

أنطولوجيا السؤال في المسائل الصقلية

إجابات ابن سبعين على استفهامات فريدريك الثاني

بهاء الدين سيّد علي أحمد زيدان

باحث في الفلسفة الإسلامية والتصوّف - مصر.

ملخص إجمالي

السؤال الفلسفيّ هو السؤال الذي يبحث في حقيقة الله والإنسان والعالم، وعلاقة كلّ منهم بالآخرين، ولا يتخذ شكل سؤال فرديّ، بل يتمثّل على شكل سلسلة من الأسئلة المتتابعة، التي يولّد كلّ منها سؤالاً آخر، تتوصّل إلى إجابات عدّة بخصوص الفكرة الواحدة، تمتاز بموضوعيّتها وعدم انحيازها.

يخطئ من يظن أنّ الفلسفة مجرد تأملات مثاليّة في المفاهيم المجردة، بل هي تسعى لفهم الأسئلة الجوهرية حول الحياة والكون. ومع انها تطرح الأسئلة المحورية، إلا أنها لم توفر دائماً إجابات نهائية. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن كونه، لأنّه لا يعيش مجرد حياة يومية، بل انه غالباً ما يطرح أسئلته الفلسفية حول معنى الحياة والوجود والعدم. والحقيقة أنّ الفلسفة، وإن كانت لا تجيب عن كثير من الأسئلة، إلا أنّ دورها الفعّال هو أساساً تشجيعنا وحملنا على التفكير النقديّ الحرّ، وتنمية هذا العقل النقديّ لدى الإنسان والجماعة في التعامل مع المسائل الحياتية، من منطق الشكّ، وطرح العديد من التساؤلات كسبيل للوصول إلى المعرفة الحقّة.

يهدف هذا البحث إلى تحليل الاستراتيجيّات الخطابية التي استخدمها فريدريك الثاني في توضيح مقاصده الخاصة بمجموع الأسئلة الفلسفية التي وجّهها لابن سبعين، إذ يرصد الآليات التي تمكّنه من الوصول إلى المعاني غير المباشرة بواسطة المعاني المباشرة. وهو يستمدّ أهميّته من دراسته للاستفهامات الفلسفية القائمة على محوريّ السؤال والجواب في نموذج من مدوّنة تراثية معروفة، هي كتاب "الكلام على المسائل الصقلية".

* * *

مفردات مفتاحية: السؤال الفلسفيّ — المسائل الصقلية — قدّم العالم — خلود النفس - ابن سبعين - فريدريك الثاني.

تمهيد

تهتم هذه الدراسة بالكلام على المسائل الصقلية، وهي عبارة عن أجوبة كتبها الصوفي المسلم عبد الحق بن سبعين 614 - 669 هـ / 1217 - 1269 م، عن بعض المسائل الفلسفية حول الكون والعلم الإلهي والمقولات الأرسطية وخلود النفس التي وجهها فريدريك الثاني Friedrich II von 1194 - 1250 استaufen ملك صقلية إلى علماء المسلمين، وأجاب عنها ابن سبعين بأمر من عبد الواحد الرشيد خليفة دولة الموحدين بالأندلس، وهي تعدّ من مظاهر التبادل الحضاري والعلمي بين الغرب والشرق.

يجد الباحث المتأمل في إجابات ابن سبعين مدى اطلاع على الفلسفة اليونانية وخصوصاً أرسطو 322 - 384 ق.م وأتباعه، ولا سيّما فلاسفة الإسلام، كما ينطوي هذا المؤلف على جوانب عرضية لمذهبه الاعتقادي والعرفاني، وكرسه للبحث - من وجهة نظره - في المسائل الأرسطية التالية^[1]:

أولاً: الحكيم أرسطو يفصح في جميع أقاويله بقدّم العالم، ولكن، إن كان قد برهن على رأيه هذا، فما برهانه؟ وإن لم يبرهن، فمن أيّ قبيل كلامه فيه؟

ثانياً: ما المقصود من العلم الإلهي؟ وما مقدّماته الضرورية، إن كانت له مقدّمات.

ثالثاً: ما هي المقولات؟ وكيف يتصرّف بها في أجناس العلوم حتى يعدّها؟ وكم عدّها؟ وهل يمكن أن تكون أكثر أو أقل؟ وما البرهان على ذلك؟

رابعاً: ما الدليل على بقاء النفس؟ وهل تبقى؟ وأين خالف الحكيم فيها الإسكندر الأفروديسي؟.

لئن مثّلت جزيرة صقلية موطن ولادة هذه التساؤلات الفلسفية المهمة، فإنّ فريدريك الثاني حاكمها كان صاحب إثارته الأول. والباحث باقتدار عن أجوبتها، بما تمثّله عنده من سبل ممكنات الظفر بمعرفة تزيج حيرته وتبدّد شكوكه، وتمكّنه من إدراك أمور شغلت فكره كما شغلت غيره قبله بقرون. وأولى الملاحظات المستفادة من هذا الموضوع تكمن في اهتمام حاكم وإمبراطور بشأن العلم الذي لم تلغه السياسة عنه، في اختياره لنوعية وطبيعة المجال الذي قصد كشفه عبر تساؤلات فلسفية وإشكاليات أنطولوجية وأبستمولوجية حيّة حتى لحظة انطلاق استفهاماته.

ولذلك، مثّلت "المسائل الصقلية" عنوان حقبة زمنية لم يفسح المجال فيها للصراعات السياسية والحرية فحسب، بل جعلت أيضاً من البحث العلمي والحفر المعرفي والسؤال الفلسفي صميماً للحياة والتواصل، بما تفرضه المساءلات الفلسفية والعقدية - وربما العرفانية - لموضوعات لا تتعلّق بالإنسان وصلته بالوجود فقط، بل وصلته بالله والعالم أيضاً.

[1]- ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقلية، تحقيق محمد شرف الدين يالتاقي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1941.

إنَّها تساؤلات فلسفيَّة طرحها فريدريك الثاني بعد أن نظر في ما تمَّ التوصلُ إليها بخصوصها ولم تؤدَّ صياغتها إلى إقناعه، إلَّا مع صوفيِّنا العرفانيِّ ابن سبعين الذي تصدَّى لها، وحازت الإقناع، بل والإعجاب بأجوبة يمكن وصفها بجسر حضاريٍّ — خلال القرنين السادس والسابع للهجرة بالذات — بين الحضارة الغربيَّة المسيحيَّة والعربيَّة الإسلاميَّة، وأسهمت في صناعة مفردات ثقافيَّة، مختلفة المشارب فلسفيًّا واجتماعيًّا وعقديًّا، ولكنها — في ما يبدو — متَّفقة الأهداف من جهة أنَّ ما حصل أحدث تراكمًا في المعرفة يمكن أن تتجاوز نتائجه حضارتين بالمعنى الضيق، لتشمل الإنسانيَّة عموماً بالمعنى الواسع، كما يمكن أن يكون الكشف عنها قائماً الآن، وإن لم يكن فهو مطلوب، ويحتاج ممَّا إلى مزيد النظر والبحث والتمحيص والتقصي تعميقاً للفائدة.

تُعنى هذه الدراسة بتحليل أنطولوجيا السؤال الفلسفي مع إجابات عبد الحق بن سبعين على تساؤلات أمبراطور صقلية وحاكمها، وقد عُرفت هذه الإجابات السبعينيَّة باسم "المسائل الصقليَّة"، وهذا المصنَّف هو أجوبة صوفيِّنا العرفانيِّ على الأسئلة الصقليَّة الأربعة التي وجَّهها إليه أمبراطور صقلية فريدريك الثاني، فصنَّف أجوبته هذه حينما كان مقيمًا في "سبتة"، وكان وقتئذٍ حديث السنِّ. وكان الأمبراطور قد توجَّه بهذه الأسئلة إلى حكماء المسلمين في المشرق ومصر والشام والعراق واليمن، ولمَّا رجعت أجوبتهم عليه بما لم يرضه، سأل عن أفريقيا ومن بها من العلماء، فقليل له إنَّها عرية من هذا الشأن، وسأل عن المغرب والأندلس، فقليل له إنَّ فيها رجلاً يُعرف بابن سبعين، فكتب للخليفة الرشيد في أولاد عبد المؤمن بشأن هذه الأسئلة، فكتب الخليفة الرشيد بدوره إلى عامله بسبتة ابن خلاص ليوجه أسئلة الأمبراطور إلى ابن سبعين ليحجب عليها. ويقال إنَّ الأمبراطور قد أرسل رسولاً من عنده يحمل مالاً إلى ابن سبعين الذي استدعاه حاكم سبتة لينفذ إليه هذا المال، ولكنَّه لم يقبل به، بل ردَّه وألزم نفسه الجواب احتساباً لله، وانتصاراً للملَّة الإسلاميَّة، وقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]. ثم أجاب بعد ذلك على الأسئلة، فلمَّا بلغت أجوبته الأمبراطور رضي عنها وأرسل إليه هدايا لها قيمتها مرة أخرى، فردَّها في المرة الثانية كما ردَّها في المرة الأولى، وكان غرضه من ذلك أن يعرف الأمبراطور المسيحيُّ قصور نفسه، وأن يظهر الإسلام على النصرانيَّة.

أنطولوجيا السؤال الفلسفي بين الأمبراطور وابن سبعين

من المفيد القول أنَّه يصعب حصر محاولة تقصيِّ ما انطوت عليه أهميَّة "المسائل الصقليَّة"، وجمع دلالاتها وأبعادها الفكريَّة والدينيَّة والحضاريَّة، نظرًا إلى أمَّهات القضايا والتساؤلات الفلسفيَّة المطروحة فيها، والتي عُنت بما تمَّ الاشتغال عليه من قبل الفلاسفة والمفكرين، ولكن من دون التوصل إلى تشكيل اتفاق خالص حولها، لأنَّ أسئلة تتعلَّق بقدِّم العالم، والعلم الإلهيِّ، والمقولات وخلود النفس، تمثِّل حقلاً رحباً لطرح العديد من الاستفهامات في سبيل إثارة ما غمض عنها واستتر، وبيان ما تتضمنه من مفاهيم يسهم إدراكها في بناء معرفة محصَّنة من الهزَّات التشكيكيَّة

والتضليلية.

"ولأجوبة ابن سبعين على الأسئلة الصقلية خصائص تميّزها عن سائر مصنفاته: فمن ذلك أنّها أكثر وضوحاً في أسلوبها، ولعلّ ذلك راجع إلى أنّه أراد أن يعالج موضوعاتها بطريقة سهلة واضحة المعاني ليفهما الأمبراطور، على نحو ما يُستفاد من قول ابن سبعين للأمبراطور: ^[1] "ولمّا علمت أنّ الأمر مشهور بنفسه تركت التنبيه على ذلك والتطويل، مع أنّك أنت لم ترد إلّا القول المقبول في ذلك، فمشيت معك بحسب ما طلبت منّي" ^[2].

ويذكر ابن سبعين أنّه لم يكن ليجيب على أسئلة الأمبراطور لولا أنّ الغير طلب منه ذلك، يقصد أنّه أجاب على هذه الأسئلة عندما أنفذها إليه حاكم مدينة "سبتة"، فضلاً عن احتياطه على الشريعة الإسلامية، على نحو ما يستفاد من عباراته التي يقول فيها للأمبراطور: "ولولا ما وقع من سؤالك عند الغير شهرة ما تكلمت معك به جملة بوجه كلامي، وكلامي معك هو من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة" ^[3].

ورغم أنّ نصّ "المسائل" لم يرد على ذكر السائل، واكتفى ابن سبعين في حديثه بالإشارة إلى "ملك الروم، وصاحب صقلية"، أو بمدحه أحياناً بأوصاف من نوع "الزعيم المسترشد"، أو "القائد الذي يبحث عن الطريق".

والمعروف عن ابن سبعين أنّه صاحب نظرية في الوحدة الوجودية المطلقة التي لا تفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيّد، بل هي تنكر الوجود المقيّد في كلّ وجه، ويقول: "ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم من جهة ووجود من جهة أخرى، فلا وجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلّا الله، إلّا الكلّ إلّا الهو هو" ^[4].

وهذا المذهب لا يفسح مجالاً للقول بالممكنات، على نحو ما هو في مذاهب غيره من فلاسفة عرفاء الصوفية، بل إنّ الوحدة النقيّة الخالصة أو الإحاطة تكاد تُعزى عن وصف الوحدة لإفراط أفرادها، ولكونها أنكرت كلّ النسب والإضافات والأسماء، فهي بذلك منزّهة عن المفهومات الإنسانية، وكمسلم صوفي متفلسف يجعل ابن سبعين للالوهية المحلّ الأول، ويبقى الله في فكره خالقاً لكلّ ما كان وما هو كائن أو ما سوف يكون.

يجد الباحث المتأمل لإجابات ابن سبعين على أسئلة الأمبراطور قدرة الصوفي المسلم الواضحة على استيعاب فلسفة أرسطو، ولكنّه مع استيعابه لهذه الفلسفة يظهرنا على نزعتة الاستقلالية عن المشائية الأرسطية بوجه عام وآراء المعلم الأول بشكل خاصّ قائلاً: "والذي يجب أن يُقال أنّ

[1]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972، ص113.

[2]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص9.

[3]- المرجع نفسه، ص48، 49.

[4]- ابن سبعين، الرسالة الفقيريّة، ضمن مجموع "رسائل ابن سبعين، تحقيق عند الرحمن بدوي، القاهرة، 1965، ص224.

الرجل أرسطو لم يكن مصيباً على الإطلاق، أو أخطأ في الأكثر فيما يشهد له الدليل، ويقوم عليه البرهان، فهو الحق لنفسه! قاله أرسطو المقدم أو لم يقله .. إلخ^[1].

وفي ثنايا الأجوبة على الأسئلة الصقلية تظهر شخصية ابن سبعين الفلسفية عندما يشير إلى آرائه هو، فمن ذلك — على سبيل المثال لا الحصر — إشارته إلى منزلة المحقق بين سائر علماء المسلمين^[2]، وإشارته إلى مذهبه في "الوحدة المطلقة"، واستدلاله عليه من القرآن الكريم^[3] مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: آية 3، وقوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" [سورة القصص: آية 88].

الباحث المتأمل في إجابات ابن سبعين يرى أنه يجب على تساؤلات الأباطور أساساً بمقتضى طريقة الفلاسفة لا بمقتضى طريقته هو في التحقيق "إذ يخاطب المسترشد قائلاً: "وكلا من معك عليها على النفس إنما هو بحسب ما سألت مني لا بما تعتقده وتقول به، فإنك قلت في سؤالك ما برهان الحكيم على بقاء النفس، فطلبت أن نعرفك ونبينه لك"^[4] حسب رأى أرسطو وليس موقف ابن سبعين نفسه.

وفي نهاية جوابه على سؤال فريدريك الثاني عن النفس قوله: "وهذه المواضع التي خالف الإسكندر الأفروديسي فيها الحكيم قد ذكرتها لك على الوجه الصناعي يشير إلى طريقة الفلاسفة، وتقدر أن تنظر ذلك من كتب القوم الفلاسفة. وأنت لم ترد إلا المقبول في ذلك فمشيت معك بحسب ما طلبت مني"^[5].

وجه ابن سبعين سهام نقده لفلسفه أرسطو وأتباعه من فلاسفة اليونان والإسلام، فقد صرح: "وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم في المشائين، ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملّة الإسلام مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وفورفوربيوس القبرصي الصوري... فإنهم لم يصلوا إليه علم التحقيق أو الوحدة المطلقة لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله... أعوذ من توقف أرسطو وتشيت مسائله الإلهية خاصة، ومن شكوك المشائين، وحيرة أبي نصر الفارابي، وتمويه ابن سينا في بعض الأمور، وتردد ابن الصائغ ابن باجه وتنويع ابن رشد"^[6].

في الأجوبة الصقلية ينتقد ابن سبعين الأباطور انتقاداً شديداً، ويخطئه في أسئلته الفلسفية، ويحاول أن يعلمه أسس السؤال الفلسفي، لينتهي من ذلك إلى إثبات علمه هو وجهل الأباطور، .. وغير ذلك مما سيأتي بيانه في موضعه.

[1]- ابن سبعين ، المسائل الصقلية، ص 11 .

[2]- المرجع نفسه، ص 41 ، 42 .

[3]- المرجع نفسه، ص 42 ، 43 .

[4]- المرجع نفسه، ص 71 .

[5]- المرجع نفسه، ص 97 .

[6]- ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، مجموع "رسائل ابن سبعين"، ص 229، 236.

ولا يقف الأمر عند حدّ التعالي على الأمبراطور، وإنما يتجاوزه إلى الخروج معه عن حدّ اللبابة بأن يوجّه إليه عبارات نابية، ويقول: "وهذه التوجيهات التي وجّهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية: فأنت بالوجه الأول منها يقال فيك جاهل وغير مسترشد، ولا يعرف بماذا يسأل عن المطالب وكيف يسأل ولأجل ماذا يسأل، وحينئذ يُقال له مسترشدًا والذي يسأل عن النكرة المطلقة وعن النكرة الخاصة طالب ... وتخفى بلادتك، والله عزّ وجل لا يخفيها، وتقطع الفرع الذي أنت عليه وتنحرف عن المطلوب الذي تريد السير إليه" [1].

"ولا يفتأ ابن سبعين في أجوبته على الأمبراطور يحسن له الدخول في دين الإسلام بتوجيه أمثال تلك العبارات إليه [2]: "اعلم ... وفقك الله تعالى للإسلام ... إلخ" [3]، "... وفقك لدينه القيم" [4]، بل يقبح للأمبراطور، بل تصبح للأمبراطور انقياده للمسيحية ويجعل ذلك علّة ضلاله فيقول له: "... ومع ذلك دينك وفهمك بدلا في رشدك جهدهما، وهواك واعتقادك بلغا في تضليلك جهدهما، ومن خرج عن الحق لقيه ما بعده، وكل امرئ ينفق ممّا عنده، فسلم الأمر لله تبارك وتعالى واسلم..." [5].

إشكالية قدم العالم

والواقع أنّ التساؤل الفلسفيّ عن إشكالية "قدم العالم" شغلت أذهان الفلاسفة، وكانت مناسبة لحدوث اتصال فكريّ بين أمبراطور مسيحيّ مستنير وعلماء الإسلام، وإذا كانت مشكلة قدم العالم لم تنحسم، فإنّ الأمر الحاسم هو روح البحث عن الحقيقة والحوار حولها رغم اختلاف الفلاسفة والمتكلّمين، وهنا نعتبر أنّ "صقلية" كانت إحدى نقط الالتقاء الكبرى بين الغرب الأوروبيّ والحضارة العربية.

يقدم ابن سبعين الإجابة عن تساؤل الأمبراطور الفلسفيّ حول عقدة "قدم العالم" بوضعها في إطارها العامّ، وبيان أنّها محلّ خلاف ونزاع بين أهل النظر في كلّ عصر، "وكُلّ تكلم فيها بما منح له وفتح عليه من العلم بكلام مطلق جمليّ قليل التناسب محتمل الدلالة" [6]، فكانت سمة الطروحات عنده، جمليّة مطلقة لا طائل من ورائها، إذ الفائدة التي يرومها المسترشد عن الأمر في هذا المقام "تُحصل له ببرهان سوفسطائيّ، أو يقع الجواب بخلاف المسئلة والكلام الجمليّ لا يعقل معناه من لفظه دون أن يتصفّح أو يرد عليه ما يفسّره" [7].

من أجل ذلك يرى ابن سبعين أنّه لا بدّ من دلالة مفصّلة تأخذ فيها المعاني ألفاظها الخاصّة بها،

[1]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 47.

[2]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيّة، ص 146.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 7.

[4]- المرجع نفسه، ص 36.

[5]- المرجع نفسه، ص 63.

[6]- المرجع نفسه، ص 6.

[7]- المرجع نفسه، ص 6.

لأنه لا يحصل المراد بالسؤال عن مسألة مطلقة ولا الإجابة بجواب مطلق: "وأنت قلت الحكيم يفصح في جميع أقواله بقدّم العالم ولا شك أنه رأيه، إلا أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه؟ وإن لم يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه، هذا نصّ كلامك"^[1].

يصدر ابن سبعين لإجابته بيان مقتضى منهجيّة طرح السؤال الفلسفيّ، وضرورة اختيار الألفاظ للدلالة على المعاني المراد بلوغها، حتى يستقيم التساؤل الفلسفيّ هنا على نحوين: نحو المبنى البعيد عن العام والجماليّ، ونحو المعنى القائم على اللغة ودلالاته ألفاظها ومفرداتها. فكيف كانت إجابته عن سؤال مهّد له بكيفيّة طرحه، في سبيل إمكان معاينة أسلوبه المتبع، ومراميه المرجوة التي تضمّنتها أطروحته وشروط قيامها إلى حدّ ما؟

وكما يتولّى ابن سبعين الإجابة على كلّ تساؤلات الأمبراطور، فإنّه يتولّى أيضاً تعليمه أسس السؤال الفلسفيّ وقواعده، إذ نجد أنّه يقسّم نصّ السؤال إلى جمل وكلمات لتفصيل القول فيها وتشريح معانيها ومفاهيمها، حتى يصل إلى صياغة إجابته وفق ما انتظمته أنساقه الفلسفيّة والكلاميّة والصوفيّة، ويبدأ نصّ الإجابة بقوله: "فقولك في جميع أقاويله ليس بصادق، فإن الرجل أرسطو تكلم في جملة علوم ولم يتعرّض فيها لقدم العالم ولا ذكره بوجه وهذا جليّ، والكتب التي تكلم فيها وأظهر اعتقاده وصرح فيها علومه معدودة"^[2]، فإن احتمل معنى السؤال في خصوص قول الحكيم بالقدم في جميع أقاويله، القصد فيما تعلّق بقدّم العالم أو حدوثه أو غيره، أي جميع الأقاويل التي عنت بالمسألة ذاتها، وخلصت إلى القول بقدّم العالم، لم يقبله ابن سبعين مطلقاً، لغياب التخصيص والتدقيق، بمعنى أنّ أرسطو قال ذلك في مواطن معدودة ومعلومة، والأولى عنده تحديدها ليستقيم المعنى، ثمّ يذهب إلى أكثر من ذلك ويعتبر أنّ "لفظ القدم قد تأوّل بعض الناس عليه بل جماعة من أتباعه المتأخّرين ومن كان قريباً منه"^[3].

ثمّ ينتقل ابن سبعين إلى الجزء الموالي من السؤال في سبيل توجيه كلفيّته، وفق ما يرسمه بتقديم فرضيّات الإجابات وتوليد الاستفهامات، حتى يصوغ السؤال الأقرب والأنسب للمسألة على نحو صناعيّ، فيقول: "وأما قولك ولا شك أنه رأيه، فهذا يدلّ على أنّك وقفت على برهان عليه، وإلاّ بما صحّ عندك القضاء بهذا الاعتقاد؟ وإن كان لم يصحّ عندك وتريد أن تعرفه فاسأل بالمطلب الذي نرسمه لك بعد هذا بحول الله، وإن كنت في سؤالك مختصراً فسل سؤالاً صناعياً"^[4].

إنّ ما يتجلّى من نقاش ابن سبعين للأمبراطور هو اعتقاد فيلسوفنا المسلم أنّ الفلسفة صناعة أو تقنية، تهتمّ بكيفيّة طرح السؤال الفلسفيّ وصياغته صياغة فنيّة دقيقة، وهذا لم يكن يمتلكه

[1]- المرجع نفسه، ص 6.

[2]- المرجع نفسه، ص 6.

[3]- المرجع نفسه، ص 6.

[4]- المرجع نفسه، ص 6.

الأمبراطور في تساؤله عن رأي الحكيم في قدم العالم. والتصوّف العرفانيّ عند ابن سبعين هو أيضاً ليس تأملاً حراً يفتقر إلى الصناعة بل هو بالأساس صناعة نقدية تحدّد التصوّرات قبل طرح التساؤلات الفلسفيّة طرحاً دقيقاً عميقاً. فلا يمكن للصوفيّ العرفانيّ اكتساب معرفة جديدة من دون نقد المعرفة السابقة وبيان حدودها، حيث إنّ التصوّف العرفانيّ إدراك مباشر للمعرفة يفترض نقداً للعقل، أو قلّ إنّ نقد للعقل يمهّد لإدراك مباشر أو حدس قلبيّ.

بهذا يصوّب ابن سبعين السؤال إلى الوجهة التي يعتقد أنّها تفي بالغرض إذا ما انتظم وفق منطق يتحدّد بنوعيّة الاستفهامات الفلسفيّة ليتّم الحصول على إجابة نوعيّة بالمثل، ويواصل في تحديد السؤال على النحو المذكور ويقول: "وقولك وإن لم يبرهن، فمن أيّ قبيل هو كلامه، فيه خلط، عليك أن تكون مستفهماً ومسترشداً أو مختبراً"^[1].

كان يفكّك السؤال ويعيد طرحه، بالاعتماد على خلخلته لبيان هشاشته، ليس من حيث صياغته فحسب، بل أيضاً من جهة مراد السائل استفهاماً، أو استرشاداً، أو اختباراً. ثمّ يخلص بعد ذلك إلى ما يجب تفصيله في السؤال على المقتضى الآتي: "والذي يجب أن نقول: اعتقاد الحكيم في العالم ما هو؟ هل يرى أنّه قديم أو يرى أنّه مُحدّث، أو هو شاكّ فيه مثل جالينوس وغيره من القدماء. فإن كان يرى أنّه قديم فما دليله وبرهانه على ذلك، وإن كان يرى أنّه مُحدّث فما دليله وبرهانه على ذلك، وإن كان هو شاكّ وتعارضت الأدلّة عليه ولم يترجّح بعضها على بعض ولا كان لأحدهما مزية على الآخر، فما تلك الأدلّة المتعارضة؟ ثمّ نقول: الحكيم إن كان لم يذهب في قدم العالم لا لدليل ولا لبرهان ولا تعرّض لشيء من ذلك، فما هو كلامه، هل هو محير أو سوفسطائيّ أو خطابيّ أو شعريّ، أو هو جزئيّ أو كليّ أو صناعيّ أو غير صناعيّ، وغير ذلك من التوجيهات"^[2]، فما المطلوب في المسألة؟

سؤال المقولات

لم يعترض ابن سبعين عن تساؤل الأمبراطور الثاني الخاص بالعلم الإلهيّ، ولكنّه صبّ جام غضبه على سؤاله الثالث الخاص بالمقولات ويقول: "مسألة سألت أيّها الزعيم المسترشد عن المقولات أيّ شيء هي، وكيف يتصرّف بها في أجناس العلوم حتى يتمّ عددها، وعددها 10، وكم عددها؟ وهل يمكن أن تكون أقل، وهل يمكن أن تكون أكثر، وما البرهان على ذلك؟ هذا نصّ كلامك"^[3].

ثمّ يشرح في الإجابة على المنوال السابق بتحليل سؤال الأمبراطور الفلسفيّ وطرح بدائله

[1]- المرجع نفسه، ص 6.

[2]- المرجع نفسه، ص 7. انظر: نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيّة والكلاميّة، القاهرة، بيروت، 2022، ص 58 وما بعدها.

[3]- المرجع نفسه، ص 46.

الصائبة عنده، من دون التخلّص من توجيه عبارات فيها من الغلظة والفظاظة الكثير، ويبدأ تعليقه بقوله: "فأمّا قولك "أي شيء هي" فهو استفهام على المحسوس والضرورة، وأنت بهذا السؤال من العوام البله الذين لا يعقلون، وإمّا من المستفهمين الذين لا يعرفون كيف يبحثون"^[1].

ويتولّى شرح تساؤل فريدريك الثاني عن معنى "أي شيء" بخصوص المقولات مبيّنًا له إمّا جاهل بأسمائها أو غاب عنه مدلولها، أو ظنّ أنّ عبارتها غريبة، مجهولة عند الخاصّة والعامة، "فإنّك قلت: "أي شيء"، وهذا فيه تشريك، فإنّ حرف "أي" يسئل عن نوع من الجنس وعن نوع واحد من الجملة مثل ما تقول: "طلع الكوكب" فيقال: أي كوكب هو، ولذلك إذا علمنا شيئًا لا شريك له في ذاته لم نسئل عنه بحرف "أي"، فإنّا لا نقول إذا قيل لنا "نزل الغيث، أي غيث هو"، ونقول كيف كان نزوله، وأين نزل، ومتى نزل.. وهذه التوجيهات التي وجهتها إليك لازمة لك بالقسمة العقلية، فأنت بالوجه الأول منها يُقال فيك جاهل وغير مسترشد"^[2].

أمّا السؤال عن كيفية التصرّف بالمقولات في أجناس العلوم، فقد اعتبره ابن سبعين سؤالًا مقبولًا غير أنه جاء في غير موضعه، لأنّه يعبر عن معرفة بلواحق وحدود أمر معلوم، والحال أنه قبل ذلك تم السؤال عن ماهيته ووجوده. أمّا عن التصريح بعدد المقولات البالغ عشرًا ثمّ يعقبه السؤال عن عددها، فهو تضارب يضمّ الرغبة في معرفة أمر ما، بأمر غير معروف، أو إرادة فهم قضية ما بغياب التفهّم، أي لما صرّح الأمبراطور عن المقولات ثمّ تساءل عن عددها، اعتبره ابن سبعين سوء تصرّف في العلوم وفساد في الفكرة لأنّه سؤال "عن أمر مشهور عند الكافّة، معروف العين، ومع ذلك نكرت، فالنكرة ما عرفته قبل، فمثلك من يقول الأفلاك التسعة كم عددها، وهذه المعدودات الخمس كم هي"^[3].

أمّا عن التساؤل عن إمكانية أن تكون المقولات أكثر أو أقلّ من عشر، وما البرهان على ذلك، فقد عدّه سؤالًا مهمًّا و"فيه بحث ونظر، وإن كان هو من الأمور البينة عند الكافّة، لكنّ فيه تشكيكًا وتوقّفًا. وبالجملة هو مطلب ينبغي عليه الجواب"^[4]. فكأنّه في هذا الموضوع يهتمّ بالأسئلة الفلسفية المشكّكة، أو بالأسئلة التي تحمل مراجعة وإشكالًا، والبحث عن أدلّة حلّها وتفسيرها أمرًا مطلوبًا.

والواقع أن ابن سبعين قد اعتمد في إجاباته عن المسائل الثلاث السابقة قدم العالم — العلم الإلهي — المقولات على عرض كلّ سؤال، ثمّ تقسيمه إلى فروع متّصلة، وإلى أقسام منفصلة، لي طرح وجوب بدائله بالتصويب والتصحيح لمضامينه وكيفيّاته. إلاّ أنه في هذه المسألة الرابعة الخاصة بالنفس نوع في أسلوب الإجابة وذلك بعرض السؤال جزءًا جزءًا وما ينبغي أن يكون عليه

[1]- المرجع نفسه، ص 46.

[2]- المرجع نفسه، ص 48.

[3]- المرجع نفسه، ص 48.

[4]- المرجع نفسه، ص 46.

من بناء منطقيّ، وما يفرض انتظامه الإشكاليّ والاستفهاميّ.

النفس وأدلة بقائها

واعتبر ابن سبعين أن بداية سؤال فريدريك الثاني عن النفس وأدلة بقائها سؤالاً مجملاً، أهمل فيه ما لا يجب إهماله لغياب معرفته بالأمور النظرية، وما يتعلّق بأجناس النفوس وعددها وما يتّصل بالخاصّ والعامّ، وفي انعدام الدراية والإلمام بذلك، يتوجّه إليه بالقول: "ما سألت بهذا السؤال إذا قلت ما الدليل على بقاء النفس، يحتمل أن تكون النفس النباتيّة والحيوانيّة أو الناطقة أو الحكميّة أو النبويّة المكرّمة"^[1]. ويفرّع من هذا السؤال سؤال آخر يتعلّق بأيّ نوع من النفوس يُراد إثبات دليل بقائه، لأنّه لا خلاف عنده في ذهاب النفس النباتيّة والحيوانيّة "وإنّما الخلاف في النفوس الثلاث"، وهي الناطقة أو الحكميّة أو النبويّة من جهة أنّها تبقى ولا تفتن، أو أنّ القصد منها لا يتعلّق بالنفس النباتيّة أو الحيوانيّة أو بالنفس المطلقة، فهذه مسألة يحكمها الجدل الذي لم يعرف فريدريك الثاني طريقة "وأنت بالجملة لا تعرف كيف تجادل"^[2].

هكذا واصل تلقين الأمباطور منهجيّة وفنّ طرح السؤال الفلسفيّ، وكذلك طرق الجدل والحجاج وخصوصاً عندما يواصل قوله: "ألا تراك تقول بعد قولك ما الدليل على بقاء النفس، وهل تبقى. ولا شكّ في أنّه إذا علمت الدليل على بقائها صحّ لك ما أردته في السؤالين، ولو قدّمت هل تبقى لكان أشبه وأليق بالمسألة"^[3].

بعد تصويب أوجه الاستفسار عن النفس وأدلة بقائها وأنواعها، ينتقل إلى قسم آخر يتفرّع من السؤال حول النفس، واعتبره أشنع ممّا ذكر: "ثم قلت بعد هذا، وأين خالف الحكيم الإسكندر، ولم تذكر في ماذا ولا بماذا ولا لأجل ماذا، وهذا أقبح من جميع ما ذكر"^[4].

ولتصحيح ذلك وجب السؤال عمّا يمكن أن يكون خلاف الإسكندر مع الحكيم في النفس، أو العقل، أو الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة، وبذلك تسقط حجّة القول بأنّ السؤال يحيل بعضه إلى بعض، بدليل غياب الرابط الأساسيّ فيكون السؤال في حكم المطلق، وهو ما أسبغ عليه صفة النكرة المركّبة، وحتى لو تضمّن الاستفسار عن النفس فقط، لكان مجملاً، باعتبار أنّ النفس أنواع ولا يُدرى الخلاف بينهما حول أنّه نفس، فوجب ذكرها أولاً وذكر مواطن الخلاف ثانياً^[5].

[1]- المرجع نفسه، ص 62.

[2]- المرجع نفسه، ص 63.

[3]- المرجع نفسه، ص 63.

[4]- المرجع نفسه، ص 63، 64.

[5]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيّة والكلاميّة، ص 126، 127.

أبستيمولوجيا إجابات ابن سبعين

كان سؤال فريدريك الفلسفي الأول عن إشكالية "قدم العالم" عند أرسطو، وقد تدرّج ابن سبعين في إجابته عن القضية المطروحة بالتساؤل عن مفاهيم "القدم والحدوث والإبداع والخلق"، ويشير إلى رأي الأشاعرة^[1] في حدوث العالم، وهي عقيدة من أمهات القضايا العقديّة في الإسلام. و "القدم" — كما يعرفه ابن سينا — هو: "يقال قديم للشيء إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه"^[2].

ثمّ يوضح لنا معنى "القدم" عند أرسطو، باعتباره جزءاً من المسألة، ويقسّمه إلى ما له غاية ولما ليس له غاية. فالذي له غاية "يُقال بالقياس لكلّ شيء هو زمانه في الماضي أكثر من شيء آخر"^[3]، فيكون القدم بهذا المعنى بالقياس بين شيئين: أحدهما أقدم من الآخر. وأمّا الذي بلا غاية فهو المطلق وينقسم إلى قسمين: منه ما يُقال بحسب الزمان، ومنه ما يُقال بحسب الذات^[4]، فالذي بحسب الزمان هو من كان وجوده غير متناه في زمان ماضٍ، أي أنّ له مبدأ، والذي بحسب الذات تنتفي معه كلّ أسباب وجود ذاته، وهو الذي يعلو كلّ المبادئ، وهو الله تعالى.

هذا الأمر بحسب ابن سبعين هو أصل ما اختلف فيه في رأي أرسطو في القدم "فهذا ما وقع الخلاف فيه ومنه وقع الاحتمال في كلام الرجل"^[5]، ويعلق على المسألة ويصف حقيقتها عنده بقوله: "والقديم حقيقة هو الذي لم يكن معدوماً ولا مفقوراً ولم يكن لوجوده سبب ولا شيء آخر لا بالفعل ولا بالقدم ... والقديم يستدعي الوحدة بالدلالة واللفظ"^[6].

يتابع: "كان الحكيم يرى أنّ حدوثه بعد أن لم يكن لا يعقل إلّا على معنى التأخر، وبالجمله لا يفهم إلّا على أنّ الزمان تقدّمه، والزمان من لواحق العالم عنده، وهو مقدار الحركة من جهة التقدّم والتأخر، فإذا صحّ هذا — وهو غير منفكّ عنه بالأحداث — بغير تقدّم زمان، محال على هذا النظر لاستدعاء التقدّم والتأخر"^[7].

فقد ارتبط القول في القدم والحدوث، بمفهوم غاية في الأهمية وهو الحركة، وحتى تتّضح أكثر

[1]- انظر رأي الأشاعرة: أبو الحسن الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1987، ص 83-84، أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط2، 2000، ص 29. أبو المعالي الجويني، لمع الأدلّة، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط1، 2012، ص 40.

[2]- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة القاهرة، 1938، ص 218.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 8.

[4]- المرجع نفسه، ص 8.

[5]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 9.

[6]- المرجع نفسه، ص 9.

[7]- المرجع نفسه، ص 16.

تحليلات ابن سبعين والبراهين التي ساقها، يمكن أن تتم الإشارة إلى ذلك بربط الحركة بالمتحرك على رأي أرسطو " فلو كانت الحركة موجودة في المتحرك لوجب أن يكون متحركاً، لأنّه لا يُعقل أن يكون ما وجدت فيه الحركة غير متحرك. ولو كان متحركاً لكان له محرك، والقول في تحركه كالقول فيه، فيمرُّ ذلك بلا نهاية"^[1].

لقد عمد إلى تقديم لمحة موجزة عمّا حصّله أرسطو من علوم، وبالمثل ما أدركه هو من ثقافة واطّلاعات واسعة حتى يحصل على مشروعية إقناع فريدريك الثاني، فيعرض المعارف الأرسطيّة بشكل مجمل ومقتضب، مشيراً فيها إلى الكلام عن الطبائع المجردة للأُمور الطبيعيّة والجواهر والأعراض^[2]. ثمّ ينتقل إلى عرض قصير جداً لمفهوم الحركة، وجواهر الأجسام المتحركة وأنواع التركيب، ويقول: "وهذا في كتاب سمّاه أرسطو السماء والعالم، ثمّ ابتدأ في كتاب آخر من المواضع الذي انتهى إليه في السماء والعالم، وخلص إلى القول على الاسطقسات... ثمّ إلى معنى التكوين وكيف ولم وهل يعود للأمر في المكوّن أو لا، وهذا كلّ في كتاب الكون والفساد"^[3].

أزليّة المادة والزمان والمكان

لا بدّ من الإلفات إلى أنّ أزليّة المادّة تتنافى مع القول بأنّ إله أرسطو خالق للكون أو مبدعه. لأنّ هذه المادّة الأزليّة ما زالت موجودة بالقوة منذ البدء، ومهما كان من بون شاسع بين الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، فهذه المادّة ليست عدماً محضاً، وإلّا استحال أن تكون مبدأ لوجود ما بالفعل. فكان لها إذن شيء من الوجود مهما انحطّ قدره. ويتصل بأزليّة المادّة أزليّة الحركة والزمان، وهي مفاهيم تحول جميعها دون نسبة الإبداع أي الخلق عن عدم إلى الإله.

"ومن المعروف أنّ الإله الأرسطيّ ليس خالقاً للعالم، إذ يتنافى القول بأزليّة المادّة مع القول بأنّ الإله خالقه أو مبدعه، والواقع أنّ أرسطو يؤمن بأزليّة المادّة وأزليّة الحركة وأزليّة الزمان بالتالي، ومن ثمّ فلا مجال للقول بأنّ الإله خالق للعالم أو مبدعه من عدمه"^[4].

الملاحظ هنا أنّ جهد ابن سبعين في صياغة الإجابة وإلمامه بالأمر على الراجح، كان واضحاً معتبراً، غير أنّه يتطلّب جهداً أكبر لمزيد من الثبّت والتحليل، بغزارة واختلافات ما كتب في الأمر، ولأسلوبه الاستطراديّ والاختزاليّ من جهة، ولما لا يسمح به المقام في هذه المحاولة منهجاً وحجماً في الكتابة من جهة أخرى^[5].

[1]- أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، ج2، ص 493.

[2]- المرجع نفسه، ص 11 - 13 .

[3]- المرجع نفسه، ص 15.

[4]- مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخّرة، القاهرة، ط1، 2006، ص 213.

[5]- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1936، ص 186، 188.

لقد ارتبط القول في القدم والحدوث بمفهوم غاية في الأهمية وهو الحركة، والواقع أن البراهين الأرسطية التي ساقها ابن سبعين، قد يفهم من شكل طرحها الموجز، أنها كانت بسبب تجنّب الإطالة وترك التدقيق ومزيد من الشرح إلى فرصة أخرى، تجمعها بالأمبراطور: "والصواب أن يقع الاجتماع بك، فإن سؤالك يعطي أنك غير عارف بعلم وصايم عن الأمور النظرية، ويظهر أنك مسترشد، فإن صعب عليك أن تصل إليّ، فابعث من يتكلم أو وجه من تثقه ويكتب له في ذلك ما ينبغي"^[1].

إشكالية العلم الإلهي

ثمّ يطرح فريدريك الثاني سؤاله عن إشكالية العلم الإلهي، وهو موضوع يختص بعلم الله تعالى: كيف هو من حيث الذات والصفات، وما علاقته بالكميات والجزيئات، والتساؤل عن ثبات هذا العلم وأزليته، أو تغيره بتغير الحوادث، وإلى غير ذلك من الأسئلة الفلسفية العميقة التي تناول هذا العلم من جهة كونه يختص به الله تعالى، ويستحيل بلوغه أو التعرف على حقيقته المطلقة وفق المساعي الإنسانية المتناهية والنسبية عموماً.

يبدأ ابن سبعين الإجابة عن تساؤلات الإمبراطور بدعوته إلى الإسلام عارضاً سؤاله: "مسألة سألت أيها الملك هداك الله تعالى لدينه القيم، عن العلم الإلهي: ما هو المقصود منه؟ وما مقدماته الضرورية إن كان له مقدمات؟، هذا نص كلامك"^[2] يتوخى ابن سبعين في إجابته عن هذه الإشكالية، نفس الأسلوب المتبع تقريباً في المسألة الأولى، ويبدأ بتعريف "العلم الإلهي" عند القدماء، خاصة عند أفلاطون وقول صوفية الإسلام في عموم ما اختاره، مشيراً إل أن لكل واحد منهم بحثاً في الأمر ومقدمات ضرورية^[3]، ثم يشرع في تقسيم قول القدماء إلى النقاط التالية: وصلوا ببحثهم إلى القول بأن الخير المحض عند الله تعالى — تحصل السعادة بمعرفة الله تعالى — تتحقق اللذة بحسب المدرك — يكون الكمال بقدر المطلوب^[4].

وشروط بلوغ هذه المراتب المعرفية عند القدماء "لا يحصل إلا بنفس وعقل وبحث، ولا للنفس انفراد دون معنى آخر، وهو العقل الإنساني، وأن السعادة لا تكون كاملة إلا بكمال ذلك العقل وبحثوا عن ذلك واقتحموا، حتى بلغوه وأطلقوا على مفهوم النتيجة العلم الإلهي"^[5].

ومن ناحية أخرى يتوجه ابن سبعين بعد المقصود بالعلم الإلهي إلى بيان حدود السؤال واعتباره ناقصاً، لأنه جاء مطلقاً غير مقيد: "كنت سألت عن المقصود بالعلم الإلهي ما هو، ولم تقيد، فإن

[1]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 45.

[2]- المرجع نفسه، ص 24.

[3]- المرجع نفسه، ص 25.

[4]- المرجع نفسه، ص 25.

[5]- المرجع نفسه، ص 25.

أردت به العلم المشهور عند اليونانيين، فقد ذكرت لك فيه ما يجب وما يريدون بمفهومه ... ونحن لم نسمع عنهم عن العلم الإلهي إلا المعنى الذي ذكرته لك^[1].

ثم يوضح "ابن سبعين مقاصده من العلم الإلهي الذي لا يكون إلا بمعرفة الوحدة التي قامت عليها فلسفته في الوجود، واعتبر أن من لا يعرف مفاهيمها وأصالتها، لم يبلغ المراد لا في العلم الإلهي فحسب، بل في كل العلوم، فكانت وجهة الإجابة نحو بيان مقاصده في "الوحدة المطلقة"^[2] للوجود وفق طريقين: الأول: وصف القدماء بالعجز عن بلوغ المقصود، والثاني: ترك ما خاض فيه المتكلمون والفلاسفة المسلمون خاصة، جانباً، لتعارض مقاصدهم مع مراميه في الوحدة، وهو الأمر الغالب على ما يبدو، خاصة وأن السؤال لم يقيد بمقصود العلم الإلهي عند أي جهة أو مذهب، واختار ابن سبعين أن يجيب بما عرفه هو عند اليونانيين فحسب، ليقدم أطروحته في الغرض، والتي تتفق - على ما يبدو - من جهة المعنى العام بالعلم الإلهي مع ما رآه بعض المفسرين للقرآن الكريم، أي القصد به هو الحكمة، ولكن ليس بمفهوم الوحدة"^[3].

ويرى أرسطو أن ثمت أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلهي، ويصر على أن العقل الإلهي يدرك ذاته، لأنها أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك، وبناء على هذا الوضع يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلى الإله الأرسطي عسير جداً. إلا أن بعض شراح أرسطو، كابن رشد وتوما الأكويني، وجدوا مخرجاً من هذه المشكلة، فذهب ابن رشد إلى أن الله يدرك المبادئ الكلية للموجودات وحسب، لأنها من طبيعة ذاته^[4]، وذهب توما الأكويني إلى أن الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاته^[5].

قدم ابن سبعين رأيه في خصوص العلم الإلهي ومقدماته، ثم خلص إلى أن هذا الموضوع لا يستحق عناء الإجابة باعتباره فطرياً في النفس، ولكنه على ما يبدو تجاوز كل المقدمات وكل النتائج ليتكلم عن مقصد أساسي عجز القدماء عن بلوغه، وهو الوحدة التي حمل عليها دعوة الإمبراطور إلى الإسلام، بتضمين يمهد باقي الإجابات عن المسائل الصقلية، بالرغم من كونه لم يؤسس تحليله وشرحه ونقده - كما ينبغي - على النصوص الدينية أو المفاهيم الكلامية، وإنما تكلم بها دعوة فقط - وباحتشام - لا قصداً ونية وفق خطابها ودلالاتها الواسعة والثرية.

فلا يحصل الوعي بالوحدة المطلقة عند ابن سبعين إلا بإدراك مباشر وعن طريق الحدس

[1]- المرجع نفسه، ص 25.

[2]- للوقوف على الوحدة المطلقة عند ابن سبعين يمكن الرجوع إلى: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، من ص 198 : ص 249، محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، العراق، ط 1، 1981، من ص 105 : ص 205، محمد العدلوني الإدريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2006، من ص 31 : ص 51، عبد الرحمن بدوي، مقدمة تحقيقه لرسائل ابن سبعين، من ص 1 : ص 16.

[3]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين، آراؤه الفلسفية والكلامية، ص 87.

[4]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب مورييس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ج 3، 1952، ص 1707.

[5]- ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص 101.

الصوفي، وهذا الإدراك إن هو إلا نتيجة تجربة ذاتية، ويفترض الأمر، تتجاوزاً للمبهم التحليلي الذي ينطلق من الواحد ليدرك المتعدد والمنهج الاستقرائي الذي ينطلق من المتعدد ليدرك الواحد دون إدراك العلاقة بين الواحد والمتعدد في آنٍ.

فلا تدرك هذه العلاقة إلا في التجربة، والتجربة هي التي تتجاوز التناقض بين الواحد والمتعدد. فالصوفية رجعوا إلى التجربة الدينية التي تتجاوز التناقض باعتماد الصور الخيالية كاعتماد صورة الغنى والفقر لفهم العلاقة بين الإنسان وربّه.^[1]

ثم نصل إلى سؤال فريدريك عن المقولات الأرسطية، ويشعر ابن سبعين في الإجابة على نفس السؤال السابق بتحليل السؤال وطرح بدائله الصائبة عنده، دون التخلص من توجيه عبارات فيها من الغلظة والغضاظة الكثير.

ثم يتولى الإجابة سارداً "المقولات العشر"^[2] مع وضع أمثلة تقريبية لكل مقولة يجد فيها الإنسان نفسه، وكيفية البحث عن هذا الأمر يبدأ فيها بقوله: "فإن الإنسان يجد من نفسه أنه ضارب وهذه مقولة يفعل، ويجد من نفسه أنه مضروب وهذه مقولة يفعل، ويجد من نفسه أنه يخجل ويتحرك وهذه مقولة كيف، ويجد من نفسه أنه ذو طول وعرض وهذه مقولة كم، ويجد من نفسه أنه يضطجع وهذه مقولة الوضع، ويجد من نفسه أنه يملك وهذه مقولة له، ويجد من نفسه أنه أب وابن وهذه مقولة المضاف، ويجد من نفسه أنه في مكان وهذه مقولة أين، ويجد من نفسه أنه في زمان وهذه مقولة متى، ويجد من نفسه أنه موصوف بذلك كله وهذه مقولة الجوهر"^[3].

وقد توسع ابن سبعين في شرح المقولات في كتابه "بد العارف" وسمى المقولات الأربع الأولى وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة بالمقولات الأربع البسيطة، ويسمى المقولات الست الأخرى بالمقولات المركبة. وبذلك لم يعدل ابن سبعين في عدد المقولات كما فعل بعض المسلمين كالسهرودي المقتول حكيم الإشراق الذي جعلها خمسة، أو غيره ممن جعلها أربعاً، وإنما جعلها كأرسطو ومن تابعه من المناطق التقليدية عشر مقولات^[4]. وقد تعرض ابن سبعين في الشق الأول من هذا الكتاب لنظرية المعرفة. أو بالأصح وصفاً لكيفية الوصول إلى العلم الإلهي عن طريق عرضه لأداء هذه المعرفة، أي للمنطق وما يوصل إليه من نتائج. فالمحاولة تكمن هنا في

[1]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفية والكلامية، ص 99.

[2]- المقولات: مفرداها "مقولة" وهي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة، وهي: الجوهر - الإضافة - الكم - الكيف - المكان (الآين) - الزمان (متى) - الوضع - الملك - الفعل - الانفعال. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 410.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 46.

انظر: أرسطو، قاطيغوريا، أي المقولات، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشره في "منطق أرسطو"، دار القلم، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ط1، 1980، من ص 33 : ص 76.

[4]- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 315.

درس إمكانية علم المنطق في التوصل للحقيقة الإلهية، فهي إذاً دراسة نقدية لأصول هذا العلم لا دراسة تحليلية تقوم على عرض أسس علم المنطق وقضاياها المتعددة^[1].

وقد أدى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة إلى هدم المنطق الأرسطي، فهو يحاول جاهداً وضع منطق إشراقي في كتابه "بد العارف" ليحل محل ذلك المنطق الذي يقوم على تصور الكثرة. ويوضح لنا أن منطقة الجديد — وهو ما يمكن أن يُسمى بمنطق المحقق — ليس من جنس ما يُكتسب بالنظر العقلي، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو إذن منطق ذوقي.

ومن أهم النتائج التي وصل إليها ابن سبعين في منطقة أن حقائق المنطق فطرية في النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والشخص تشعر بالكثرة الوجودية، فهي محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت فإنما تشير إلى الوجود الواحد المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود الواحد، وإلى ذلك يشير بقوله: "ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والأمر بالترادف"^[2]، والدليل على أن ابن سبعين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله: "فلا موضع إلاً واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات الأخرى التسع المتقدم عليها بالطبع، وهو الجنس العالي"^[3]. وهكذا يطبق مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطي ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التي تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق، أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه الصوفي^[4].

لقد اعتمد ابن سبعين في إجاباته عن المسائل الثلاث السابقة على عرض كل سؤال، ثم تقسيمه إلى فروع متصلة وإلى أقسام منفصلة، لي طرح وجوب بدائله بالتصويب والتصحيح لمضامينه وكيفيةاته. إلا أنه في هذه المسألة الرابعة المتعلقة بالنفس وخلودها نوع في أسلوب الإجابة وذلك بعرض السؤال جزءاً جزءاً وما ينبغي أن يكون عليه من بناء منطقي، وما يفرض انتظامه الإشكالي والاستفهامي.

ثم قام بشرح أنواع النفوس: النباتية والحيوانية والناطقة^[5]. على طريقة أرسطو وأتباعه المشائين اليونان والعرب^[6]، لينتهي إلى أن "هذه النفس النباتية لا صلة لها بالمفارق يحكمها الفناء والتلاشي، إذ

[1]- جورج كتوره، مقدّمة كتاب "بد العارف" لابن سبعين، ص 10 ، 11.

[2]- ابن سبعين، بد العارف، ص 5.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 55.

[4]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1983، ص 211 ، 212.

[5]- المرجع نفسه، من ص 65 : ص 79.

[6]- راجع، أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية جورج شحاتة قنواتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 2009.

لا عقل لها، باعتبارها مركبة من عناصر طبيعية إذا ما انحلت، ذهب وعادت إلى ما يكون منه المركب " وهذه النفس النباتية تذهب وتُفنى عند نقص المركب، فإنَّ ذاتها متعلّقة به، والموضوع المركب مقوم لها^[1]. وكذلك النفوس الحيوانية فانية غير باقية عند جميع الحكماء، فإنَّها لم تتخلّص ولا اتّصلت بالذات المفارقة ولا لقوة من قواها، وإنَّما صورتها المقومة عندهم إنما هي الأبدان المركبة والمزاج المختلط^[2]. أمّا النفس الناطقة فهي التي جعلت الإنسان يعقل على ضوء عقول أربعة يرى ابن سبعين أنَّها: "العقل الأول الغريزيّ، ثمَّ العقل الذي هو بالقوة والملكة، ثمَّ المكتسب، ثمَّ الفعل"^[3]. ولقد أراد ببيانه في خصوص مراتب النفس الناطقة والحيوانية والنباتية أنَّه لا يبقى منها سوى الناطقة بما هي عاقلة محبّة للعلم، وفيها يكون الفكر والنظر، ولا تتغيّر بعد الموت لروحانيّتها وجوهرها البسيط فهي لا تفنى ولا تتغيّر بل الموت يزيد لها حسناً وبهاءً وهو دلالتها^[4].

ولئن طرح ابن سبعين البراهين على بقاء النفس باعتبارها محلاً للمعرفة والعلم، وهي التي تكون فلسفية وحكيمة ونبوية، فلا يعني ذلك أنَّه خرج بوجه عن رؤيته للوجود من حيث هو مطلق، حتى وإن لم يصرّح بذلك هذه المرة، والدليل أنَّه قد بيّنها في كتابه "بدّ العارف" ويقول: "النفس محلّ الأحكام القديمة ومصرفة الملكوت ومصرفة معه، وهي هو إذا انحصرت، وهي غيره إذا اشترحت، وأنَّ الشهادة متأخّرة عنها، وأنَّ الجبروت كامن فيها، وأنَّ المفارقة لا تعقل إلا فيها"^[5].

ونعود إلى المسائل الصقلية لنجد أنَّه دعم براهينه بأية قرآنية كريمة وحديث نبويّ شريف فقط، ومن دون شرح أو تفسير، والغرض هو تأييد أدلّته في سياقاته التأويلية، إضافة إلى إشارة إلى التوراة والإنجيل والزبور. فالنفس الناطقة باقية. "وهذا مشهور في الكتب الإلهية المنزلة والدواوين الحكيمة الفلسفية، والقرآن المبين العظيم الكريم ينطق بذلك كلّ، والتوراة والإنجيل والزبور والصحف ينطق بذلك كلّ. وقال الله سبحانه: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [الحديد: 22]، وقال نبيُّنا صلى الله عليه وسلّم: "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا"^[6]، وفي الإنجيل بعد ذكر المائدة ... النفس الناطقة تعرفني ... وفي التوراة: يا موسى تقرب إليّ بالذي لا يُفنى ... وفي الزبور: يا داود أصلح نفسك تصعد للسعد الخالد الدائم"^[7].

الواضح أنَّ إجابات ابن سبعين — بوجه عام — محكومة بهاجس تجنّب التطويل، والاقتصار فقط على الإشارة، ممّا قد يدلُّ على اختياره لمنهجية في الإجابات تتناول أهمَّ الآراء بنظرة، ولو من دون ذكر مواطنها أو معظم أصحابها، حتى يقدّم لإجابته التي سبقها بحث وإطلاع. بالإضافة إلى

[1]- ابن سبعين، بدّ العارف، ص 28.

[2]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 71.

[3]- المرجع نفسه، ص 72.

[4]- المرجع نفسه، ص 73.

[5]- ابن سبعين، بدّ العارف، ص 357.

[6]- لم يثبت أنَّ النبي صلى الله عليه وسلّم قال هذا الكلام، وإنَّما يعزى إلى سيدنا ومولانا الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

[7]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 80.

تعدُّ تناول المسألة برمتها شرحًا وتفصيلًا، أو تناولها من منظور تاريخ الأفكار، فكان عرض العموم عنده أولى وأجدى، خصوصًا مع اضطرابات تساؤلات الأباطور وعدم دقَّتْها واختلال بنيتها المنطقية، والمطلب عند ابن سبعين هو إدلاؤه بآرائه التي يعتبرها كافية ولازمة بالنسبة إلى كيفية ونوع تساؤلات فريدريك الفلسفية، وحدود معارف المسترشد وثقافته: "والبراهين التي نذكرها لك بعد ذلك تغنيك عن ذلك"^[1]، أي تغنيه عن التطويل والاستفاضة، وتحقِّق له مراده^[2].

أمَّا عن سؤال الأباطور في خصوص ما خالف فيه الإسكندر الأفروديسي أستاذه أرسطو، فقد نبّه ابن سبعين إلى أنّه كان سؤالاً عامًا، الأمر الذي جعله يجيب على قدر السؤال، على أصل الاجتماع به وهو الأنسب عنده، قال: "مشيت معك بحسب ما طلبت مني، وعند الاجتماع بك يقع الكلام على تلك المواضع مشافهة وهو الأصحّ، فاعلم ذلك"^[3].

إنَّ اختيار ابن سبعين لمنهج الإجابة التي تكون على قدر السؤال في موضع الحال، جعلته يذكر المواطن التي خالف فيها الإسكندر أستاذه، من دون تحليل أو تقديم، وهي مسائل مهمّة وتحتاج إلى قراءات عديدة، واستفاضة بحث لما تجاوزت اثنتي عشرة مسألة، مؤجِّلًا ذلك إلى اللقاء بالأباطور، وليس أماننا الآن إلا عرض كلّ هذه المواضع اللافئة كما وردت.

"أعلم أنّه خالفه ثمّ قال في المقالة الثانية من السماع الطبيعيّ في موضع واحد وهو الطبيعة، ولم يقبل حد الحكيم فيها ولا رضي ببحثه عنها في المقالة السابعة منها في المعنى المحرّك للجسم، وفي الثامنة في الحركة، وخالفه في السماء والعالم في المقالة الثانية، وخالفه في ترتيب المنطق وفي بعض حدوده وعلل أمثلة الحكيم أكثرها، وفي الحدّ والمحدود، وخالفه في كتاب الأخلاق في الثانية والحادية عشرة، وزعم أنّ الحكيم لم يخلص الأمر في ذلك وأنه مموه، وخالفه في ما بعد الطبيعة في حرف اللّام في المحرّك للجسم الأقصى، وفي الردّ على أنكساغورس، وفي الثانية من كتابه في ما بعد الطبيعة في بعض المسائل العويصة، في قول الحكيم وفي قوله في العلم الواحد لجميع الأشياء وإنّه واحد، وفي قوله في الكليات التي تجمع الموجودات، وفي كتابه الآثار العلوية في مواضع منها في الكواكب ذوات الذوائب، وفي المجرة وفي الكلام على الجو، وفي كتاب الكون، وفي الامتزاج، وفي كتابه في النبات وفي النفس الإنسانية، وهذه المواضع التي خالف الإسكندر فيها الحكيم، وقد ذكرتها لك على الوجه الصناعيّ وتقدر أن تنظر ذلك من كتب القوم، ولما علمت أنّ الأمر مشهور بنفسه، تركت التنبيه على ذلك والتطويل، مع أنّك لم تر إلّا القول المقبول، فمشيت معك بحسب ما طلبت مني، وعند الاجتماع بك يقع الكلام على ذلك"^[4].

[1]- المرجع نفسه، ص 74.

[2]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفية والكلامية، ص 135، 136.

[3]- ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص 93.

[4]- المرجع نفسه، ص 92 - 93.

وأخيراً يقرّر ابن سبعين أنّ النفس النباتيّة والحيوانيّة فانية ومتلاشية، والناطقة محلّ العلم والمعرفة والفلسف باقية، والله تعالى أعلى من الوصف ومنزّه بإطلاق، ومواطن الخلاف بين الإسكندر والحكيم معروفة.

ولذا، يرى نوفل جراد أنّ إجاباته عن المسائل الصقليّة قد حازت الاقناع والإعجاب، وما ردّ فريدريك الثاني بالصلة الثانية إلّا عنوان ظفر مراد المسترشد منها على النحو الضيق، وعنوان تبادل ثقافيّ وتفاعل حضاريّ مفتوح بين العالم الإسلاميّ والعالم الغربيّ على النحو الواسع بما تضمّنته من شرح وتفصيل وإفادة، وما حوته أيضاً من خطاب غلب عليه التوجيه المجدي والقاسي، والنقد المفيد والألاذع.

والمحصلة، ردّاً فعل متناقضان: الأول إيجابيٌّ توجّج بالرضا، والثاني سلبيٌّ توجّج بالمؤاخذات والرفض تجاه أفكار تنظر إلى الوجود على أنّه متّصل بخالقه ولا تعدّد فيه بما هو واحد على جهة التحقق من خلال موضوعات: قدم العالم، العلم الإلهي، المقولات، والنفس. وما تفرّع من السؤال الرابع كان في نأبي عن ذلك على الظاهر، وهي موضوعات ذات سمات تجريدية وميتافيزيقية محصّنة وإن اصطبغت بضروب الاتفاق والاختلاف في الآن نفسه مع المنظومات الفكرية والعقدية إذ ذاك^[1].

خاتمة

تبينّ لنا، من خلال هذه الدراسة، مدى إلمام ابن سبعين بدقائق الفلسفة اليونانية القديمة، خصوصاً فلسفة أرسطو وتلاميذه المشائين اليونان والعرب: فقد عرض لبراهين المعلم الأول على قدم العالم، وأوضح رأيه في هذه الإشكاليّة الفلسفيّة، وفي قضية العلم الإلهي، وهو رأي المحقّق بالوحدة المطلقة بعدما أبان آراء الحكماء اليونان في القضية نفسها، ثمّ فصلّ القول في المقولات الأرسطيّة، وأوضح ما هي، وما أهميّة المنطق في تحصيل العلوم كافّة، وفصلّ القول في ما يتعلّق بالنفس الإنسانية فبينّ مراتبها، وأكّد علي بقائها بعد الموت، وأشار إلي بعض الاختلافات التي خرج بها الإسكندر الأفروديسي عن فلسفة أستاذه أرسطو.

ولا شكّ في أنّ اهتمام ابن سبعين بالفلسفة الخاصّة في بداية حياته الثقافيّة والعلميّة، واشتغاره من خلال الأجوبة الصقليّة، أبان فيه من المذهب العقليّ والتفكير الفلسفيّ الكثير، حتى انتهى إلى مذهبه في الوحدة المطلقة أو "الإحاطة الوجوديّة"، وهو مقام لا يبلغه إلّا الإنسان الكامل أو المحقّق، والذي هو أعلى رتبة من رتب الفقيه والمتكلّم والفيلسوف والصوفي. وقد رأينا كيف حاول الرد علي تساؤلات فريدريك الثاني الفلسفيّة، فبعد أن أورد إجابة الأوائل من الفلاسفة عليها، ينقدها ويبينّ سقطاتها، ثمّ يعطي الإجابات الملائمة عليها، بما يقتضيه مذهبه في الوحدة المطلقة، وبعد ذلك يوجّه سهام نقده إلى الأمبراطور الصقليّ، ويكشف عن أخطائه في ما يتعلّق بصياغة أسئلته الفلسفيّة وكيفية طرحها.

[1]- نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيّة والكلاميّة، ص 148، 149.

ينبغي القول أنّ نقد ابن سبعين لآراء الفلاسفة يحتلّ قيمة عظيمة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، حيث يمكننا أن نعتبره نقداً سيكولوجياً يميّز بالفكر الدقيق، والقدرة على اختيار المراجع وتحديد عناوينها ومضامينها بدقّة متناهية، كما أنّه كان ماهراً في تقديم آراء المتقدّمين عليه حول الإشكاليّات الكونيّة والميتافيزيقيّة والإنسانيّة المتشعّبة قبل أن ينقدها ويبيّن بطلانها.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب مورييس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، لبنان، ج3، 1952.
2. ابن سبعين، الرسالة الفقيريّة، ضمن مجموع "رسائل ابن سبعين، تحقيق عند الرحمن بدوي، القاهرة، 1965.
3. ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقليّة، تحقيق محمد شرف الدين يالتايقا، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، لبنان، 1941.
4. ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتوره، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978.
5. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، طبعة القاهرة، 1938.
6. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لبنان.
7. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972.
8. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى تصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1983.
9. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، ج2.
10. أرسطو، قاطيغوريا، أي المقولات، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشره في "منطق أرسطو"، دار القلم، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ط1، 1980.
11. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيّة جورج شحاتة قنواتي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 2009.
12. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
13. ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلّم الأول، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1958.
14. مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخّرة، القاهرة، ط1، 2006.
15. نوفل جراد، عبد الحق بن سبعين: آراؤه الفلسفيّة والكلاميّة، بيروت، ط1، 2022.
16. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، القاهرة، ط1، 1936.