته الفلسفية مختارات مسكويه والتوحيدي من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي ص476- 487
- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ط1، 1969م.

- خليفات سحبان ، مقالات يحيى بن عدي الفلسفية .
- خليفات سحبان ، العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات أبي الحسن العامري، مجاة دراسات، الجامعة الأردنية المجلة 15 ع 3 .
- خليفات سحبان ،رسالة العامري، منشورات الجامعة الأردنية 1988.
- الصفدي الوافي بالوفيات، ج 6 .
- العامري: السعادة و الإسعاد، مجتبي مينيوي، 1336هـ _ 1957 م .
- العامري: رسالة العقول في الأبصار و المبصر ضمن رسائل العامري، شذراته الفلسفية، تحقيق سحبان خليفات الجامعة الأردنية عمان 1988.
- العامري: الأمد على الأبد، تحقيق: أورت ك. روسن، دار الكندي، بيروت، 1979.
- العامري، وشذراته الفلسفية، الحسن العامري، رسالة الأبصار والمبصر، تحقيق خليفات ضمن رسائل العامري وشذراته الفلسفية .
- العامري، الإعلام بمناقب الإسلام تحقيق، أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1967 م.
- العامري، الأمد على الأبد، تحقيق أورت روسن، دار الكندي 16 ط 1، سنة 1979 .
- العامري، الرسائل و الشذرات، مقدمة سحبان خليفات، الأحوال السياسية و الثقافية في بغداد .
- العامري، السعادة والإسعاد، نشر مجتبي مينيوي، طهران، 1336هـ/1957م،
- العامري، السعادة وإسعاد، دراسة وتحقيق، أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة .

- العامري، رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر، تحقيق ودراسة، سحبان خليفات
- عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط، 1986.
- عطية عبد الحليم ، الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري، دراسة وتحقيق السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية دار الثقافة والنشر والتوزيع الطبعة 1991، كلية الآداب وجامعة القاهرة.
- بدوي عبد الرحمان ، أفلاطون في الإسلام ، دار الأندلس ط 3 1982 ص، 151- 161 .
- عزت عبد العزيز: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها ص، 172 القاهرة سنة 1946.
- الخطيبي عبد الكبير ، النقد المزدوج منشورات عكاظ فبراير 2000.
- عثمان خالد أفلوطين، رائد الوجدانية، منشورات عويدات ، بيروت، ط1، 1983
- النشار علي سامي ، نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 .
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م.
- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبيير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1980م، ص86 وأيضاً: كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، 1968م، ص52.
- الفارابي، إحصاء العلوم .
- الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين دار المناهل بيروت ط 1 سنة 1988م.

- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق، سحبان خليفات، الأردن، 1987م، ص178.
- الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم، جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- مكايي فتحي ، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، 2011.
- المعتزلي القاضي عبد الجبار ،العني في أبواب التوحيد و العدل ج 3. الرؤية البارعة تحقيق محمد مصطفى حلمي، و أبو الوفا الغنيمي التغتزالي المؤسسة المصرية العامة لتأليف و الأنباء و النشر، القاهرة 1965 .
- كارل بوبر، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم و العقلانية، ترجمة يمني الخولي، منشورات المجلس الوطني للثقافة الكويت 2003.
- دانكونا كوسطا كريستينا Cristina D'Anconna Costa بيت الحكمة، الميتافيزيقا اليونانية وتشكيل الفلسفة العربية، ترجمة، عصام مرجاني، ط1، 2014.
- الكلابادي، التعرف على مذهب أهل التصوف، نشرة محمد أمين النووي ط 2، 1950، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .
- الكلابادي، التعرف لمذاهب اهل التصوف، نشره محمود أمين النواوي، ط2، 1980، مكتبة الكليات للأزهرية، القاهرة، ص،106 .
- الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، بنغازي، 1393هـ/1973م.

- توركى مباحث ، Mubahat turker ، مجلة Arastrima التركية، المجلد الثالث.
- مجتبى مینوفى، الخزائن التركية، ج2، العدد الثالث، السنة الرابعة، مجلة كلية الآداب، جامعة طهران.
- عواد محمد أحمد ، فلسفة الأخلاق عند أبي الحسن العامري، رسالة ماجستير اشرف أ. د، سحبان خلیفات الجامعة الأردنية عمان 1979م.
- أركون محمد ، معارك من أجل الانسنة في السياقات الإسلامية، بيروت دار الساقي ط 1، 2001 .
- أركون محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل ميسكويه و التوحیدی، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1997.
- محمد حسن المهدي، المدينة الفاضلة.
- الجابري محمد عابد ، مدخل إلى فلسفة العلوم، ج 2 دار النشر المغربية، 1976.
- أبو ریان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بدون تاريخ.
- قاسم محمد ، المنطق الحديث ومناهج البحث الفصل التاسع، منهج البحث في الرياضة.
- كرد علي محمد ، السعادة والإسعاد مجلة المجتمع، العلمي العربي، دمشق، المجلد التاسع، 1929 .
- مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ص104.

- معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، كمال الباجي ط4، دار العلم لللايين، بيروت 1966م .
- إيوار: البلخي، دائرة المعارف الإسلامية، ج 7، ص 556 .
- أبو زيد منى أحمد: ر. ديكارت، مبادئ في الفلسفة، ترجمة و تعليق، عتمان أمين مكتبة النهضة المصرية 1960.
- أبو زيد منى أحمد ، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر و التوزيع ط 1، 1994 .
- أبو زيد منى أحمد ، دراسة مقارنة في فكر العامري، الطبعة الأولى 1994، ص 239، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- معروف ناجي: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان، ج1، ط1، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1976،
- بلدي نجيب ، دروس في تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر، الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف دار توبقال ط1 .
- نيكولاي برديايق، العزلة و المجتمع، ترجمة فؤاد كامل الهيئة المصرية للكتاب، بلا تاريخ .
- هونري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة نصير مروة حسن قبيسي منشورات عويدات بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي : معجم الأدباء، ط 2، ج 1، تحقيق د. س. مرجليوث، مطبعة بالموسكي، القاهرة، 1923، ص 141. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ياقوت الحموي: معجم الأدباء.

- ياقوت الحموي ، معجم الأدباء، ج،1.
- يحيى بن عدي، في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي و النحو اللغوي، مرجع مذكور، ص، 46 .

المجلات

- أدام متز، الحياة الفكرية في القرن الرابع الهجري للمستشرق الألماني، مجلة المسلم المعاصر مجلة دورية محكمة منشور عدد 67 _ 68 الجمعة 2 نونبر 1993.
- جير هارد إندرس، مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد 2، ع 1
- محمد كرد علي، مجلة المجمع العلمي، دمشق المجلد التاسع، 1929

ثالثا: المصادر والموسوعات الأجنبية

- A ،Einstein ،cité par R.Blanchi ، la méthode expèrimentale et la philosophie de la physique، èd ،Armond Colin 1969 ،p .274.
- aL ; Amiri dans rue de l'histoire des relegipns ; 1975 ; t ; 187 ; p ; 69.
- Alexander Knysh ،Islamic Mysticism ،A'shout History ،Leiden ،brill ،20 .
- Arbery A.J : An Arabic Treatise on Politics،in Islamic Quarterly،1955، pp 9-22 .
- Aristotle : On the soul،translated into english by W.S.Hetta، edited by T.E. page wilimliam Heinemann، LTD، Harvard University Press، 1957.

- Arkoun, M. la conquete du Bonheur Selon, Abu l-hassan Al amiri, in Studia Islamica, paris xx11, 1965.
- Averroes : Averroes Commentary on Plato Republic, edited with an Introduction and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge University press, 1966.
- Charles Pellat , Variations sur le thème de l'adab , dans , corespondance d'orient , Bruxelles,centre pour l'étude des Problèmes du Monde Musulman 1964 , P , 24 – 25 .
- De Lacy P.H : Epicureanism , in The new Encyclopaedia Britannica Vol,6, 15 th edition, 1973-1974.
- Dodds E.R : The elements of Theology, A revised text, second Edition, Oxford, at the Clarendon Press 1963.
- Edwards paul ed, the Encyclopaedia of Philosophy, vol 3, article Epicurus , the macmillan company and the free press, New York, London, 1967.
- Elviva Wakeling ,Feder , Tafel ,MenshEt aussi :Appel ,karl , Otto :éthique de la discussion ,tr par Mark Hunyadi ,ed ,Cerf ,1994 ,p ,16-37.
- Everett ,K , Ronson ,A Musulim philosophe on the soul and its fate , Al Amini's Kitab al –A mod'alal- AAbad , Op , Cit ,p ,5 .
- Habermas ,J ,De l'éthique de lu discussion ,tr ,Marik Hunyadi ,édition Flamarion , 1992.
- Ian Richard wetton Al farabi and his school ,london ,new yourk ,routledge 1992 ,p ,22 – 23 .
- Jean Claude Vadel le souvenir de l'ancienne lors chez philosophie Abril Hasan AL Amiri m 381 dans arabica 1964 T 11 p 260

- Jean Claude vadet «une défonce philosophie de la Sunna » les Manaqib al – Islam d’al Amiri Paris «librairie orientaliste Paul beuthrer » 1983 « PP «14-15 .
- Lewis B and other ed : the Encyclopaedia of Islam, Vol3. New Edition, Leiden, E.J.Brill, London Luzac and Co. 1961.
- M. arkoun ; essais sur la pensee islamique p «190 ed masonnais paris 1979.
- Marc Bergé ‘’ Epitre sur les sciences Risala fi. l-ulum d’Abu hayan al – tawhidi «introduction » glossaire technique manushit et édition critique ‘’dans :BEO de l’I.F.E.A de Dams « T .8 «1963 – 1964 pp « 241 – 300.
- michel allad ; Un philosophe théologien ; Mohemmed b ; yoisuf
- Minovi, M, As-Saadah wa’l ISAD on seeking and Causing Happinss, Wiesbaden, 1957.
- Mohammed Arkoun « la conquête du bonheur selon Abu L-Hassan Al-Amiri’s dans :idem 152 – 153 – 154 – 155 – 156 .
- Mojtaba Minovi : Az Khazain Turkiye, majalle Yi Daneshkadeyi Adabiyat, IV, 3 an 1957.
- Plato : Timaeus, the english traslation, William Heinemann, LTD, Harvad Unversity press, 1961.
- Reynolds A. Nicholson «the Mystics of islam «london «G. Bell and sons « 1914 .
- Rosenthal Franz : State and Religion According to Abul –Hassan Al – Amiri, in, Islamic Quarterly, April, 1956, pp42-52.
- Rosenthal F « :State and Religion According to Abu l-Hassan AL’AMIRI, the Islamic quartery vol 3, 1956..
- Rowson, E. K. Ed «Al –Amad Ala Al Ahad Dar al kindi Beirut 1979.

- sohit sich herausgestellt, daß der Eine, der nahe nicht et was von den Intelligibilen ist, noch ist [Er] Materie, noch spezifische Differenz, noch besondere Eigenschaft, noch allgemeines Akzidens, noch Bewegung, noch Seele, noch Intellekt, noch Ganzes, noch Teil, noch Alles, noch Einiges, noch eines im Verhältnis zu einem anderem, Vieni mehr ist Er absolut einer, .
- Taha Abderhmane, 'Discussion entre abn Said Al-Sirafi, le grammairien et Matta b. Yunus, le philosophe', dans Arabica, T.25 Fasc. 3, septembre 1978, p. 188-189.
- the discussion Between abn Bishr Matta and abn Said al-Sairafi on the Merito of logic and Grammar, JRAS 1905, P. 79-129.
- Turker Mubahat : Al-Amiri Et les Fragment Des Commentaires Des Catégories D'Artiste in Arastirmq vol.3, 1965.
- Turker Mubahat : Al-Amiri et les Fragments Des Commentaires des Catégories D'Aristote, in Arastirma, vol.3, 1965, pp.77-122.
- VADEI, J.C., le Souvenir De L'Ancien prése chez le philosophie ABU l'Hasan Al – Amiri, Arabica, Paris, 1964, pp. 227-271.
- Voir aussi J S Mill, system of logic 1843 ed JM Robson, Routledge, and Kegan Paul London, 1973 p. 249-302
- Watt M : Islamic philosophy and the philosophy of Islam, Edinburgh, 1963 p. 52.

الفهرس:

8	مقدمة البحث
13	دواعي اختيار الموضوع
18	إشكالية البحث
19	منهجية كتابة البحث
19	أطروحة البحث المفترضة
21	قراءة تفكيكية لعنونة الأطروحة
23	الباب الأول : بيبوغرافيا أبي الحسن العامري؟
24	الفصل الأول: العامري، الشخصية المركزية في القرن الرابع الهجري
24	I- سيرة أبي الحسن العامري
25	II- إثبات أصول العامري
28	III- مذهب العامري والعقيدة الماترودية
30	IV- الرحلات العلمية لأبي الحسن العامري.
30	1-جولة العامري في بخارى
32	2-العامري من بخارى إلى الري
33	3-العامري، وإثبات الذات العالمية في بغداد
34	IV -ملخص لأهم الأحداث الرئيسية في حياة أبي الحسن العامري وأماكن تنقلاته
37	الفصل الثاني : أسس ومنطلقات فلسفة أبي الحسن العامري
37	1- روافد فلسفة العامري:
38	أ- حضور أفلاطون
40	ب- أرسطو الروحاني

42	ج-سقراط الحكيم والمعالم الإلهية
45	د- الأفلاطونية المحدثة
48	هـ - من نص كتاب برقلس، "الخير المحض" إلى نص كتاب العامري الفصول في المعالم الإلهية.
62	2- حصة المصادر العربية الإسلامية في فلسفة العامري
63	أ- شخصية أبي زيد البلخي :
65	ب- فتور العلاقة بين أبي نصر والعامري
68	ج- أثر فلسفة أبي جعفر الخازن على فكر العامري
70	د- ابو الحسن الطبري ورسالة العامري في الأبصار والمبصر.
72	د- مفاتيح العلوم للخوارزمي وأثره في تصنيف العلوم عند العامري
75	3- مؤلفات العامري
76	أ- المؤلفات الدينية الكلامية:
84	ب- المؤلفات الطبيعية
85	ج- المؤلفات المنطقية
86	د-المصنفات الأخلاقية الصوفية
92	الباب الثاني: نظرية المعرفة وتصنيف العلوم في فكر العامري.
93	الفصل الأول: نظرية المعرفة في فكر أبي الحسن العامري بين الحسيات والعقليات
94	أ- المعرفة الإنسانية بين الإمكانية و الاستحالة في تصور العامري
94	أ.المعرفة خاصة إنسانية في فكر العامري
97	ب-مقومات الإدراك الحسي عند أبي الحسن العامري
98	ج - المعرفة الحسية و إمكانية إثباتها
101	د-الإدراك الحسي البصري من خلال عمليتي الأبصار والمبصر

107	- أقسام البصر:
109	- الكيفيات الجسمانية وماهية اللون.
114	II-العقليات عند العامري
116	1- من القوة الجسمية إلى القوة العقلية في نظرية المعرفة عند العامري.
120	2- المعرفة من الحسيات إلى العقليات عند العامري
125	3- العقل وطبيعته الحجاجية في فلسفة العامري
133	III- من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية في فكر العامري.
140	الفصل الثاني : خطة تصنيف العلوم عند أبي الحسن العامري
140	1-مكانة العامري في تصنيف العلوم
142	2- شغف العامري بعلوم الحكمة
143	3 -العلوم الفلسفية مطلب أساسي في فكر العامري
145	4-أصناف العلوم في فكر العامري
145	أ- العلوم الرياضية
147	ب-علم التنجيم
148	ج- علوم الهندسة
150	د - التأليف و علم الموسيقى:
152	هـ- علم الحيل أو الميكانيكا :
154	و- صناعة الطبيعيين :
160	ز- صناعة الإلهيين
166	ن- صناعة المنطق في فلسفة العامري
175	ح- علم التصوف على طريقة الفلاسفة لدى العامري.

184	الفصل الثالث : تصنيف العلوم المالية لدى العامري
185	1-الدين و فائدته
190	2- أصناف العلوم المالية
190	أ-علم الحديث
197	ب-وظيفة العقل في علوم الفقه لدى العامري
209	ج- علم الكلام عند العامري
215	3-الضوابط اللازمة لأخلاقيات العلوم الدينية في نظر العامري
216	4- علوم اللغة والألفاظ الشهية في فكر العامري
220	أ- اللغة بين خطاب الشرع وخطاب الشك في فهم العامري
225	ب- اللغة والمعنى في خطاب العامري .
215	5 - مناقشة وتقويم نقدي لفلسفة العامري
240	أ- مدرسة الفكر العربي المعاصر – نموذج محمد أركون-
240	- في تصنيف العلوم
244	ب-مدرسة الفكر العربي الإسلامي – نموذج محمد عابد الجابري
247	ج-ميشيل أونفري وإعادة قراءة تاريخ الفكر الغربي
273	ج-تقويم نقدي لفكر العامري
254	خاتمة البحث
262	الملاحق ملحق 1 : خاص ببعض شذرات فكر العامري ملحق 2 : وصف المخطوطات وأماكن تواجدها ملحق 3: نماذج مصورة من صفحات مخطوطات العامري ملحق 4 : أ- ترجمة نص المبحث 14 من دراسة EVERET. K.ROWSON من الإنجليزية إلى العربية ب-ترجمة ملخص الباحث التركي M. Cuney kaya من الإنجليزية إلى العربية .

359	المصادر والمراجع
388	الفهرس