نظرية المعرفة عند أبي الحسن العامري

د. آمال عبدالواحد
كلية الآداب جامعة الزاوية

المقدمة:

تعد دراسة الأعلام وتطورهم الفكري ومصادر ثقافتهم وإنتاجهم مبحثاً هاماً في الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً، كما يمثل القرن الرابع الهجري مرحلة ازدهار العقل الفلسفي الإسلامي، وعلاقة أهم أعلام هذا العقل في صوره المختلفة، وعلى الرغم من أنا أبي الحسن العامرى كان في طليعة هؤلاء الأعلام إلا أن فلسفته لم تحط بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية المعاصرة ولعل ظهوره في منطقة ما وراء النهر، كان أحد أسباب عدم انتشاره، فهذه المنطقة كانت بعيدة عن مركز الحضارة الإسلامية، وإذا كان قد قام بجولات إلى أهم الحواضر الإسلامية إلا أنه لم يبق فيها إلا فترات قصيرة. وهدا ما جعله غير معروف في ذلك الوقت.

أهمية الموضوع:

تكمن القيمة الكبرى في دراسة أبى الحسن العامرى في مدى أهمية الأفكار العلمية التي أسهم بها في تقدم المعرفة الإنسانية، وإبراز تراثنا العلمي وإشعار الباحثين بعظمة ما قدمه العلماء المسلمون في مجالي المعرفة والعلم، والاطلاع على أصالة العقلية الإسلامية وتعميقها لذى شبابنا وتحفيزهم على النهوض من جديد واسترداد ما ضاع منهم.

وأيضاً معرفة المؤثرات التي شكلت فكره سواء كانت مؤثرات تراثية أو مؤثرات خارجية المتمثلة في الفلسفات السابقة، وكذلك مقارنة أفكاره بما كان معروفاً في عصره من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم،وأيضاً سنحاول من خلال هذا البحث إلى معرفة إمكانية المعرفة،وكيف يمكننا الحصول عليها، وكيفية معرفة المعايير والمقاييس التي وضعها أبى الحسن العامرى من أجل إصلاحها وتطويرها، وغيرها من الأمور المرتبطة بنظرية المعرفة عند أبي الحسن العامرى للإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة التي سوف تصادفنا أثناء بحثنا اعتمدت على المنهج التحليلي لتحليل وتفسير الآراء والأفكار، وكذلك

استخدمت المنهج المقارن لمقارنة بعض الأفكار بينه وبين الموجودين في عصره من المفكرين والفلاسفة.

أولاً : إثبات المعرفة

يؤكد العامري على إمكانية المعرفة للإنسان وإن له القدرة على ذلك، لذا فهو ينتقد من يذهب إلى إنكار المعرفة مدعياً أن المعرفة غير ممكنة، ويصف هؤلاء بأنهم طائفة تنفى الحقيقة راساً للحسيات والعقليات[1].

ومن المعروف أن طائفة السوفسطائيين[2]، من قدماء اليونان قد انكروا إمكان المعرفة للإنسان لأنهم اعتبروا الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، وأن مصدر المعرفة هي الحواس[3]، وكانت المعرفة بناء على هذين العنصرين معرفة نسبية متغيرة وليست ثابتة أو يقينية، ومن هنا فقد أُنكرت إمكان المعرفة الثابتة، أو الوصول إلى الحقيقة الواحدة.

ويضيف العامرى إلى هذه الفرقة اليونانية طائفة من المعاصرين له، ويقصد هنا بعض المتكلمين بالسفسطة وأنهم "لما صادفوا الكثير من قضايا الفريقين متضادة في فحواها ومتنافية في معناها، ثم لم تكن لهم قوة على سيرها وامتحانها، والفرق بين صحيحها وسقيمها حكموا على عامتها بالتدافع وسموها بسمة التناقض"[4]، إلا أن هذه الطائفة التي تنكر إمكان المعرفة لا تعد إلا طائفة صغيرة إذا قيست بمن يثبت المعرفة، ولو كانت المدركات الحسية والمعاني العقلية محال إدراكها لكانت الحواس كلها والعقول بأسرها لغواً وعبثاً [5]، فالمعرفة بالتالي ممكنة للإنسان.

وبعد أن يثبت العامري إمكان المعرفة، يذهب إلى أن المعاني الأولية للصناعات النظرية قد نصل إليها بوسيلة من أربع وسائل هي: إما بديهية العقل، كالمبادئ الهندسية، أو بالتجربة والامتحان كالأصول الطبيعية، أو عن طريق الوحى كالأوائل الشرعية، أو بقوة صناعة متقدمة، فهذه هي وسائل المعرفة الممكنة للإنسان.

أما المناهج التي تمكن الإنسان من الحصول على المعرفة فهي: المعرفة إما عن طريق التقليد، أو عن طريق الإقناع، أو عن طريق البرهان، ويحدد لنا طبيعة كل منهج من هذه المناهج الثلاثة ليحدد منهجه المختار منها، فيقول: إن طريقة التقليد سهلة المتناول جداً ،

ويكون تصحيحها معلقاً بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة، والثانية طريقة الإقناع وهي أفضل متناولاً من الأولى، ويكون تصحيحها معلقاً بإيراد الشواهد والأمثلة... والثالثة طريقة البرهان وهي صعبة المتناول جداً ويكون تصحيحها معلقاً بالمقدمات الصادقة اليقينية"[6]، وهذا الطريق الثالث هو الذي سيأخذ به العامرى فيما بعد.

هكذا نجد أن إثبات المعرفة أو إمكان العلم، هو ما يذهب إليه معظم مفكري الإسلام سواء من متكلمين أو فلاسفة فيذهب غالبية المتكلمين إلى أن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحققاً .

ثانياً : طرق المعرفة

1- مذاهب القائلين بالمعرفة:

قسم العامرى الأشخاص القائلين بإثبات المعرفة إلى ثلاث فرق هم:

الفريق الأول: هو الذي يعتمد أن المعرفة هي معرفة حسية، أي أن للمدرك الحسى حقيقة وليس للمتصور العقلي حقيقة، ولذا فهم يحصرون تحصيل المعرفة عن طريق الحس فقط وينفون أن يكون للعقل دور في المعرفة.

الفريق الثاني: هو الذي يعتقد أن للمتصور العقلي حقيقة وليس للمدرك الحسى حقيقة، ويعد هذا الفريق عكس الفريق الأول الذي يعتمد على الحس وحدة، فهذا الفريق يرى أن العقل وحده هو الطريق إلى المعرفة وأن الحس لا يؤدي إلى معرفة.

الفريق الثالث: وهو الذي يثبت الحقيقة للصنفين[7]، أي انه يثبت إمكان المعرفة عن طريق الحس والعقل معاً ، ولكن إلى أي فريق ينتمى العامرى؟

يفضل العامرى الاتجاه الثالث، ويعده الاتجاه الصحيح للمعرفة، أي فالمعرفة عنده تتم بالعقل والحس معاً ، وهو نفس الاتجاه الذي أخذ به قبله استاذه الكندي[8]عندما قال بنوعين للمعرفة أحدهما حسى والآخر عقلي، والمعرفة الحسية هي الناتجة عن المحسوسات، والمعرفة العقلية موضوعها الأجناس والأنواع، وكلاهما مكتسب على حد سواء[9].

أما إذا نظرنا إلى الاتجاه الكلامي سنجد أن بينهما اختلافاً في طرق المعرفة، فعلى حين يذهب عامة أهل السنة والجماعة إلى أن هناك ثلاثة طرق هي الحس والخبر (النبأ المتواتر)

والاستدلال (أي العقل) وهي طرق المعرفة، يذهب البعض الآخر إلى أن المعرفة لا تتم إلا بالحوس، فيرى بعض الروافض من الشيعة: بأن الأشياء لا تعرف إلا بالحس والإلهام، والبعض الآخر يرى أنها تعرف بالحس والخبر"[10].

2- نقد العامرى:

لكي يؤكد العامرى على صحة اختياره لطريق المعرفة القائم على الحس والعقل يأخذ في نقد الاتجاهين الآخرين المخالفين له، وهما الاتجاه القائل بالحس فقط أو بالعقل فقط.نقد العامرى القائلين بالمعرفة العقلية كطريق وحيد للمعرفة، كذلك نقد أصحاب الاتجاه القائل بأن المعرفة لا تتم إلا عن طريق الحس وحدة، وأن المعرفة هي معرفة حسية فقط، باعتبار أن المعانى العقلية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الحس، إلا أنه يرى أن هذا الاتجاه خاطئ لأنه سيؤدي إلى كون العقول الصريحة لا يحتاج إليه.أما الاتجاه الصحيح فهو القائل بالحس والعقل معاً أي أن الموافق للحق هي المعرفة بالحقائق للصنفين جميعاً أعنى الحسية والعقلية معاً"[11]، ذلك لأن الأشياء المستثبتة عند الأنفس البشرية توجد منقسمة قسمين منها هو حسى ومنها ما هو عقلي[12]فالمعرفة فيما يرى العامرى تحتاج إلى كل من الحس والعقل، لكي تتم المعرفة الصحيحة الكاملة، ولا يمكن الاكتفاء بإحداهما عن الأخرى، لأن "القوة الحسية عاجزة بطباعها عن استخلاص البسائط والأوائل، فهي تحتاج إلى القوة العقلية...وأيضاً القوة العاقلة لا تقوى بذاتها على استثبات المركبات إلا من جهة القوة الحساسة"[13]، فهاتان القوتان مكملتان لبعضهما البعض ذلك لأن: "الحسيات معاير إلى العقليات"[14]هذا ا لاتجاه هو الاتجاه الذي أخذ به فلاسفة الإسلام ابتداءمن الكندي ثم الفارابي القائل بأن: معرفة الإنسان للأشياء تبدأ بالحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات[15]، وهذا ما يذهب إليه ابن سينا من بعده.

ثالثاً: أنواع المعرفة

بعد أن حدد العامرى طرق المعرفة التي تتم بالطريق الحسى والطريق العقلي معاً، يأخذ في شرح طبيعة كل معرفة من هاتين المعرفتين محدداً حدودهما.

1- المعرفة الحسية:

يقرر العامرى أن الحس هو أحد طريقي العلم، ذلك لأن "الإحساس نوع من أنواع العلم"[16]، وهو في هذا يتفق مع ما ذهب إليه الفارابي[17] قبله في هذا الرأي، فيرى الفارابي يرى هو أيضاً أن المعرفة الحسية هي أولى درجات المعرفة لأنه بها يتم للإنسان التعامل مع العالم الخارجي، وبذلك تكون الحواس هي طريق للمعرفة وفي هذا يقول: "إن حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية"[18].

وفي حين يذهب العامرى وفلاسفة الإسلام إلى اعتبار الحس نوعاً من أنواع العلم، نجد الاشاعرة من المتكلمين تنفى ذلك لأنها تفرق بين الحس والإدراك فترى أن الإدراك في الحقيقة شيء غير الحس[19]، فهناك فرق عندهم بين الحس والإدراك الذي يتم به العلم، لأن الإدراك من الله، وهذا الرأي يرفضه العامرى، ولذا سنراه ينقدهم فيما بعد عندما يتحدث عن الإدراك البصري ويحدد العامرى الوسائل التي يتم عن طريقها تحصيل المعرفة الحسية بأنها من الحواس الخمس وهي: السمع والبصر والتذوق والشم واللمس هذه الحواس هي طريق الإنسان لتحصيل المعرفة الحسية وهذا الرأي هو ما يذهب إليه غالبية مفكري الإسلام فيما بعد إلا القليل منهم مثل "النظام"[20] الذي ينكر وجود حواس مستقلة تدرك المحسوسات، ويقول: "إن الحواس ما هي إلا فتحات في الجسم يتم عن طريقها دخول المحسوسات إلى الإنسان، وإن الذي يدرك هذا هو الروح من خلال الفتحات"[21]، كما ينكر بعض المتكلمين وجود الحواس زاعمين أن هناك فقط المدرك بالحواس، فهناك السميع والبصير[22]، وإذا كانت الحواس متفق عليها أنها خمسة إلا أن البعض يرى أنها أكثر من ذلك، فيذهب "عباد بن سليمان[23]" من المعتزلة إلى أن الحواس سبعة هي الحواس الخمسة المعروفة بالإضافة إلى حاسة لذة الجماع وحاسة الآلام[24]إذن الغالبية العظمى إذن من مفكري الإسلام يؤكد على إمكان المعرفة ووسائلها، سواء كانت وسائل حسية من خلال الحواس الخمسة أو وسائل عقلية عن طريق المقدمات البرهانية، إلا أن الخلاف بينهم يظهر في كيفية الإدراك ذهبت المعتزلة إلى الاعتراف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية إلا أنهم اختلفوا فيما

بينهم عن كيفية انقلاب التأثير الحسى إلى إدراك حسي، فيذهب بعضهم بأنه يتم بفعل إلهي، وقائل هذا هو أبو الهذيل العلاف[25]، وهذا الاتجاه سيأخذ به الاشاعرة فيما بعد ويتوسعون فيه، على حين يذهب البعض الآخر من المعتزلة بأنه يتم عن طريق التوليد، وفريق ثالثا يرى أنه يتم عن طريق تحويل المحسوس إلى معقول[26].

أما عند الفلاسفة فالإدراك للمحسوسات يختلف، لأن الإدراك يعنى أخذ صورة المدرك[27]، دون مادته وهذا ما ذهب إليه الفارابي عندما قال: "الإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه وعانقه معانقة صافية، وحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر وأن غاب عن المحسوس[28]، وهذا يعنى أن الحواس تقبل صورة المحسوسات دون مادتها.

هكذا نجد ان المعرفة الحسية تتم بنقل التصور الحسى دون مادته، ويتم هذا النقل باستخدام الحواس الخمسة، وهنا يفرق العامرى بين أنواع المحسوسات، فيرى هناك محسوسات تتم بحاسة واحدة مثل الطعم والرائحة، وهناك محسوسات يتم إدراكها بأكثر من حاسة في إدراكها مثل الأشكال والمقادير.

ويحدد العامرى نوعاً معيناً من المحسوسات لكل حاسة أو لعدة حواس مشتركة، فيرى أن بين الحواس وموضوعاتها علاقات ذاتية، بمعنى أنه جعل بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية وعلاقات طبيعية[29]، يبين ذلك بأن المحسوسات لو كان من الممكن إدراكها بحاسة واحدة لكان في خلق الحواس متعددة نوعاً من العبث، ولما كانت متعددة كان لخلقها حكمة ووظيفة معينة، يدل على هذا أن الله عز وجل قد خلق الجواهر والأجسام لها أغراض معينة تصلح لها، مثل خلق الحديد كأصلح الجواهر لأنه يتخذ منه السيف، كذلك خلق الحواس متعددة لمختلف المحسوسات، فلا يمكن لحاسة البصر إدراك الأصوات، ولا يمكن لحاسة السمع إدراك الألوان، فهو هنا يقرر السببية، والعلاقة الذاتية بين الجواهر وأعراضه ولكى يفسر العامرى الإدراك الحسى بصورة أكثر توسعاً، يضع رسالة لتوضيع هذا الهدف وهي (القول في الإبصار والمبصر) التي يكرسها للحديث عن

الإدراك البصري، ويحدد هدفه منها بقوله: إنه وضعها لكي "يبين إدراك حاسة البصر لمبصراته والتمييز بين ما يتصل من محسوساته"[30]، وهنا سوف نوضح كيفية وضع الإدراك الحسي كنموذج للمعرفة الحسية.

أ- **الإدراك بحاسة البصر وأهميتها:** السؤال الذي يطرح نفسه هنا عند قراتنا لأفكار العامري، هو لماذا أختار العامرى حاسة البصر دون غيرها من الحواس الأخرى لكي يفسر بها المعرفة والإدراك الحسي؟ للإجابة عن هذا فيما نعتقد يرجع إلى عدة أسباب منها:

- أن شرحه لعمل هذه الحاسة سيوضح طريقة عمل الحواس الأخرى في الإدراك الحسي.
- إن الإبصار من الموضوعات الصعبة الدقيقة التي اختلف حولها الناس، فتساءلوا عن كيفية الإدراك بهذه الحاسة، هل هو: من فعل الروح الحسى أو هو من فعل البدن الطبيعي أو هو من جمله ما ينسب إلى الجوهر المتركب منهما[31]؟
- أن موضوع الإبصار والرؤية لا يقتصر على كونه جانب إدراكي للإنسان في الحياة الدنيا، وإنما له شيء آخر وصلة بأصل من أصول الدين، والمتعلق بجواز رؤية الله يوم القيامة، واختلاف الآراء في الرؤية أدى إلى اختلافهم في القول بجواز الرؤية الإلهية أو نفيها.

إن بعض المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة ذهبوا في الإدراك بهذه الحاسة إلى رأى يعده العامرى بعيداً عن العلم، ونتج عن هذا نفي السببية وهذا ما لا يرضاه، لذا عرض هذه المسألة لكي يوضح ويؤكد التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، أو بين الأجسام والأعراض، لذا كان حرص العامرى على بحث مسألة الإدراك بالبصر كتعبير عن المعرفة الحسية، ولأن بيانها فيه توضيح لإحدى المسائل التي اختلف فيها المسلمون. فهو هنا سيبحث عن هذه المسألة باعتبارها إحدى موضوعات المعرفة الإنسانية، مبيناً حقيقتها وعلاقتها بالحواس دون الربط بينها وبين الرؤية الإلهية التي أخرجت هذا البحث المعرفي عن حدوده وجعلت المتكلمين يتشاحنون حوله، فهدف العامرى هنا هو هدف عملي لتوضيح حقيقة الإبصار فقط، وليس هدفاً دينياً لتأكيد الرؤية الإلهية أو نفيها، فهو هنا عالم وفيلسوف

وليس رجلا من رجال الفكر الكلامي، الدين يركزون على المعرفة حول الأصول الدينية وتأكيدها.

ب- أقسام الرؤية: يقسم العامرى الرؤية إلى أربعة أقسام[32]:

الرؤية الطبيعية المادية، وهو القسم الخاص بالرؤية الجسمانية وهو ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات.

- الرؤية العقلية المجردة، وهو نوع من الرؤية تناوله في أثناء تفسيره لكتاب البرهان لأرسطو.
- الرؤية الروحية القدسية، وقد بحثها أثناء عرضة لموضوع النبوات في كتاب الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.
- الرؤية الوهمية أو رؤية النفوس النطاقة يفضل قواها المتخلية، إما في النوم أو في اليقظة، ويذكر العامرى أنه تناولها في المقالة الرابعة من كتاب النسك العقلي والتصوف

أما الرؤية التي سنعرضها فيما يعد هي الرؤية الخاصة بالرؤية المادية الطبيعية والتي خصص لها العامرى رسالة (القول في الإبصار والمبصر) وفيها بحث كيفية إدراك المحسوسات البصرية.

ج- نقد العامرى للاتجاهات المخالفة له في الرؤية: يحرص العامرى قبل أن يوضح كيفية الإدراك البصري على نقد الاتجاهات المخالفة له، والتي قالت بآراء لا يعتقد في صوابها، وهو في هذا المجال ينقد الرأي الأشعري، فقد ذهب إلى أصحاب هذا الاتجاه أن العيون لا ترى بذاتها وإنما ترى لأن الله يخلق فيها الإبصار، فالإدراك بالحواس هو "لطبيعة يحدثها الله في الحاسة[33]، يرفض العامرى هذا التصور الأشعري ويصف أقوالهم بأنها أقوال ليست علمية، بل هي أقوال سفسطائية وليست ببرهانية، ويقدم أدلته على ذلك من آرائهم[34].

- أنهم أدعوا أن العين السليمة وإن حاذاها الشبح الملون على اعتدال من البعد في هواء مضيء، فإنها وإن قصد بها الإدراك فلن تدركها أصلاً بذاتها، بل بأن يحدث الله فيها إدراكاً مبدعاً، وهكذا الحال في الحواس.

- أنهم زعموا أن الحواس ليس فيها حرارة وأن ما تحسه الأعضاء منها هو انقلاب يحدثه الله في أعضاء الإنسان.
- أنهم صرحوا بأنه "ليس في السمنة دهن ولا في الزيتونة زيت، غير أن الله تعالى يحدث الدهن والزيت فيهما من خارجها إبداعاً "[35].

والذي دفع الاشاعرة إلى هذا القول اعتقادهم بأن اللون عرض ولا بقاء ولا وجود حقيقي له لأن الأعراض لا تبقى وتبطل في ثاني حال وجودها[36]، ولما كان اللون لا وجود له كانت العيون التي ترى الأشياء لا يتم رؤيتها بناء على وجود موضوعي لتلك الأشياء، وانما لأن الله هو الذي خلق فينا الرؤية ولذا يقولون "فإذا خلق فينا (الله)إدراكاً رأيناً مرئياً لم تكن تراه من قبل"[37] قوبل هذا الاتجاه الأشعرى بنقد وهجوم ليس من الفلاسفة فقط وإنما أيضاً من فرقة كلامية أخرى هي المعتزلة التي أثبتت الرؤية الموضوعية للأشياء بناء على فكرتهم في بقاء الأعراض، ولذا قالوا: "إن العين يمكنها أن تدرك متى حصلت على الآلة ولا يكون بينها وبين المدركات ساتر"[38]، أي عندما تتحقق الشروط الواجب توافرها لإمكان الرؤية يرفض العامرى هذا التصور الأشعرى لتفسيره للرؤية، فإذا كان ما دفع الأشاعرة إلى هذا القول إنكار التلازم بين الجسم أو الجوهر والأعراض، لأن الأعراض لا بقاء لها، وتخلق في كل وقت، فهذا ما يرفضه العامرى، بل يرى أن هناك مناسبات ذاتية وعلائق طبيعية بين الجواهر المختلفة والأعراض المختلفة، وأيضاً بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية وأن إنكار هذا التلازم ليس فيه تأكيداً للقدرة الإلهية كما تذهب الاشاعرة، وانما إقراره والقول بضرورة التلازم هو ما يكشف عن الوجود الإلهي لأنه يكشف عن وجود الحكمة، ولا واحد من أنواع العالم بمخلوق عبثاً أو محدث افتلاتاً [39].

د- الكيفيات البصرية وماهية اللون: يقرر العامرى احتياج الرؤية إلى عنصر هام لكي يتم إدراك هذا العنصر وهو (اللون)، ذلك أن الإشباع في اللون سبباً لسهولة الإبصار والمحو من اللون علة لصعوبة الإبصار[40]، بل إن الهواء والريح لو تلبسا باللون لأدركتهما العين، فاللون هو أحد الكيفيات الجسمانية، ومن هنا صار الجسم مدركاً يتوسط اللون والجسم.

ومن هنا أيضاً كان اللون هو المعنى الأولى، والسبب الذاتي في جعل الشيء معلناً للأعين، والى نفس الرأي يذهب بعض المعتزلة إلى أن البصر إنما "أدراك الألوان دون الطعوم والروائح والأصوات لقلة الألوان فيها"[41]، ويحاول العامرى أن يقدم تعريفاً للون، ويرى أن التعريف الصحيح هو التعريف بالحد بذكر المعاني الذاتية، ولكي يوضح تعريف اللون تعريفاً ذاتياً يأخذ في تقسيم الأجسام إلى أربعة أقسام، هي: المشفة والمضيئة والبراقة والكدرة، ويعرف كل قسم منها منتهياً إلى أن المضيئة والبراقة والكدرة تشترك في أنها تصير مرئية، أما المشق فلا يمكن إدراكه لأنها خال من اللون، ومن هنا كان تعريفه للون بأنه هو: "شعاع جسم غير مشتف...واللون هو الجاعل للجسم مرئياً، ثم لا وجود له إلا بالجسم"[42]وقد ذهب الفارابي مثله إلى أن الألوان "تحدث في الأجسام التي هي تحدث الكون والفساد... وأن اللون هو نهاية الجسم المشتق وظهور اللون إنما يكون في بسيط الجسم"[43]، فاللون هو ما يجل الجسم مرئياً ومدركاً بالإدراك الأولى، أما الكيفيات الأخرى للجسم فتدرك إدراكاً غير أولياً، أيإدراكاً عرضياً، كإدراك شكلها أو هيئتها، ووجود اللون فيه هو ما يجعله مدركاً إدراكاً أولياً .

هـ- أداة الرؤية: بعد أن حدد العامرى الشروط الضرورية لإمكان الرؤية سواء أولية مثل اللون أو غير أولية مثل الشكل، ينتقل إلى البحث في أداة الرؤية ذاتها، والمقصود بها العين ويعرفها بقوله إنها الآلة الأولية لإصابة الرؤية وأن تركيبها يجب أن يكون محصلاً على أتم ما يصلح[44].

ويضع العامرى للعين خاصة لكي تحقق الغرض من وجودها وهو الإبصار، فيأخذ في عرض أجزاء للعين عرضاً تشريحياً يحدد له مواصفات خاصة فيتكلم عن العصب البصري، ومنافذه في الجمجمة، ويصف خصائص هذا العصب وعله تجويفه وظيفياً، كما يتحدث عن الشبكية وتكوينها ويقول: "إن جوهر العين مركب من رطوبتي الجليدية والزجاجية، ومن طبقتي العينية والشبكية، وأن فعله المختص به هو الإبصار ويتعلق بالرطوبة الجليدية وأن الأجزاء كلها تنزل فيها منزله الخدم لها"[45]، ويأخذ ابن سينا بهذا التصور فيقول: "أن قوة البصر وهي مشعر الألوان، وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة"[46]، فهو يحدد أجزاء

العين بأنها أربعة أجزاء، إلا أن الرؤية تتم من خلال جزء واحد فقط هو الرطوبة الجليدية التي يشترط فيها أن تكون غير مستحكمة الاستدارة أي أنها تميل إلى التسطيح، والعلة في ذلك أن التسطيح يقابل موجودات أكثر من الأجزاء الكرية.

2- المعرفة العقلية: بعد أن وضح العامرى كيفية المعرفة أو الإدراك عن طريق الحواس، انتقل إلى المعرفة العقلية، أو ما يسميها بمعرفة العقليات، وهو الشق الثاني من المعرفة.

أ- ماهية المعرفة العقلية: يحدد العامرى ما يقصده بالمعرفة العقلية بقوله: "أعنى بالعقليات ما لا يستعان في استثباته بشيء من الأعضاء البدنية"[47] والعقليات عنده تطلق على معرفة العلة والمعلول، وعلى القوة والضعف، والجمال والقبح، والتضاد، والعدالة، والجور والفضيلة، والرذيلة، والوجود، والعدم والعلم والجهل فكل هذه التصورات هي ما يقصدها العامرى بالتصورات العقلية والتي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق المعرفة العقلية.

ب- كيفية الإدراك العقلي: يتم الإدراك العقلي فيما يرى العامرى بالبعد نهائياً عن الحس، أو يأخذ مقدمات الحس، باعتبار أن الحسيات معابر للعقليات، فالمعرفة قد تبدأ بالحسيات ولكنها مقدمة للوصول إلى العقليات وفي نفس هذا الاتجاه ذهبت مجموعة كبيرة من مفكري الإسلام وكان من ضمنهم فرقة المعتزلة التي رأت أن المعرفة الحسية هي المرحلة الأولى للعلم، وتليها المعرفة العقلية[48]، وهذا نفس ما قاله الفارابي الذي يعتبر أن هذا النوع من المعرفة مستمد من الحواس هو أول درجة من درجات سلم المعرفة "فحصول المعارف للإنسان تكن من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات"[49]، وهو ما يؤكده أيضاً ابن سينا عندما يقول: "الإدراك إنما هو النفس، والنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك صورها المعقولة يتوسط صورها المحسوسة"[50] فالعامري وغيره من فلاسفة الإسلام يقرون بالمعرفة الحسية بالدرجة الأولى في سلم المعرفة الإنسانية، وهي خادمة للمعرفة الأرقى التي هي المعرفة العقلية، حيث يرى إذا اعتمد العقل على الحس فيما بعد للوصول للعقليات فهو اعتماد من باب الفضل والزيادة وإعطاء الأمثلة، وبالوصول إلى المعرفة العقلية يتم الوصول إلى المعرفة الحقة، واستطعنا بعد ذلك الاستغناء عن أي معرفة أدنى منها[51].

فالمعرفة العقلية ليست من أنواع المعارف البسيطة، بل تحتاج إلى خطوات تسبقها للوصول إلى المعرفة الحقة، هذه الخطوات أو المقدمات قد تؤخذ من المعرفة الحسية، وقد نضطر في معرفتها إلى الاعتماد على المعرفة الحسية، لأن الوصول إلى المعرفة العقلية صعب، ولابد لنا أن ندرس كل الخطوات التي تأخذنا إلى المعرفة العقلية بدايتا من الأشخاص الجزئية تم الأجناس إلى الخطوات[52]، أي لابد أن نبدأ بالنظر إلى المعلوم وقياس الفكر بعد التحدق فالمعرفة تتم بالحواس أولاً ثم بالانتقال إلى العقل.

ج- أفضلية المعرفة العقلية على المعرفة الحسية: إذا كان العامرى قد أقر بصنفين للمعرفة هما الحس والعقل، وقال إنهما يشتركان معاً في الوصول إلى الإدراك التام والمعرفة الكاملة، فلا يعني هذا أنه يساوى بينهما أو أنهما في مرتبة واحدة من حيث القيمة، بل يعد المعرفة الحسية، كما سبق أن ذكرنا هي مقدمة وخادمة للمعرفة العقلية وبالتالي كانت المعرفة العقلية في نظره أفضل من المعرفة الحسية، وهذا يتضح عندما وضع مقارنة بين كل منهما.

وهذا التصور هو ما سبق إليه الكندي عندما قارن بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وحدد أوجه المقارنة بينهما في أربع نواحي: الموضوع، الآلة، الطريقة، معدل الثبات[53].

أما العامرى فلا يحدد المقارنة بينهما في أربعة نواحي فقط بل يقارن بين طبيعة وحدود كل معرفة منهما، وصاحب كل معرفة ويحدد هذه المقارنة في النقاط التالية:

- يرى العامرى أن المغمض من أرياب الحكمة يدرك ما لا يدركه المحدق ببصره.
- أن مجال الحس في كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل في كل ما بطن بذاته وجوهره.
- أن الحس ضيق القضاء قلق الجوهر مستحيل الصورة متبدل الاسم متحول النعت، والعقل واسع الارجاء هادئ الجوهر.
- الحس يفيد في عرض الآلة التي أصلها المادة، والعقل يفيد ما كان هيئة محضه[54].
- في كل محسوس ظل من المعقول وليس في كل معقول ظل من الحس[55].
- ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على إثباته وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته[56].

– أن المدركات الحسية مباينة للصور العقلية، ولكنها سبب لانتباه العقل عليها[57].

هذه الأوجه للمقارنة على الرغم من أنها شذرات باقية للعامري إلا أنها توضح لنا أفضلية المعرفة العقلية على الحسية.

د– طبيعة المعرفة وحدودها:

أما عن طبيعة هذه المعرفة العقلية فهي تصور الأشياء الحسية بصورة عقلية وتتم عن طريق التدرج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية والإحاطة بالمعاني البسيطة.

فالإنسان يمكنه، فيما يرى العامرى – أن يعرف بالمعرفة العقلية الأشياء الحسية بنوع الجوامع الكلية، فهويتصورها بنوع جوهر نفسه، أعنى أنه يدركها إدراكاً عقلياً، وهو أيضاً يتصور الأعراض الجسمانية لا بذواتها، بل بحسب الإحاطة بالعلل الكلية لذواتها... ويعلم ما هو فوق (أي الله) لا من حيث الإحاطة بعلله بل من حيث إنه هو السبب لتكمله جوهره، ويعلم ما هو دونه من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده[58].

المعرفة العقلية هي العلم الحق:

يقسم العامرى المعرفة بالأشياء إلى كونها نوعين – منها ما هي عامة وهي الوقوف على مجمله بحسب دلالة الاسم على الموضوع، ومنها ما هي خاصة وهي الوقوف على مفصلة بحسب دلالة المعقول، والمعرفة العامية لن تعاون العقول الصحيحة على تحصيل حقائق الحكمة أما المعرفة الخاصة فإنها تصير فاتحة لذوي الألباب جهات الحكمة[59] ولما كان العلم الحقيقي هو معرفة أصل الأشياء والوصول إلى البسائط الكلية الثابتة كانت المعرفة العقلية هي التي توصل الإنسان إلى العلم اليقيني، فالعلوم الحقيقية هي التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق العقل بعدما يستخلص مبادئها الأولى من الأشياء الحسية، ويرتفع عن الحسيات للوصول إلى العقليات أو المبادئ، وهو اليقين الذي سيشير إليه بعده ابن سينا في قوله: "أن معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها"[60] فالعقل عند العامرى هو الذي يوصلنا إلى معرفة الجواهر والمبادئ الأولى للأشياء، هذه المعرفة التي يصفها بأنها أبدية يقينية، وهي لا تتم إلا عن طريق العقل وحده، ذلك أن العلوم الحقيقية التي هي أبدية باليقين

لن تصير مستثبته بالحس البدني الذي هو معرض للغلط والسهو، ولكنها تصير مقتناه بالعقل الغريزي الذي حجة إلهية[61].

أما عن ماهية تلك الحقائق اليقينية الأبدية، فيرى العامرى أنها نماذج لتلك الأفكار العقلية الموجودة في العالم العلوى، ذلك أن الباري جل جلاله لما خلق العالم السفلى جعل ما فيه من المعاني الحسية نموذجات مشيرة إلى ما في العالم العلوى من المعاني العقلية[62]، وذلك أن هذه المدركات الحسية هي محاكيه للحقيقة وإن كانت أنقص منها[63].

ويذكرنا قول العامرى هنا بما قالة أفلاطون[64]سابقاً عندما اعتبر أن الحقائق الأبدية هي المجودة في عالم المثل، وأن هذا العالم الأرضي الذي نعيش فيه تكون موجوداته الحسية هي ظلال أو أشباح لما يوجد في عالم المثل من نماذج عقلية[65]، ولكن ليس معنى هذا التشابه بين العامرى وأفلاطون في هذا القول أن العامري يركز في اتجاهه المعرفي على الجانب الأفلاطوني القائل بأن الحقيقة اليقينية هي ما تتجاوز هذا العالم الحسي والموجود في عالم المثل، لأنه في مواقف أخرى عديدة نجده يشير إلى أقوال تعبر عن الاتجاه الأرسطي في المعرفة الذي يرى أن الحقيقة العقلية مأخوذة من الأمثلة الحسية أو من استقراء الواقع.

ولعل الجمع بين هذين الاتجاهين في المعرفة، الاتجاه الافلاطوني والاتجاه الأرسطي هو خير دليل على تلك النزعة التي سادت هذا العصر في محاولة الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، والتي تمثلت من قبل عند الكندي وتمثلت بشكل أكثر وضوحاً عند الفارابي الذي خصص مؤلفاً بكاملة للجمع بينهما، فكانت محاولة العامرى في التوفيق والجمع بين هذين الاتجاهين الفلسفيين هو تعبيراً عن الاتجاه الفلسفي السائد في عصره.

3- حدود المعرفة الذوقية وعلاقتها بأنواع المعارف الأخرى:

يحدد العامرى وسيلة الوصول إلى هذه المعرفة الذوقية عن طريق القوة المخيلة التي تتقبل من النفس الناطقة آثار صورها العقلية، ومن الروح الحسية آثار مدركاتها الجزئية، وبهذه المعرفة يتحقق للإنسان الاتصال بالآلة عن طريق الهداية الإلهية[66]، وقد تتم هذه المعرفة للإنسان بفضل قواه المتخيلة، إما في النوم أو في اليقظة، تارة بالطبع وتارة

بالصناعة[67]، أي أن هذه المعرفة قد يصل إليها الإنسان بفطرته التي فطر عليها فيكون إنساناً منح هذه القدرة والمعرفة، مثل الأنبياء والأولياء، أو بالصناعة أي أن يصل إليها بعد التدرج في المقامات والأحوال الذوقية المعروفة عند الصوفية إلا أن ما يقصده العامرى هنا يختلف عن المقامات والرياضيات والمجاهدات الصوفية، لأنه يقول بتصوف عقلي وليس تصوفاً ملياً [68]، فهو يتدرج في أنواع المعرفة ومجانبة الجسد، أو ما يسميه بالمران على الموت، وهذا التصور هو أحد تعريفات الفلسفة القائلة بأن الفلسفة هي المران على الموت بالتخلص من الجسد وشهواته، والتغلب عليه حتى تصير النفس حره غير مقيدة بالجسد وشهواته.

الجمع بين المعرفة الذوقية والمعرفة العقلية:

قد يبدو هذا العنوان غريباً من الوهلة الأولى، لأن من المعروف أن المعرفة الذوقية تختلف عن المعرفة العقلية، فالأولى وسيلتها ومنهجها القلب، والثانية وسيلتها ومنهجها العقل، الأولى خاصة بالتصوف، والثانية خاصة بالحكمة إلا أنه ظهر في الفكر الإسلامي نوع من التفكير يجمع بين الفلسفة والتصوف، وعرف هذا النوع بالتصوف العقلي في مقابل التصوف القلبي يقوم هذا النوع من التصوف العقلي على التأمل العقلي، ومجانبه الظواهر الحسية والارتقاء فوق مستوى المحسوسات للوصول إلى الحقيقة اليقينية، سواء كانت حقيقة مباطنة للظاهر أو حقيقة مفارقة لهذا الظاهر، فهي تجاوز الرسوم الظاهرة إلى المعاني الخفية للفعل الإلهي، ويؤكدها العامرى بدعوته قائلاً : "فلا تنظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه، فإن الباطن أن واطا الظاهر كان توحداً وإذا خالفة إلى الحق كان وحدة، وإذا خالفه إلى الباطن كان ضلاله، وهذه المقامات مرتبة لأصحابها وموقوفة على أربابها وليس لغير أهلها فيها نفس ولا لغير مستحقها منها قبس"[69].

رابعاً: فائدة المعرفة والعلم للإنسان

1- تعريف العلم: يقدم العامرى عدة تعريفات للعلم منها عامي ومنها كلامي، ومنها ما هو فلسفي فتطلق العامة لفظ العلم على أي حرفة كانت، أو على المعاني الامتحانية[70]، أما

تعريف العلم عند المتكلمين الاشاعرة هو معرفة المعلوم على ما هو به[71]، أما المعتزلة فترى أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه وقراره عليه[72].

أما التعريف الفلسفي للعلم فيختلف عن التعريف العامي والكلامي، فيعرفه الكندي بقوله: "إن العلم هو وجود الأشياء بحقائقها"[73]، وبنفس المعنى يعرف العامرى العلم بقوله: "العلم هو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل"[74]، أي تقوم بمعرفة الشيء التي ترتفع إلى درجة العلم بأن تكون معرفة تامة من جميع الجوانب، وهي معرفة بالأسباب الأولى لكي تكون المعرفة يقينية فالمعرفة العلمية يجب أن تكون معرفة بالمبادئ والعناصر، وهو ما ربطها من قبل بالمعرفة العقلية التي توصل الإنسان إلى معرفة المبادئ والبسائط، وبالتالي كان العلم الثابت الحقيقي عنده هو العلم العقلي بالمبادئ الثابتة.

2- التوفيق بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية:

إذا كان للعلوم فائدة في نظر العامرى سواء كانت هذه العلوم علوماً دينية أو علوماً فلسفية، فإن الجمع بين هذين العلمين يحقق أكبر الفائدة للإنسان، ومن أجل تحقيق هذه الفائدة المضاعفة يلجأ العامرى إلى التقريب بين الفلسفية والدين، وهو في هذا يعبر عن السمة التي سادت عصره والتي انتهجها الفلاسفة السابقون عليه، وهي محاولتهم للتقريب بين الفلسفية والدين، فكانت محاولة العامرى إذن هي اتباع ما كان معروفاً وسائداً في عصره، بل ما كان هو هدف فلاسفة هذا الزمن ولكي يحقق العامري هذا التقريب أو التوفيق يحاول بداية أن يؤكد على دعوةالدين لأهمية العلم مؤيداً ذلك من القرآن الكريم ومن أقوال الرسول عليه الصلاة ومن أقوال الصحابة، فيذهب إلى أن العلم والمعرفة دعوة دينية نادى بها القرآن كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[75]، وكما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام أنه قال: "العلم كثير فخذوا من كل شيء أحسنه، ويحكى عن الإمام علي كرم الله وجه قوله: "قيمة كل أمرئ بما يحسنه والمرء عدو لما جهله"[76].

فالمعرفة دعوة دينية ومن أجل هذا خلق الله الإنسان محباً للعلوم، فكانت من أعظم فضائل الله تعالى لعبادة أن خلقهم من أنفسهم محبين للعلم[77]، فإذا كان هذا هو الحال فلا حرج على الإنسان من المعرفة، بل إن في التعلم استجابة لنداء الدين.

وهذا الترحيب من الدين بالسعي إلى المعرفة بغض النظر عن مصدرها فهو استجابة لقوله عليه الصلاة والسلام "اطلبوا العلم ولو كان في الصين" وما أشاد به العامرى بقوله: أقبل النصيحة من حيث آتتك[78]، ويرى أن هذا الحديث هو رد على بعض الفقهاء الذين رفضوا العلوم الفلسفية، نظراً لأن مصدرها قوماً من الوثنيين، ولكن هذا الموقف لم يقفه كل المسلمين، بل أن الألباب من أهل الإسلام قد سعدوا لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوى الشهرة من حكماء الروم وحكماء الفرس وحكماء الهند وحكماء اليونان، واستقصوا تأمل معانيها وحلوا مواقع الشبه منها[79]ولما كانت الفلسفة في عصر العامرى توازي العلم بمعناه الواسع، كان حرصه على تأكيد ضرورة المعرفة والعلم بأن يدافع عن الفلسفة ضد بعض الاتجاهات غير العقلانية التي ظهرت في عصره، وزعمت أن العلوم الفلسفية مضادة للعلوم الدينية، وأن من مال إليها معنى يدارسها فقد ضر الدنيا والدين ويمثل هذه الاتجاهات غير العقلانية طائفتين أحداهما لبعض العامة والثانية لبعض رجال الدين، فالفلسفة على الرغم من كونها في نهاية الرفعة ومحلها بين المعارف على غاية العلو، فإن طبقات العوام قد اعرضوا عنها وكرهوا الإصغاء إليها، وشاركهم رجال الدين وقالوا عنها بأنها ما هى إلا الفاظاً هائلة والقاباً مزخرفة زينت بمعان ملفقة لينخدع بها الجاهل الغر، ولكن الأمر ليس كذلك، بل توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما توجد العلوم الملية.

وفي موضع آخر يشير العامرى إلى العامة موضحاً سبب موقفهم من الفلسفة قائلاً : إن لتعصب ضد الفلسفة صادراً عن بعض الرجال في ذلك العصر فكانوا يهاجمون الفلسفة بشتى الطرق[80].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا لماذا تعرضت الفلسفة إلى الهجوم وخاصة من رجال الدين؟ وهل كانت العلوم الفلسفية مكروهة عندهم أم أن رفضهم كان بناء على علم واحد فيها؟ خاصة أن الفلسفة كان يقصد بها في عصره كل العلوم.

يجيبنا العامرى على هذا التساؤل حينما أخذ استعراض العلوم الفلسفية وبيان موقف الدين من كل علم منها، فعن العلوم الرياضية يذكر أنها صناعة وليس بينها وبين العلوم

الملية عناد ولا مضادة[81]، وكذلك العلوم الطبيعية فهي صناعة ومن المحال أن يكون بينها وبين العلوم الملية عناد أو مضادة[82]، فلم يبق من العلوم الفلسفية إلا العلوم الإلهية فهي سبب هجوم بعض رجال الدين على الفلسفة.

ولكي يحل العامرى هذه الإشكالية يحاول التقريب بين الدين والفلسفة بأن يثبت أن هذه العلوم الإلهية لا تخالف العقيدة، بل إنها من العلوم الخادمة لها، فيرى أن البحث في الإلهيات توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما يتوجبه العلوم الملية، ومن المعلوم أن الذي حققه البرهان واوجبه لن يكون بينه وبين ما يوصه الدين الحق مدافعة ولا عناد[83]، فكل من الدين والفلسفة يحتاج إلى العقل، ويقدم حقائق لا يمكن أن تتعارض مع العقل صراحة، بل إن العلوم الدينية تقوم على أسس عقلية وفي هذا يقول العامرى: "إن العلوم الدينية كلها مقسمة إلى أقسام أربعة وهي الاعتقاد أن والعبادات والمعاملات والمزاجر وأن حقيقتها عقلية"[84].

وهذا الموقف التوفيقي هو ما حاوله الكثيرون قبل العامرى فعلى سبيل المثال الكندي يأخذ بهذا الاتجاه فيقول أن في الفلسفة علم الروبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع...واقتناء هذه جميعاً هو الذي آتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه[85]، وفي موضوع آخر يرى أن الفلسفة ليست ضد الشريعة وأن الدين ليس ضد الفلسفة، بل كلاهما يسعى إلى الحقيقة، الفيلسوف بجهد مكتسب، والنبى بإرادة مرسلة[86].

وإن كانت هناك اتجاهات أخرى ترى استحالة هذا التوفيق وهذا ما ذهبت إليه مدرسة أبي سليمان السجستاني، الذي أعلن استنكاره لهذا يرى أن الشريعة مأخوذة من الله عن طريق الوحى ولابد من التسليم الداعيلها وأما الفلسفة فإنها تختلف اختلافاً تاماً عن الشريعة من حيث المنهج والموضوعات التي تبحثها[87]، فمن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين فيجب أن يعرض بصاحبه عن الفلسفة.

وبعد أن يحدد العامرى الاتفاق بين الفلسفة والدين من حيث الموضوعات التي يتعرض لها كل منهما، يحدد وجها آخر للاتفاق، وهي مرتبة اليقين في أحكام كل منهما، فإذا كانت حقائق الدين تعد حقائق يقينية أبدية ثابتة لأن مصدرها هو الله تعالى وقائلها هو الرسول

الكريم، كذلك العلوم الإلهية من الفلسفة تمتاز بهذا اليقين لأنها لا تعطيك في موضع الشك اليقين، ولا في موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك في كل شيء ما هو خاصته وحقيقته إن شكاً فشك وإن يقيناً فيقين[88]وهذا العلم الإلهي غير متوفر لكثيرين بل متاح فقط لقلة من البشر مثله في ذلك مثل الأنبياء، فإذا كانت رتبه الأنبياء والرسل هي مرتبة لا تتوافر لكل البشر، بل لا توجد لأقل القليل منهم، فكذلك مرتبة الفيلسوف والحكيم لا توجد إلا لأقل القليل منهم، لأن لفظ الحكيم يجب ألا يطلق على أي إنسان، لأن الحكمة الإلهية مرتبة متقدمة من المعرفة لا يصل إليها أي إنسان، والحكيم في نظره فقط هو من يجيد الحكمة الإلهية، وله معرفة بالعلوم الإلهية، هذه النظرة للفيلسوف التي ارتآها العامرى هي نفس التصور الذي قدمه قبله الكندي، عندما عرف الفلسفة في إحدى تعريفاتها بأنها هي التشبيه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان[89]ولكي يؤكد العامرى على اختصاص الفيلسوف أو الحكيم ووصفه بذلك بناء على معرفته للعلوم الإلهية، يذكر قولاً لأفلاطون يحدد فيه أهمية هذا العلم الإلهي في المعرفة فيقول: "إن الحكايات المشهورة عن أفلاطون أنه كان يقول لأصحابه أنكم إن عرفتم كل شيء فلا تحسبوا أنكم عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عز وجل"[90]فالفيلسوف عند العامرى هو فقط الذي له علم ومعرفة بالإلهيات فيثبت وجود الله تعالى ويؤمن بالثواب الأبدي بعد الموت، ولذا فمن لا يدلى برأي في هذين الموضوعين يجب إخراجه من طائفة الفلاسفة، ويطبق العامرى هذا على المفكرين فينفى الحكمة عن شخصيتي مشهورتين هما جالينوس[91] وابوبكر الرازي[92]فيذهب العامرى إلى أن جالينوس على الرغم من كونه طبيباً مشهوراً إلا أنه قد تشكك في المسائل الإلهية، وتوقف عن الإفصاح فيها وتوقف عن الإجابة عن مسألة قدم العالم وحدوثه، وفي قوله بالمعاد هل هو حق أو باطل، وفي قوله في النفس، ولذا فقد قال عنه أهل زمانه: عليك بالمراهم والمسهلات، فإن الحكمة الإلهية أدق مأخذ من أن يقف عليها من يترتب في معالمها[93] الشخصية الثانية التي يخرجها العامرى من الفلاسفة هو ابوبكر الرازي الذي يقول عنه "العجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً قرا كتاب أقليدس وضبط أصول المنطق وصفوه بالحكمة وإن خلواً من العلوم الإلهية حتى إنهم ينسبون محمد ابن الرازي لمهارته في الطب إليها[94] هذا الرأي من العامري فيه إجحاف

شديد لمكانه الرازي، لأنه بالفعل يعد أحد فلاسفة الإسلام الكبار، ولكن ما دفع العامرى إلى إنكار حقه وإخراجه من زمرة الحكماء أنه قال بأمور إلهية مستغربة، ولا ترضيه مثل قوله بالقدماء الخمسة ومرتبة الفيلسوف كما يحددها العامرى تعد في نظره مرتبة متقدمة للمعرفة الإنسانية لا يصل إليها أي إنسان بل لابد أن يبلغ المعرفة التامة بالعلوم الإلهية، حتى يسمى صاحبها فيلسوفاً، ويشيد العامرى هنا بشخصية استاذة البلخى الذي لم يستطيع أن ينسب نفسه إلى الفلسفة تواضعاً فيقول عنه: "لقد كان شيخنا أبوزيد أحمد بن سهل البلخى مع توسعه في اصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين متى نسبه أحد موقريه إلى الحكمة، وكأنهم لم يسمعوا قوله تعالى:﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾[95] فإذا تحققت هذه المعرفة للإنسان ارتفع بها إلى مصاف الملائكة والأنبياء، فبهذه المعرفة الإلهية يرتقى الإنسان.

الخاتمة:

توصلنا في نهاية هذا البحث إلى مجموعة من النتائج يمكن استخلاصها في الآتي:

- عند دراستنا للمعرفة عند أبى الحسن العامرى نجد آرائه الفلسفية أقرب إلى الاتجاه المعتزلي إذ إنه وجدناه في بعض المواقف يميل إلى استحسان بعض أقوال المعتزلة وهي نفس الأقوال التي رفضها أشاعرة هذا العصر.
- يقوم العامرى بشرح الفكرة من الناحية الفلسفية بحيث يقدم الأدلة العقلية ثم بعد ذلك يدلل على صحتها بالأدلة الدينية، ولعل هذا ما يفسر دعوته الدائمة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين.
- قدم لنا أبى الحسن العامرى تصوراً للمعرفة لا يهمل فيه الجانب الحسى، فهو على الرغم من كونه فيلسوفاً عقلياً، إلا أنه يرى أن الحس يساهم في تحصيل المعرفة للإنسان لكنه لا يكفى وحدة لتكوين المعرفة، لأن المعرفة الحقة هي معرفة الفكرة، وهذا لا يتم بدون العقل.
- يرى العامرى أن هذه المعرفة هي خطوة تمهيدية في سبيل معرفة أشمل وأعلى للوصول إلى المعرفة الكلية، ووجدنا آراء أفلاطون وأرسطو واضحة عندما يتكلم عن شروط

المعرفة العلمية والتي يجب أن تكون فكرة عقلية كلية وإن كان أميل إلى أفلاطون عندما رأى أن هذه الفكرة العلمية هي الفكرة المفارقة ذلك لأن العالم الأرضي هو عالم الظلال والاشباح وهي نمذوج أرضى فشير إلى ماضي العالم الاعلى من نماذج ومثل ثانية.

- بحث العامرى في أنواع العلوم، فقدم لنا نموذجاً في إحصاء العلوم اتبع فيه تقسيم العلوم إلى علوم دينية وعلوم فلسفية، أما الجديد الذي جاء به في هذا المضمار هو دفاعة عن كل علم من العلوم الفلسفية عن طريق تقنيد أوجه النقد التي وجهت إلى كل منها، والرد عليها وبيان فائدة هذه العلوم للإنسان، وإذا كان لكل علم فائدة خاصة، فإن الجمع بين هذه العلوم هو جمع لقيمة الفائدة المحققة من ورائها فنراه يأخذ بفكرة التقريب بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية، ويؤكد وجود علاقة كبيرة بينهما.
- للدفاع عن الفلسفة ضد حملات المعارضين لها من العامة أو من رجال الدين المتزمتين نجده يحاول أن يبحث عن السبب وراء ثورة هؤلاء ضد العلوم الفلسفية فيرى أن سبب هذا العداء لا يرجع إلى العلوم الفلسفية كلها وانما يرجع إلى علم واحد منها، هو الجانب الذي يدور حول الإلهيات، وحتى يزيل هذا التشاحن يصف هذا الجانب الفلسفي الذي موضوعه الإلهيات بأنه هو قيمة المباحث الفلسفية فهو أعلى معرفة وهي معرفة الله وأن أصول هذا العلم أو المعرفة وفروعه ينادى بها الدين.
- يرى العامرى أن الفلسفة الحقة هي الفلسفة التي تدفع إلى العمل، فالعلم هو خادم للعمل والعلم لابد أن يسبق العمل ويمهد له، فالعلم بدون عمل لا يفيد، والعمل بدون علم لا يصح، فالعلم والعمل عنده جوهر الإنسان، وجعل موضوع العلم في أعلى درجاته هو الإلهيات، وإما موضوع العمل فهو الفعل الإنساني، وغاية الإنسان من وراء العلم الوصول إلى السعادة أما غاية الإنسان من العمل هو اكتساب الفضيلة.

قائمة المصادر والمراجع

(1) العامري: الأمد على الأبد، تحقيق أورث، روسن، دار الكندى، بيروت، 1979م، ص59.

(2) السوفسطائيون: تعنى معلم محترف يعلم الفضيلة والنجاح السياسي مقابل آخر، ومنهم من يعرفهم أنهم رجال مجادلين وأصحاب حكمة زائفة لا يهمهم الوصول إلى الحقيقة قدر ما يهمهم هزيمة الخصم والانتصار عليه، محمد فتحي، جيهان السيد، الفلسفة اليونانية، مدارسها وأعلامها، ج1، كلية الآداب، عين شمس، ص243.

(3)Erdman (JE): History of Philosophy, English translation by willston vol.1. P.7. London 1922 and W.K.G Guthrie: A History of Greek Philosophy vol. 111, P. 41. Cambridge University Press, 1969.

(4) العامري: الأمد على الأبد، مرجع سبق ذكره، ص60.

(5) المصدر السابق، ص59.

(6) العامري: التقرير لأوجه التقدير، تحقيق سيحان خليفان، عمان، الإردن، 1988، ص329.

(7) العامرى: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص60.

(8) الكندى: هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ولد عام 801هـ في الكويت وتوفى 866هـ في بغداد وهو عالم فلك وطبيب ومنجم وموظف في بيت الحكمة.

(9) د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص38.

(10) البزدوى، أصول الدين، تحقيق هانز بيترلس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1383هـ-1963م، ص6.

(11) العامرى، الأمد على الأبد، مصدر سبق ذكره، ص60.

(12) العامرى، الأمد على الأبد، مصدر سبق ذكره، ص109.

(13) التوحيد: الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج، منشورات مكتبة العصرية، بيروت، 1953م، ص284-285.

(14) العامري: شذرات فلسفية، تحقيق سحبان خليفان، عمان، الإردن، 1988، ص520.

(15) الفارابي: التعليقان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1978، ص38.

(16) العامرى: السعادة والإسعاد، تحقيق: منيوى، طهران، 1957، ص41.

(17) ولد عام 260هـ في إقليم تركستان توفى 339هـ اشتهر بالفلسفة والفيزياء والطب، أهم كتبه آراء أهل المدينة الفاضلة الجامع بين رأيين حكمين وغيرها من الكتب.

(18) الفارابي التعليقات، مصدر سبق ذكره، ص38-39.

(19) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: ريتشارد مكارتى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص11.

(20) النظام هو ابراهيم بن سيار صاحب فرقة النظامية وثاني زعماء المعتزلة، توفى 231هـ، محمد علي ابوريان، تاريخ الفلسفة، ج3، دار المعرفة الجامعية، 1990.

(21) علي سامي، النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعرفة، مصر، ط7، 1977، ص50.

(22) الاشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق: رثير، مطبعة الدولة بأسطنبول، 1929م، ص215.

(23) عباد بن سليمان هو أبو سهل عباد بن سليمان المعتزلي من أهم كتبه إنكار أن يخلق الناس أفعالهم وكتاب تثبيت دلالة الإعراض وكتاب الجزء الذي لا يتجزأ.

(24) البزدوي، أصول الدين، تحقيق هانز بتيرلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1963، ص73.

(25) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل شيخ البصرين، ولد 135، ابن النديم.

(26) البير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج1، دار الثقافة، الإسكندرية، 1951، ص33.

(27) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق ابراهيم اكاه، انقره، 1962، ص36.

(28) الفارابي: فصوص الحكم: تحقيق: فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص72-73.

(29) العامري: القول في الإبصار والمبصر، تحقيق، سحيان خليفان، عمان، الإردن، 1988، ص415.

(30) المصدر نفسه، ص451.

(31) العامري، القول في الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص، ص413-414.

(32) العامري، القول في الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص422.

(33) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج1، مصدر سبق ذكره، ص383.

(34) العامري: القول في الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص425.

(35) الباقلاني: التمهيد، تحقيق ريتشارد مكارتي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1999، ص42.

(36) الباقلاني، التمهيد، مصدر سبق ذكره، ص44.

(37) الباقلاني، الانصاف، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص84.

(38) القاضي عبد الجبار: المغني، ج4، (رؤية الباري)، تحقيق: د. محمد مصطفي حلمي وأبو الوفا التفتازاني، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ط، ص56.

(39) العامري: القول الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص433.

(40) العامري: القول الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص435.

(41) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، مصدر سبق ذكره، ص342-343.

(42) العامري: القول الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص435.

(43) الفارابي: رسالة في مسائل متفرقة، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ط1، 1945م، ص2-3.

(44) مصطفي حجازي، مقدمة كتاب تنقيح المناظر لذوي الإبصار والبصائر، كمال الدين أبي الحسن الفارسي، الهيئة العامة للكتاب، 1984، ص27.

(45) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مصدر سبق ذكره، ص384-385.

(46) ابن سينا: النجاة، مصدر سبق ذكره، ص53.
(47) العامري: الأمد على الأبد، مصدر سبق ذكره، ص109.
(48) البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج2، مرجع سبق ذكره، ص33.
(49) الفارابي: التعليقات، مصدر سبق ذكره، ص38.
(50) ابن سينا: التعليقان، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية، 1973، ص23.
(51) ابن سينا، التعليقات، مصدر سبق ذكره، ص23.
(52) العامري: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص118.
(53) حسام الألوسى: فلسفة الكندى، دار الطليعة، بيروت، 1984م، ص39.
(54) العامرى: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص59-60.
(55) العامرى: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص86.
(56) العامرى: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص41.
(57) العامرى: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص111.
(58) العامري: الفصول في المعالم الإلهية، تحقيق سحيان خليفان، عمان، الإردن، 1988، ص336-367.
(59) العامرى: القول الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص431.
(60) ابن سينا، التعليقات، مصدر سبق ذكره، ص78.
(61) العامرى: الأمد على الأبد، مصدر سبق ذكره، ص92.
(62) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعرفة، القاهرة، 1995، ص108.
(63) العامرى: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص112.
(64) أفلاطون ولد في أثينا (427-347هـ) أهم محاوراته بارميدس فيدون والجمهورية كرس حياته للتعلم والدرس.
(65) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، 1985م، ص418.
(66) العامري: التقرير لأوجه التقدير، مصدر سبق ذكره، ص311.

(67) العامري: القول في الإبصار والمبصر، مصدر سبق ذكره، ص71.
(68) التصوف الملي: هو التصوف الديني.
(69) العامرى: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ص96.
(70) العامري: شذرات فلسفية، مصدر سبق ذكره، ج2، ص515.
(71) البلاقلاني: التمهيد، مصدر سبق ذكره، ص6.
(72) البياضي، إشارات المرام عن عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبدالرزاق، ط1، 1994م، ص39.
(73) الكندي: رسالة الحدود، تحقيق عيد الأمير الأعسم، دار الفكر العربي، 1950، ص193.
(74) العامري: الإعلام، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق عبدالحميد غراب، القاهرة، ط1، 1967، ص8.
(75) سورة الزمر، الآية 17-18.
(76) العامري: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص59.
(77) العامري: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص86.
(78) العامري: السعادة، مصدر سبق ذكره، ص166.
(79) العامري: الاعلام، مصدر سبق ذكره، ص182.
(80) المصدر نفسه، ص186-187.
(81) العامري: الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص87.
(82) المصدر نفسه، ص89.
(83) العامري: الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص93.
(84) العامري: الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص102.
(85) الكندى: رسالة الحدود، تحقيق عيد الأمير الاعسم، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص14.

(86) رسائل فلسفية، تحقيق: محمد عبدالهادي، دار الفكر العربي، 1950، ص373.

(87) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، مصدر سبق ذكره، ج2، ص4.

(88) التوحيدي: المقايسات مقايسة، تحقيق السندوبي، توفيق حسين، المكتبة التجاري الكبرى، مصر، بغداد، 1929، ص172.

(89) الكندي: الحدود، ص197.

(90)العامري، الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص85.

(91) جالينوس: طبيب إغريقي ولد في بيرغامون 129هـ وتوفى 216هـ مارس الطب في أنحاء الإمبراطورية الرومانية وهو من أكبر أطباء اليونان.

(92) هو عبدالله بن عمر بن حسن الرازي أصله من طبرستان ورحل إلى ما وراء النهر ولد 544هـ وتوفى 604هـ.

(93) العامري: الأمد على الأيد، مصدر سبق ذكره، ص86.

(94) الرازي.

(95) سورة البقرة، الآية: 269.