أبو الحسن العامري واشكاليات التصنيف والتبيئة

Abu El-Hassan Al-Amiri
And the problems of the classification and conjecturation

أ.د شافية صديق*

جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، (الجزائر)

c.seddik@univ-alger.dz

تاريخ الاستلام: 2023/05/13 تاريخ القبول: 2023/05/30 تاريخ النشر: 2023/06/18

ملخص:

من المحاور الهامة في العلوم الإسلامية محور تصنيف اجتهادات علماء المسلمين .

الحقول العلمية تتطور عبر الزمن، لكن هناك عناوين كبرى ثابتة كالفلسفة والأديان والتاريخ وغيرها. هناك علماء موسوعيون يبحثون في أكثر من حقل معرفي، ولكن تكون الغلبة لمحور بعينه.

لاختبار هذه الحالة على شخصية تقاطعت عندها أهم اشكالات التصنيف: أبو الحسن العامري، لذلك سيكون هذا البحث محاولة رصد تفاصيل هذه الاشكالات عبر مؤلفات الباحث واجتهاداته.

الكلمات المفتاحية: أبو الحسن العامري، اجتهادات علماء المسلمين، اشكاليات التصنيف.

Abstract:

In Islamic sciences, an important aspect is the classification of the ijtihad of Muslim scholars. While fields of knowledge evolve over time, there are major topics that remain constant, such as philosophy, religion, history, among others. There are encyclopedic scholars who research in more than one field of knowledge, but they often focus on a specific aspect to test this case on a personality that intersected the most important forms of classification: Abu al-Hasan al-Amiri. Therefore, this research aims to identify the details of these forms through the researcher's writings and ijtihad**.**

Keywords: Abu El-Hassan Al-Amiri, the classification of the ijtihad of Muslim scholars.

---

* **المؤلف المرسل: أستاذة الفكر الاسلامي والاستشراق ومقارنة الأديان**

مقدمة:

أنتج علماء المسلمين تراثا في دراسة الأديان ونقد معتقدات الآخرين ضمن سقف منهجي وعلمي، لم يمنع الفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام والفلاسفة وغيرهم على امتداد خريطة العالم الاسلامي وعلى امتداد الحضور الاسلامي، من تقديم اسهامات واجتهادات ثرية كان لها الدور الايجابي في التحيين المستمر لحدود ذلك السقف الذي فرضته ملابسات عديدة.

أهم تلك الملابسات أن علما مستقلا لدراسة معتقدات الآخرين لم يستقر في شجرة علوم المسلمين الا متأخرا، ولكنه فرع علمي تغذى من العلوم الاخرى ومن نفس تربتها وتوزعت بعض محاوره على علوم أخرى: كالتفسير وعلم الكلام وعلم الفرق والتاريخ وغيرها من العلوم التي احتاجت الى معرفة معتقدات الآخر.

من الذين سجلوا أسمائهم في تغذية علم مقارنة الأديان عند المسلمين: أبو الحسن العامري.

ولابد من التنبيه مسبقا أن دراسة تراث المسلمين في تاريخ ونقد الأديان لا يجب أن تتم بمناهج وأدوات تطورت عبر الزمن لتصل إلى ما وصلت إليه اليوم، لكن تبقى هناك مداخل ثابتة تشترك فيها كل المناهج القديمة والحديثة التي درست المعتقدات، ويمكن ذكر أهمها بالاعتماد على مقدمة كتاب تحقيق ما للهند مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي الريحان البيروني. وعناصر تلك المقدمة سبقت المناهج الحديثة في بلورة مداخل موضوعية تسمح بالحصول على معرفة دينية اقرب الى الحياد من غيرها من المداخل.

يضع أبو حيان البيروني الخطوات التالية:

1. تحرير ما عرفته من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن رام مخالطتهم
2. غير باهت على الخصم.
3. ولا متحرّج عن حكاية كلامه.
4. وإن باين الحق واستفظع سماعه عند أهله فهو اعتقاده وهو أبصر به.
5. وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتّى استعمل فيه (أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت.440هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة عالم الكتب، بيروت لبنان ط2 1403هـ، ص15) يؤسس أبو الريحان البيروني لمبادىء تحصيل التراث الديني للمخالف وفهم المعرفة الدينية كما هي.

ويمكن استحضار أن الدعوة لدين الله لا تكون من غير معرفة المنظومات الدينية للمدعو لاستثمار ما وافق الشرع وهدم ما خالفه بالاعتماد على الفطرة السليمة، أيضا التي أودعها الله عز وجل في كل البشر على قدم المساواة.

وإذا كانت سياسة الحروب تقتضي ارسال جواسيس لمعرفة عناصر القوة والضعف لدى الخصم والعدو ودراستها، فأولى بمن يريد محاربة ما يغطي على الفطرة السليمة ان يعرف تركيبة هذه الحواجز.

لقراءة ما كتبه المسلمون تحت باب معرفة معتقدات الآخرين ونقدها، يجب أن تقايس إلى هذه المبادىء وتحديد مسافات البعد او القرب منها.

عينة هذا البحث هي كتاب: الأعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري وهو كتاب درج على تصنيفه ضمن مكتبة مقارنة الأديان في التراث الاسلامي، ولكن مداخل دراسته ستكون بالملاحقة المنهجية لبيئة الكتاب والكاتب لفهم خلفيات هذا المنتوج والاستعداد لتفكيك عناصره آليا.

الأسئلة المنهجية التي تساءل المجتهدين لاستيفاء شروط تلك المداخل والاقتراب من الأجوبة الحيادية عن سؤال التصنيف في باب مقارنة الأديان يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أجزاء:
جزء خاص بهوية الكتاب، وجزء خاص بأدوات المنهج المستعملة فيه، وجزء خاص ببيئة المؤلف باعتبار تفاعله معها ومنازلة إكراهات الزمان والمكان والإنسان وأيضا بيئة الكتاب وعلومه.

أولاً: أسئلة هوية الكتاب:

1. ماهو المقصد الاصلي والنهائي الذي يشرحه بوضوح أبو الحسن العامري من خلال عنوان الكتاب ؟

2. ما هو المقصد الاصلي والنهائي الذي يشرحه بوضوح أبو الحسن العامري لأسباب تأليفه الكتاب.؟

3. هل تحديد محاور المقارنة كان حياديا على مسافة واحدة من الأديان التي تمت مقارنة بعض محاورها وهنا ليس المقصود وضع الإسلام دين اليقين على قدم المساواة مع أديان تعرضت للتحريف وأديان صنعها البشر ابتداء، بل المقصود أن لا يظهر التحيز (المشروع) منذ البداية ؟

4. هل كان الاسلام منذ البداية المصدر الأوحد لتحديد محاور المقارنات أم أنه اتخذ معالم الاسلام منطلقا قابلا للتوسيع ؟

5. هل الكتاب يمكن ان يتخذه غير المسلم نموذجا للمقارنات الحيادية التي توصل الى يقين تفرد الاسلام بالرسالة الخادمة لسعادة البشر في الدارين. ؟...

6. هل للكتاب جوانب روحية وبيداغوجية تجعل القارىء يتغاضى على مايبدو تحيزا ويستفيد منه في اصلاح حال دينه ودنياه ؟

ثانيا: أسئلة أدوات المنهج:

1. تخصص أبي الحسن العامري الغالب من خلال تكوينه الاصلي ومن خلال مؤلفاته

2. رأي العلماء المتخصصين في انتاج ابي الحسن العامري وتصنيفه

3. السقف الذي وصلت إليه الاجتهادات الإسلامية في دراسة معتقدات وملل وأديان الآخرين زمن أبي الحسن العامري.

4. تموقع ابي الحسن العامري ضمن القوائم المتخصصة الخاصة بالعلماء والكتاب المسلمين.

5. مصادر العامري في معرفة معالم ومعتقدات الأديان الأخرى.

6.المصطلحات العابرة للأديان والمصطلحات الخاصة بكل دين.

7. اللغة العالمة الممنهجة التي استخدمها بمعنى خصوصية اللغة المرتبطة بدراسة أديان مختلفة.

8.لغة الأحكام يعني استعمال عبارات الحط مما عند الآخرين مما يصدم الفطرة والدين.

نتذكر أن الطبيب لا يعاير المريض.

9.هل بعض المبادئ المنهجية المذكورة في مقدمة الجزء الخاص بالمقارنة في كتاب أبي الحسن العامري تم الالتزام بها كمثال قوله: صورة الصواب معلقة بشيئيين: ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة، والآخر ألا يعمد الى خلة موصوفة في فرقة من الفرق غير مستفيضة في كافتها فينسبها الى جملة طبقاتها.؟

10.الصدى لدى أتباع وعلماء الأديان المدروسة وأتباع وعلماء المسلمين.

الاجتهادات المتوفرة اليوم تقتضي منهجيا مواجهة هذه الأسئلة التي تفرضها أية دراسة استثمارية لجهود أبي الحسن العامري، إذ يدخل إنتاجه مخابر التحليل من غير حط من تلك الجهود ولا انتقاص من آفاقها ولكنه البحث.

ثالثا: أسئلة بيئة المؤلف وبيئة الكتاب:

ما يتوفر لدينا اليوم من اجتهادات حول جهود أبي الحسن العامري في دراسة معتقدات الآخرين خصوصا عبر كتابه الاعلام بمناقب الاسلام تقتضي منهجيا الاخذ بعين الاعتبار محاذير أهمها:

1.اذا تم تناول آثار العامري كفيلسوف، فالمرجع هم الفلاسفة فشروحه لبعض انتاج الفلاسفة اليونان واعتماده على فلاسفتهم في تأليف بعض الكتب ككتاب السعادة جعل المصنفون يضعونه في قائمة فلاسفة الاسلام مع استحضار إشكالية الأسلمة لفلسفة نشأت في بيئة وثنية وانتقلت إلى المسلمين عبر ترجمات تعرضت للكثير من النقد.

2 . وإذا تم تناول آثار العامري كعالم كلام فالمرجع هم علماء الكلام والقرائن هي جدله وذوده عن العقائد الإسلامية عقليا في مسائل عقدية كمسألة البعث والحساب (كتاب الامد على الابد) أو مسألة القضاء والقدر (انقاذ البشر من الجبر والقدر).

3 .وإذا تم تناول آثار العامري كفيلسوف أديان أو متخصص في الجدل الديني أو تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان فالمرجع هم المتخصصون في هذه المعارف بمناهجها ويمكن أن يجد هؤلاء بعض القرائن في كتاب الأعلام بمناقب الإسلام، وربما بعض المخطوطات التي لم يصلنا إلا عناوينها مع ارتباك في صحة نسبتها لأبي الحسن العامري وارتباك أشد في معرفة محتواها

4. ما هي خصائص البيئة التي عاش فيها سياسيا وفكريا وحضاريا؟

لن يفيد العلم ولا المعرفة الكذب "الشرعي" في معركة الوجود واليقين ولا يفيد أيضا إعمال آليات المناهج المتطورة اليوم في تراث قديم.

الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب بحثا واسعا وتحيينا مستمرا لأن المعلومات مبثوثة في كتب ومخطوطات لا توحي عناوينها بأية علاقة مع الموضوع؛ أليس هذا هو الحفر المعرفي أي البحث المستمر عما يخفيه سطح التراث؛ والدراسة التالية تحاول الالتزام ببعض هذه المداخل للوصول الى التصور الأقرب الى الموضوعية في تبيئة تراث أبي الحسن العامري رحمه الله.

أولا: خصائص عصر أبي الحسن العامري السياسية:

أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري 300هـ-381هـ/912م-991م

هناك اختلاف في أصوله ورغم أن الإسلام تجاوز هذه الجزئية بربط الصلاح بالإنسان وأفعاله لا بعرقه وأصله، إلا أن معرفة الأصول تساعد الباحث عن خلفيات العالم أو المؤلف المباشرة وغير المباشرة الظاهرة والمتسللة عبر الجينات الفكرية الطبيعية والوراثية، والتي ستؤثر في اختياراته الحياتية والفكرية.

انتقل أبو الحسن العامري بين المناطق الإسلامية شرق الخلافة الإسلامية بداية من نيسابور إلى طشقند حيث انتظم في مدارسها للتعمق في العلوم الدينية، وقد تنقل بين حواضر علمية كبرى: بخارى والري، وعندما زار بغداد ينقل السيوطي وغيره بعض المشاكل له مع بعض علماء وعامة بغداد.

ولاشك أن التجوال في هذه البقاع المتنوعة سياسيا ومذاهب عقدية وفقهية جعله ينتبه إلى التراث الديني والعلمي لها ويستفيد من خبرات شعوب مر بها وعايشها، أما عن الخلفية المذهبية لأبي الحسن العامري فتقتضي تفتيشا دقيقا فيما كتبه صريحا وفيما تم تأويله وبني عليه تصنيفا له. وهنا لا يهم التوقف كثيرا فقد كان علماء سنة في تعاون مع حكام شيعة كما هو الحال مع أبي بكر الباقلاني والملك عضد الدولة البويهي مثلا.

يتأثر المؤلف ببيئته ويؤثر في زمانه ومكانه حسب عمق ما يختلف به عن الآخرين، وبيئة المؤلف تتمثل في المرحلة التي عاش فيها والمرحلة السابقة قليلا لميلاده باعتبار امتداد الظواهر الإنسانية ونضوجها واضمحلالها عبر الزمن، وأيضا في المرحلة اللاحقة لوفاته لأن مؤلفه يتم تداوله بعد وفاته.

أما بالدقة فينتمي أبو الحسن العامري تاريخيا إلى عصر الدولة العباسية. ولد أبو الحسن العامري في نيسابور (بلد الإمام مسلم) عام 912م وهي مدينة لها جغرافية متميزة وتاريخ فكري ذكرهما الجغرافيون والمؤرخون المسلمون، وفي هذه المدينة تعلم أوليات العلوم الإسلامية ثم انتقل الى بلخ حيث تتلمذ على يد أبي زيد البلخي تلميذ الفيلسوف الكندي والذي اعتبره البعض استاذ أبي الحسن العامري بالتبعية.

كان والد أبي الحسن العامري مقربا من السلطة مما سمح لابنه أبا الحسن من زيارة المكتبة الكبيرة التي أسسها آل سامان والتي وصف ثراءها بعض الكتاب من بينهم الفيلسوف ابن سينا.

السياسة زمن أبي الحسن العامري كانت تشهد تغييرات استراتيجية مست مركز الخلافة من حيث السلطة، ومست التغييرات المذهبية لمراكز ولايات رئيسية تابعة للخلافة اسميا ودينيا ولو نظريا فقط.

لا يمكن لأي باحث في أية ظاهرة انسانية أيا كان لونها الاجتماعي أو السياسي أو الفكري أن لا يبدأ من البيئة أيضا بكل ألوانها والسياسة باعتبارها التنظيم القانوني لعلاقة المحكومين بالحاكم عبر المؤسسات القائمة، وهو ما يوفر القاعدة لكل الأنشطة الأخرى لارتباط السياسة بالاستقرار والأمن، فما هي خصائص بيئة أبي الحسن العامري؟

الدولة العباسة هي الدولة التي شهدت أكبر التوسعات وأكبر الانجازات العلمية والفكرية في تاريخ الإسلام ويقسمها المؤرخون إلى حقبات رئيسية:

1. العصر الأول: عصر القوة 132-232/750-847
2. العصر الثاني: عصر النفوذ التركي 232-334/847-946
3. العصر الثالث: عصر النفوذ البويهي الفارسي334-447/946-1055
4. العصر الرابع: عصر النفوذ السلجوقي التركي447-656/1055-.1258
5. ظهور نظام امرة الأمراء: 324-334/936-.946. (المنصب عبارة عن نقل كل سلطات الخليفة الى قائد تتوفر فيه صفات الرئاسة المدنية والقيادة العسكرية. (الشريف)

العصر الذي عاش فيه أبو الحسن العامري يمكن بداية البحث في تفاصيله مع ما سمي العصر العباسي الثاني أي القرن الثالث الهجري الذي ابتدأ 232هـ/847م، ثم العصر العباسي الثالث أي الرابع الهجري 330هـ/945م.

توسع مؤرخو المسلمين في ذكر محطات وتفاصيل هذه الأزمنة الشائكة كما فعل ابن الأثير في الكامل في التاريخ. (ابن الأثير و تحقيق عمر عبد السلام تدمري، 1997)

ورث القرن الرابع الهجري مخلفات القرن الثالث الهجري التي شهدت انشقاق بعض الأقاليم الكبرى على السلطة المركزية سلطة الخلافة العباسية، وتغير خريطة الحكم في العالم الإسلامي حيث ظهرت أسر وأعراق مثل الطاهريون ثم الصفاريون والبويهيون والسامانيون في الأقاليم الشرقية في خراسان، والطولونيون والاخشيديون في مصر، والحمدانيون في الموصل، وحلب وديار بكر، وتواصلت حلقات فقدان الخلافة العباسية لهيبتها مما شجع بعض الأطراف على تحقيق المزيد من طموحاتهم في السيطرة والتسلط وحتى النيل من الخليفة، ويمكن للباحث أن يجد حلقات منفصلة متصلة في التوزيع الخرائطي لهذه الأسر تبعا للاضطرابات والمواجهات الدموية التي تغير الحدود والحكام والولاء والمذاهب.

يمكن ايجاز أهم معالم بيئة المرحلة الثانية في:

1. بداية تدهور الدولة العباسية.
2. شعوب جديدة في أطراف الدولة تتولى الحكم المستقل لبعض الأقاليم مع تحدي للسلطة المركزية سلطة الخلافة. (طفوش م.، 2009/1430) ثم جاءت مرحلة رد الفعل في العصر التالي اي المرحلة الثالثة من خلال:

1. ردة فعل ضد النفوذ التركي الذي سيطر على مقدرات الدولة
2. حركة فارسية شيعية لبني بويه ودولة منفصلة سيطرت على فارس والاهواز وكرمان والري واصفهان وهمذان، ويكاد العصر العباسي الثالث ينسبه بعض الدارسين لهذه الدولة، الذي زاد نفوذها مع ضعف الدولة المركزية دولة الخلافة. (طفوش م.، 2009) أحمد أمين بعد مراجعة موسوعات التاريخ الإسلامي، حاول وضع جدول لما أسماه انفراط عقد العالم الإسلامي وتفتت صخرته نحو سنة 324هـ (935م) فصارت:

1. فارس والري، وأصبهان والجبل في أيدي بني بُويه.
2. وكرمان في يد محمد بن إلياس.
3. والموصل وديار بني ربيعة، وديار بكر وديار مضر في أيدي بني حمدان.
4. ومصر والشام في يد محمد بن محمد بن طغج الإخشيد.
5. والمغرب وإفريقيا في يد الفاطميين.
6. والأندلس في يد عبد الرحمن الناصر،

7. وخراسان في يد نصر بن أحمد الساماني.
8. والأهواز وواسط والبصرة في يد البريديّين.
9. واليمامة والبحرين في يد القرامطة.
10. وطبرستان وجرجان في يد الديلم.
11. ولم يبق للخلافة العباسية إلا بغداد الاسمية له. (أمين، 1946، الصفحات 90-91) نشأ أبو الحسن العامري في ظل هذه التغييرات الكبرى التي يجب أن يجتهد الباحث في رصد أصدائها في كتاباته ليس كمرآة عاكسة آليا لتفاصيل الأحداث، ولكن باعتبار العالم والإنسان عموما ابن بيئته وتتأثر اختياراته الحياتية والفكرية بها.

ثانيا: الخصائص الفكرية لعصر أبي الحسن العامري:

أبو الحسن العامري هو نموذج لما انتجه عصره، وبالبحث المتعمق يمكن دراسة سيرته وأعماله باعتبارها احدى زوايا المرايا التي انعكست عليها تضاريس عصره.

كان هناك خلاف في تصنيف التخصص الأقرب إلى استيعاب اجتهادات أبي الحسن العامري في عصر يسارع البعض إلى إضافته إلى ما سمي عصور الموسوعيين المسلمين.

وهناك خلاف أيضا حول انتمائه إلى الفلاسفة، حيث تذكر بعض المراجع أنه كان يلقب بالفيلسوف النيسابوري باعتباره تلميذا للكندي فكريا عبر أبي زيد البلخي، وهناك خلاف آخر حول انتمائه لعلماء الكلام من خلال جدله وذوده عن العقائد الإسلامية بأدوات العقل والمنطق كمسألة البعث والحساب (كتاب الامد على الابد)، أو مسالة القضاء والقدر (كتاب انقاذ البشر من الجبر والقدر)، أما الخلاف المستجد فهو علاقته بحقل مقارنة الأديان بالتركيز على بعض الفقرات من كتابه "الأعلام بمناقب الإسلام".

ما وصلنا من انتاج أبي الحسن العامري أو ما تم توثيقه دون الوصول إليه، يبينان تشعب اهتمامات أبي الحسن العامري المعرفية، وهو أمر لم يختص به لوحده بل كان شبه قانون فرضته ظروف سياسية وفكرية لم تمنع بعض الكتاب من المتأملين في اعراضها ومخرجاتها من التنبيه إلى بعض سلبياتها، فابن عبد ربه الأندلسي جمع بعض أقوال من سبقه للتنبيه إلى أعراض تسيء للعالم إذا وسع مجالات اجتهاداته:

وقال محمد بن إدريس رضي الله عنه: "العلم علمان: علم الأبدان، وعلم الأديان". وقال عبد الله بن مسلم بن قتيبة: "من أراد أن يكون عالما فليطلب فنّا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا فليتفنّن في العلوم". وقال أبو يوسف القاضي: "ثلاثة لا يسلمون من ثلاثة: من طلب الدّين بالفلسفة لم يسلم من الزّندقة، ومن طلب المال بالكيمياء لم يسلم من الفقر، ومن طلب غرائب الحديث لم يسلم من الكذب." وقال ابن سيرين رحمه الله تعالى: "العلم أكثر من أن يحاط به، فخذوا من كل شيء أحسنه". وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "كفاك من علم الدين أن تعرف ما لا يسع جهله، وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل". (الأندلسي، 1404هـ) اعتمادا على هذه الملاحظات استنتج آدم ميتز:

– في القرن الثالث الهجري صار الأدباء الذين نشأوا حول الخلفاء وفي قصورهم وتعلموا الأدب على تقاليد الفروسية أدباء من طراز جديد يلمون بكل شيء، ويشبهون في عصرنا الصحفيين غير المتخصصين الذين يتكلمون في جميع الأمور، ولها نجد العلماء يفرقون بين انقسم وبين الأدباء حتى قال ابن قتيبة: "من أراد أن يكون عالما فليطلب فنا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا فليتسع في العلوم". (ميتز و محمد)

– تنوع اجتهادات العلماء لم يكن خاصا بالعالم الإسلامي، فالعلوم لم تكن قد استقلت عن الفلسفة التي بدورها لها عدة أوجه وتتسع إلى أكثر من حقل معرفي.

– الانقسام الكبير الذي رصده المؤرخون في عصر أبي الحسن العامري في السياسية وفي المذاهب الاعتقادية والمذاهب الفقهية، سيجعل العلماء في عمق تحدي دوائر الولاء السياسي والولاء المذهبي وأحيانا الولاء المعرفي، والتاريخ الإسلامي يقدم نماذج حية لآثار هذه الظواهر على استقرار وأمن الفرد وعلى استقرار وأمن الأفراد سياسيا ودينيا وحضاريا.

– كان لأبي الحسن العامري تجارب مع هذا الاشكال، من أمثلته اتهامه بالولاء للباطنية والاختلاف حول انتمائه المذهبي نظرا لأنه وغيره من العلماء تعاملوا مع حكام ووزراء من خلفيات مذهبية مختلفة، فرضت خيوطا متشابكة بين الولاء السياسي والولاء المذهبي. كما أن الحياة الثقافية والفكرية حسب بعض الباحثين كانت لا تعكس هذه الحالة السياسية

والمذهبية المضطربة، وهي ظاهرة جعلتهم يعدُّون القرن هذا الذي شهد كل هذه الانقسامات، بأنه قرن نهضة فكرية.

– يلاحظ أن القرن الذي عاش فيه أبو الحسن العامري، هو قرن تمزّقٍ سياسي داخلي وأطماع خارجية للنيل من حدود وعمق الخلافة الإسلامية، لكن كتب التاريخ أيضا بيّنت أن تلك الدول المنشقة عن الخلافة الإسلامية لم تتأخر في أحيان كثيرة عن الدفاع عن الحدود الإسلامية.

– توارث الباحثون توصيفات لهذا القرن بأنه قرن معارف وانتاج علمي، دون نكران أنه قرن التمزّق السياسي والتردي الاجتماعي. يقول محمد كرد علي: "يعد القرن الرابع عصر الكمال العلمي والأدبي في الإسلام، استقرت فيه القواعد وتعينت المعالم والمناهج ودُوّن ما تيسر تدوينه في اللغة والأدب والشريعة، ونقل ما اهتمت له العرب من علوم الأوائل، وخف الصراع بين حملة الدين ورجال الحكمة والعقل." (علي، 2012)

ويشرح محمد كرد علي أبعاد ظاهرة تخصصات بعض الأسماء في علوم متباينة فيقول: "في هذه الممالك التي كانت تتخبط في أقدارها وتختلط أمورها بأيدي أخيارها وأشرارها، نشأت زمرة من العلماء والأدباء بقوة التسلسل المنبعثة من عمل المائة الثالثة وقد تضعف السياسة في أمة وتبقى قوتها المفكرة سائرة سيرها وعلومها آخذة بالنظام الذي كان لها... ساعد على هذه النهضة بعض أصحاب السلطان من هؤلاء الملوك ممن أرادوا أن يكون في جملتهم الأجلاء والقضاة يستأثرون بهم دون جيرانهم ويزينون بهم ملكهم أو يستخدمونهم ليعينوهم على قيام أمرهم، أو يختارون طبقة من الأدباء والشعراء ينادمونهم ويمدحونهم ويعظمون مفاخرهم. (علي، 2012، صفحة 482)

إلى جانب الظاهرة السابقة رصد كرد علي وجه آخر من المشهد السياسي الفكري: اعتصم بعض العلماء والحكماء بأهداب التقية خشية العامة وجهلة السلاطين، واعتزل الفلاسفة وأرباب العقول الكبيرة في مجالس على حيالهم. (علي، 2012، صفحة 483)

أما أحمد أمين فيحاول رسم معالم خريطة الحياة الثقافية في القرن الرابع الهجري بداية من سنة 324هـ (935م) حيث يقول: "ولئن عد هذا ضعفا من الناحية السياسية، فإنه لا يعد ضعفا من الناحية العلمية، فالمملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري كانت أعلى شأنًا في العلم من القرون التي كانت قبلها." (أمين، 1946، صفحة 94)

ويرجع أحمد أمين أسباب هذه الظاهرة إلى:

1. أن الإمارات الإسلامية المختلفة كانت تتبارى في تجميل موطنها بالعلماء والأدباء، وتتفاخر بهم هذا أكسبهم التحبب إلى العلماء، والإغداق عليهم فأمراء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد ويحلون عاصمتهم بالعلماء والأدباء ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة المباني...
2. أن انفصال هذه الإمارات عن الدولة العباسية جعلها مستقلة في مالها لا ترسله إلى بغداد؛ بل تغدقه على أهلها، والعلم دائمًا متأثر بالمال. (أمين، 1946، صفحة 95)

التاريخ يرينا أن الحالة العلمية لا تتبع الحالة السياسية ضعفا وقوة فقد تحول الحالة السياسية إلى حد ما وتزهر بجانبها الحياة العلمية، ذلك لأن الحياة السياسية إنما تحسن بتحقيق العدل ونشر الطمأنينة بين الناس، ومع هذا فقد يحمل الظلم كثيرا من عظماء الرجال ذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي لأنهم يجدون العمل السياسي يعرضهم لمصادرة أموالهم وأحيانا إلى إزهاق أرواحهم، على حين أن العمل العلمي يحيطهم بجو خاص هادئ مطمئن ولو كان الجو مضطربا، وكان الحال كذلك في تاريخ كثير من علماء المسلمين جربوا الوزارة وولاية الأعمال فتعرضوا للخطر فهربوا إلى العلم فنجحوا. كما أنه وقر في نفوس الخلفاء والأمراء حرمة العلماء متى لم يتعرضوا للسياسة من قريب ولا من بعيد. (أمين، 1946، صفحة 94، 95، 96، 97)

يبحث أحمد أمين عن تفسير للتنوع المعرفي والعلمي في القرن الرابع الهجري فيلاحظ تضافر العناصر التالية:

1. هؤلاء الفرس والهنود يتثقَّفون الثقافة العربية، وينتجون فيها.
2. وهؤلاء وثنيو حرَّان.

3. والسوريانيون يغرقون البلاد بالثقافة اليونانية.

ولاشك أن هذه البيئة السياسية والحضارية انتجت تراثا قام عليه علماء عرفوا كيف يستثمرون فيما وصل اليهم:

الحالة العلمية في أواخر القرن الثالث وفي القرن الرابع كانت أنضج منها في العصر الذي قبله أخذ علماء هذا العصر ما نقله المترجمون قبلهم فشرحوه وهضموه وأخذوا النظريات المبعثرة فرتبوها وورثوا ثروة من قبلهم من فروع العلم فاستغلوها. (أمين، 1946، صفحة 97)

المستشرق آدم ميتز درس هذه الفترة و لم يخالف رأيه ما قاله الباحثان المسلمان:

ومما يضاف إلى ما تقدم أن ما أثمرته القرون الماضية قد نضج في هذا القرن وتحددت معالمه واستقرت فيه القواعد والأصول، وتعينت المعالم والمناهج ودون ما تيسر تدوينه في اللغة والأدب والشريعة، ونقلت له العرب من علوم الأوائل مثلما استقرت قواعد الطبيعيات والطب وانتهى الانشاء الكلامي إلى أسلوب أصبح قاعدة واتسع خيال الشعراء وتفرع التاريخ وانبسط تقويم البلدان واتسعت أبواب النقد الأدبي. (ميتز و محمد ، صفحة 319)

هذه الشواهد تبين بعض معالم السقف المعرفي والمنهجي في باب العلوم والفكر عند المسلمين في الحقبة التي عاش فيها أبو الحسن العامري وتفسير أولي لذلك أن أبا الحسن العامري تنفس هذه الأجواء من إقبال العلماء وتنافس بعض الساسة في التباهي بالتطور العلمي.

الدارس المتتبع لظاهرة فكرية ما، عليه أن يكتشف ما يختفي تحت سطح المعلومات، ولفهم أعمق لبعض آثار ارتباط السياسة بالفكر كان توصيف الساسة بعبقريات فكرية يوثقها المقربون منهم وتنتشر عبر الزمان والمكان كمسلمات: مثلا شخصية ابن العميد الذي كان وزيرا لركن الدولة بن بويه وابنيه مؤيد الدولة وفخر الدولة والذي سيرتبط اسمه بالكثير من أسماء عصره كأبي الحسن العامري تم اسباغ النعوت التالية عليه: "ابن العميد كان متوسعاً في علوم الفلسفة والنجوم، وأما الأدب والترسل فلم يقاربه فيه أحد في زمانه، وكان يسمى الجاحظ الثاني" أنظر: (أبو العباس ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس)

وعن نفس الشخصية جاء في سير أعلام النبلاء:

"كان أبو الفضل محمد بن الحسين شيعيًا على مذهب الإمامية، استقر في الذروة العليا من وزارة ركن الدولة ورياسة الجبلوكان تقلده هذه الوزارة عام 328هـ، وظل يتقلدها إلى وفاته عام 360هـ. إنه أكتب أهل عصره وأجمعهم لآلات الكتابة حفظا للغة والغريب، وتوسعا في النحو والعروض، واهتداء إلى الاشتقاق والاستعارات، وحفظًا للدواوين من شعراء الجاهلية والإسلام، فأما القرآن وحفظ مشكله ومتشابهه، والمعرفة باختلاف فقهاء الأمصار، فكان منه في أرفع درجة وأعلى رتبة. (شمس الدين الذهبي، تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط، تقديم بشار عواد، 1985)

ويضيف توسعا: "أما المنطق وعلوم الفلسفة والإلهيات منها خاصة، فما جسر أحد في زمانه أن يدعيها بحضرته إلا أن يكون مستفيدًا، أو قاصدًا قصد التعلم. (شمس الدين الذهبي، تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط، تقديم بشار عواد، 1985، صفحة 317)

وجاء وصف ابن العميد بطريقة إكبارية أيضا في كتاب يتيمة الدهر حيث الحقت بشخصيته توصيفات لا تخرج عما أورده سابقوه وغيرهم. (أبو منصور الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، 1983)

أبو الحسن العامري لم يكن غريبا عن هذه الأعراف فهو يهدي بعض كتبه لبعض الحكام بأسلوب فيه الكثير من الإجلال وهو يقول في مقدمة كتابه الأمد على الأبد تعدادا لمؤلفاته باقة من: الرسائل الوجيزة وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة وشرح الأصول المنطقية وتفاسير المصنفات الطبيعية وما استتب لي تأليفها باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979)

هذه المعطيات التي رصدها المؤرخون تقتضي التوقف عندها لمحاولة معرفة من الذي يحدد مجالات الفكر والتأليف فيها وما هو السقف المحدد وما علاقة كل هذا بواقع المجتمع ومتطلبات ترقيته وخدمته فكريا وسياسيا وحضاريا؟

الكتب التاريخي الاسلامية تنقل بعض المظاهر الخطيرة التي استشرت في المجتمع وأثرت في هويته منها الاستقطاب الطبقي والانحلال الأخلاقي ولكن دون تعميم مخل بالموضوعية وإن كان صورة المجتمع تأخذ ألوان الوضع الغالب. في بعض مؤلفات أبي الحسن العامري نصائح أخلاقية عامة هي في الأساس مقولات منقولة عن منظومات غير إسلامية ولكن كما هو معلوم الفطرة السليمة هي القسمة العادلة بين البشر والثقافات السابقة عن الإسلام لم تخل من بقايا تعاليم نبوات سابقة.

ثالثا: أستاذ أبي الحسن العامري: أبو زيد البلخي235–322هـ/849–934م):

كل من كتب عن أبي الحسن العامري توقف عند تتلمذه على يد استاذه أبي زيد البلخي فمن المحطات المهمة في حياة أبي الحسن العامري إقامته لفترة من الزمن في مدينة بلخ حيث التقى أبا زيد البلخي الذي بدوره كان تلميذا للفيلسوف الكندي، ويعد البعض أبا زيد البلخي ضمن المفكرين الموسوعيين في التاريخ الفكري الإسلامي منذ بداية تتلمذه على الكندي في العراق وعمق معارفه بفضل ما وفرته له وظائفه حيث عمل كاتبا عند القائد الساماني أحمد بن سهل المروزي في بلخ مع ما يقتضيه المنصب أصلا من مؤهلات ومعارف.

ينقل بعض مؤرخي الأفكار في العالم الإسلامي بعض إنتاجه الذي تعدد من النشاط السياسي إلى الجغرافيا والطب والتاريخ والفلك ودراسة المعتقدات، فقد ذكر أبو حيان التوحيدي أنه كان يقال له جاحظ خراسان. (التوحيدي, أبو حيان، تحقيق وداد القاضي، 1988)

كما جاء في الفهرست لابن النديم:

أبو زيد البلخي: واسمه: أحمد بن سهل وكان فاضلا في سائر العلوم القديمة والحديثة تلا في تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة إلا أنه بأهل الأدب أشبه وإليهم أقرب فلذلك رتبته في هذا الموضع من الكتاب. (ابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، 1997)

ويذكر ابن النديم حادثة اتهام ابي زيد البلخي في عقيدته كنموذج للاستقطاب العقدي بين النشيطين في المجال الفكري:

"كان الحسين بن علي المروروذي قرمطيا وكان الجيهاني ثنويا وكان يرمي أبا زيد بالإلحاد فحكى عن البلخي أنه قال هذا الرجل مظلوم يعني أبا زيد وهو موحد انا اعرف به من غيري وانا نشأنا معا وإنما اتى من المنطق وقد قرأنا المنطق وما ألحدنا بحمد الله." (ابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، 1997، صفحة 170)

يمكن الاستنتاج أن التهم التي تلاحق الاستاذ قد تصل نيرانها إلى التلميذ وهو فعلا ما نجده من اتهامات لابي الحسن العامري في بعض النقول.

ويذكر ابن النديم كتبا لأبي زيد البلخي:

1. كتاب شرائع الأديان
2. كتاب أقسام المعلوم
3. كتاب اختيارات السير
4. كتاب كمال الدين
5. كتاب السياسة الكبير
6. كتاب السياسة الصغير
7. كتاب مصالح الابدان والانفس
8. كتاب أسماء الله عز وجل وصفاته
9. كتاب فضيلة علم الاخبار
10. كتاب في حدود الفلسفة
11. كتاب ما يصح من أحكام النجوم
12. كتاب الرد على عبدة الأصنام
13. كتاب في إنشاء علوم الفلسفة
14. كتاب القرابين والذبائح
15. كتاب عصم الأنبياء عليهم السلام
16. كتاب نظم القرآن
17. كتاب قوارع القرآن

18. كتاب العتاك والنساك. (الأندلسي، 1404هـ، الصفحات 170-171) هذه الباقة من الكتب وإن ضاع أغلبها يمكن أن تسمح بخريطة موضوعاتية أولية اعتمادا على العناوين:

يمكن القول أن 27,77 % من كتب هذه المجموعة يتقاطع مع دراسة الأديان وهي أرقام:1و4و12و14و18.

كما ينقل ابن النديم شبهة تعدي على حقوق فكرية بين الرازي والبلخي:

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي من أهل الري... وعمي في آخر عمره وكان يقول أنه قرأ الفلسفة على البلخي. خبر فلسفة البلخي هذا: هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة وقد يقال أن الرازي ادعى كتبه في ذلك ورأيت بخطه شيئا كثيرا في علوم كثيرة مسودات ودساتير لم يخرج منها إلى الناس كتاب تام وقيل أن بخراسان كتبه موجودة وكان في زمان الرازي. (ابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، 1997، صفحة 370)

هذه الإشارة هامة عندما نستحضر أن أبا بكر الرازي يلقب بأبي الطب العربي، درس عند الطبيب المسيحي ابن ربن الطبري الذي أسلم في عمر متقدم وألف كتابين أصبحا من مرجعيات المسلمين في الكتابة في الأديان والبشارات بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام في الكتاب المقدس: الدين والدولة، إلى جانب نقده للفرق المسيحية في كتاب الرد على أصناف النصارى.

رد الرازي على المعتزلة وخصوصا الجاحظ كما اختلف مع أبي زيد البلخي وحامت حول عقيدته الشكوك من خلال ردود العلماء على بعض أفكاره كنقد ابن حزم لاعتقاد الرازي في التناسخ وجعله عبد الرحمان بدوي ضمن كتابه من تاريخ الالحاد في الإسلام موضحا انكار أبي بكر الرازي لضرورة النبوة.

هذا المناخ من الاجتهاد ومن التتبع بالنقد والاتهام في العقيدة سيجعل أبا الحسن العامري وغيره حريصين على التاليف في المناطق الآمنة التي تحظى بحماية الحكام وهو أصلا وغيره يكتبون لنخبة معينة لها محاور اهتماماتها الخاصة.

رابعا: أبو الحسن العامري في كتابات المسلمين:

من المداخل المنهجية التي تسمح بالإجابة عن بعض أسئلة المجموعات الثلاثة: صدى كتابات أبي الحسن العامري عند معاصريه أو من اللاحقين على وفاته ومن الأسماء التي تدخل في هذا الاتجاه:

- أبو الحسن العامري:300هـ-381هـ/912م-991
- أبو حيان التوحيدي:301هـ-414هـ/922م-1023م
- أحمد بن يعقوب مسكويه:320هـ-421هـ/932م-1030م
- أبو علي الحسين ابن سينا:370هـ-427هـ/980م-1037م
- أبو الريحان البيروني 362 هـ _هـ440___ 973م_1048م
- أبو الفتح الشهرستاني:479هـ-548هـ/1086م-1153م.

على أن ما سيذكر لن يمثل إلا الفكرة المركزية التي طبعت مواقف هؤلاء من مجمل فكر أبي الحسن العامري.

1-موقف أبي حيان التوحيدي من فكر ابي الحسن العامري:

يذكر أبو حيان التوحيدي أبا الحسن العامري وهو معاصر له بالإشارة إلى منصب والده وحضوره مجالس الأمير نوح بن سامان واطلاعه على الكتاب الذي أرسله إلى أبي سعيد السيرافي في معاني الحروف، وقد ربط أبو حيان التوحيدي بين قرب والد أبي الحسن العامري من السلطة واعتداد العامري بنفسه بما يوحي بشيء من العجرفة في التعامل مع الآخرين كما يؤكد صحة ذلك من خلال سهولة تواصل العامري مع قائد جيش خراسان ووزير بخارى، مع الإشارة إلى أن الاسم الشائع لأبي الحسن العامري غير مرتبط باسم أبيه ربما لكثرة تنقلاته وعدم اتساع المعرفة بأبيه في كل الولايات. (خليفات، 1988)

يصف أبو حيان التوحيدي أبا الحسن العامري بتوصيف الفيلسوف حيث يقول: "بالإضافة إلى العامري الفيلسوف، والنوشجاني، وأبي الخير اليهودي، وجماعة من مشايخ النصارى الذين كانوا متحرين بالفلسفة ومحبين لأهلها، وأبي الوفاء المهندس المتوفى سنة 376هـ". (التوحيدي، 1424)

ويصف أبو حيان التوحيدي أبا الحسن العامري أيضا بالحكيم:

"وانقلبنا متوجّهين إلى دويرتنا التي غدونا منها مستطرقين كالّين، فلقينا في الطريق شيخا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامري وله *كتاب* في التصوّف. (التوحيدي، 1424، صفحة 134)"

ويذكر أبو حيان التوحيدي أبا الحسن العامري ايضا ورحلته الى بغداد التي شابتها بعض الصدامات بين أبي الحسن العامري وبعض علماء بغداد:

جاء في المقابسات لأبي حيان التوحيدي: "ولقد ورد بغداد سنة أربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفايتين فلقى من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك أن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم، وذلك كله جالب للتنافس، مانع من التناصف" (أبو حيان التوحيدي، تحقيق وشرح حسن السدودي، 1992)

يشير أبو حيان التوحيدي الى علاقة رفض لأبي الحسن العامري من أحمد مسكويه المعاصر له الذي كانت له علاقات حظوة مع عدة وزراء وحكام وتقلد بعض المهام في بعض الدول والأقاليم التي زارها وكان يصنف فيلسوفا ومؤرخا وطبيبا وشاعرا وذلك لأسباب يجتهد في تفصيلها أبو حيان التوحيدي لكنه يركز خصوصا على مافات أحمد مسكويه من فوائد بأحجامه عن الاستفادة من أبي الحسن العامري علما بأن مسكويه كان المسؤول والقيم على المكتبة الضخمة التي استفاد منها ابو الحسن العامري وابن سينا وغيرهما.

يقول ابو حيان التوحيدي: "وأما مسكويه، ففقير بين أغنياء، وعييّ بين أبيناء، لأنّه شاد، وأنا أعطيته في هذه الأيّام (صفو الشرح لإيساغوجي) وفاطيغورياس، من تصنيف صديقنا بالرّيّ . قال: ومن هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامريّ، وصحّحه معي، وهو الآن لائذ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ، ولكنه محسّ في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل. (التوحيدي، 1424، صفحة 50)"

كما يستثمر أبو حيان التوحيدي بعض كتابات أبي الحسن العامري الفلسفية مباشرة كما جاء في المقابسة التسعين:

"في حكم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري هذه مقابسة تشتمل على كلمات شريفة من كلام أبي الحسن محمد بن يوسف العامري، علقت وسمعت أكثرها منه، وهي التي مرت في شرحه لكتابه الموسوم "بالنسك العقلي "ويصلح أن يأتي عليها هذا الكتاب فأتيت بها على وجهها قصداً لتكثير الفائدة وأخذاً بجماع الحزم.قال: أعرفه لا بالنفس بل بغيان النفس، وأشبهه لا بالكمال بل بكمال الجمال، وأطلبه لا للاتحاد لكن لاستخلاص الاتحاد" (أبو حيان التوحيدي، تحقيق وشرح حسن السدودي، 1992، صفحة 301).

إلى جانب اعتراف التوحيدي بتفلسف ابي الحسن العامري يعترف له بالانتصار في بعض المناظرات مع أتباع المعتقدات غير الاسلامية.

فأبو حيان التوحيدي يجعل أبا الحسن العامري معبره لفهم بعض معتقدات المجوس من خلال نقل مناظرة لابي حسن العامري مع مجوسي.

جاء في المقابسة العشرين:

"في أن النظر في حال النفس بعد الموت مبني على الظن والوهم قال ماني المجوسي وكان ذا حظ وافر من الحكمة لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري وكان من أعلام عصره :أيها الشيخ، إني أجد النظر في حال النفس بعد الموت مبنياً على الظن والتوهم، وذلك أن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده كذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه، لأنه يصير مشفى علمه ومستنبط مراده عدماً، والعدم لا يقتبس منه علم شيء بوجه، ولا يستفاد منه معرفة حال، لا فيما يتعلق بالحق، ولا فيما يتعلق بالباطل؟ فقال في الجواب :ليس النظر في حال النفس بعد الموت مبنياً على الظن وإن كان شبيهاً به، ولن يجب أن يثبت القضاء في هذا المعنى بالظن للمشابهة بينه وبين غيره، لأن الفصل حاضر، والفرق ظاهر، وذلك أن الإنسان لم يجهل. (أبو حيان التوحيدي، تحقيق وشرح حسن السدودي، 1992، صفحة 165)

واضح مما سبق أن أبا الحسن العامري كان حاضرا في المشهد السياسي والفكري لعصره وتفاعله مع ما يحيط به ومن يحيط به يفتح مسارات بحث حقيقية في الربط بين ما توفر له من مكانة وحماية لدى الحكام وتمكينه من ثروة الكتب والمراجع وبين ما كان يجري في عمق المجتمع من تحولات وتغييرات وابتلاءات على كل الاصعدة كما أن تتبع مواقف معاصريه منه يسمح برسم صورة تقريبية للمشهد الفكري والعلمي في المناطق التي مر بها ابو الحسن العامري.

2–موقف أبي علي مسكويه من فكر أبي الحسن العامري:

سبقت الاشارة الى توصيف مسكويه للوزير ابن العميد بسعة المعارف وفي الفقرات التالية يشير الى تتلمذ ابي الحسن العامري على ابن العميد: وقد ذكر ذلك في: جملة من فضائل ابي الفضل ابن العميد وسيرته حيث جاء:

فأمّا المنطق وعلوم الفلسفة والإلهيات منها خاصة فما جسر أحد فى زمانه أن يدعيها بحضرته إلّا أن يكون مستفيدا أو قاصدا قصد التعلم دون المذاكرة. وقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامري رحمه الله– وكان ورد من خراسان وقصد بغداد وعاد وعنده أنّه فيلسوف تامّ وقد شرح كتب أرسطو طاليس وشاخ فيها. فلمّا اطّلع على علوم الأستاذ الرئيس وعرف اتساعه فيها وتوقّد خاطره وحسن حفظه للمسطور برك بين يديه واستأنف القراءة عليه، وكان يعدّ نفسه فى منزلة من يصلح أن يتعلّم منه، فقرأ عليه عدّة كتب مستغلقة ففتحها عليه ودرّسه ايّاها.وكان الأستاذ الرئيس– رضى الله عنه– قليل الكلام نزر الحديث إلّا إذا سئل ووجد من يفهم عنه فإنّه حينئذ ينشط فيسمع منه ما لا يوجد عند غيره مع عبارة فصيحة وألفاظ متخيرة ومعان دقيقة لا يتحبس فيها ولا يتلعثم. (أبو علي مسكويه، تحقيق سيد كسروي حسن)

الشاهد السابق يمكن قراءته من عدة زوايا: تملق حاكم وسعة اطلاع حاكم وتأثيره في مسار العلوم وتتلمذ أبي الحسن العامري عند حاكم عالم لكن المؤكد أن الشاهد ينقل صورة حضور الفلسفة اليونانية وعلى تقليد الرحلات العلمية لتحصيل المعارف ووجود أبي الحسن العامري تحت البعدين: التحصيل والرحلة.

3–موقف ابن سينا من فكر ابي الحسن العامري:

مدخل علاقة الفيلسوف أبي علي بن سينا بأبي الحسن العامري يحتاج إلى تدقيق، فقد صنف أبو الحسن العامري ضمن قائمة فلاسفة الإسلام بالاعتماد على مؤلفاته والمواضيع الغالبة عليها، ولكن دقة وأصالة تأليفه في الفلسفة له ساحة أخرى يقوم عليها المتخصصون في الفلسفة بمدارسها.

أبو علي الحسين ابن سينا البلخي موطن استاذ أبي الحسن العامري: أبي زيد البلخي. كان ابن سينا طبيبا وفيلسوفا لقبه أتباعه بالشيخ الرئيس وأمير الاطباء.

هناك من قال أنه عاصر أبا الحسن بن علي وهناك من رأى استحالة ذلك بالاعتماد على تواريخ الميلاد والوفاة.

مكتبة بخارى بقصر السمنديين التي أسسها السامانيون كانت زاخرة بالمراجع في مختلف أصناف العلوم، وقد زارها أبو علي ابن سينا بإذن من الأمير نوح بن منصور بعد أن نجح ابن سينا في علاجه، فوصفها ابن سينا وصفا تفصيليا نقلته بعض الكتب.

أبو الحسن العامري عاش فترة في بخارى وكان مع والده مقربا من عائلة السامانيين وبالتالي مستفيدا من مكتبتهم قبل ابن سينا على الأرجح واعتمد على ما فيها في تأليف بعض انتاجه الفكري.

تنقل بعض المراجع موقف ذم فيه ابن سينا الفيلسوف أبا الحسن العامري متهما إياه بعدم فهم عمق الفلسفة وخصوصا الأفلاطونية الجديدة وموقفها من النفس. ذكر الموقف ابن أبي اصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء. (أبو العباس بن ابي اصيبعة، تحقيق نزار رضا)

ذكر أبو العباس بن أبي اصيبعة أن أبا علي ابن سينا وأبا الحسن العامري كانت لهما مراسلات: "وللشيخ الرئيس من الْكتب كما وجدناه غير ما هو مثبت فيما تقدم من كلام أبي عبيد الجوزجاني... أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة." (أبو العباس بن ابي اصيبعة، تحقيق نزار رضا، صفحة 457، 458)

ومع عدم دقة تواريخ الميلاد والوفاة في الكثير من سير الأقدمين، رجح بعض الباحثين أن أبا الحسن العامري فعلا عاصر أبا علي ابن سينا، وأن هناك مراسلات بينهما كانت ثمرتها كتاب الأجوبة على سؤالات أبي الحسن العامري، ويرجح هؤلاء أن المخطوط موجود ذكره تحت عنوان المجالس السبع بين الشيخ والعامر. ورابطه متوفر. (سينا) [1]

اجتهد سحبان خليفات في حل اشكال مراسلات ابن سينا والعامري فيشرح فرضيته: ذكرت المراسلات في صفحة الغلاف من مخطوط كتاب انقاذ البشر من الجبر والقدر والاحتمال الأقرب للمنطق هو أن يكون عنوان الكتاب: أجوبة لسؤالات سأل عنها أبو الحسن العامري وممكن أن تكون هذه الأسئلة مما ذكره في الأمد على الأبد أو في مؤلفاته الأخرى... (خليفات، 1988، صفحة 208)

ويمكن تتبع جزئية ذم ابن سينا لأبي الحسن العامري في مؤلفات ابي علي ابن سينا وبالتحديد في كتاب النجاة لابن سينا مع ملاحظة هامة ان الفقرة المعنية ملغاة من بعض طبعات الكتاب رغم اشارة الكثير من الباحثين الى وجودها وتم الاعتماد على نسخة موقع المصطفى لرصدها وفيها ذم لابي الحسن العامري ووصف بعدم فهم الفلسفة:

في كتاب النجاة في المنطق فصل في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجساما ولا أنفس أجسام: ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المعشوقات المختلفة أجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم وأشرف كما ظنه أبو الحسن العامري القدم من أخبث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين.[2]

[1] رابط التحميل:
https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D8%B9-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85/.

[2] file:///C:/Users/mlk/Downloads/001140-www.al-mostafa.com.pdf ص156

وفي موقف مناقض يضع سحبان خليفات فرضية مختلفة: بين ذم ابن سينا للعامري واستفادة ابن سينا أن لم يكن نقل من مؤلفات العامري إذ يقول: "وعلى كل حال فقد ذكر ابن سينا العامري في كتابه النجاة في معرض النقد والذم متهما إياه بعدم فهم الأفلاطونية المحدثة ووجهة نظرها في النفس. (خليفات، 1988، صفحة 209)

ويضيف: "ونجد إضافة إلى ما سبق نصوصا كثيرة في كتابات ابن سينا لا يملك المرء إلا أن يردها إلى مؤلفات العامري باعتبارها الأصل المرجح الذي صدرت عنه وندعو الباحثين إلى تعمق هذه المسألة ومقارنة النصوص بعناية." (خليفات، 1988، صفحة 201)

يمكن أيضا بعد الاطلاع على بعض انتقادات الباحثين لتراث الفلاسفة المسلمين من ايراد فرضية أن أبا الحسن العامري وابن سينا أخذا من مصدر واحد هو كتابات الفلاسفة اليونان المترجمة الى اللغة العربية.

4–موقف ابي الفتح الشهرستاني من فكر ابي الحسن العامري:

يعد كتاب ابي الفتح الشهرستاني عن الملل والنحل فاتحة منهجية في ترتيب مادة المعتقدات سواء الإسلامية أو غير الإسلامية.

في الفصل الرابع التابع لباب الفلسفة: جاء عنوان فرعي: المتأخرون من فلاسفة الإسلام، ويذكر أبو الفتح الشهرستاني عبارة مثل قبل ذكر الأسماء التي جاءت كالتالي:

1. يعقوب بن إسحاق الكندي
2. وحنين بن أسحاق
3. ويحيى النحوي
4. وأبي الفرج المفسر
5. وأبي سليمان السجزي،
6. وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي
7. وأبي بكر ثابت بن قرة الحراني
8. وأبي تمام يوسف بن محمد النيسابوري
9. وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي

10. وأبي محارب الحسن بن سهل بن محارب القمي
11. وأحمد بن الطيب السرخسي
12. وطلحة بن محمد النسفي
13. وأبي حامد أحمد بن محمد الإسفزاري
14. وعيسى بن علي بن عيسى الوزير
15. وأبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه
16. وأبي زكريا يحيى بن عدي الصيمري
17. وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري
18. وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي.
19. وغيره

حسب القائمة الترتيب لا علاقة له بالتسلسل الزمني مثال:

الفارابي ولد 260هـ وتوفي 339هـ

العامري ولد 300هـ وتوفي 381هـ

إذن ممكن وضع فرضية أن الترتيب يا إما جاء عشوائيا حسب ما أسعفت الذاكرة الشهرستاني أو حسب الأهمية، وهذا يبدو مستعبدا لأن الفارابي من حيث مكانته في تاريخ فلاسفة الإسلام متفق عليها وهو يسبق الكثير من الأسماء.

يقول الشهرستاني: "وإنما علامة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين. ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص؛ اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار، كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه. وأعرضت عن نقل طرق الباقين، و"كل الصيد في جوف الفرا." (أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور، 1993)

يلخص الشهرستاني خصائص هؤلاء الفلاسفة في كونهم يأخذون افكارهم من أرسطو وبنسبة أقل من أفلاطون وأن ابن سينا هو رائد هذه المجموعة لذلك أفرد له عرضا خاصا لأفكاره، والمثل الذي يورده يعني أن ابن سينا ينوب وحده مناب جماعة، والشهرستاني يؤكد تبعية هؤلاء الفلاسفة لأرسطو.

5–موقف محمد أركون من فكر ابي الحسن العامري:

اهتم محمد اركون بمختلف مفاصل الفكر الإسلامي ضمن رؤية تحاول ربط تلك المفاصل بالفكر الانساني خصوصا السابق للإسلام، وقد اهتم ضمن رسالته ومختلف بحوثه بالفكر الأخلاقي في الإسلام محاولا ايجاد آثار الفكر اليوناني وغيره في تفاصيله وضمن بحثه عن الأنسنة في الإسلام قدم استنتاجاته:

"نذكر بعض أسماء المفكرين الذين كرسوا اعمالا ذات قيمة عالية للبحث في مسألة السعادة ونخص بالذكر الكندي وأبا بكر الرازي والفارابي وأبا الحسن العامري ومسكويه والغزالي وابن سينا وناصر الدين الطوسي... الخ ، وينبغي أن نشير أولا إلى أن القطيعة الفكرية والثقافية في الفكر الإسلامي بالذات والتي تعمقت بسبب التوسع في استخدام العقل الحديث المهيمن منذ القرن السادس عشر قد عملت عل إشاعة فكرة مفادها أن هذه الأسماء الكبيرة لا تكاد توحي بشيء ذي بال اليوم حتى لذى العرب والمسلمين." (محمد أركون، ترجمة وتقديم محمود عزب، 2012، صفحة 72)

يشير محمد أركون إلى أن الأسماء التي يعدها مؤسسة لفكر أخلاقي محوره البحث عن السعادة قد تم استبعادها من خريطة الفكر الإسلامي الشرعي الذي أعطيت له المصداقية تحت وطأة مشرط أفقر الفكر الإسلامي ومزق أواصره الممتدة.

وفي تخصيصه مبحثا عن اشكالية رسم حدود تعريف السعادة والبحث عنها رأى محمد اركون أن العامري تمحورت رؤيته للفلسفة حول اللوغوس والحقيقة الدينية وفصل في ذلك من خلال دراستين يؤكد من خلالهما سعي المفكرين المسلمين إلى التوفيق بين الفكر اليوناني الوافد والحقيقة الدينية الاسلامية:

"أعطيت أمثلة كثيرة تظهر التفاعلات البناءة لكل من البحث الفلسفي عن السعادة والبحث الديني عن الخلاص واحيل الى دراستين. (محمد أركون، ترجمة وتقديم محمود عزب، 2012، صفحة 78) (Mohammed Arkoun, 1995)(Arkoun, 1972)

6–موقف عبد الرحمان بدوي من فكر ابي الحسن العامري:

اهتم عبد الرحمان بدوي بتبيان مدى استيعاب المسلمين للفلسفة اليونانية ومدى أمانة الترجمات التي اعتمدوا عليها في قراءة تلك الفلسفة، ثم اهتم أيضا بتحديد مستويات اقتباسات المسلمين من التراث اليوناني وكنموذج له علاقة بأبي الحسن العامري توقف عبد الرحمان بدوي في تحقيقه لكتاب الأخلاق لأرسطوطاليس عند علاقة كتاب ابي الحسن العامري السعادة و الاسعاد في السيرة الانسانية بكتاب أرسطو حيث يقول:

" لم ينقل أبو الحسن العامري عن الترجمة العربية التي ننشرها هنا أو أنه تصرف فيها، غير أن الترجمة التي أوردها أقرب إلى حرفية النص اليوناني فهل هذا راجع إلى أنه كانت توجد ترجمتان لكتاب نيقوماخيا إلى العربية أم يرجع إلى تصرف العامري في نص الترجمة الفرض الأول هو الأصح لأن الترجمة التي أوردها العامري أقرب إلى حرفية النص اليوناني ثم أنه غير معلوم أن العامري كان يعرف اليونانية أو السريانية وفي كتاب السعادة والاسعاد نقول كثيرة جدا عن نيقوماخيا دون ذكر اسم الكتاب ومن السهل ردها الى نظائرها في نيقوماخيا" (أرسطو طاليس، تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة اسحاب ابن حنين، 1979، صفحة 26)

لقد تم الاطلاع على الكتاب ومن الصعب نسبته إلى غير باب النقول من الفلسفة اليونانية مع بعض الجهد في الشرح والربط ولذلك تفسيرات عند بعض الباحثين منها ان هدف الكتاب كان أقرب إلى القطوف والمقتبسات وكان العامري قد كتبها في بداية رحلته التأليفية.

7–موقف سحبان خليفات من فكر ابي الحسن العامري:

دراسة علاقة ابي الحسن العامري بتلقي الفلسفة اليونانية وحتى غيرها من المعارف لغة وفهما واستيعابا، تساعد الدارس على ترجيح تصنيفه في قوائم علماء المسلمين المتخصصة كما يفتح باب الأسئلة واسعا حول أصالة ما كتبه تحت هذا التخصص من المجتهدين في تتبع علاقة ابي الحسن العامري بالفلسفة اليونانية سحبان خليفات الذي يرى:

أبرز سمات مؤلف السعادة والاسعاد ثقافته الفلسفية الأفلاطونية المحدثة كما أنه شرح النصوص بالنصوص بأسلوب يكشف أنه كان يوم تأليفه في بداية تكوينه الفلسفي فهو لم يتخلص بعد من سيطرة النصوص علي. (خليفات، 1988، صفحة 22)

ويضيف سحبان خليفات أنه: لا ينبغي أن يفهم حرصنا على تبين العناصر الأفلاطونية في كتاباته على أنه رد لها إلى الأفلاطونية وتجريد العامري من الاصالة والابداع فمن المؤكد في نظرنا ان توظيف العامري للمادة المقتبسة شأن معظم الفلاسفة في الاسلام يخدم أغراضا إسلامية في المقام الأول. (خليفات، 1988، صفحة 131)

يعيد سحبان خليفات النقاش إلى منطلقاته حول أصالة الفلسفة الاسلامية وهذا موضوع عدة بحوث ورسائل منها: دكتوراه للطالبة سامية جبارة عن أصالة الفلسفة الإسلامية في الاستشراق الفرنسي: اشراف :أد شافية صديق كلية العلوم الاسلامية 2022

8–موقف أحمد عبد الحليم عطية من فكر ابي الحسن العامري:

يحلل أحمد عبد الحليم عطية علاقة أبي الحسن العامري بالفلسفة اليونانية حيث يقول: تتأكد أرسطية العامري من بيان كتاباته المختلفة التي تعتمد على المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت في كتابات أرسطو. (أحمد عبد الحليم عطية، دراسة وتحقيق، 1991، صفحة 20)

وبعد عرض آراء بعض المتخصصين في الفلسفة اليونانية والإسلامية من باحثين مسلمين وغير مسلمين يستنتج أحمد عطية:

تتضح الصورة الأفلاطونية للعامري من انتمائه لمدرسة الكندي الفلسفية وتتلمذه على البلخي ومن هنا كثرت اشاراته إلى رجال المدرسة الأفلاطونية في الإسلام. (أحمد عبد الحليم عطية، دراسة وتحقيق، 1991، صفحة 23)

أحمد عطية توفرت له اجتهادات سابقين حول عدة اشكالات أحاطت بإنتاج الفلاسفة المسلمين بمختلف اتجاهاتهم فاستطاع الوصول إلى النتائج التي تعضدها الشواهد المذكورة في كتابه.

خامسا: مؤلفات أبي الحسن العامري:

التراث الإسلامي مازال لم يحقق في مجمله وحتى ما حقق تشوب بعضه شكوك في النسخ والطبعات المتداولة والمتوفرة في المكتبات الحقيقية وفي المكتبات الافتراضية لذلك نجد مناقشات منهجية عميقة بين المتخصصين في تأكيد أصالة مخطوط ما وصحة نسبته إلى شخصية بذاتها وسيبقى هذا الحرص مؤشرا على حيوية البحث وعلى السعي الحثيث للوصول إلى ما هو أقرب للحقيقة العلمية.

حاول أحمد غراب التنبيه الى ما يحيط بكتب أبي الحسن العامري:

بالرغم من ان معظم هذه المؤلفات لم تصل الينا وان معظم ما وصل الينا منها مازال في صورة مخطوطات وبالرجوع اليها وبخاصة الاعلام يمكن القول انها تعالج موضوعات فكرية وعلمية من وجهة نظر إسلامية. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 13)

تبدو ملاحظة أحمد غراب بسيطة لكنها ربما تريد تأكيد أصالة فكر أبي الحسن العامري وبانه ينتمي الى الدائرة الاسلامية وليس الفكر اليوناني الذي اتهم به المشتغلون بالفلسفة سواء من بعض علماء الاسلام أو من المستشرقين. وربما لهذا ايضا علاقة باتهامات لأبي الحسن العامري لها علاقة باشتغاله بالتنجيم:

يلاحظ من خلال تتبع بعض الكتابات أن:

أبو الحسن العامري قد اشتهر بقوله بأحكام النجوم وتأثير عالم الأفلاك في العالم السفلي حتى أطلق عليه الصاحب بن عباد لقب الحراني كما عرف بأنه من شراح منطق أرسطو واشنهر عيسى بن علي ف المقابل برسالته في إبطال أحكام النجوم التي سفه بها آراؤه لم نجدها تنطبق على غير ما كتبه العامري فاذا كان السجستاني وصحبه ممن يسلمون بالأفلاطونية المحدثة وتأثير الافلاك كالعامري فمن المؤكد انه لم يتبق فيلسوف غير عيسى بن علي ليتصدى لدعوى العامري السابقة وفي كتب التراجم ان عيسى قد ناظر في علم المنطق وحق وسئل فيه فأجاب أجوبة سادة لم يخرج فيها عن طريق القوم وبالتالي نرجح ان يكون عيسى بن علي قد ناظر العامري في علم احكام النجوم و ربما في مسائل من منطق أرسطو (خليفات، 1988، صفحة 84، 85)

وفي محاولة تفسير تبني ابي الحسن العامري لهذا الاعتقاد المخالف للعقيدة الاسلامية يرى سحبان خليفات:

أما قوله بتأثير الافلاك والأجرام السماوية في الأكوان الطبيعية ومنها بدن الانسان فراجع إلى اعتناقه المذهب الأفلاطوني المحدث الذي أذاع القول بأحكام النجوم في البيئة الإسلامية على يد طائفة من علماء الفلك والفلاسفة... من القرنين الثالث والرابع الهجريين... سادت في ذلك العصر الذي تهيأت أجواؤه بفعل عوامل شتى لقبول المعارف اللاعقلانية سواء أكانت أفلوطينية محدثة او صوفية متطرفة أو سيعية مغالية. (خليفات، 1988، صفحة 137)

وضع سحبان خليفات التشخيص الحيادي لظاهرة تربك دارس أبي الحسن العامري باعتباره عالما نافح على مناقب الاسلام في مختلف مؤلفاته.

حاول بعض الدارسين حصر مؤلفات ابي حسن العامري فرجح البعض أن:
آخر ما كتب ابو الحسن العامري هو الأمد على الأبد ويرى أحمد غراب أن أبا الحسن العامري كتب مقدمة لكتابه الأمد على الأبد ذكر فيها مؤلفاته السابقة وقد انتهى من كتاب الأمد سنة 375هـ أي قبل وفاته بنحو ست سنوات.(غراب، 1988)

يعتمد أحمد غراب على ما هو موجود في نهاية مخطوط الكتاب لأن ما هو متوفر من طبعات للكتاب لا توجد فيها سنة التأليف .

أما ما هو متوفر من طبعة للكتاب محققة فقد جاء في مقدمتها على لسان أبي الحسن العامري: لما وفقني الله لتصنيف الكتب المفتنة في ايضاح المعاني العقلية قصدا لمعونة ذوي الالباب على تقرير المعالم النظرية ويسر لي التأليف. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979، صفحة 55، 56)

بعد هذه المقدمة يعدد أبو الحسن العامري:

1. الإبانة
2. الاعلام بمناقب الإسلام
3. الإرشاد لتصحيح الاعتقاد
4. النسك العقلي والتصوف الملي
5. الاتمام في فضائل الانام
6. التقرير لا وجه التقدير
7. انقاذ البشر من الجبر والقدر
8. الفصول البرهانية وفي المباحث النفسانية
9. فصول التأديب وفصول التحبيب
10. الابشار والاشجار
11. الافصاح و الايضاح
12. العناية والدراية
13. الابحاث عن الاحداث
14. استفتاح النظر
15. الابصار والمبصر
16. تحصيل السلامة عن الحصر والاسر
17. التبصير لاوجه التعبير

هذا هو المذكور في مقدمة الأمد ثم يضيف:

وغيرها من الرسائل الوجيزة وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة وشرح الأصول المنطقية وتفاسير المصنفات الطبيعية وما استتب لي تأليفها باسم الامراء والرؤساء بالفارسية. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979، صفحة 57)

سحبان خليفات يحصي مؤلفات أبي الحسن العامري التي ذكرها ايضا أبو الحسن العامري في ثنايا الكتب والرسائل فيضيف:

1. شرح كتاب البرهان لأرسطو طاليس ذكره العامري في رسالته الابصار والمبصر
2. شرح كتاب المقولات
3. الفصول في المعالم الالهية
4. النسك العقلي والتصوف الملي قال مجتبي مينوي ربما يكون هذا الكتاب هو عين كتاب العامري في التصوف والمتصوفة أو كتابه في الحكمة
5. شرح كتاب النسك العقلي.
6. منهاج الدين: شك في نسبته للعامري
7. كتاب في الحكمة نسبه مجتبي مينوي إلى العامري على وجه الظن
8. السعادة و الاسعاد عدم قيام الباحثين باثبات نسبتبه إلى العامري. (خليفات، 1988، صفحة 101،102)

عناوين المؤلفات لا تساعد على تصنيفها من حيث الانتماء إلى علم متخصص بعينه وإن كان واضحا أن الخلفية الفلسفية هي الغالبة.

يجتهد أحمد غراب في تصنيف كتب ابي الحسن العامري وربما اعتمد على المخطوطات غير المنشورة ايضا فيقسمها إلى:

أ.في العقيدة ومقارنة الأديان:

1. كتاب الاعلام
2. الأمد على الأبد: دراسة مقارنة لعقيدة البعث والمعاد وخاصة بين الإسلام والفلسفة اليونانية.

3. الفصول في المعالم الالهية: لم يذكره العامري في مقدمة الأمد وهو مخطوط موجود في السليمانية اسطنبول
4. التقرير لأوجه التقدير: الحكمة الإلهية في خلق الكون
5. انقاذ البشر من الجبر والقدر

ب.في العقيدة ومقارنة الأديان ولم تصل:

1. الارشاد لتصحيح الاعتقاد: شروط تفسير القرآن الكريم مع دراسة مقارنة لعقيدة البعث والمعاد عند المجوس والمانوية واليهود والنصارى.
2. كتاب العناية والدراية: من موضوعات الكتاب: عقيدة التوحيد ونقد آراء ارسطو في الله و اليوم الآخر.
3. كتاب الابانة في علل الديان: مقارنة الشريعة الاسلامية بغيرها من شرائع الاديان الاخرى خصوصا المعاملات والحدود

في مواضيع أخرى:

1. له مؤلفات قليلة في التصوف والمنطق والطبيعيات لم تصل
2. له في البصريات كتاب الابصار والمبصر مخطوط بدار الكتب المصرية

ج. كتاب منحول:

أما كتاب السعادة والاسعاد في الأخلاق والسياسة: فالباحث يرجح بعد دراسته للكتاب: أن هذه النسبة غير صحيحة وأن أبا الحسن العامري لم يؤلف كتابا بهذا العنوان، وفي هامش ص15 يقول: مخطوط وحيد بمكتبة Chester Beatty في دبلن وقد نشر الأستاذ مجتبي مينوي صورة منسوخة من المخطوط بدون تحقيق مع مقدمة بالانجليزية. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 12،13،14)

هناك مسألة وضعها الباحثون على محك التمحيص هي صحة نسبة كتاب السعادة والاسعاد لأبي الحسن العامري فهناك فريق أكد النسبة وفريق آخر نفى ذلك ولكل فريق أدلته .

سحبان خليفات يؤكد نسبة الكتاب رسائل لأبي الحسن العامري. (خليفات، 1988، صفحة 124)

سادسا: أسباب التأليف:

تقديم مؤلفات ابي الحسن العامري وبعض أصداء كتاباته لن يسمح بالقطع في تصنيفه في قوائم العلماء المتخصصة حسب المعارف ورغم الاعتراف ان ظاهرة الموسوعية أو التأليف في أكثر من حقل معرفي عائق أمام ذلك التصنيف الا أن المشرط المنهجي يسمح بالبحث عميقا على التخصص الغالب عن طريق عدة مؤشرات منها: ترتيب المؤلفات حسب الحقل المعرفي أو عمق وتفرد الكتابة في حقل معرفي بعينه ورغم ذلك يمكن الاجتهاد من خلال وضع معالم مساعدة:

1-تنوع تصانيفه قد يجعله في قائمة العلماء الموسوعيين مع ضرورة البحث عن آراء المتخصصين في كل تأليف لابي الحسن العامري في تخصصاتهم.

2-علاقته بأبي زيد البلخي(235هـ-322هـ/849م-94م) والكندي (185هـ-256هـ/801م-873م)بواسطة البلخي يقربه من الفلاسفة .

3-ذوده عقليا عن معتقدات المسلمين كعقيدة البعث و الجزاء كما فصل ذلك في كتابه الأمد على البدأ وعقيدة القضاء والقدر في كتابه: انقاذ البشر من الجبر والقدر.

4- بالتركيز على بعض الفقرات من كتابه الاعلام بمناقب الإسلام يمكن القول أنها تقربه من حقل مقارنة الأديان كما يمكن افتراض أن بعض عناوين كتب أخرى شملت محتوياتها على مباحث مقارنة بين الأديان ككتاب القضاء والقدر.

إن ذكر أسباب التأليف من المؤلف يسمح بوضع معالم أقرب للوضوح لانتاجه الفكري دون ان يعني ذلك عدم التدقيق في مدى التزامه بخدمة تلك الاسباب وبمدى توافق منهج تأليفه مع نفس الأسباب وقبل ذلك يسمح ذكر أسباب التأليف بتحليل مسار تصنيفه بين نية المؤلف ومخرجات عمله: من النماذج.

1-في كتابه الأمد على الأبد يذكر ابو الحسن العامري:

ثم علمت أن معرفة الانسان بحاله بعد موته وعقيب مفارقة روحه لجسده الى ان يحشر في القيامة ويبعث في النشأة الأخرة يعد مما لا يعذر العاقل في جهله... وليس يوجد لطبقات المصنفين كتاب يتضمن تحقيق هذا الفن وقد كثرت فيه شبهات الملحدين واعتراضات

الطبيعيين وشكوك المتكلمين ومطاعن اعداء الدين... استخرت الله تعالى في تصنيف مجرد لنعته مؤيد بالادلة الواضحة الصادقة عليه. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979، صفحة 57)

يلاحظ أن ابا الحسن العامري رصد مشكلة دينية معرفية خطيرة لم ير من الف فيها فتصدى للأمر ويتعلق الأمر بالحياة بعد الموت.

2-أما في كتابه: الاعلام بمناقب الاسلام فهو يقول: ...مرتبة الحكم وان كانت في نهاية الرفعة ومحلها من بين المعارف على غاية المعلوة فان طبقات العوام قد اعرضوا عنها وكرهوا الاصغاء اليها لانها منعت عنهم بل أن عقولهم بالإضافة اليها نزلت منزلة الأعين الرمدة بالاضافة الى نور الشمس... وجدت الشيخ الفاضل أبا نصر .

بلغه الله من المحامد غاية الامنية مرزوقا من الله بصدق المحبة لها... وصادفته من رجحان عقله وكمال يقظته ليس يرضى لنفسه في شيء من الاصول الاعتقادية بدرجة المقلدين لكن يجهد في ان يفوزمنها برتبة المستبصرين. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 69)

ويضيف أبو الحسن العامري: ... ثم كانت نعم الله بسببه عندي متظاهرة وأياديه لدي متتابعة تحريت شكره بتصنيف كتاب بلسمه مشتمل على جكا ما اختص به الإسلام من المناقب العلية ليعلم الناظر فيه انه بالحري ان يكون ناسخا للأديان كلها وأن يكون ثباته أبديا لا يرد النسخ عليه وسميت الأعلام بمناقب الإسلام. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 70،71)

3-وقد أشار أبو الحسن العامري في ما اعتبر آخر مؤلفاته: الأمد على الأبد الى أنه:

لما وفقني الله لتصنيف الكتب المفتنة في ايضاح المعاني العقلية قصدا لمعونة ذوي الالباب على تقرير المعالم النظرية ويسر لي التأليف .... ثم يعدد كتبه. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979، صفحة 55، 56)

4-وفي فقرته الخاصة بمؤلفات أخرى :

من الرسائل الوجيزة وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة وشرح الأصول المنطقية وتفاسير المصنفات الطبيعية وما استتب لي تأليفها باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية. (أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن، 1979، صفحة 55،56)

هل التأليف باسم الأمراء هو تكليف منهم أو هو مجرد اجتهاد منه لإرضاء ما يعرف من شغف بعضهم بعلوم بعينها ؟في كل الحالات السؤال الذي يفرض نفسه على المدققين هو مدى ارتباط تلك المؤلفات بحاجة المجتمع المعرفية والمنهجية والمتعلقة بكل الشؤون الخاصة بالسياسة والاجتماع والأخلاق وغيرها من مفاصل حياة الشعوب والأمم.

5-كتاب السعادة يقترب من جمع مقولات لفلاسفة على رأسهم أرسطو وأفلاطون: هل الجمع والترتيب للمقولات يجعل الجامع والمرتب من نفس مصاف أصحاب المقولات؟ (أبو الحسن العامري، تقديم وتصحيح حسين قدمي، 1398)

اذا اعتبرنا أن أهم أسباب التأليف هي اضافة مقدار من المعرفة أو الحكمة أو حتى المتعة الفكرية يجب ان نبحث عن تعريف العامري للعلم، فهو يعرف العلم:

"أما العلم فهو الاحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل و هو ينقسم الى الملي والحكمي". (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 80)

ويضع أبو الحسن العامري دورا مركزيا للعقل: دور العقل الانساني أن يعرف الحق ويعمل بما يوافق الحق. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 73)

ويضيف: أكمل الناس أغزرهم عرفانا للحق وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 73)

يمكن ملاحظة عموميات اسباب التأليف عند ابي الحسن العامري وإن كان لم يشذ على ما كان يكتب في عصره كما أن ما يكتبه كصدى لكتابات الفلاسفة اليونان يضع الباحث المدقق على محك المقارنات بين الأصل والنقل ولكن الأهم مدى استجابة كتابات الفلاسفة اليونان لحاجات مجتمعاتهم ومدى انعكاس حاجات المجتمعات الإسلامية على كتابات الفلاسفة المسلمين.

سابعا: تحليل عنوان الاعلام بمناقب الاسلام:

أبو الحسن العامري من نيسابور: غير عربي بخلفية ثقافية متنوعة ورغم أن البعض يرجع أصله الى العرب إلا أن البيئة التي شكلته لم تكن عربية حصريا بالإضافة إلى معرفة بالتراث الفارسي غالبا المترجم إلى اللغة العربية وأيضا معرفة بالتراث اليوناني تحت سقف المترجم والمتاح آنذاك أيضا.

الإعلام بمناقب الإسلام : الإعلام بجر الالف يعني الاخبار بمعنى هناك مرسل وهناك مستقبل ولكن ليس هناك تبادل وبالتالي هناك القاء ايجابي وهناك تلقي سلبي كما يفهم عدم الاهتمام برجع الصدى وهذا ناتج عن يقين ابي الحسن العامري بأن الحق معه وأن الآخر لا يمكنه مواجهة قوة هذا الحق اليقيني.

مناقب كلمة تعني المثالب والخصال الحميدة ومعنى هذا أن أبا الحسن العامري لا يعرض الاسلام تعريفيا بل باعتباره دين المناقب المعصوم يعني عرض جقائق.

ومعلوم أن في الإسلام هو جزء يقيني ثابت هو الوحي بجزئيه ولكن هناك أيضا المتغير الذي اجتهد فيه المسلمون واختلفوا بل وكفر بعضهم بعضا في بعض مناطق الارتباك الديني والمعرفي في تاريخنا الفكري والسياسي والتي توقف ويتوقف عندها بعض الباحثين الجادين رصدا وتحليلا وتتبعا للنقد في زمانها والآن كما أن غير المسلمين بإمكانهم الاطلاع على هذه الفصول من تاريخنا من مصادرنا مباشرة أو عن طريق معبر المستشرقين باللغات المختلفة في الضفتين.

مما تقدم لا يضر الكتاب في شيء تصنيفه في باب العقيدة والدعوة تحت عنوان موضوعاتي: تثبيت اليقين بالمقارنة ومعرفة عمق الاشياء بمعرفة اضدادها.

للتأكد من حيادية اختيار عناوين دراسة معتقدات الآخرين يمكن اعطاء مثال تحليلي بكتاب ابي الريحان البيروني:

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: كلمة تحقيق تعطي سلطة للمحقق بمعنى أنه يقوم بتشريح علمي منهجي لمقولات الهنود ثم يصنفها باستخدام التفكير العقلي إلى مقبولة ومرذولة .

رغم أن أواخر كلمتي مقولة يتوافق مع مرذولة وبالتالي الضرورة البيانية هي في الغالب وراء الترتيب ولكن يمكن أيضا ادعاء بعسر أن البيروني اعتمد قاعدة دعوية ذكية في التعارف الديني والدعوة الدينية تقوم على تثمين الايجابي الموجود عند الآخر والمتوافق مع خلفية الداعية.

أبو ريحان البيروني يجعل العقل هو الفيصل وهو المشترك بين جميع البشر لكن الموضوعية تقتضي أن الأديان بما فيها الإسلام تشمل مكونات توقيفية لا يصل العقل البشري إلى معرفة إلا القليل جدا من أسرارها وحتى هذا القليل يبقى في كل الحالات نسبيا.. الطواف حول الكعبة الشريفة مثلا بالنسبة للمسلم هو سلوك روحاني يرتقي بالإنسان الى عوالم سعادة استثنائية وقد حاول بعض المسلمين شرح ذلك بخلفيات فيزيائية وجيولوجية خاصة بالمنطقة ولكنها اجتهادات من جهة ومن جهة أخرى المسلم لا يحتاج الى تعليل الاوامر الالهية وغير المسلم ممكن أن يشكك علميا في تعليل علماء المسلمين وبإمكانهم ايضا ايراد أمكنة اخرى بنفس الخصائص أو أكثر .

العلم البشري يبقى نسبيا بينما حقيقة الله مطلقة ومن هنا يمكن أن يعتبر غير المسلم طواف المسلمين حول الكعبة سلوكا مرذولا وقد فعل هذا علماء البرهمنية (الهندوسية وفروعها) قديما وحديثا.

إذن الحكم بالعقل بالقبول العقلي أو الرذولة العقلية يبقى نسبيا لأن العقل رغم امتلاكه مشتركا بين كل البشر فان جزءا من احكامه هي ثمار البيئة الفكرية بل حتى المزاج الشخصي وهنا الحياد والموضوعية والنسبية صفات تجد شرعيتها في التحليل كما أن خلفية أبي الريحان البيروني تظهر جليا في محتوى الكتاب عندما يجعل الإسلام حكما على ما عند الآخرين هنود ويونان وغيرهم.

كما ابو الحسن العامري جعلا المقايسة لصالح الإسلام وإن كان البيروني أقرب منهجيا من الدراسة المقارنة المبنية على مداخل دقيقة.

إذن أبو الريحان البيروني الذي جاء بعد أبا الحسن العامري يقدم عنوانا لكتابه بنفس روح الاعلام بمناقب الإسلام.

ثامنا: كتاب الاعلام بمناقب الإسلام: مؤشرات التصنيف:

1- التوزيع الكمي:

طبعة الكتاب: جاءت بعنوان فرعي: تحقيق ودراسة في مقارنة الاديان لأحمد عبد الحميد غراب دار الاصالة الرياض

أ.الكتاب من 231 صفحة موزعة:

ب.من الغلاق الى ص68 مقدمة المحقق وتلخيصه للكتاب وصور من المخطوط

ج.ابتداء من ص 69 الى ص71 خطبة الكتاب مع صفحة فارغة .

د.هناك هوامش طويلة تملأ الصفحات السابقة على حساب اسطر قليلة من المتن الاصلي

هـ.من ص 73 الى ص 120 باب العلم وفضل العلوم الملية

و.ابتداء من ص121 القول بمعرفة اركان الايمان الى ص 211 عناصر المقارنة مع نفس الملاحظة عن اتساع المساحة الخاصة بالتهميش على بعض الصفحات.

ي. الفصل الرابع بعد فصول لا علاقة لها بمقارنة الأديان

المقدمة: مفتتح ما يحتاج الى معرفته.

الفصل الأول: القول في مائية (ماهية) العلم ومرافق أنواعه

الفصل الثاني: القول في الابانة عن شرف العلوم الملية

الفصل الثالث: القول في فضائل العلوم الملية

الفصل الرابع: القول في معرفة أركا الدين

2-التحليل الكيفي:

يعتمد أبو الحسن العامري على الأية 17 من سورة الحج وهي سورة مدنية مع اختلاف في آيات منها مكية: السورة الوحيدة التي سميت باسم فريضة وشعيرة وفيها سجدتان ووصف الله عز وجل فيها مرتين بالقوي العزيز باعلى درجات التوكيد: لقوي. وهي اول سورة ورد فيها الاذن بالقتال كما يقول القرطبي في تفسير الآية 39 من سورة الحج ولم يرد ذكر للمجوس في القرآن سوى في سورة الحج:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾

يبين العامري أن هدفه من هذه المقارنة:

الفصل الخامس القول في فضيلة الاسلام بحسب الاركان الاعتقادية.

الفصل السادس: القول في فضيلة الاسلام بحسب الاركان العبادية

الفصل السابع: القول في فضيلة الاسلام بحسب الاضافة الى الملك

الفصل الثامن: القول في فضيلة الاسلام بحسب الاضافة الى الرعايا.

الفصل التاسع: القول في فضيلة الاسلام بحسب اضافته الى الاجيال.

الفصل العاشر: القول في فضيلة الاسلام بحسب اضافته الى المعارف.

الخاتمة: القول في الشبهات التي يتسلق بها المعاندون للإسلام.

يمكن استنتاج أن:

1-خريطة المحاور تبين أن أبا الحسن العامري ينطلق من قاعدة أن الإسلام عقيدة وشريعة ودين ودنيا. وهذا لا ينطبق الا على الإسلام.

2-العامري يصرح بوضوح أن مرجعه الاساسي في ذلك هو القرآن الكريم ومن الآية 136من سورة النساء وسيكون الاسلام بالتبعية هو الحاكم على الأديان الأخرى: يقول العامري: "أما الاعتقادات فمدارها عند الأديان الستة لن يكون الا على أركان خمسة وهي الموجودة في قوله تعالى من الآية 136 من سورة النساء: ﴿ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦﴾

3-لا يخف العامري هدفه ومبتغاه وامانيه حيث يصرح: الواجب على كل من احب ان يكون عارفا بفضل الملة الحنيفية على الملل الأخر أن يقيس واحدا واحدا بما اشتملت عليه منها بالذي هو نظيره من المرتب تحت الأديان الاخر ويحكم عقله في التمييز بين الاشرف والمشروف ليتوصل به إلى درجة المستبصرين ويوقن أنه قد أصبح بمزيتها من الكرامة الإلهية بالقسط الأوفى. (أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب، 1988، صفحة 123)

4- الجزء هذا يشرح فيه أبو الحسن العامري كيف يجب على العقل المستقيم اتباع الحق الذي هو الاسلام وان معتقدات الآخرين هي أدنى مما هو الاسلام و ان عرضها هو ضمن هذه الرسالة البيداغوجية الدعوية :فمن يصر على اعتبار هذه الاهداف ضمن مبادئ مناهج مقارنة الأديان

فهو ظالم لنفسه وظالم لأبي الحسن العامري عندما يعمل في كتابه بمشارط التحليل الحيادي المحترم للسياق الزمني بحثا عن قرائن نسبته لحقل مقارنة الأديان.

الخاتمة:

هذه مداخل لمحاولة تصنيف جهود ابي الحسن العامري وتبيئة تراثه ربطا له بالزمان والمكان اللذين شهدا حركته الدنيوية والدينية والفكرية.

هذه المداخل سمحت برسم خرائط للفكر الاسلامي ولفكر ابي الحسن العامري بحثا عما يتفاعل مع بوصلة التصنيف والتصنيف عموما من أعقد الاجتهادات المنهجية التي كثيرا ما يكون الاختلاف حول مخرجاتها كبيرا وحادا.

أبو الحسن العامري عاش في زمن وجغرافيا لهما خصوصيات تتبعها الدارسون وعلى الباحث في اراءه تتبع انعكاسات تلك الخصوصيات على اختياراته الحياتية واختياراته العلمية.

كانت هناك محطة علاقته بالسلطة ومدى ارهافه السمع لحاجات الناس عامتهم قبل نخبتهم ومحطة تلقيه الفلسفة اليونانية دون الرجوع الى المصادر ومحطة حسن استيعابه لها وانتاج فلسفة الأصيلة ومحطة تصنيف كتاب الاعلام بمناقب الإسلام ضمن مكتبة مقارنة الأديان من بعض الباحثين عن حسن نية.

ستكون بإذن الله محطات أخرى مع جوانب أخرى من تجارب ابي الحسن العامري وغيره.

قائمة المصادر والمراجع:

Arkoun, M. (1972). "Logocentrisme et Vérité Religieuse Dans La Pensée Islamique: D'après al-I'lām Bi-Manāqib al-Islām d'al-'Âmirî.". *studia islamica*(35), pp. 5-51.

Mohammed Arkoun. (1995). *La conquéte du bonheur selon Abu-Al-Hassan Al-Amiri*.

ابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان .(1997) .*الفهرست* .(éd. 2)بيروت :دار المعرفة.

ابن عبد ربه الأندلسي. (1404ه). *العقد الفريد* (الإصدار 1، المجلد 2). بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو الحسن ابن الأثير، و تحقيق عمر عبد السلام تدمري. (1997). *الكامل في التاريخ*. بيروت: دار الكتاب العربي.

أبو الحسن العامري، تقديم وتصحيح حسين قدمي. (1398). *السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية*. منشورات آية إراق.

أبو الحسن النيسابوري، تصحيح ومقدمة أورتك روسن. (1979). *الأمد على الأبد*. بيروت، إيران: دار الكندي، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاع كيل اشعبة.

أبو العباس ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس .(s.d.) .*وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* .(Vol. 5)بيروت :دار صادر.

أبو العباس بن ابي اصيبعة، تحقيق نزار رضا .(s.d.) .*عيون الأنباء في طبقات الأطباء* .بيروت :دار مكتبة الحياة.

أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي حسن فاعور .(1993) .*الملل والنحل* .(éd. 3)بيروت :دار المعرفة.

أبو حيان التوحيدي، تحقيق وشرح حسن السدودي .(1992) .*المقابسات* .(éd. 2)دار سعاد الصباح.

أبو علي مسكويه، تحقيق سيد كسروي حسن .(s.d.) .*كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم* .بيروت :دار الكتب العلمية.

أبو منصور الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة .(1983) .*يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر* .(Vol. 3)بيروت :دار الكتب العلمية.

أبي الحسن العامري، ترجمة أحمد غراب. (1988). *الإعلام بمناقب الإسلام*. الرياض: دار الأصالة.

أحمد أمين. (1946). *ظهر الإسلام* (الإصدار 2، المجلد 1). القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

أحمد عبد الحليم عطية، دراسة وتحقيق. (1991). *الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري: دراسة وتحقيق كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية*. القاهرة: دار الثقافة.

أرسطو طاليس، تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي، ترجمة اسحاب ابن حنين. (1979). *الأخلاق*. الكويت: دار المطبوعات.

التوحيدي ,أ .ح .(1424) .*الامتناع والمؤانسة* .بيروت.

التوحيدي ,أبو حيان، تحقيق وداد القاضي .(1988) .*البصائر والذخائر* .(Vol. 8)دار صادر.

الشريف ,ح .أ .(s.d.) .*العالم الإسلامي في العصر العباسي*) .(éd. 5)د .ا .العربي (.Éd ,القاهرة.

سحبان خليفات. (1988). *رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية*. عمان: جامعة عمان.

شمس الدين الذهبي، تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط، تقديم بشار عواد .(1985) .*سير أعلام النبلاء* .(Vol. 6)القاهرة :مؤسسة الرسالة.

طفوش ,م .(2009) .*تاريخ الدولة العباسية* .(éd. 7)بيروت :دار النفائس.

محمد أركون، ترجمة وتقديم محمود عزب. (2012). *الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي*. بيروت: دار الطليعة.

محمد كرد علي. (2012). *أمراء البيان* (الإصدار 2). القاهرة: دار الثقافة.

ميتز ,آ & .,محمد ,ع .(s.d.) .*الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري :عصر النهضة في الإسلام* .بيروت :دار الكتاب العربي.