

١٩٨١

الموسوعة الصغيرة

٢٤

المدخل إلى الفكر  
الفلسفي عند العرب  
د. جعفر آل ياسين

الموسوعة الصغيرة

( ٢٤ )



المدخل إلى :

الفكر الفلسفي عند العرب

د . جعفر آل ياسين

منشورات وزارة الثقافة والفنون

الجمهورية العراقية ١٩٧٨

## تصدير



لكاتب هذه الصفحات رأى يتبناه بخصوص  
تراثنا الفكري عامة ، والفلسفي منه خاصة .  
لايجد مندوحة من الاشارة اليه قبل ان يلج الى  
المدخل الرئيس ، لان هذا الراى - في تصوره -  
يحدد معلما بارزا من معالم حضارتنا الانسانية .

فليس المقصود ، بدءا ، في الدعاوة الى بناء  
التراث ودراسته علميا ومنهجيا ، هو الاندفاع  
نحوه بروح عصبية سلفية تحاول ان تضع الحواجز  
التاريخية لسد منفلور الحاضر ، بغية اظهار الماضي  
وكأنه ( الدرة ) المكنونة التي تحمل كل المقومات  
الطبيعية منذ وجدت البشرية على وجه هذه  
الارض ! ... تلك في نظرنا نزعة الفاشلين في فهم  
التراث ، لان النظرة الى الماضي يجب ان تكون  
اداة وسيلة لبناء الحاضر، لا سبيلا غائبا وغيبيا  
فحسب . . فالاول من الموقفين جمود وتمسك  
وخنوع ، واما الثاني فصيرورة وتصير نحو فهم

تقدمي يدرك المرهلتين ، ويميز بين الاتجاهين ، فلا ينسحب الاول منه على الثاني ، بل ربطا عضويا يسقيه من حياته الحاضرة بما يدفع به الى البناء واستمرار ديمومته .

ان المفهوم الحركي للتاريخ ليس واضحا في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها ، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة احكام عشوائية ناقصة ، لا ينفذ من خلالها الى طريق سوى لاجب يقود الى الراي السليم . . في حين ان استكشاف هذا المفهوم الحركي باطنيا امر يحقق اهمية بالغة الخطورة ، غير سيرة المنال ، لانها تعتمد فهم العمق النفسي للمؤرخ ذاته ، وطبيعة الحال التي بصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينيين .

تلك صفة او حال يعانيتها الباحثون في تراننا، وتباين عليها احكام مواقفهم واجتهاداتهم : فقسم منهم نظرو اليها بمنظار صنعته له حضارة القرن العشرين ، ليستكشف به حضارة القرون الخوالي ! وشتان بين آلة صناعية للكشف ، وبين حكم عقلي نير ، يريد الوصول الى كوامن ذلك الخفي ، غير هادف الى معرفة السطح منه فحسب .

وليس من النصفية في شيء اذن ان نزن هذا

الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث او المعاصر ، فنضع كلا منهما في كفة مكيال ، لنحكم بسبيل من الجديد على القديم ، ونعكس الحاضر على الماضي ، ونصبغ التراث باللون الذي يساير اذواقنا اليوم ، كما يفعل محترفو المسرح على خشبته سواء بسواء ! ... ذلك سبيل وعر شائك في الحكم على التراث . بل الاسلام والاكثر موضوعية ، في راى كاتب هذه الصفحات ، ان نزن القديم بقدمه ، ونحكم عليه بظروفه ، وننظر اليه بعين اهله ، ومتى ما استقام الحكم امام انظارتنا، وظهبت اوجه النقد الهادف بارزة واضحة ، عند هذا حق لنا ان نختار لانفسنا خير هذا التراث ، ونصرف عنا شره . نترسم الصحيح منه ما يساير العصر ، ونترك الصورة الباهتة التي لا نريد ، ونستخلص منه الفكرة التي تخلق لنا عناصر الربط التقدمي بين الماضي والحاضر ، ونجعل منها اداة صلة تتحرك دائما نحو التجديد والابداع .

تلك هي الصورة المضيئة التي نريدها للتراث ، على الرغم من ان مواقف بعض مفكرينا من السلف انطلقت من جوانب متباينة في نزوعها واحكامها : فتارة هي مواقف لتاريخ الحاكمين وحاشيتهم ، وتارة هي عرض لغزواتهم وحروبهم ، واخرى هي ذكر لمفنيهم واغانيتهم ! . ومن خلال

طريق هذا الصراط المبتر ، بل يجب علينا -  
وقبل كل شيء - ان نكون ايجابيين نحوه كي  
يتسنى لنا الحكم عليه حكما موضوعيا ، بعيدا عن  
خلفيات الذات وتصوراتها الخاصة ، وتخلص من  
ترسبات السلبيات التاريخية المناهضة لروح  
العصر ، والتي تبدو - اعنى تلك السلبيات -  
وكانها حجر عثرة في سبيل فهمه فهما دقيقا  
وواقعا .

وليس العيب ، في تصورنا ، في تلك السلبيات  
التي خلفها لنا التاريخ فحسب ، بل العيب ايضا  
في احكام بعض الناقدين المعاصرين ممن ادركوا  
التراث ادراكا مقلوبا ، نحسوا ان كل دراسة له  
او عليه يجب وادها وابعادها عن طريق ، لانها  
في نظرهم لا تساير ( صرعات ) العصر العائم  
ومتطلباته !..

ونسى هؤلاء المتزمتون في عصريتهم ، ان  
عناصر الفكر التقدمي الحديث هي بحد ذاتها ثمرة  
لجذور ذلك التراث ، ولولا الاصل لم تكن الثمرة ،  
بل لولا هذا التراث لانعنا انفسنا في غربة  
موحشة لانهاية ليلها الطويل .

ان كل ثورة فكرية او سياسية او اجتماعية  
في العالم المعاصر ، تتبنى التراث اساسا رئيسا في

هذه المواقف يستطرد المؤرخ ليضع اللمعات  
الخفيفة على مفكر من هنا ، وفيلسوف من هناك .  
ولا تجد الا في الاقل النادر عرضا حقيقيا واقعيا  
للوضع الاجتماعي الذي يمارسه الناس ( باستثناء  
اعمال ابن خلدون وابن الازرق ومن تبعهما من  
الخلق ) . . . ومن هنا نجد ان هذا المنظار الصناعي  
لا يصلح للنفوذ الى كوامن هذا الخليط ، بل يحتاج  
الامر الى يقظة فكرية ، ومنهج علمي دقيق ،  
يتبر عن طريقهما الحكم بشكل ايجابي وسليم .

والذي نحن زاعموه هنا ايضا ان فهم التراث  
فهما سلبيا لهو من اكثر السبل تعسفا في الحكم  
عليه ، لانه يؤدي حتما - وبطريقة جدلية ساذجة  
- الى نفى صورته الصادقة ، والانتهاى به الى  
نبذة وراء ظهرنا ، وسيؤدي هذا الموقف  
بطبيعته الى الجمع بين تقيضين : تحجر في فهم  
التراث من جهة ، ومحاولة في احيائه بشكل مثالي  
من جهة اخرى ، في حين ان العقل يحكم انه  
لا يجتمع على صدق تقيضان !..

ومن صور هذه المثالية المسرفة في احياء  
التراث ، ما نستشعره من احكام بعض الباحثين  
الذين تصوره وكأنه عادية من عادات الدهر ،  
يتبغى الحفاظ عليها في متاحف الفنون والقرون!  
متجاهلين ان فهم التراث لا ينهض ولا يسدد عن

مناهجها وخطوطها ، وتملأ ذلك في جميع قراراتها ومواقفها . فالسلبات التي ينادي بها البعض لا تمثل سوى آراء فردية خاصة ؛ يعود صداها على أصحابها ، ولا تعطي الصورة المشرقة لما ندعو له من الالتزام بالتراث الذي ذكرنا .

ولست اظنني بحاجة الى التوكيد بان هناك نحواً من التزييف الفكري لهذا التراث ؛ اسهم في تكريسه وثبितه بعض ضعاف النفوس من المستشرقين الذين تنادوا الى تقديم رؤية تقليدية ساذجة ؛ تدعى ان الفكر الفلسفي في الاسلام صورة ظلية محنطة المعالم للفكر اليوناني ومدارسه المختلفة . وان الفلسفة العربية لا تمتلك جدة ولا ابتكاراً .. وكان الهدف من مواقفهم تلك هو اضعاف جوانب المؤشرات الحضارية في تراثنا الواسع ؛ واعطاء صورة مهزوزة باهتة لنتاج مفكرينا وعلماؤنا ، لسد ثغرة النقص التي يعانيها هؤلاء في احكامهم الزيفة ؛ ولدفع دعاوة ان الحضارة العربية كانت همزة الوصل البناء بين حضارة الغرب القديمة ومدينته المعاصرة ...

ورغم هذه الظلامات التي الحقها هؤلاء المستشرقون بالفكر العربي ؛ فان الجدوة الحية في النفوس الطيبة لا يحقها ارهاص المتعسفين والحاقدين ؛ بل تبقى تستمر شملتها الوقادة

لتضيء الطريق من جديد ، وكان من مسورها انصاف الآخرين من المستشرقين ؛ ممن ادركوا حقيقة هذا الفكر ومجال اصالته وعمق جدواه ؛ فكانت احكامهم في هذا السبيل سوى تضيء للضالين سبيل الهداية ؛ وتنصف اصحاب الحق من الناكثين عليه وعلى تراثه .

وفي ضوء هذه النظرة الفاحصة المعاصرة ؛ ينبغي لنا ان نزن التراث ونحكم عليه ؛ وفي هذا التخطيط وضعا المدخل العام لهذا الفكر الفلسفي؛ متوخين البساطة في العرض ؛ والوضوح في التحليل ؛ والاجتهاد في الراي عند الحاجة اليه . نرجو ان يكون هذا العمل مقدمة لدراسة موسعة عن المفكرين العرب في المستقبل .

والله ولي التوفيق .

جعفر آل ياسين

المستنبط من الرواية مضافا اليه النقد التاريخي للمنحني ذاته... والمصطلح - في مرحلة التحقيق هذه - مميزة يفتقر اليها المحذون في كثير من تتبعاتهم ورواياتهم ، لان الحروفية - ان صح هذا التعبير - لم تكن يومذاك مستكملة لادواتها بالمعنى العلمي الذي نريد . فكانت مضطربا للاهواء والزيغ والبدع ، فاقامت الدليل التاريخي على تقيضه ، او استندت فيه على حكم مبشر فاسد الحدود ضعيف السند .. ولنا نتمنى على اولئك الرواة وقوفهم دون هذه الحروفية المعطلة ، فلتطور الذهني اثره البارز في التحقيق والاستيعاب ، حيث كان التطور عندئذ لم يزل في مرحلة لا يجوز لها الحكم بمنطق العلم وآلته .

وبدت ، فكرة النقد هذه ، غب قرون عديدة وقد انعمت فيها تلك المنحنيات التاريخية تحت وابل من النسيان والتجديف ، والوضع والنسخ ، على الرغم من انها ظهرت في كتب التجميع والنسخ ، اكثر اتساقا منها في مكان آخر ! وهي ، في طورها هذا ، لم يمض عليها غير زمن يسير ، كانت تنتقل الحادثة خلالها على الاستظهار ، من ذهن الى ذهن ، ومن فم الى آخر ، فيشذب العامل الاجتماعي منها جوانب مختلفة ، فيبمد ما يشاء ، ويقرب ما يشاء ، ويبرم تارة ، وينقض أخرى .

## قضيتان وحل

قضيتان هنا في طريق دراستنا القائمة :

اولاهما موقفنا من النهج النقدي للتاريخ والفكر العربي عامة ، واخرهما اصالة هذا الفكر ، ومدى الابتكار فيه .

نحن نعلم ، باديء ذي بدء ، ان الفكر الديني يتميز في مرحلة التطور بكثير من الانحناءات التاريخية التي يثار حولها الجدل العقائدي على صورته المتباينة المتضاربة ، ولعل المنحني العام في واقعه لا يتنفض الا على كيفية في الذهن تتلبس اوجها غريبة الاطوار ، كثيرة القلق ، تعتمد القياس الفردي تارة ، او النص الجلي تارة اخرى ، او الظرف السياسي والاجتماعي . ملتزمة كل الالتزام بما يتعاور تلك جميعا من سلب وايجاب ، او خطأ وصواب !

و ( الحكم ) هنا قائم على مدى حاسة الاجتهاد

منه ، معتبرة بحوادثه المتعاقبة ، ملتحفة عنصر  
النقد العلمي الموجه للحياة ، متجنبة الوسيلة  
المرهلة في قيام الدليل والبرهان ، متخذة صفة  
المنهجية الحكيمة في تخريج الحجة او اثبات  
النقيض .

ونحن نعلم ايضا ، ان الاسانيد لا تقوم دليلا  
كافيا عند جميع المتبعين الا على سبيل الأخذ بما  
يذهب اليه الطرف المخالف للواقعية التاريخية ،  
ولا مندوحة من ذكرها ، والاقرار بمنحنياتها ،  
ملتزمين المنهج النقدي الذي اشرنا اليه . . . وحين  
تقرر تلك الصفة القلقة في النصوص ، لا نريد  
الطعن فيها ، او الاجهاز عليها . وانما لسجل  
هنا صفة اخرى من سمات البحث العلمي ، لا  
تنهض على عبودية الالتزام بكتب معينة لاحيدة  
للبحث عن نصوصها او الهرب من اساطيرها ، بل  
ندعو الى قيام نقد بناء ينهض على حرية في الفكر  
غير معطلة ، واجتهاد لا يعتمد شواذ الحكايات  
والشبهات .

ويقف الناقد ازاء المؤرخين لذلك التراث ،  
فيلمس ان مؤرخا يستقرىء ، فينتهي به استقراؤه  
الى رأي ثابت لا يحجم عنه ، ويقين لا يحيد عنه .  
وان مؤرخا يقرأ فلا تتمدى قراءته منافذ اذنيه !  
وآخر يستنبط ، وفي استنباطه اجتهاد يجلب

فبرزت تلك المنحنيات - مع مارافقتها من الانحراف  
- اكثر التواء واكثر عمقا في سيرها المواكب  
للحضارة الفتية عصر ذلك . . . وكان لها ان تعارض ،  
وكان لها ان تصفح وتعفو ، وكان لها ان تركز الى  
الصمت او تنور عليه ! ولكنها ، في كل اولئك ،  
غلبت عليها المعارضة ، فعارضت في طرفين  
مستقطبين : طبيعتها المنطلقة من جهة ، والقوة  
الظاهرة عليها من جهة اخرى . ففي الاولى اختارت  
فبلدت في اعقابها بوادر التحيز ، وفي الثانية دفعت  
باصحابها او القائمين عليها الى الكتمان والتحرز ،  
فاصلتعت منهما دليلا ومنهجيا ! . . . ولم تخل  
تلك المعارضة - على حديها المتقابلين - من طرافة  
وجدة ، ائتمت ثمارها حين انحدرت في اعقاب  
الزمن خلال العصور ، فانار حولها المعقبون من  
الابحاث الفكرية جانبا تقف منه اليوم موقف  
الدهشة والاعجاب والتقدير ! . . .

وكان لهذا التراث - والفكري منه بصورة  
خاصة - في فترتنا المعاصرة ، مجال التحدث عنه  
اكثر من غيره من الاتجاهات الاخرى ، لان الحديث  
عنه لما ينته بعد ، ونحمد له هذا ، لان النهاية  
هنا جمود في الدهن وتحجر في العقل ، نربأ بهما  
عن حياتنا الناهضة الصاعدة التي نرجو لها ان  
تفيا ظلال التراث الضخم ، ملتزمة جانب الخيرة



والاستيعاب الذهني الشامل ، كي يتسنى لنا  
أخيرا الجراءة بعض الشيء في وضع فكرة النقد  
الباطني لتراثنا موضع النظر والتحليل .

(ا) - يلتمس المتتبع لتاريخ فكرنا ، في مراحلها  
المتعاقبة ، صفة الاسترسال النقلي عند مؤرخة  
الحوادث ، مما يجعل الهدف أو الغاية تخرج من  
حال كيفية في البحث ، الى حال كمية ، تستنزف  
الجهد والمصعب والحيوية والوقت في تجميع ونقل  
واسمين . فتأتي صفة الاسترسال هذه متضمنة  
الفت والسمن ، الضعيف والرسين ، المترهل  
والتهافت ، وتحمل الصدق والكذب ، والقبول  
والرفض ، والنقض والإبرام . . . وينهض الجدل  
عندئذ على اصول معينة من ( اللفظ ) و ( المجاز ) ،  
يذهب في تفسيرهما مذاهب شتى لا تستقر على  
حقيقة علمية مستساغة الغايات والوسائل . . .  
ولا نعدم الدليل والمثال - قديما وحديثا - حين  
نقرر صفة الاسترسال هذه : فالطبري ، وهو  
من أئمة المؤرخين غير منازع ، لا يحجم ولا يتورع  
عن الاعتماد أحيانا على رواية ضعاف الأدلة ،  
تفتقهم الخبرة والتفهم العميقين ، مما لا يصح  
الركون اليهم . . . يضاف الى ما تقدم افتخار  
المدونين عصر ذلك بقوة الذاكرة ، والاعتماد عليها  
اعتمادا لا حيدة فيه . وقد أدى الاعتماد عليها -

الحيطة في موقفه ، فلا يقر الحوادث اقرارا  
يقينيا ، وانما يتمك بمنطق الاحتمال ، حرصا  
منه على منهجية النقد . . . وفي جميع هذه لا يخرج  
القارئ - أي قارئ - إلا بمجموعة من المفارقات:  
مفارقة في الفكر ، ومفارقة في التعبير ، ومفارقة  
في المنهج والدليل ، ومفارقة في الوسيلة والغاية . . .

والفكر - أي فكر - لا ينهض الا في ظل المفاهيم  
الحضارية التي يلزمها المكان الثابت والزمان المحدد،  
وفي كليهما لامناس من التأثير والتأثير بالظرف  
القائم ، والاخلد بعامل الإيحاء ، والركض وراء  
النفعية - النفعية الحضارية التي تواكب جيلا من  
الناس في عصر من عصور اليقظة أو الانحطاط .  
ونحن نلاحظ تاريخنا الفكري يلتزم جانب هذه  
المفارقات ، التزاما يكاد لا ينجو منه مؤرخ في آبد  
الدهر وحاضره ! . . . ولعل التزامهم الشديد في  
تدوين التاريخ على شكل الحوليات ( وكان لتاريخ  
الفلسفة نصيب منها ) هو العنصر المسبب للقلق  
الغالب على أوانحهم تلك . وهو ما يدعو الى الحذر  
والترث في الأخذ عنهم اخذا تقلييا صرفا ، لا يمت  
الى منطلق الحوادث بصلة أو نصيب . . .

ففى استعراضنا لحوادث الفكر ، تبرز لدينا  
مفاهيم معينة نود الإشارة اليها ، لينهض النقد  
التاريخي على سبيل من التقدير العلمي الرقيق،

غاية الشوط - الى خبط عجيب في السرد ، لا يستقيم معه منطلق سليم بحيث لم يتورع المتحدث حين يتحدث من الاندفاع وراء ميثولوجية خارقة للعقل ؛ متأثرة غالبا بحياته الخاصة او ظروفه الشاذة ، تأثرا ترسم معالنه على اصول التاريخ ذاته .

(ب) - وأول ما اود ان الفت اليه النظر من الناحية المنهجية عند محاولة التفهم الصحيح لتاريخنا الفكري ، هو لزوم التحرز الشديد ، والترفع عن الذاتية الضيقة ، والأخذ بالموضوعية، والتمسك باليقظة التامة ، في دراسة نص من النصوص وتفحصه او مقارنته . . فموسعاتنا التاريخية ، على كثرة ماتورده من أسماء معنونة، واحاديث سلسلة ، تبرز لديها هذه الصفة جلية لا تشوبها شائبة الشك أو الريب . فمثلا يروى ان هماما بن منبه اليمني - شقيق وهب بن منبه - كانت هوايته المتأجرة بالكتب والتظاهر بالعلم ومعرفة الامم وحضاراتها . فدفعت به هذه الهواية الى دس الكثير من الاسرائيليات في كتب المسلمين، فظهرت هذه المفقات بعد حين من الزمن وكأنها جزء من تاريخنا الفكري ، وكانت مجال جدل واسع بين رجال الفكر والفلاسفة العرب انفسهم (١) . . .

(١) انظر : ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ ، ٦٧/١١ .

والتماس مسببات هذا التفاؤل عند مؤرخة الحوادث يظهر لنا ضعف المنهج العلمي ، وبساطة ملكة النقد لديهم ، وعدم قدرتهم على تحليل الحوادث أو النفاذ الى أسرارها . حتى الفكر على ابتداعيه ، من التأثير بهذه الناحية من التدوين ، فحشر اصحابه آراء ونظريات تتناقض العربي المتفلسف - الذي نحن بصدده - لم يخل ، احيانا وماهي فيه ، ومن هنا ظن الناس بهم ظن سوء ، فرجموهم بالمروق ، ورموهم بالالحاد ، واتجموهم بالهرطقة .

(ج) - والاجدر بي - قبل ان امضي في الحديث - ان اوضح ان التدوين لم يقتصر على السرد والحكاية ، بل كان في كل اولئك الى عاملين لهما اثرهما البالغ في تقرير ما نذهب اليه في موقفنا هذا .

الاول : ان الحقيقة التاريخية كانت تستر احيانا في كنف عاطفة شخصية بحت ، تتنازعها عوامل نفسية فجأة تسيطر على الاذهان ، فتتحكم بارادتها وميولها واتجاهاتها ، وقد تلتوي بها السبل فتتركب مركبا صعبا يورد اصحابها الهلكة . وبهذا كثر التقول والوضع والاختلاق ، وتضاربت الافكار ، وتصارعت ذهنيات المدونين وانتفجت ذاتيات الافراد على نفسها تلمز بعضها بعضا

بالتعصب والتعنّت والبهتان . فخلق لنا هذا  
ترائنا واسعا من المفارقات ، يكاد المرء يخشى قول  
الحق فيه !..

الثاني : قيام السلطة بطمس اية محاولة  
للتفكير تتناقض وسياستها التي تتأطر بها ، وقد  
يدعوها ذلك الى استعمال العنف والوعد والوعيد ،  
وليس يبعيد جدا أمر المأمون ( ت ٢١٨ هـ )  
وخليفته المعتصم ( ت ٢٢٧ هـ ) يوم قرع ظهور  
الناكثين بحقيقة خلق القران بسياطر الهبت العصب  
والجلد من ابدانهم (٢) .. وليس يبعيد ايضا  
الموقف المناوئ لهذه الحركة ، الذي محق معالم  
النصر التي جناها الاسبقون ، فلم يبق من  
تراثهم الضخم سوى نزر يسير لا يفني ولا يسمن  
.. ولعل في المأساة التي عاناها الكندي الفيلسوف  
على يد المتوكل بالله ( ت ٢٤٧ هـ ) صورة واضحة  
لما تقصد .

(٢) ممن نالهم عذاب المأمون وسياط المعتصم الامام احمد  
بن حنبل ، وقصة محنته معروفة في كتب التاريخ .  
راجع تعليق الدكتور زكي نجيب محمود عن ( الحنة )  
في كتابه : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ،  
بيروت ١٩٧١ ص ٢٦ - ٢٥ .  
وقارن ايضا : ابن الاثير - الكامل في التاريخ ، بيروت  
١٩٦٧ ، ٢٢٢/٥ .

وهل نعدو الصواب كثيرا ، اذا قلنا ان  
القضية القائمة بين ابدينا لن نتخذ لنفسها حلا  
ثابتا معيناً ، او علاجاً خاصاً ، لانها تنهض على  
تشعب كبير المدى ، فلا بد ان يكون العلاج ايضا  
متمشياً . ولا يصح ، بوجه من الوجود ، ان تكون  
« الاداة » مبررة « للغاية » التي نهدف ، لان  
الوسيلة الطبية لا تنتج الا غاية طيبة ، والعكس  
بالعكس ... ومن هنا فمتهجية الشك أمر تحتمه  
الضرورة العلمية في فحص ترائنا الفكري ، ذلك  
الشك القائم على فرضية الاعتراف بوجود الحقائق  
من حيث ارتباطها الوضعي والزمني في المنظور  
العام ، لا الشك الذي يحيل المنهجية الى سفسة  
لاطائل من ورائها ، ولا نهاية لانكارها : فالاول  
منهج من مناهج المعرفة الانسانية ، بينا الثاني  
حكم اعتباطي على العلم وطرائقه ..

وعود على بدء الى القضية الثانية

احسبني على حق حين ازعج ان الفكر  
الانساني لن ينهض على ابتداعية خالصة من  
التأثر باخري ، قديمة كانت ام حديثة .. وليس  
الابداع خلق افكار من عدم لا اصل له ، بل الابداع  
ان تضيف جديدا الى ما تقدم ، يستند في بنائه  
وقوامه على اصول سابقة ولا حقة . ولهذا فليس  
« الانتاج » - بصوره المتعددة - ابداعاً ، لان الاول

يقوم على الكمية في الحصر ، بينما ينهض الثاني على الكيفية في الفكر .

ولاضر على العقل - اي عقل - ان يتناول امورا تناولها غيره ، فيضيف اليها ، ويظهرها بصور تباين في منهجها مع سابقتها ، مادام الاعمال الذهني قائما يتساقق في سيره والاصول العلمية في البحث والتنقيب ، ومادام الفكر وابداعه ملك الانسانية وحدها ، وهي الموكلة بان تعمل على شاكلة نوع منه او تخالفها . ولايدعو ذلك الى استرقاق او عبودية للمتقدم على المتأخر اطلاقا(٢).

فالابداع او الاصالة هنا تعني عمليتين منفصلتين او متتاليتين : تحليلية تارة ، وتركيبية اخرى ، تقوم على عناصر قبلية للتجربة الجديدة في الفكر ، كما اسلفنا . وقد تختلف هذه التجربة حدة وشدة باختلاف صانعيها ، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتداعية التي نقصد .. او بمعنى آخر ان الاصالة هي تحقق نحو من التجديد في عملية التائر الفكري ذاتيا ، على ان يكون هذا التجديد عملا خالصا لاصحابه ، هم

(٢) انظر : بحث المؤلف الموسوم « الابتداعية في الفكر الاسلامي » - مجلة الاداب - بيروت ، السنة الاولى ، نيسان ١٩٥٢ .

الذين صنعوا ونسجوا لحمته وسداه . وهاهنا كانت الاصالة - اية اصالة - تتفق في مدلولها نوعا ، وتختلف كيفا ، من حيث انها في صورها الاخيرة تجديد جاء على غير مثال ! . ومهما اردنا المبالغة في دعاوة ( انها على غير مثال ) فاننا نجد انفسنا امام عملية التلاحم الفكري والحضاري بين الشعوب من جهة ، والافراد الممتازين من جهة اخرى ، مما لايدع مجالا للشك او التردد في تأثير بعضهم ببعض ، ولكن الامر قد يتباين في دلالتيه ودرجة معانيه : فبراءة الاختراع مثلا غير نظرية الحركة الجوهريية في سلم الاصالة ، رغم انهما يحملان في مضمون الشكل والصورة صفة الابتكار . فافتراقيهما اذن في طبيعة الكيف لا في نعت الاصالة ، باعتبار ان هذه الصفة تلحق كلا منهما بمقدار ، وهذا المقدار هو ما نعنيه بالكيف ، والحكم عليه حكم على مدى الاصالة في شدتها وحدتها . وهكذا تباينت اوجه هذا الحكم بالنسبة الى النظرة المجردة التي يحاول فيها الباحث تحديد هذا الكيف تحديدا واضحا سليما ، يرتفع به عن الهوى ، ويبعده عن الميول والاهواء . ومهما كان ، فالاصالة امر نسبي يرتفع بمقدار ، ويهبط بمقدار ، ويبقى في ارتفاعه ذلك وهبوطه هذا ، مقياس نتصور به طبائع الحضارات الانسانية على اختلاف الوانها ، وتباين ازمنتها .

تعرف - قبل معرفتها - شيئا عن علوم اليونان وفنونها ، فبنت صرحها العتيد على أرضها تلك بناء محكما وسديدا . . . ولا مجال هنا لقبول دعاوة اولئك المتخرصين السذج الذين ذهبوا الى القول بان سبب انتفاء الوجود الفلسفي عند العرب هو ضعف المستوى العقلي والنظري لديهم . وهذا في نظرنا حديث خرافة يحمل في ذاته بذور تناقضه ، باعتبار ان التجربة لا يحكم عليها الا بعد وقوعها ، فكيف صح القول قبل وقوعه؟! . اما بعد المعاناة فقد اثبت العرب المسلمون ما يناقض رأى هؤلاء الناكثين .

ونعود الى ما بدأنا به ، فنلمس في بناء هذا الفكر الاصيل سمة لازمته في آدابه وفلسفته وعلومه ، وظهرت هذه السمة وكانها القاسم المشترك بين الجميع ، واعني بذلك (سلطان العقل) - واني ازعم هنا ان سلاح العقل كان من امضى الاسلحة التي شهدها المفكرون العرب في ظل الاسلام ، سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم ، او في محاولة دحضه ونقضه ورفضه! .

ويحمل بنا ان نلاحظ امرين في دراستنا هذه: ( الاول ) : - ان فحص اية حضارة لا يقوم على التجريد والتنصل ، لان الفكر الانساني ، على

ولا يهمننا من اصالة الفكر العربي هنا ما اعوز المتقدمين البرهان عليه ، انما تدفعنا الى ذلك دعاوة ارسلها بعضهم ولايزال يرددتها آخرون ، من ان الفكر العربي لم يكن اصيلا في يتابعه الاولى ، وبما جاء في فلسفته وحكمته ، واشراقته وصوفيته ، وما هو الا صورة تلبست اثوابا غريبة عنها ، لاتحمل الاصاله فيما اعقبت من علوم وفنون .

وهنا لا بد من ملاحظة مهمة ، هي ان هذا الفكر تائر قبل كل شيء بالكتاب والسنة ، ودرج يستمد منهما ما اثر عن النبي (ص) والصحابة والتابعين من اقوال واحاديث تتفق وهدفه الاول في التوحيد، وتتلاحم وخياله العاطفي والميثولوجي . ومجال هذا التائر انه اطلق للعقل سراحه في الاداء النفسي في النظر الى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة منها على وجود الحق المطلق .

ونحن لا نتردد حقا من القول بان عبقرية العرب برزت في كثير من الاحيان في مجالات غير الفلسفة كالفلك والرياضيات والبصريات والطب ، ولعل نصيب الفلسفة من الاصاله كان اقل من خدينتها في العلوم الاخرى . ولكن مهما تكن هذه الندرة من الابتكار ، فهي قمينه بالتقدير والاهتمام والاعجاب ، لانها نشأت في ارض بكر عذراء لم

عصر ذلك ان يجبروا بأرائهم التي يؤمنون . ثم تعاقبت الاعوام ، فبرز ظرف غزت فيه الثقافة اليونانية حواضر العالم الاسلامي ، وخاصة بغداد ، فتوسعت الدهنيات ، واقبل الانسان العربي يفترق من التراث الجديد خيره وشره ، واعقب موقفه هذا نوع من حرية الفكر مازلنا منها على اعجاب وتقدير .

واذا قيست القضية من بعد آخر، كان التجديد الذي تقصد امرا ينضوي في تضاعيف النقد الباطني الذي اثاره المفكرون في مصنفاتهم الفلسفية ، سواء كان هذا النقد تجريحا لرأى قديم ، او تشيئا بالبرهان لرأى مرسل . وفي كلا الحالين لا بد لنا من التعامل مباشرة مع المتون والنصوص الاصلية . . . ولهذا اول ما اود ان الفت اليه الانظار هو ان هذا النقد لم يكن موجها لشخص معين من الفلاسفة ، بل لجملة الحكماء اليونانيين الكبار . ومن هنا فان التجديد الذي اريد ان احدد به هذا الموقف ، هو ان الاتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد على مدرسة واحدة من مدارس اليونان ، بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الاخرى . بل انعكست محاولاتهم على التخير والتوفيق ، فظهرت الارسطية تارة ، والافلاطونية القديمة تارة ، والافلاطونية الجديدة

اختلاف مراميه وتباين اهدافه ، ليس كلا يقوم بذاته دون سائر المؤثرات الاخرى . ولا احسب ان عقلا - مهما بلغ من درجات الكمال والرقى - يمكنه التخلف عن البيئة والتقاليد والامور الحياتية ، ان كانت من حوله ، او في آفاق وبتقاع دونه في المدى والاتساع ، لان التخلف عنها في الكمال والرقى نفسيهما !

ومن ثمة فان نقد الفكر لا ينهض على حتمية مطلقة ، بعيدة عن الواقع الاجتماعي لبيان وجه الحسن والقبح فيه ، مادامت الحياة الحق لا تستقيم على السكون والثبات ، بل على الدنيا الديناميكية والتصير ، في تطور متلاحق يستلزم ارتباط بعضه ببعض . وهذا ما نلاحظه بينا في حضارات الشرق والغرب ، خاصة اذا تعمقنا تلك السمات التي اتسمت بها المدارس الفكرية القديمة ، كتأثر الفيثاغورية بالثقافة المصرية مثلا ، وكتأثر سقراط الافلاطوني بالاساطير القديمة كعالم النور والظلمة والالهة المثلثي ! . .

و ( الثاني ) : - ان الفكر العربي نما وترعرع في ظل دين منزه يدعو الى الوحدانية في العقيدة ، ويؤمن ايمانا واسخا بان المادة او الهيولى - كما يسميها الفلاسفة - هي من مبدعات الرب الذي اوجد الاشياء كلها . . فلم يكن للفلاسفة والحكماء

والوسطى تارة اخرى . تجتمع في مفكر واحد ،  
وتفترق في فكر واحد ، فكان التيارات الغريبه  
انصبت بكل سماتها ومفارقاتها في جدول الفكر  
العربي ، فعادت خليطا قد يبدو للعيان متانفرا ،  
لولا سمة ( العقل ) التي غلبت عليه ، وعملية الدمج  
والمزج التي قدمها الفلاسفة لهذا الفكر من جهة  
اخرى . فكانت مشكلتهم الرئيسية - كما يقول  
الدكتور زكي نجيب محمود - هي « ان يوازنوا  
بين ما نزل به الوحي من حقائق ، وبين ما كان  
العقل الانساني قد انتجه قبل ذلك ، ليروا اين  
يلتقى هذان المصدران وابن يفترقان . وكانت  
النتيجة الاساسية التي انتهوا اليها في تحليلاتهم  
هي ان المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة  
بمعناها . واذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما  
تقتضيه العقيدة الدينية ، وما يقتضيه العقل  
بمنطقه » (٤) .

بل اننا لنزيد على كل هذا ، فنرفض جملة  
وتفصيلا الدعاوى التي تقول ان القرآن كتاب لا  
يبحث على النظر العقلي ، ولا يدع للمسلم مجالا  
يستقي منه ظلال الحقيقة بعقله ووجدانه .

(٤) قارن : الدكتور نجيب محمود - المصدر السابق ،  
ص ٢٦٨ .

والقرآن بين ايدينا ، نتصفح متى نشاء ، ونقف  
منه على سمات بيثة تدعو المسلم الى وجوب ايمان  
النظر في الكون ، ايمانا عقليا يبلغ من سلطانه حدا  
يندهش له الوجدان : « لا اكراد في الدين قد تبين  
الرشد من الغي » - فمن هو الحكومة يا ترى بين  
الغواية والرشاد ، وبين الضلال والهدى ، وبين  
الشر والخير ؟ نحسب انه ( العقل ) وليس سواه ،  
هو الحاكم والمحكوم ، هو الهداية ورمزها ، يجتهد  
فيصيب ، ويجتهد فيضل ، وبين خطئه هذا  
وصوابه ذلك يكمن الاجر كما يقول الفقهاء !.

وانه ليلفت النظر ما نجد من الانفتاح  
الذهني الذي دعا اليه القرآن في اخذ العبرة مما  
هو محسوس قلّم ، ومما موجود جزئي ، والارتفاع  
منه ، طورا فطورا الى عالم اسمى ، عالم اكثر  
اتساقا واكثر نظاما ، وادق توافقا ، بحيث تنطلق  
نظرتنا من الاستقراء الى الاستنباط ، في مسيرة  
ذهنية هادفة لاعوج فيها ، ترتفع الى التعميم  
الشامل الذي يرد الاشياء الى قمة واحدة ، كما  
تفعل الفلسفة سواء بسواء ... ففي موقف  
القرآن الميتافيزيقي ( وهو كتاب ديني ظاهر  
الهوية ) تتحدد معالم لم تتطرق اليها الفلسفات  
المتقدمة عليه ، تلك هي ظاهرة ( الوجود الاول )  
- فلقد وضعتها الافلاطونية بشكل ، وصورتها

المشائية بشكل ، وعبرت عنها الوثنيات  
والاسرائيليات بشكل آخر ، نجد ( الكتاب ) يقدمها  
في صورة تشبيهية - انسانية ينفرد بها بين دون  
سائر تلك الآراء ، فيصف الموجود الاول بأنه اقرب  
اليكم من جبل الوريد ! هذا القرب الذي ينطلق  
من موطن الحيوية في الانسان ، دون أن يضع لهذا  
التشبيه مجالا للحلول أو الاتحاد ، بل هو اتصال  
فحسب ، تنتقي معه جذليات اصحاب نظرية  
الاشراق في صعودهم وهبوطهم الخياليين ! ...  
هو معكم أينما تكونوا(٥) ، لا تدركه الابصار وهو  
يدرك الابصار ، ليس كمثل شيء ..

(٥) اوردت النصوص الهرمسية ما يفيد نوعا من الحلول  
والالتصاق بين الانسان والحضور الالهي ، حيث  
تقول :

« انما سرت جاء الاله للثناك ومثل امامك ، حتى في  
المكان الذي لا تنتظره فيه ، وحتى في اللحظة التي  
لا تتوقعه فيها . نالما كنت أو مستيقظا ، في البحر أو  
على البر ، في الليل أو في النهار ، متكلما أو صامتا .  
اذ لا يوجد شيء الا كان هو .. »  
وهو موقف لو قيس الى موقف القران لتتميز الاخير  
بصورته الروحية المبرزة من التحديد .. على ان حكمة  
الهرمسة ومعرفتهم تنطلق نحو مفهوم ( التوسمية )

←

مثلا فيلسوف نادر ، ولكن ثورته تلك لا تحمل  
سنان رمح ولا سيفا يمانيا ! بل هي اكثر مضاء  
منهما ، لأنها تستبطن ثورة العقل على انحراف  
التطبيق في تحقيق الدولة الفاضلة التي تمثل  
علاقة الانسان بالانسان ، وعلاقة الانسان بالرب ،  
وتقيم الحياة على سلوك من الوازع الخلقي الذي  
يكفل للفرد والمجتمعات حياة العدل والاعتدال معا  
.. ماذا يقول الفارابي في ثورته هذه اكثر مما قال ؟ .

الم يصف لنا المخطط الاجتماعي لقيام الحكم  
السيم ؟ الم يضع لنا صورا لحقوق الحاكمين  
والحكومين ؟! الم يصطنع من اوضاع عصره ومآسيه  
دلالات ومؤشرات يرسمها لوصف الدولة الضالة  
المبدلة ؟ .. ماذا يفعل الفارابي لنا اكثر مما  
قال .. وترك للعقل - وهو اسمى حكومة في هذا  
المجال - ان يتخطى الحواجز ، فيحكم بما يريد ،  
ويختار ماهو الاصلح . والعقل هنا عقلان : عقل  
الفرد وعقل الجماعة ، يشتركان معا في الصورة  
التي ابتدعها الفارابي لمدينته الفاضلة وفيلسوفه  
الامام ، وحكومته العالمية ! .. ترى هل فعل  
الفارابي هذا زلفى للحاكمين ؟ أم اصحر به لانه  
يؤمن بان ثورة العقل هي السبيل الوحيد  
- عندئذ - الى تحقيق الوحدة الانسانية التي  
يريد .. ويكفي الفارابي اعتزازا وريادة انه وضع



اللبينة الاولى لشورة الفكر على عالم الواقع  
المرير !!

وهذا ابن سينا ، مثل آخر ، تتنازعه ظروف  
مجتمعة ، فيؤدي دورا سياسيا واسعا ، يتحكم  
فيه العقل بدل الهوى ، والرؤية بدل التعصب ،  
وتغلب الحكمة عليه بدل الضلال ، فيحصل على  
ما يريد . وليس في ذلك خضوع لسفطان او  
تخاذل امام متجبر عات !

وهذا الرازي - ابو بكر ، يحاول ، بجهد  
صادق ، وضع العقل موضع الحاكم الاول على  
الاشياء جميعا ، ارضيها وسماويها ، وتنز من  
اقواله عبارات طعن في الرسائل والشرايع ،  
ويعرف عنه ذلك ، ولكن لا يشير في نفوس الحاكمين ،  
موقفه ذلك ، ما تشبه كلمة عابرة طائشة في زماننا  
هذا !! . فهل كان الرازي في ركاب السلطان  
وخدمته عندما اندفع ، وبكل جراءة وتبات ، الى  
تبني حكومة العقل ، مدعيا ان ليس في الساحة  
سوى العقل مشيرا في سبحة والمساء !! .

واين نحن من مشاهد الثورة والالم التي مثلها  
هشام بن الحكم في عصره ، والحلاج في فترته ،  
واعاد صورتها المرعبة السهرودي الشهيد . الم  
تكن تلك غلبة العقل على الانحراف ، ونخوة

في ذلك ضمير او غيب - فالفكر الفلسفي اخذ وعطاء  
في كل مراحل قديمة وحديثة . وان النقد الباطني  
الذي سجله الفلاسفة العرب حول المنهج اليوناني  
يشير الى سلامة موقفهم الفكري ... وانه ليخيل  
الي بان النقد الداخلي الذي قدمه الفارابي وابن  
سينا والغزالي وابن باجة وابن تيمية يستوى فيه  
المبرمون والرافضون معا . فنقدمهم سواء كان في  
تبني تلك الآراء او في دحضها ينهض - أولا واخيرا  
- على جانب من الجدة والابتكار ، ويتخذ  
( العقل ) سبيلا لمنهجه .

\* \* \*

ثم لا نقف عند هذا المستوى ، بل نتعداه الى  
شيء آخر يتبناه بعض مثقفينا وفجواه ان ترائنا  
الفلسفي - متمثلا برجاله المفكرين - كان امعة  
للسلطان ، يستحبه انى اراد ، ويدفعه متى اراد .  
وان هذا العمل الضخم من النتاج الفلسفي  
والعلمي خضع للسلطة خضوع المحكوم للحاكم ،  
والمظلوم للظالم ، غير مستشعر بحيف بناله ، او  
غيب ياحقته . فلم يحرك ساكنا ، ولم يرفع عقيرة ،  
ولا اصحر برأي !! . هذه هي دعواهم التي  
يزعمون ، ولا ادري كيف جاز لهم التنكر لمواقف  
مفكرينا الجريئه في عصورهم تلك التي عملوا على  
تثبيتها ، ورجحان كفتها ، والدود عنها في السر  
والعلن . ولسنا نعدم الامثلة على هذا : فالفارابي

الذات على التحدي ، وعزة النفس في بناء اسي  
السلوك العربي السليم ؟... انها اقايم وضعا  
مفكرونا صوي في الطريق ، بله مشاعل نورونارنحو  
ثورة فكرية تبني ولا تهدم ، ترتفع ولا تهبط ،  
بتواشج مع السماء في حكم ارضي عادل ، مثلته  
تعاليم الرسالة الجديدة - فكانت هي الدرع  
الواقى لحضارتهم الفتيبة ولتقدمهم الفكري  
عصر ذاك .

واستطيع ان استثني شخصا من هنا وشخصا  
من هناك ، ممن وهنت نفوسهم ، فكانوا مطيبة  
لسلطان ، وحرية بيد حاكم ، وسوطا بيد ظالم ،  
وقدى في العيون ... ولكن تلك من مفارقات  
ما نستقرئه في مفكرينا ، ولكل قاعدة شواذ .

وفي ضوء هذا تجدر ملاحظة راي المرحوم  
الدكتور طه حسين الذي يؤكد فيه « ان قيام  
الاسلام لم يتكامل الا لانه ثبت اولا وقبل كل شيء  
حرية الراي ، معليا لها ، حريصا عليها . واظن  
ان كل مفكر حر منصف صادق في البحث والتاريخ  
لا يستطيع بحال من الاحوال ان يسجل على  
الاسلام ولا على الذين اخلصوا له انهم صادروا  
الراي ، اوقاوموا حرية الراي بنوع من الانواع

تلك هي نزعة ( الكتاب ) التي خلقت عنها افكار  
التقدمين . فارتسام الوجود الاول على هذه  
الصورة الداخلة والخارجة معا ، تعطي لنا موقفا  
روحيا طريفا . في الوقت الذي تؤكد هنا ان  
( الكتاب ) ليس نصا ، ولا يمكن ان يكون كذلك .  
وحسب القرآن ان يمتلك هذه الظاهرات  
الفلسفية التي يمتزج بها العقل مع الحس ،  
والروح مع التجربة ، فيصدر عن كل اولئك  
نظرة كونية شاملة تشارك في بناء الاصول الاولى  
للفكر الفلسفي عند العرب .

ونحن لا نتنكر للحقيقة القائلة ان الفلاسفة  
في الاسلام اقتبسوا قسما من مناهج اليونانيين ،  
واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج ،  
ولكنهم في ذات الوقت حددوا مواقفهم ازاءها ،  
فأبطلوا جانبها واسترضوا جانبها ، وتمصبوا لآخر

كاساس لفكرهم الديني الموفق بين الوثنيات والاسرائيليات  
والمسيحية ... والفنوس عموما نظرة دنيبة ترمي الى  
ان تمكن الانسان من الخلاص من طريق تيسيره بكيانه .  
انظر : نجيب بلدي - مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ،  
القاهرة ، ١٦٢ ص ١١٨ وكذلك تشارن : الدراسات  
العربية والاسلامية بجامعة تورينغن - بحث الكسندر  
بوليج ترجمة د . كمال وضوان ، بيروت ، ١٩٧٠ ،  
ص ٩٠ وما بعد .

## عالم صغير

حقا انه عالم صغير ! يتخطاه انسان العصر بلحظات ويرجع عنه بلحظات .. وفي كل وثبة من وثباته يحس كان الطبيعة وهبتها شيئا جديداً، شيئا صنعته يداه ، نحتته من قلبه وعقله ، ثم اهداه للانسانية جمعاء .. ذلك هو جوهر الحضارات ، وتلك هي هبة الانسان لآخيه الانسان ... وهذا ما قدمته لنا حضارة القرب القديم في بدء تلاحمها الفكري مع الشرق . فكانت اول تلك الصور نتاج عقلي خالص ، صيغ بشكل تركيبى بارع ، بنيت ملامح بابل والنيل واضحة المعالم فيه ، ولكنه في مضمونه العام مثل روح الحضارة التي صاغته فنسجت لحمته وسداه .. ذلك هو الفكر الفلسفي . والفلسفة - اية مرحلة من مراحلها - تسجل مظهرها رقيقا للتقدم الحضاري في العصر الذي تبرز فيه . لان الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها ، فهي اذن حكم يصدره العقل على الاشياء ، ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الاخرى الا من حيث انه صادر عن تأمل عقلي متين ، او بالاحرى « هي مستوى من التعميم

... ان كل من خاصم حرية الراى فهو عدو للإسلام !. (١٤)

ان ديننا ينهض على قيم متعالية كهذه ، يصعب معه ادعاء ان مفكره قد اذلهم السلطان ، فاتخذهم امعات يدورن معه حيثما دار ، ويستحلبونه مادرت معائشهم !. بل ان طبيعة الحضارة ، التي اشرنا ، وازدهارها تحتم نمو هذا الموقف الحر في الفكر العربي على العموم .

(١٤) انظر : طه حسين - آراء حرة ، مجموعة بحوث ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢٧ .

المشكلات التي تتفحصها ليست بالجديدة أبدا ، بل هي نبع قديم للتجربة الانسانية ، تعاود اسئلتها عنها بروح يساير حضارة العصر . ولكن سبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي الى طبعها بطابع النقد التحليلي لتلك التجارب ، وهو حقا ما يمثل تيارها ، وما يمثل جوهر التيار من عصر الى عصر ، وبين امة الى اخرى (٨) .

وان الطريق لتستقيم امامنا الآن حين نجد ان الفكر الفلسفي لم ينهض وتفتح اكمامه الا عند ازدهار حضارتنا العربية ، ازدهارا وضعها في القمة من حضارات عصرها ، بحيث عادت الفلسفة عنصرا ذلك المظهر الحضاري المريق ، وصورة صادقة من صور التقدم العقلي الرفيع . . ولكن الارهاص الذي سبق هذا البناء الجديد يمتد في نطاق تأثيره الزمني الى ما قبل الاسلام بعدة قرون ، بل يرتفع الى الاسكندرية ومدرستها الفلسفية ، تلك المدينة التي مثلت وتمثلت فكرا تقليديا من جهة ، وجديدا مبتكرا من جهة اخرى . فاشاعت من حولها حركة عقلية كان لها اثرها الكبير على حضارات الشرق عامة ، وحضارة العرب خاصة . وللإسكندر الكبير ،

(٨) انظر : كتاب المؤلف ( فلاسفة يونانيون من طالبس الى سقراط ) بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٥ ، ص ١٢ .

يحاول ان يرد مفردات القيم السلوكية والمعارف والعلوم على اختلافها الى قمة واحدة ، على نحو ما كان يفعل كل علم من العلوم على حدة . . . ومهمتها استخراج ماهو مضممر في احكامنا وافكارنا واعتقاداتنا لننقلها من حال الكمون الى حالة العلى « (٧) - ومن هنا يبدو واضحا ان اي بناء فلسفي لا يستقيم الا في جو تتوفر فيه مناخات فكرية معينة ، تتم بالرقى والاتزان ، والبعد عن الارهاص والقلق ، وتعيش جوها العلمي والاجتماعي بحيث ياعد هذا التقدم على تفتح الذهنيات لاستقبال ماهو جديد وطريق ، في ظلال حضارة متنامية عالمة هاضمة .

واظن ان في هذا التحديد لعنى الفلسفة مايقود الى الزعم الصادق من ان للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين ، او بالاحرى ان الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والاخلاقيه ، دائما معينة بهذا النوع من النقد - على ان يشمل هذا النقد منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصيغة الواعية لنظرة كونية ، بحيث تظهر أوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والمقل . . . وان تلك

(٧) انظر : زكي نجيب محمود - المصدر السابق ، ص ١٦٠

ولاشك ، يد طولى في انارة هذا الطريق وتمهيد مسالكه ومعاله مع العلماء والباحثين ، بحيث «تم انتشار الحضارة اليونانية بفضله ، بكيفية لم يكن لها مثيل فيما مضى. تم هذا اولا بانتشار اليونان خارج بلادهم الى الجنوب والشرق ، ثم الى اقصى الشرق ، ثم كان بافتتاح مدن يونانية خارج بلاد اليونان . وكان ذلك اخيرا بانتشار الثقافة اليونانية والعلم اليوناني على نحو اثر في غير اليونان تأثرا عظيما . «(١) على ان المهم هنا ان نلاحظ في هذا الموضوع من الحديث ، ان الاسكندرية نفسها لم تكن مغترة الى الدراسات العقلية الخاصة بها ، بل نجد انها تعاملت مع افلاطون الاصيل ومع الفيثاغورية ايضا تعاملما عميقا يسبق ظهور افلوطين (١\*) بيضعة

(١) كان لطف جالينوس الحكيم ( ١٢٠ بعد الميلاد ) اثره الكبير في الاسكندرية ، فكانت المدرسة مودة لاتحاد الطب والفلسفة .

انظر : نجيب بلدي - المصدر السابق ، ص ١٤ ،  
٤٢ . وقارن كذلك : د . عبدالرحمن بدوي -  
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ( بحوث  
مترجمة ) ، القاهرة ١٩٤٦ .

(١٠) ولد افلوطين بمصر عام ٢٠٥ م ، وتعلم الفلسفة بمدرسة الاسكندرية بعد ان بلغ الثامنة والعشرين من عمره ،

←

قرون ، فجمعت بين التفلسف من جهة ، والقيم الصوفية العرفانية من جهة اخرى ، فكان موقفها محاولة طريفه في التوفيق بين الاتجاهين بما لا يؤدي الى تقابل في نتائجهما !.

واني لازعم هنا ان مدرسة الاسكندرية هي الاصل في بناء افلوطين الفكري اولا وقبل كل شيء ، وان مانسميه ( بالافلاطونية الحديثة ) تجوزا ، ما هو الا انطباع لصور الهرمسية التي كانت معروفة في عهد تلميذة افلوطين على يد امونيوس . بحيث عادت معالم المدرسة واضحة فيما قرره افلوطين ( او ما يسمى بالشيخ اليوناني عند المفكرين العرب ) في ( ساعاته ) المعروفة لدينا - سواء كان هذا التأثير بالهرمسية وقع عليه مباشرة او بصورة غير مباشرة ، فهو في زعمنا فكر اسكندراني لاريب فيه . ولكنني في

على يد حكيم من اكبر حكماء المدينة هو امونيوس . ثم هجر الاسكندرية وكان عمره ثمانيا وثلاثين سنة ا ولى روما اسس مدرسة فلسفية عام ٢٥٨ م - وكانت حاصيلة المدرسة ونتائجها هو ( السماعات ) التي جمعها ونظمها تلميذه فورفوربوس المصري ... ومن هنا فان تكامل منهجه الفلسفي لم يكن في الاسكندرية بل في بلاد الغرب . بينما كانت المدينة على جانب من التقدم العلمي والفلسفي قبل اللوطين بزمن ليس بالقصير ، خاصة ما كان يرتبط من العلم والفلسفة بجالينوس وحكمته .

الوقت ذاته هو صورة ظليلة لافكار افلاطون  
وفيشاغورس في اطار شرقي جديد ، تغلب عليه سمات  
الالهام والوحدة والتجرد ، وهي عناصر في اساسها  
العميق تنطلق من روحانية الشرق في فجر حضاراته  
الاولى .

ولسنا الان في صدد تخطيط للفكر الاسكندراني،  
بل نقصد ابتداء الى تثبيت ان التأثير الذي ستركه  
فلسفة الاسكندرية ومدرستها على معالم العقل  
العربي ، ترتفع اصوله الحقيقية الى افلاطون بله  
فيشاغورس ! وما نعود بالافلاطونية الجديدة هو  
نتاج لهذه المدينة ذاتها ، يضاف اليها ولا تنضاف  
اليه ، وينطلق ، منها ولا تنطلق منه .. واحسب  
اننا لو تعمقنا الصورة اكثر مما فعلنا لبدا لنا انشا  
اكثر اتجاهها وميلا الى تبني عبارة ( فلسفة  
الاسكندرية ومدرستها ) بدل عبارة ( الافلاطونية  
المحدثة ) . لان دلالة الاولى اعني صدقا واعم حكما،  
والصق بروحانية الشرق .. ولست هنا وراء  
عصبية او دفاع عن ارومة معينة ، بل وراء تحديد  
وتأطير الحقيقة التاريخية كما يجب ان تكون ، لا كما  
ارادها الغربيون ان تكون !..

ولعل من الواضح هنا ان للهجات التي شجعها

الاسكندر المقدوني (١١) من بلاد اليونان الى الشرق،  
والمعكس بالعكس - اثرها العميق في تطوير الفكر  
وتنميته ، مضافا الى ذلك المعاناة الطالمة التي لحقت  
الفلسفة على ايدي الرومان في عقر دارها بعد زوال  
حكم مقدونيا ، مما جعل ابصار المفكرين يومئذ تنحى  
نحو المشرق ، لتجد فيه ضالتها العقلية التي تريد.  
وكانت آخر هذه الآسي ، وليست آخرها ، غلق  
الامبراطور الروماني جستينيان عام ٥٢٩ للميلاد  
مدارس الفلسفة في اثينا ، وفي مقدمتها اكااديمية  
افلاطون التي امتدت بشعاعها الفكر الانساني مئتين  
من السنين تمتد الى الف عام ! متدراعا به الطغاة من  
حملة السوط ، قطعنها بالوثنية ، وبرز القضاء عليها  
بمسيحيته ، مستحليا لنفسه ان يكون الوسيلة

(١١) من الملاحظ ان الاسكندر المقدوني ، بعد انتهائه من  
حملته على فارس ، حزم على مزج التسميين الآسيوي  
واليوناني ، وعمل على تيسير هذا المزج بتطعيم الفرس  
لغة اليونان - فارسل الآفا من ابناء سباط الفرس الس  
الينا ليتعلموا اللغة هناك ويتقنوا بلادها . . . وفي  
عام واحد اقام مهرجانا كبيرا احتفل فيه بزواجه الجديد  
من اميرة فارسية هي بنت الملك دارا . واحتفل في  
الوقت ذاته بزواج ثمانين شابا مقدونيا ، بنات كبار  
قادة الفرس . وكان عمله هذا باكورة عقود زواج من  
نفس النوع ، قبل ان عددها لم يقل عن عشرة آلاف  
انظر : نجيب بدي - المصدر السابق ص ١٩ ، ٢٢

السيئة التي تحارب العقل ، وتستعجن مواطن الفكر  
.. وويل للعقل من اعداء العقل ، في كل مكان وفي  
كل زمان !..

وانطلاقا من الموقف ذاته ، سنجد ان هؤلاء  
الحكماء - سواء من كان منهم من اليونانيين أو  
المسيحيين المشطهدين في بلادهم - تفتح لهم ابواب  
الشرق مرحبة بقدومهم ، مشجعة لهم على تأسيس  
المدارس الفكرية .. وقد تركز هذا خاصة في بلاد  
الشام وفارس، وانطلقت عنهما تيارات الفكر العتيد  
لتعم بعد حين رفاق اخرى من بلاد الشرق ، يلتقي  
بعضها بظهور الاسلام في الجزيرة العربية .

واحسب ان كثيرا ممن عرفوا شيئا عن هذه  
الهجرات ، لا يتذكرون في الوقت ذاته لتلك البؤر  
الثقافية الصغيرة التي كانت تتعامل مع الفكر  
الفلسفي في نطاق مجالها العلمي ، فربطته بالنجوم  
تارة ، وبالتشف والتزهد اخرى ، مستوحية في  
ذلك صورا متعددة من وثنيات الشرق ، كان لبعضها  
مجال التحام ووثام مع الفكر الغربي الجديد -  
ومدرسة الاسكندرية التي اشرفنا تضرب مثلا على  
ما نقول - ومن ثمة انطلاكية وحران (١٣) ، مدينتان

(١٢) تقع حران بالقرب من منابع نهر بليخ في الجزيرة بين  
الرها ورأس عين التي اشتهرت بالاديرة التي كانت  
←←←

تدرس اليونانية القديمة الى جانب الرمانية ، وكان  
تعليم هذه المدارس دينيا يتفق مع غايات الفكر الكني .  
اما حران فكانت شهورها بالرياضة والفلك والمذهب  
الاسكندراني ، وتنب حكمتها الى هرمس . واطلق  
على مفكرها في العهد الاسلامي اسم ( الصابئ ) ..  
ولعل من اوائل الباحثين المعاصرين من تنبهوا الى  
وجود صلة بين المفكرين العرب وبين صابئة حران هو  
الدكتور جيور ميدالتور في بحثه المشهور في مجلة  
( الكتاب ) المصرية ، السنة الاولى - الجزء السابع ،  
مايس ١٩٤٦ ص٤٥ - ٦٦ حيث يقول : « ان النظرية  
الشائعة في كتب الباحثين من شرقين ومشرقين ،  
القائلة بان العرب اخلوا مباشرة عن اليونان ، واتنمروا  
في استقائهم على هذا المنبع ، هي نظرية غير ثابتة ،  
يجب ان نتدبرها بحكمة ، ونعيد التحقيق في اصولها  
ونشائجها ، لان المفكرين في حضارة العرب فبسوا من  
مدرسة الصابئة القسم الاكبر من مذهبهم فيما وراء  
الطبيعة ، من فيض وانجذاب وفي السر الكواكب  
السيارة . كما انهم افادوا من العلوم التي وافقت  
والجبر والهندسة ، حتى تكاد لا نجد مؤلفا فكريا عربيا  
واحدا ليس فيه بقية من وثنية حرانية . ولعل  
الدارسين ينشطون في مقبل الاعوام لكشف الظلمة التي  
تغطي بخران ، فننجلي الصلات التي ربطتها بينداد ،  
ثم بالحواضر الاسلامية الباقية » .

اما النظرية التي يسوقها الدكتور على ساسي النشار  
فربط بين الفارابي وبين حران ربطا بلديا وفكريا ،  
←←←

شع منهما نور المعرفة فبلغ الاتفاق ، وفي الاخرة استقطب الفكر اليوناني والهندي والفارسي ، بعد ان آلت اليها ايضا مدرسة الاسكندرية وفلسفتها(١٢) ، لتجد في المدينة ( حران ) ظللا من

فليس هو صاحب نصب السبق فيها ، اذا قرنا وابه هذا بما ذكرناه للدكتور جيبور ( انظر بحثه الموسوم: نظرية جديدة في النحنى الشخصي لحياة الفارابي ونكرة - المنصور في كتاب : الفارابي والحضارة الانسانية - منشورات وزارة الاملام ، بغداد ١٩٧٦ ، ص٢٢٢ - ٢٢٤ ) .

ونعود الى حران - لاهميتها فكريا - فقد كان من اشهر رجالها في العلم ثابت بن ثرة ( ٢٢١ - ٢٨٨ هـ ) الذي رحل الى بغداد بصحبة محمد بن موسى الخوارزمي وعمل في المرصد الفلكي الذي شيده الامون عام ٢٢٧ للهجرة ، وانتهى به الى الظاهرة الفلكية المرونة ( بهزة الاعتدالين ) ، والى تثبيت نظريته عن المرولة النسبية ، ومن مذهبه الخاس بعينه الشمس وحرارتها ونظام دورتها . وهو اول مترجم لكتاب الجسطي . . ثوري ثابت بعد ان ترك لنا ما يقرب من اربعة عشرة كتابا في مختلف فنون عصره وعلموه . انظر ايضا : ابن خلكان - وفيات الاميان ( الطبعة الاميرية ) ١٢٤/١ - ١٢٥ .

(١٣) كتب الدكتور ماكس مايرهوف بحثا عن المدارس الفلسفية في البلاد التي فتحها المسلمون ، اكد من خلاله ان مكتبة الاسكندرية انتقلت الى انطاكية سليمة ، ومن لغة سارت في العالم الاسلامي .

الوثنيات تفيء اليها ، وتحنو عليها ، وتجدد لها شبابها الراحل . . . ولست مبالغا اذا قلت ان صابئة حران بالذات ، بما امتازوا به من اتجاه فلسفي وعقائدي وتصفية لفكر الالهوية وابعاد للصفات عن ذات ( الواحد ) ، اثروا على قوالب الفكر الفلسفي والكلامي في الاسلام ، بل نجد في تراث مفكرينا ، من امثال الكندي والفارابي وابن سينا وشانج قربي ترتبط بالصابئة ، خاصة مع اولئك الذين دخلوا الاسلام منهم ، او الذين جاؤوا الى حواضر الدولة الاسلامية وعاصمة الخلافة بغداد .

ويكاد يجمع الباحثون في استعراضهم لاوليات الفكر وتحركاته في الشرق ، على ربطه بحزمة واحدة ، يرجعونها الى ما انتهت اليه مدرسة انطاكية المسيحية من نزاع حول طبيعة السيد المسيح(١٤) . فقسم من اولئك جمع بين اللاهوت والتاسوت معا ،

(١٤) قارن مثلا :

ت . ج . دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٥ - ١٦ اسمايل مظهر - تاريخ الفكر العربي - بيروت ، بدون تاريخ ص١٠ - ١١ هنري كوربان - تاريخ الفلسفة الاسلامية - بيروت ( الترجمة العربية ) ١٩٦٦ ص٥٥ - ٥٧ .



اياها الى السريانية في عصر الترجمة لديهم ، من القرن الرابع بعد الميلاد الى حوالي الثامن منه. وقد انجز السريان ، في المرحلة السابقة لظهور الاسلام، مجموعة من الكتب نقلوها عن لغتها الام(١٨) . .

من اثبتهم سرجيس الراس ميني المترجم المسروف . ووفد سبطر العرب على الرها عام ٦٥٦ للميلاد . . . اما نصيبين فهي مدرسة انشئت عام ٢٢٠م بعد سقوط الرها، وكان انجاءها الفكري لاهويا بعيدا عن العلوم الدنيوية. ومن من اقدم مدارس النساطرة على الاطلاق . . . واما جنديسابور فهي عاصمة خوزستان في حكم الساسانيين، اسس فيها كسرى انوشروان معهدا للدراسات الطبيعية والفلسفية فاستقطبت بها جماعة من العلماء اليونان ممن هربوا من مدينة الرها بعد هلق مدرستها من قبل الامبراطوريزينون عام ٤٨٦ م ، ومن بقايا عملية المزج التي بداها الاسكندر المقدوني والتي اشرفنا اليها سابقا . .

وكان من اعمال المدرسة الترجمة من اليونانية الى الفهلوية . ومن اشهر اطباء المعهد الحارث بن كلدة ويوحنا بن ماسويه .

انظر : اسماعيل مظفر - المصدر السابق ص ١٨ .  
وميدالرزاق الحنسي - الصابئون - بيروت ١٩٥٨ ، ص ٢٢ - ٢٢ .

(١٨) من اوائل المترجمين في هذا العصر ، معلم يدعى (ايباس) من مدرسة الرها ترجم ايسافوجي ، وهو مختصر فرولوزيوس في المنطق الى السريانية . ولقطة ايسافوجي ←

كالعاقبة مثلا(١٥) ، وقسم آخر فصل فيه بين طبيعتين النية وبشرية كالنساطرة مثلا(١٦) . وادى الموقف في نهاية الشوط الى الحديث عن ارادة الله وفعله ، مقارنة بارادة لانسان وفعله ، وهل هما في وحدة متناسقة في السيد المسيح ، ام يتمايزان . . . ولم تخل منازعاتهم تلك من الاستعانة بمنطق ارسطو كسبيل لمنهجيتهم الجدلية ؛ وسلاحا يشهر في وجه المعارضين .

وكان السريان اصلا هم الذين حملوا الثقافة اليونانية من مواطنها الجديدة في الاسكندرية وانطاكية ، وقدموها للمدن الشرقية الاخرى كالرها ونصيبين وحران وجنديسابور(١٧) ؛ مترجمين

(١٥) اليعاقبة فرقة دينية تنهض فكرتها على ان ( الكلمة ) انتقلت لحما ودنا فاصبح الاله هو السيد المسيح ، اي مظهر بجده متجما .

(١٦) النساطرة فرقة دينية اسما نسطور ( ٢٨٠ - ٤٤٠ م ) استقن القسطنطينية عام ٤٢٨ للميلاد . تعتمد فكرته على القول بان الاله واحد ، ذو اثنان لثلاثة هي الوجود والعلم والحياة ، وان الكلمة اتحدت بيسوع الجسد .

(١٧) الرها مدينة تابعة اليوم لتركيا ، شيدت حوالي ٢٢٠٠ قبل الميلاد . اسس بها الفرس عام ٢٦٢ م مدرسة كان تعليمها باللغة اليونانية واسالقتها من السريان ، وكان ←

ولأبي حيان التوحيدي رأي يذكره في كتاب المقابسات على لسان أبي سليمان المنطقي فحواه أن الترجمة حدثت - أول ما حدثت - من اليونانية إلى العبرانية ، ومنها إلى السريانية ، ومن ثمة إلى العربية . وادي هذا التثليث في الترجمة إلى اخلال وتحريف في النص ، وطبيعة العبارة ودلالاتها . ولولا ذلك لكتنا - كما يدعى التوحيدي - على معرفة ببيان اليونان ومعانيهم المبدعة ، ولكانت الحكمة قد وصلت إلينا بلا شوب ، وكاملة بلا نقص ، وكان ذلك نافعاً للغيل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب (١٩) . . . ولا أدري هل قصد التوحيدي بالعبرانية اللغة الأرمية التي نازعت العبرية ثم غلبتها فترجمت إليها كتب التوراة والتلمود ، بحيث كانت الأرمية ، في فترة الميلاد ، هي اللغة التي تكلم بها السيد المسيح وأجرى خطبه وعظاته فيها (٢٠) . . .

(١٩) انظر : أبو حيان التوحيدي - المقابسات ، تحقيق وتقديم محمد توفيق حسين ، بغداد ١٩٧٠ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، القابسة الثالثة والسون على لسان أبي سليمان .

(٢٠) انظر : عباس محمود العقاد - الثقافة العربية اسبق من ثقافة اليونان والعبريين ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ١٨ .

تعني المدخل - أي المدخل إلى مقولات ارسطوطاليس - وقد ألفه فرنويوس لتلميذه خريستاروس ، أوضح فيه الكليات الخمس وهي : الجنس والنوع والنصل والخاسة والمرضى العام .

ومن مشاهير المترجمين والنقلة أيضا القس بربوس ( القرن الخامس للميلاد ) الذي علق على كتاب ايسافوجي وكتاب الميابة وكتاب سوفسطيقا والتحليلات الأولى . وكانت هذه التعليقات بمثابة النون لطبقة السريان . . . ومنهم سرجيس الرأس عيني ( ت ٢٥٦ م ) الذي ترجم منظم مؤلفات جالينوس في الطب ، وهو هراقي النشأة اسكندراي الملم . وقد انتشرت أعمال سرجيس بين النساطرة واليمانية ، واعتبرت مصدراً مهماً في الفلسفة والطب . ولعل من اسباب اهتمامه بجالينوس بالذات لامتداد الاخير في طيه وفلسفته على الملل الثابتة ، مع ايساه للخالف وتاكيد فكره المتباينة ، مضافاً إلى ذلك وضوح مبادئه وسوء استدلاله . . . وكذا اندفع المسلمون إليه لنفس الاسباب .

ويضاف إلى مجموعة النقلة أيضا الاسقف اخودبما الذي ترجم تعليقات يوحنا النحوي ( جون فيلو بونس ) لتكون كتاباً مدرسياً للناطقين بالسريانية . . . ومنهم كذلك سوبرس سيبوقف الذي ألف تعليقاتاً على التحليلات الأولى ( القياس ) لارسطوطاليس ، وشرح بعض مشكلات كتاب الخطابة . . . أما الاسقف يعقوب الرهاوي ( حوالي ٦٢٠ - ٧٠٨ م ) لتلميذ سيبوقف فقد ترجم بعض كتب اليونان خاصة في الالبيات . . . وكان السريان على العموم أكثر ضيقاً في ترجماتهم لكتب المنطق والعلم الطبيعي ، منهم في كتب ما بعد الطبيعة والاخلاق .

## فكر "وتفلسف"

ثم اشرق الاسلام بنوره ..

بعد ان فقدت شبه الجزيرة العربية عناصر العمق في ثقافتها القديمة ، فكانت مهينة ، بحكم اوضاعها الاجتماعية ، للدين الجديد ، سواء ما كان من وثنياتها الساذجة التي ضربت بجذورها في الارض ، او من اساطيرها وحكاياتها الجامحة في خيالها الضارب في سمادير الوهم . بحيث لم يتراخ امر الفرق والمذاهب في الاسلام زمنا طويلا ، كما تراخى في اليهودية والمسيحية . ولم ينقض جيل النبي ( ص ) حتى ظهرت مسألة النص والتفسير ، ولحقت بها المسائل التي اقتترنت غالبيا في كل عقيدة دينية ، كمشكلات القضاء والقدر ، والظاهر والباطن وقضية الصفات الالهية ، وما يشبه للروح من الصفاء بمعزل عن عالم المادة او عالم الاجساد ( ٢٢ ) . فكانت تلك بمجموعها ، عوامل داخلية في انماء واغناء وتحريك الفكر العربي نحو التجديد في مواقفه ومواقعه . ننتقل في نظرتنا هذه

( ٢٢ ) تارن : عباس محمود العقاد - مولد الفلسفة الاسلامية ، مجلة الكتاب ، القاهرة ، السنة الاولى ، الجزء الثاني عشر ١٩٤٦ ، ص ٨٢٢ .

يبدو لي ان الامر كذلك ، لان لهجاتها عرفت في الرها وغيرها من المدن المجاورة ( ٢١ ) .

اننا لنزداد فهما ووضوح رؤية ، اذا نحن عرفنا ان تلك الكتب التي ترجمت الى السريانية ، لم تخل من تحريف وتضليل ، مصدرهما الجهل تارة ، والتعصب الديني تارة اخرى ، بحيث ابدلت الاسماء بغيرها ، وعدلت الافكار بما يساير طبيعة العقيدة القائمة لديهم ، وقاد هذا الى اضعاف النص ، وتفتيت المعنى ، وانحراف الهدف . وسيعود التحريف مرة اخرى اكثر عمقا واشد تطرفا في عصر النهضة الحضارية عند العرب ، وسنجد من صورته ما يكاد يقلب التراث اليوناني راسا على عقب ! ..

( ٢١ ) من طريق ما يذكره لنا الفارابي عن الفلسفة ولنتها قوله : « ان هذا العلم ( بعقد الفلسفة ) على ما يقال انه كان في القديم في الكلدانيين وهم اهل المراق ، ثم صار الى اهل مصر ، ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى ان انتقل الى السريانيين ثم الى العرب . وكانت العبارة من جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ، ثم صارت باللسان السرياني ، ثم باللسان العربي . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسبونه الحكمة على الاطلاق والحكمة المعنى »

انظر : الفارابي - تفصيل المادة ، طبعة الهند

١٩٢٦ ، ص ٢٨ .

مما ارتأيناه سابقا بخصوص الكتاب المنزل وما فيه من  
حث على النظر العقلي وامعان الدهن فيما خلق  
الله فاحسن خلقه ، وتدبر لما في هذا الكون ، في  
نظرة تصدر عن غاية ملتزمة ، لا الزام فيها ، اعني  
انها تتحرك في اطار حريتها المحددة في التعبير عن  
نظرتها الكونية .

وتشعبت نظرتها تلك الى وجهات متباينة ،  
اعتمدت الكتاب الكريم من جهة ، والسنة من  
جهة ، ثم حكمت العقل في المشكلات جميعها .  
ولم تكن بعيدة عن واقعها الذي تعيش .. ففي  
القرآن مثلا شواهد متعددة تظهر لنا التطابق بين  
الجبر والتفويض ، والتسخير والجواز ، والامكان  
والوجوب ، واحيانا التوافق بين الامرين . بحيث  
تنسب الافعال تارة الى العباد ، وتارة الى الملائكة ،  
وتارة الى الله ... وان الحديث ليطول بنا اذا  
اردنا تعقب اصول تلك الاتجاهات ، فمظانها - لمن  
يرغب في الاستزادة - كتب على الكلام ورجاله ،  
فهناك هي واضحة وبينة . ونكتفي هنا بالاشارة  
الى صورها البارزة ، ممتعدين شعبها الثلاث  
التمثلة بالجهمية اولا التي ادعت ان الانسان ليس  
قادرا على كل شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ،

وانما هو مجبور في افعاله ، لا قدرة له ولا اختيار ،  
وان الله يخلق الافعال منه على حسب ما يخلق في  
سائر الجمادات . وتنسب الافعال الى الانسان  
مجازا ، كما تنسب الى الجمادات ، فيقال مثلا  
امرت الشجرة وطلعت الشمس (٢٣) . وبالجهمية  
ثانيا التي اكدت ان الانسان رب افعاله ولا تسيطر  
عليه قوة اخرى خارجة على ارادته الحرة (٢٤) . .  
والموقف الوسط ثالثا ، الذي تمثل بقولهم « لا جبر  
ولا تفويض ولكن امر بين الامرين » باعتبار ان  
جميع ما في عالم الامكان حادث على نسقي : واجب  
ولازم ، فما تأخر متأخر الا لانتظار شرط ، اذ  
وقوع الشروط قبل الشرط ممتنع عقلا . ومن  
هنا لا يختلف العلم عن النظر الا لفقدانه شرط  
النظر وهي الحياة . ولا تختلف الإرادة عن العلم  
الا لفقدانها شرطها وهو العلم ، ولا يختلف العقل  
عن القدرة الا لفقدانه شرطه وهي الإرادة . وكل  
ذلك على نسق وترتيب (٢٥) .

(٢٣) انظر : احمد امين - فنى الاسلام ، القاهرة ،  
١٩٤١ ، ٤٤/٣ - ٦١ .

(٢٤) انظر : الاشعري - مقالات الاسلاميين ، القاهرة ،  
١٩٥٠ ، ١٩٧/١ .

(٢٥) انظر : المؤلف - صدر الدين الشيرازي ، مجدد  
الفلسفة الاسلامية ، بغداد ١٩٥٥ ص ١٢٠ - ١٤٢ .

وهل تعدو الصواب كثيرا ، اذا قلنا ان الصورة التي رسموها لمشكلة القضاء والقدر ، اخذت لديهم منظورا ميتافيزيقيا حادا ، تعجب كل العجب في ظهوره على هذه السمة ، في مرحلة بعدلم تعامل تعاملًا حقيقيا مع الفلسفة .. على الرغم مما نجده في الكتاب المنزل من ظواهرها التي اشترنا اليها سابقا .. وقد يدفني هذا الى تبني الميل نحو ما أورده بعض الباحثين من ان العرب كانوا

لا تست الى جوهر الاسلام بشيء دفنت هذه الجدية لديهم فيها : اليهودية ومناقضاتها العقلية من الوحي ، والمسيحية وجدليتها من المسيح وحقيقته ، وراي الاسلام فيه . مما قاد الى نشأة هذا الفكر في بدء الدين الجديد ..

ولا اجدن مؤيدا لهذا الموقف ، لانني اكثر ميلا الى الراي الذي يدعب الى ان مسألة الجبر والاختيار منبئة عن الدين الجديد اصلا ، لانها في سلب كتابه من الناحية الفكرية - وقد نجد في صورها القرعية آراء غريبة احيانا ، ولكنها تبقى اسلامية الاصل والمحتد . ان صديقنا الدكتور النشار يتميز بين الباحثين باستقطاب الراي لديه في جهتين : سلبا او ايجابا ، وفي مثل هذه الحال يضع الحد الوسط في احكامه التي يريد ، رغم ان حدة الاجتهاد قد توقع الانسان الباحث في خطأ الاجتهاد ذاته ؛ ولا منجاة عندئذ الا بالعودة الى الاحكام الموضوعية التي هي الوسط الذي نقصد .

ومن طريف ما بحدثنا به التوحيدى في « الامتاع والموانسة » عن المشكلة ذاتها قوله (٢١) : « من لحظ الحوادث ، والكوائن والصوادر ، والاوتامى من معدن الالبيات ، اقر بالجبر ، وعرى نفسه عن العقل والاختيار ، والتصرف والتصريف ، لان هذه كلها ، وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الاول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التي تنسب الى الله الحق .. اما من نظر الى هذه الاحداث والكائنات ، والاختيارات والارادات من ناحية الكاسبين الفاعلين ، المحدثين ، اللآمين ، المومين ، المكلفين ، فانه يعلقها بهم ، ويلصقها برقابهم .. »

تلك هي اهم مؤشرات الخلاف فيما بينهم : انطلقوا من كتابهم يجادلون ، ورجعوا اليه يستنبطون ، مستهدفين في الحالتين رد التاكثين ، ونقف المعاندين ، واضعاف المبدعين (٢٧) .

(٢٦) انظر : ابو حيان التوحيدى - الامتاع والموانسة ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، ١/٢٢٢ .

(٢٧) يعيل بعض الباحثين ومنهم الدكتور على ساسى النشار ( انظر كتابه نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، القاهرة ١٩٦٦ ، ١/٤٠ - ٤١ ) الى ان هناك اسبابا خارجية

على معرفة بالفكر اليوناني قبل عصر الترجمة المعروف ، وذلك اعتمادا على ما يرويه لنا السمودي وابن ابي أصيبعة وابن كثير والشرازي صدر الدين ، وماكس مايرهوف بهذا الخصوص (٢٨) .

(٢٨) يذكر صدر الدين الشرازي ( ت ١٠٥٠ هـ ) احد كبار الفلاسفة بعد ابن رشد ، الرأي التالي : « ووقع بأيديهم ( اى المسلمين ) ما نقل جماعة في عهد بنى أمية من كتب قوم كانت اسميهم تشبه اسمي الفلاسفة ، فظن القوم ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف . فوجدوا فيها كلمات استحدثوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة ، وانتشرت في الارض ، وهم فرحون بها ، وتبهم جماعة من التأخرين ، وخالفوهم في بعض الاشياء ، الا ان كلهم انما فلتوا بسبب ما سمعوا من اسام هائلة يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم ان فيها فلسفة . وما حرجت الفلسفة من اليونان الا بعد انتشار عامتهم وخطيئتهم » .

انظر : الشرازي - كتاب البدا والمعاد ، طبعه حجرية ، بدون تاريخ ، ص ٦٨ وفي موضع آخر من ( سفاره الاربعة ) يقول : « ان المتكلمين الأوائل في عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها اليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع الثاني الذي عرفه المسلمون بعد .. »

ان استدراك الشرازي هنا له دلالة المنهجية ، حيث

←

أول ما اود ان الفت اليه النظر ، هو اننا لم نجد لديهم ربطا واضحا في نظرية القضاء والقدر بعناصر المعرفة الانسانية من جهة ، وبالاخلاق والسلوك من جهة اخرى ، كما يستوى عندهم موقف الانسان ازاء المشكلات التي يتعامل معها ، سواء ما يرتبط منها بالعقيدة حيناً او بالاعراف حيناً آخر ... والمشكلة - يجد ذاتها - تنهض ، كما اعتقد ، على سلمين : الاول منهما هو

ان الفكر الثاني لم يعمل الى العرب على حقيقته الا في عصور الترجمة الرسمية .. ثم ان امر الانساق والترابط بين بعض انكار اليونانيين ، وبين اقوال بعض حكماء العرب ، قد يرتفع في نظرنا الى عصر الاسام على بن ابي طالب (ع) ، بل نجد بعض مؤشرات هذا التراث في كتاب نهج البلاغة ذاته .. ولست ادمي ان اولئك الافلاذ الخالدين من مفكرينا كانوا ثقلة للفكر وثني غريب عنهم ، بل نحتمل في هذا السبيل واين : احدهما قدرة الفكر العربي ان يتوصل بنفسه الى قواعد استنتاجية ومنطقية - استدلالية نحو الكون ، مستمدا ايها من اعماق حياته الخاصة ، كما الر عنه مثلا بناء مناهج البحث لديه .. والاخر ما نتصوره من اطلاع بعض رجال العرب على تراث اليونان في ترجمته القبلوية ، وخاصة منطلق ارسطوطاليس - بشكل مباشر او غير مباشر - بحيث حفظ لنا تلك الماتورات سليمة من الضياع والبعث . وبقيت كذلك حتى قيام عصر الترجمة الاول .

( الالتزام ) - فكلما حققت الالتزام ، تحققت حريتي ، وكلما تحققت الحرية صدر الفعل بإرادة حرة ، أي صدر باختيار وتدبر بسبب الالتزام نفسه . والحرية التي اقصدتها هنا هي حرية الفعل ، أي حرية الإبتداء بالفعل أولا . أما القدرة على ارجاع الفعل ثانية ، أو بالاحرى التراجع عنه ، فأمر دونه حرط القتاد ، بله نحن في هذا مجبرون جبرا ذاتيا لا مشاحة فيه ، ولا قدرة لنا على التنكر له حتى يبيل نفسي !..

وإما السلم الثاني ، فهو انني مختار وحر بقدر ما امتك من معرفة ، أي ان حريتي هي معرفتي . . أنا مسؤول بقدر ما أعرف وأعلم ، وليس معنى هذا سقوط التكليف عن الجاهل ، بل معناه فقدان الحرية بالذات ، التي هي ظاهرة من ظواهر الإنسان السوي في تأديته للفعل الذي يريد .

ولا أزعج هنا ان المفكرين العرب ادركوا المشكلة على هذا الجانب من تصورنا اياها، بل هم اضافوها الى الانسان تارة ، والى الله تارة ، وفي الحالين لم تخرج نظرتهم الى دلالة الفعل الانساني بمعناه الذي اشرنا اليه .

ولعل مدرسة الاعتزال كانت أدق المدارس في

عصرها ( التزاما ) بحرية الفرد ، لان في حريته يكمن مبدأ العدل الالهي . ومتتضى العدل الالهي عندهم ان يثاب الانسان وان يعاقب على افعاله ، فعادام الانسان حرا في اختياره ، فحريته هذه لن يكون لها معنى الا اذا كان مسؤولا عما يفعل . ثم لا يكون لهذه المسؤولية معنى الا اذا ترتب الجزاء المناسب على العمل (٢٩) . فكانهم هنا يجددون موقف اسلافهم القدرية (٣٠) . وليس ذلك معناه انهم كانوا فرعا للقدرية في القرن الاول للهجرة ،

(٢٩) انظر : دكتور زكي نجيب محمود ، المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٣٠) تعتبر مدرسة الحسن البصري مصدرا من مصادر القول بالقدر ، ويعتبر معبد الجبني أول متكلم فيه - كما اشرنا في المتن - ومدت مدرسة الاعتزال أيضا ضمن اصحاب القول بالقدر ( ومعناه القدرة التي اندر الله عباده على القيام أو عدم القيام بفعل ما ) - وقد تناولها العلماء والباحثون بالتحقيق الشبع ، ونسب ناسيها الى تلميذ الحسن وأصل بين عطاء . ولكن هذه التحقيقات لم تتناول اسلاف المعتزلة السابقين ، إذ لم يصلنا من آثارهم ما ينفع التليل . والواقع ان المدرسة القدرية سبقت مدرسة الاعتزال ، وإنما ظهر المعتزلة اول ما ظهروا تلاميذ لسيوخ القدر .

انظر : بحث المرجوم الدكتور عز الدين آل ياسين

بل باعتبار أنهم أصحاب مذهب الاختيار وحرية  
الإرادة بمعناها الحقيقيين (٢١) .

(٢١) اعتدت المنزلة على أصول خمسة تلكرها في أدناه :

١ - التوحيد ، وتقصد به وحدانية الله من حيث هو واحد .  
أحد فرد صمد . وهو موقف موجه أصلاً ضد المشبهة .  
ومن قال بالتعدد والإشراك .

٢ - العدل ، وهو صفة من صفات الله يمد منه الظلم  
والجور وأحداث الشر ، وتضيف إليه الحكمة في كل  
ما يوجد وما يخلق ، والإنسان رب أمثاله ، مكلف  
بالاختيار ، فهو قادر على أن يفعل أو لا يفعل على  
أساس من دلالة القدرة . وهو موقف موجه ضد الثالين  
بالجبر .

٣ - الوعد والوعد ، وهو تأكيد على صدق الله في وعده  
ووعيده ، فجزاء الإحسان بالحسن ، والإساءة بمثلها ،  
فهو الحكم العدل وإليه ترجع الأمور .

٤ - المنزلة بين المنزلتين ، والفرش منها أن مرتكب الكبيرة  
ليس بمؤمن وكافر ، بل هو فاسق ، فهو في منزلة بين  
المنزلتين ، لأن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان ،  
وعمل بالجوارح . وهذا موقف موجه ضد الخوارج  
والمرجئة .

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو فرض كفاية ،  
يقصد به العمل على تثبيت القيام بتعاليم الإسلام  
والدفاع عنها ضد المخالفين ، ولو كان يحد السيف  
أو الحرب ! .

تلك صورة موجزة لأصولهم . وذهبت المدرسة أيضاً  
إلى تثبيت فكرة الإجماع وضرورتها وشددت عليها ،

←

- الموسوم مذهب الحسن البصري في القدر . مجلة

الأبواب - بيروت ، السنة الأولى عدد ١٢ ، ١٣

وقارن أيضاً : الشهرستاني - الملل والنحل ، الطبعة  
الأولى ٦٢/١ - ٦٣ .

ولعل رسالة الحسن البصري التي نشرها هيلموت في  
مجلة Der Islam - المجلد الحادي

والعشرين ، ص ٦٧ - ٨٢ ، والتي خاطب فيها الحسن  
الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان ، فيها ما يشمر  
بموافقة البصري على مذهب القدرية في عصره - ولكن  
الشهرستاني في مله يشك في نسبتها إلى الحسن ، بل  
ينسبها إلى وأصل بن عطاء ( انظر : الشهرستاني -  
المصدر السابق ٦٢/١ ) .

وأما كان فانتا نجد في القرآن اتجاهات ثلاثة ، منها  
ما يقود إلى الجبر ، ومنها ما يشمر بالاختيار ، ومنها  
ما يحمل دلالة الأمر بين الأمرين . . . ويميل الأستاذ  
جزم إلى السور الملكية أكثر ميلاً إلى تقرير حرية الفعل  
واختياره منها إلى السور المدنية .

انظر : د . عبدالرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين  
- المنزلة والإشاعة ، بيروت ١٩٧١ ، ١٠٠/١

وذهب مؤلف كتاب كنز المال ( انظر : ٣٦/١ ) نمرة  
٦٦٨ و ٦٥٢ ) من أن القدرين سماوا بهذا الاسم لأنهم  
استقوا قولهم من النصاري ، إذ ورد في الأخبار :  
« القدرية مجوس هذه الأمة » - ولكن المعروف أن  
المجوس كانوا يقولون بالجبر ، لا بالاستطاعة والاختيار .

قارن : د . جواد علي - بوحناء الدمشقي ، مجلة  
الرسالة ، القاهرة ، العدد ٦١٢ ، مارس ١٩٢٥  
ص ٣٠٧ .



خامة في الرحلة التي سيطرت فيها فكرا على الحكم السياسي في الاسلام ، واعني بها فترة حكم المأمون والمعتصم .

وكذلك اعتقدت بان صفات الله هي عين ذاته ، وان ارادته ليست اذليه لان الارادة تفابير المرید والمراد . وفترت أيضا بين افعال القلب والجوارح ، وادمت ان المعرفة الهام من الله ، سواء عن طريق الوحي أو بسبيل الفطرة . وذهب الملب رجالها الى القول بملذهب الجوهر الفرد ( الجزء الذي لا يتجزأ ) باستثناء مفكرها الكبير النظام ( ت ٢٢١ هـ ) حيث كان اكثر امانة على الخط الفكري الذي اختار .

وفي تصورتنا ان ذهب المعتزلة الى القول بالواجبات العقلية ، الامتقادية والخلقية منها ، ساند على بناء فكرة النبوة عقليا اكثر مما أسس بها ، لاسما اعتقد صديقنا الدكتور محمد عبدالهادي ابو ريده في كتابه المنار : ابراهيم النظام ( انظر ص ١٢ - ١٣ ) .

ومما تجدر الإشارة اليه ، ان محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد ( ت ٤١٣ هـ ) يورد سبب تسميتهم بالمعتزلة ما نفسه : « هو لقب حدث لها عند القول بالتمزلة بين التزلتين ، وما احده واسل بن عطاء من المذاهب في ذلك ونسب من الاحتجاج له ، فتابعه عمرو بن عبيد ، ووافق على التدين به من قال بها ومن اتبعها عليه الى اعتزال الحسن البصري واصحابه ، والتحيز عن مجلسه ، فسماهم الناس المعتزلة لامتنزاهم مجلس الحسن بعد ان كانوا ، من اهله ، وخروجهم بما ذهبوا اليه من هذه المسألة . . . ولم يكن قيل ذلك

←

ولا يقف الامر عند هذا المستوى ، بل يتخلد ضورا اخرى لعبت دورا كبيرا عندئذ ، واعني بها حكاية ( خلق القرآن ) وقدمه . . ! وليس للمشكلة في نظري دلالة فكرية تحتل كل تلك المفارقات التراجمية التي خلفها لنا التراث . ولكن الحدث الذي رسمته لنا معالم تلك الحرب الكلامية اعطت

يعرف الامتزال ، ولا كان علما على فريق من الناس .

( انظر : محمد بن النعمان - المفيد - اوائل المقالات - تبرز ١٢٦٣ هـ ص ٢٥ - ٢٧ )

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود ، من مفكرينا المعاصرين ، الى ان المعتزلة اسم يطلق على نهج فكري ذي طابع خاص مؤداه ان ننظر الى مسائل الدين بالمثل ، وما يتبعه من بيان حجة واقامة برهان ، لا بمجرد الاستناد الى رواية من القواعد التي وضعها السلف .

( انظر : د . زكي نجيب محمود - المقول واللامقول في تراثنا العربي - بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٢٤ ) .  
فان بالنسبة للمعتزلة ما يلي :

الخطاط المنزلي - كتاب الانتصار ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ص ١٢٦ .

المسعودي - مروج الذهب - طبعة أوروبا ٢٠/٦ - ٢٢ الأشعري - مقالات الاسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠ ، ٣١١/١ .

د . عبدالرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين : المعتزلة والاشاعرة ، بيروت ١٩٧١ ، ٥٥/١ - ٧٢ .

٢٢٤ هـ) (٢٢) ضد الاعتزال وخروجه عليه وقد كان من انصاره واتباعه - كما تدعي المصادر الاصولية . . . وتلك ظاهرة سلبية ولدتها الحرب الكلامية والسياسية معا . ولا عيب في الموقفين ، ولكن الذي نعتقد أن السبيل الى تحقيق هذا

وقد لا يكون الدكتور فان اس بعيدا عن الواقع ، ولكن مسارة التفسير والحديث والفتحة عند المسلمين كانت قبل الحنة وبعدها وحسب صورها المختلفة . وان الحنة أدت الى سيطرة المدعين والتكاضى الفكر الحر ، ولم يكن متكلنة ذلك الزمان على ارتباط بالسلطة باستثناء مرحلة الاعتزال ولا نصح القياس عليها فحسب .  
( انظر : فان اس - بحث في كتاب الدراسات العربية والاسلامية بجامعة تونسين - الترجمة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٦٦ وما بعد ) .  
قارن ايضا المصادر التالية :

القاسمي - كتاب الجبهة والمعتزلة ص ٨٠ ، ٩٠ ، ٥٢ ، الطبري - تاريخ الرسل والملوك ، القاهرة ، ١٩١١ - ٥٦

السمودي - مروج الذهب - ص ١٩٠

ابن خلكان - وفيات الاميان ٤٧/١ - ٦٤ ، ١٩٨/٥

الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد ١٩٨/١

ابن الاثير - الكامل في التاريخ ٢٣/٧

(٢٢) الاشارة ( نسبة الى أبي الحسن علي بن اسماعيل بن ابن موسى الاشعري ت ٢٢٤ هـ ) - كانت من اكثر التيارات تأثيرا على الفكر الاسلامي عموما . وما ذهب

←

لنا صورة مؤلمة ومفجعة ، تمثل فيها الصبر والاناة من جهة ، والتعصب والتحزب من جهة اخرى . ولم تكن حصيلة الموقف في نهاية الشوط سوى صفة للحرية والعقل معا (٢٢) .

وحرري بالباحث ان يتفحص نوازع الحركة الفكرية التي قادها ابو الحسن الاشعري ( ٢٦٠ -

(٢٢) بدأت مشكلة خلق القرآن مع الجهد بن درهم ( حوالي ١٠٤ هـ ) في مدينة دمشق في العهد الاموي . ثم تبنت المعتزلة الفكرة وصانعتها كامل من اصولها العقائدية والسياسية ، واستقطبت الدعوة اليها على يد الخليفة العباسي الامون بتشجيع من احمد بن أبي دؤاد الايادي ( ت ٢٤٠ هـ ) قاضي القضاة . واستمر في الدفاع عنها الخليفة المتعصم بالله وكذلك الواثق بالله . وفي عهد المتوكل على الله ( ت ٢٢٧ ) ظهر التيار الممارض والرائض ، حاملا سيف النعمة على الاعتزال وانصاره فواد الكثير منهم ، وحرق مأثوراتهم وشذراتهم ، وانتهت المدرسة الى السقوط السياسي حوالي عام ٢٢٧ للهجرة .

ويرى المستشرق الدكتور فان اس ان قضية خلق القرآن وما اعقبها من محنة ، ترك أثرا عميقا في اوساط المتقنين والعامّة أدى الى ضياع الثقة بالمتكلمين لارتباطهم بالسلطة ، فدفع ذلك العلماء الى الانجاء الى الجالات العلمية الاكثر حيادا كالنفسر والحديث والفتحة !...

←

المنطلق الفكري لم تكن معالنه سليمه المسارب والاهداف . وادت هذه الظاهره الى بروز اتجاه عتيده ، كانت مؤشراتنا بادية للعيان في القرن الاول للهجرة ، وسمي في تيار الفكر ( بعلم الكلام او الجدل ) (٣٤) . وقد حد بانه صناعة او ملكية يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والافعال المحددة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل .

هذه المدرسة قولها ان الصفات الوجودية للذات الالهية هي معان ازلية قائمة بالذات ، ثم زادت فادعت ان الله عرشا ووجها وبدا من غير كيف ولا تشبه ، واكدت رؤية الله رؤية بصرية يوم القيامة لا تشبه رؤية البصر في هذه الحياة . وان معرفة الله « تحصل بالمقل ونجب بالسمع » - والله هو الخالق المدبر العليم بكل شيء . ثم ذهبت ايضا الى ان افعالنا الانسانية مخلوقة وميدعة من قبل الله ، ولكنها هي لناكبا ورتوما عند قدرته . واعتقدت في تفسيرها هذا على الرحي النزول وقاهر القران . وتبنى الاشعري نفسه اللذب عن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ كسبيل للرد على آراء الفلاسفة في قدمية العالم الذاتية ، وانتهى به الامر الى القول بان المكونات جميعها تستند الى الله مباشرة ، ولاعلاقة بين حادثة واخرى الا باجراء المادة ، وادى هذا بالمدرسة الى انكارها للملية ونانون السببية .

(٣٤) كانت العالم الاولى لهذا الاتجاه بادية قبل ظهور الاشعري بفترة من الزمان خاصة على يد اولئك الذين

عارضوا افكار المتشذبة بطريق جدلي وعتلي بحث ، وخير من مثل موقفهم هذا هو هشام بن الحكم ( حوالي ١١٢ - ٢٠٠ هـ ) في حجاجه ومناظراته لابي الهذيل اللثاف وعبيد الله بن يزيد الاناسي ويحيى البرمكي وغيرهم . ويصير ابن الحكم من تلاميذ مدرسة الاسام جعفر بن محمد الصادق (ع) . ولم تخل شخصية هشام من الانحراف والتجديف ، ولعل هذا الابهام والمتموض يستوعب الفترة الاولى من حياته دون الجزء الاخير منها ! ومنها يكن فمكاته هشام في الفكر الكلامي معروفة ومرموقة وخطيرة ، سواء في موافقه الايجابية والسلبية معا .

ومن الدراسات الموسعة عن هشام دراسة الدكتور علي سامي النشار في كتابه ( نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - الجزء الثاني ) - ولكن الذي لا تقرر النشار عليه هو اعتماده على مصادر لا تساير خط هشام الفكري ، بله مناقضة له ، لذا لا نجد مجالاً لقبول كثير منها .

أما التعريف الذي اوردناه في متن الكتاب لعلم الكلام فيطبق رأي العالم الثاني القاري، الذي حدده في كتابه احصاء العلوم ( الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٤٩ ، ص١٠٧ - ١٠٨ ) وهو من اقدم التعريفات الواردة عن الموضوع .

وقد يسأل القاري عن اسباب تسمية اصحاب هذا العلم ( بالمتكلمين ) ، فيمكن ايجاز الجواب على الوجه التالي :

( ت ١٢ هـ ) والامام الغزالي ( ت ٥٠٥ هـ )  
 وتفسير الدين الطوسي ( ت ٦٧٢ هـ ) ونجم الدين  
 الكاتبي ( ت ٦٧٥ هـ ) وجمال الدين بن الطاهر  
 الحلبي ( ٧٥٦ هـ ) وابن تيمية الحراني ( ت ٧٢٨ هـ )  
 وعضد الدين الايجي ( ت ٧٥٦ هـ ) وغيرهم ممن  
 ذكرتهم كتب علم الكلام على اختلاف مآلكه  
 وطرائقه .

واننا نجد ان النزعة العقائدية واضحة الصور  
 والخطوط في تراث الزمرة التي ذكرنا في اعلاه ،  
 ومن هنا كان هذا الاتجاه ، بشتى اساليبه ،  
 اسلاميا في الوسائل والغايات . . ولكن لا نستبعد  
 عنه الوقفة العقلية الحادة ، خاصة في بدء نشأته  
 على يد المعتزلة ، وارتباط مشكلاته كونيا لبناء  
 رؤية جديدة نحو العالم ، ومن ثمة تطوره فلسفيا  
 في القرن الرابع للهجرة .

\* \* \*

ثم كان الانفتاح الحضاري الكبير على مشرق  
 الارض ومغربها ، وبدا العامل الثقافي يلعب دوره  
 الخطير في التلاحم الفكري والعلمي مع تراث  
 الشعوب الاخرى ، بعد ان حررت رقاع من الارض  
 شاسعة المدى ، فانضوت في ظلال الثقافات المتفتحة  
 الجديدة ، وبدت الحاجة الى ( علوم الاوائل ) ( ٢٥ )

( ٢٥ ) المقصود بعلوم الاوائل هي : الطب والهيئة والهندسة  
 والرياضيات والطبقيات والكيمياء والموسيقى والفلسفة .

وتبنى منهجه بادية الامر جماعة من اهل  
 الفرق كان من اشهرهم في التحديد والتجديد  
 والاستيعاب ابو الحسن الاشعري السابق الذكر ،  
 والباقلاني ( ت ٤٠٣ هـ ) . . ثم ساعدت ظروف  
 مؤاتية على فلسفة هذا الاتجاه ، ابي اقامته على  
 قواعد فلسفية - في المنهج لافي الغاية - فكان من  
 اشهر حملته محمد بن التعمان المعروف بالمفيد

- ١ - ان مسألة الخلاف حول كلام الله كان اكبر مشكلة اثارها  
 هذا العلم ، فمن تحدث عنها سى متكلماً .
- ٢ - ممارسة هذا العلم تورث تدرة على الكلام كآثر المنطق  
 مثلاً بالنسبة للفلسفة ، ومن اخذ به اذن تولدت لديه  
 هذه القدرة .
- ٣ - ان منهجية الجدل في هذا العلم نهضت كسلاح بشهر في  
 وجه المخالفين من الدهريين والديانبات الاخرى ، فكان  
 كثرة الادلة الكلية فيه اضافت اليه سفة ( الكلام ) دون  
 سواه .
- ٤ - ولعل سعى بهذا الاسم مرادفة مع لفظ ( المنطق ) -  
 ويقصد منه في الحقيقة التقابل مع افكار الفلسفة في  
 آرائها .
- واخيراً - مهما اورد العارفون عن اسباب تسميته -  
 فهو اليوم مرتبط بالدراسات الفلسفية منهجياً  
 وفكرياً .
- انظر : التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون -  
 القاهرة ، ٢٠/١ - ٢٢ .
- وكذلك : الشهرستاني - الملل والنحل ٢٢/١ - ٢٢

متمثلة بالافراد والجماعات . وكان من ابرز تلك  
المظاهر ، في بدء نموها ، الحركة التي تبناها الامير  
الاموي خالد بن يزيد (ت ٨٥ هـ) (٢٦) ، فترجمت له  
الكتب في الطب والنجوم والكيمياء على يد رجل  
يدعى ( اصطفن ) وهو اقدم مترجم عرفته العربية .  
ولكن مما يؤسف حقا انه لم يبق من مترجمات  
تلك الحقبة سوى الاسم فحسب (٢٧) . . . ويلوح

(٢٦) يقول عنه صاحب الفهرست - ابن النديم ( ص٢٣٨ )  
ما نصه : « كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم  
ال مروان ، وكان فنانا في نفسه ، وله حمة ومحنة  
للملوم ، وخطر بباله المسنة فامر باحضار جماعة من  
الاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد  
نفسح بالعربية ، وامرهم بنقل الكتب في المسنة من  
اللسان اليوناني والتبطين الى العربي . وهذا اول نقل  
كان في الاسلام من لغة الى اخرى ( لاحظ الهامش رقم  
٢٨ السابق ) .

ويقول عنه الجاحظ في البيان والتبيين : « كان خطيبا  
وشاعرا وفصيحا جامعا ، وجيد الرأي ، كثير الادب .  
وكان اول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء » .  
( قارن : مصطفى عبدالرزاق - تسبيد الى دراسة  
الفلسفة الاسلامية - ص٤٦ )

(٢٧) انظر : مجلة المجمع العلمي العراقي - المجلد السابع  
١٩٦٠ ، بحث الدكتور جواد علي ، الموسوم : البحث  
العلمي عند العرب المسلمين ص١٢٢ ، ١٤٢ .

في افق هذا الاتجاه ايضا اسمان لامعان هما عبد  
الله بن المقفع وولده محمد بن عبدالله بن المقفع .  
اما الاب فيعتبره ابن النديم في فهرسته رأس قائمة  
النقلة ، بما امتاز به من فصيح القول وسلامة  
التعبير ، ومنقولاته عن الفارسية معروفة ومشهورة  
ولكنها مقلوبة الاصل (٢٨) . واما ولده فترجم  
كتاب المدخل لفرفوربوس الصوري من اليونانية  
الى العربية كما يروى ذلك بول كراوس في دراسته  
عنه (٢٩) . ويضاف اليهما يحيى بن خالد البرمكي:  
وهو اول من عنى بتفسير واخراج كتاب  
( المجسطي ) الى اللغة العربية على يد نقله  
مجودين . . ومن هنا يبدو ان النقل لم يقتصر على  
لغة واحدة فحسب ، بل كان يجري في ظل لغات  
عديدة كاليونانية والريانية والفارسية والعبرية  
والهندية .

(٢٨) انظر : د . محمد محمدي - الادب الفارسي ، بيروت  
١٩٦٧ ص١٠٨ - ١١٢ حيث يذكر له مجموع ما ترجمه  
الى العربية من الفارسية القديمة . . ثم تشارن ابن  
النديم في الفهرست ص١١٨ ، والمسعودي في مروج  
الذهب ١١٨/٢ ، وابن ابي عمير في طبقات الاطباء  
٢٠٨/١ .

(٢٩) د . احمد نؤاد الامرواني - ايسانوجي ، القاهرة  
١٩٥٢ ( المقدمة ) ص٧٢

وعالجه حتى شفى من مرضه ، وتقل له الكثير من كتب الطب ، ولم يكن ذلك غريبا ، ولكننا نرى وكان مدة النصور لعبت دورا خاصا في تشجيع هذا الاتجاه الجديد ، تحقيقا للقول المأثور : رب ضارة : نافعة !

وأما الثاني فتبرز عقلانيته مستعلية على كل شيء ، فبلغت به حدا من التعصب لا يحمد عليه . وتثبيتا لهذه السمة التحيزة تبنى الاعتزال ومدبرته العقلية ، وأراد له ان يكون مذهبا رسميا للدولة ، ولم يكتف بهذا، بل أعلن استخلافه لعلي بن موسى الرضا (ع) ( ت ٢٠٢ هـ ) اماما من بعده على المسلمين عامة . وهو موقف أراد الامون من ورائه اسطياد رأي المعتزلة والعلويين معا ، ممن تبنا حكم العقل في الامور الشرعية . . ووجد ان السبيل لاحكام وجهة نظره هو ان يرفد الفكر العربي بينابيع جديدة من الخارج يستوردها عن السريان تارة ، وعن اليونانية اخرى ، كي يعمز مواقع الاعتزال وانصاره . وكان له ما اراد ، فأصبح عصره انضج عصر عرفته العربية رواجا في الترجمة والتأليف ، واعنف عصر عرفناه بالالتزام والتحيز .

ولا عيب في عقلانيته تلك ، لولا ما انتهت اليه من نتائج مفجعة محقت من بعده كل علامات

الاتجاه في الترجمة ، احدهما عام والآخر خاص . . فالعام منهما هو ما املته طبيعة الحضارة الفتية - كما اسلفنا - وحاجتها الى الفكر العتيق ، سواء كان ذلك الفكر نابعا من طبيعتها او وافدا عليها مستوعبا لجوانب واسعة من المعرفة القديمة ، شريقيها وغربيها . . . اما العامل الخاص ، فتمثل بسمات فردية واضحة ذات نزعات متطرفة ، التصقت صورده بشخصيتين من أبرز شخوص العصر الذهبي لحضارتنا العربية ، وهما المنصور والمامون .

فالاول ارتباط موقفه بحكاية مرض معدته الذي اصيب به عام ١٤٨ للهجرة ( كما يذكر صاحب طبقات الاطباء ) واستعصى على الاطباء ، فأشار عليه المقربون باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس اطباء مدرسة جنديسابور (٤٠) فاستقدمه

(٤٠) جنديسابور ، عاصمة خوزستان في حكم الساسانيين ، اسما شامبور الاول ( ت ٢٧٢ م ) كميخيم للاسرى الرومانيين . وتقلت بها ايدي الاحداث ، وكان آخر من حكمها قبل ظهور الاسلام هو كسرى انوشروان ، وانشأ فيها المدارس ورفع الطب والفلسفة . . ثم خضعت للحكم العربي عام ١٢٠ للهجرة ، وكان من اشهر اسانديها في الطب آل بخنيشوع ، وخاصة بوحن بن ماسوية ( ت ٢٤٢ هـ ) .

الاعتزال المضيئة التي شعت في عصره . ولم تبق لنا منها غير ذبالات باهته ، متأخرة عن مرحلتها الشامخة الاولى .

وبغض النظر عما ذكرنا ، فان للمنصور والمامون وشخصيتهما الاثر الاكبر في تنمية هذه الروح الثقافية السامية في عصر حضارتنا العربية وازدهارها(٤١) .

ومن جميل ما يبرر به صديقنا الدكتور زكي نجيب محمود - الفكر العربي المعروف - عامل الترجمة الفلسفية الى العربية ، قوله : « نقلت

(٤١) من طريف ما يروى في هذا السبيل ان المأمون ارسل الى حاكم جزيرة قبرص يطلب انفاذا خزانة كتب اليونان اليه ، وكانت عندئذ مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها احد ابدا . فجمع صاحب هذه الجزيرة بطائفة وذوي الرأي واستشارهم في حمل الخزانة الى المأمون ، فكلهم اشاروا بدم الموافقة ، الا مطرانا واحدا نانه قال :

الرأي ان نجل بانفاذا اليه ، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية الا افسدها ، واوقمت بين علمائها ، فارسلها اليه .. واقتبط بها المأمون ، وجعل سهل بن هارون خازنا لها ..

فان : رسائل الجاحظ ، نشرة السندوبي من ١٣ نقلًا من مصطفى عبدالرزاق - تمهيد لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٤٧ .

ثقافة اليونان ، ورحبت بها الصفوة المفكرة ، كما رحبت بها الدولة الرسمية لتكون اداة فعالة بعقلانياتها في محاربة الحركات اللاعقلانية التي تشد المسلمين الى ما قبل الاسلام ، من عقائد زرادشت وماني ومزدك وغيرهم ، وكان المتكلمون - والمتزلة منهم بصفة خاصة - وهم اول فئة تستخدم هذه الاداة العقلية اليونانية في دفاعها عن الاسلام وقيمه وعقائده وشرائعه .. « (٤٢) .

وانحن نؤيد - بادىء ذي بدء - زعم الباحثين من ان الترجمة العربية في عصر نهضة الفكر العربي ، كانت اكثر امانة وادق تعبيرًا واقرب الى روح النص من الترجمات الحديثة لتلك الكتب (٤٣) .. ولكننا في الوقت ذاته لنا موقف آخر ازاء اسلوب ترجماتنا القديمة من حيث طبيعة اللغة التي صبغت بها تلك الشذرات . فهي لغة تنضوي تحت العربية حرفًا ، ولكنها لانسباب معها طريقة ومعنى . وتقصد بذلك انها - على الرغم من عربييتها - كانت تحمل اسلوبا هجينًا ، صافه

(٤٢) انظر : د . زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي

ص ١٦٤ ١٦٧

(٤٣) فان : د . عبدالرحمن بدوي - ارسلو عند العرب ، القاهرة ، ١٩٤٧ ص ١١ ( المقدمة )

الثقل دون تبصر وتدبر ( اواضطروا اليه اضطرارا )  
فدونوا بلسان عربي ، ولكن بأسلوب يوناني -  
أجنبي ، مما جعل الكتب المترجمة ذات لغة حردة  
صعبة المثال ، ركيكة التركيب أحيانا ، وفي أحيان  
أخرى تشب عن قواعد اللغة العربية في صرفها  
واشتقاقها .. وقد يذهب البعض الى ان عذرهم  
في ذلك ان العربية نفسها كانت قاصرة في صياغاتها  
عن التعبير بشكل جزل عن الفكر الجديد ! . ولكنني  
الحظ عكس ذلك تماما فأجد ان العربية أقدر من  
غيرها في اغناء تراث كهذا التراث ، لو تدبر ناقلوه  
أصولها الدقيقة الواسعة .

وهكذا نرى الصورة مقلوبة ، فنجد أنفسنا في  
دائرة من المشكلات ، ولدها فينا هذا الأسلوب  
الغريب . وعلى أي حال ، سواء كان هؤلاء الثقل  
مجبرين أم مخيرين ، فنحن الذين تجرعنا مرارة  
الكأس ، وتحملنا معاناة ما فعلوه .

وفي تصوري انه لولا هذا التنطع في الأسلوب  
والظلوع في التعبير ، لعادت الفلسفة الوافدة أسهل  
منلا ، وأكثر انصياعا لكل من مارسها من الدارسين  
والباحثين .. ونتيجة لهذا الموقف ، نجد ان  
أسلوب فلاسفتنا - وخاصة المتقدمين منهم -  
اصطبغ الى حد ما بلذات المسحة الغربية التي  
ذكرت . فعادت تصانيفهم وكأنها في صياغاتها

( لا في مادتها ) صورا مشابهة لآساليب أولئك  
الثقل المترجمين رغم ما فيها من ابتكار وتجديد ! .  
واحسب اننا اليوم أشد ما نكون حاجة الى  
امتحان مواقفنا تجاه هذا التراث ، واثارة النقد  
الباطني لهذه المشكلة التي نعانيها ، ومن ثمة  
تجديد المحاولات الجبارة التي قدمها لنا السلف  
الطيب ، ولكن بأسلوب عربي أصيل ، تهضمه  
العقول النيرة ، وتستحليه النفوس العالة ، كي  
ينهض حيا كما نريد ، ونافعا كما أراد له مفكروننا  
السابقون .

ومما يسترعي النظر حقا ان نبو هذا الأسلوب  
في الترجمات العربية عن اليونانية ، لم يلحق ما  
ترجم الى العربية من لغات شرقية أخرى ،  
كالفهلوية والهندية والفارسية . فهذا ابن المقفع  
مثلا ترجم فأكثر عن الفارسية ، وفقدنا الشيء  
الكثير مما نقله عن تلك اللغة - نجده ، عند الرجوع  
الى أسلوبه في النقل ، متينا جزلا وسهلا ممتعا  
.. وقد يقال ان كتب ابن المقفع التي بين أيدينا  
الآن ليست كتبها فلسفية ، بل هي الى حقل الأدب  
أقرب التصاقا - وهذا رأي لامشاحة فيه من جهة  
( مادة ) الموضوع فحسب ، أما الأسلوب فملكة -  
في تقديرنا - تستوي عندها جميع مفاتيح العلم ،



وان اختلف سلمه درجة وتعبيرا .. ولو تيسر لنا  
الاطلاع على ترجمات ابن المنفع وولده المفقودة  
لكتب الفلسفة والمنطق لتغيرت الحكومة عند مقارنتها  
بما عثرنا عليه من آثار النقلة واساليبهم . ولكن  
هذا فرض غير وارد في الوقت الحاضر على اقل  
تقدير !!! ..

على ان الجانب الذي تنبني الاشارة اليه هو  
ان اللغة اليونانية صعبة المراس ، معقدة الاصول ،  
اذا قيست الى الفارسية القديمة ، خاصة في  
الموضوعات الفلسفية - ومن هنا قد نجد من العذر  
ما يخفف بعض مارمينا به نقله الفكر الوافد  
اليها .

ومهما يكن ، فنحن نضع هذه الحقيقة امام  
انظار الباحثين ، في الوقت الذي تؤكد فيه ان  
عملية الترجمة اخذت من صانعيها مجالا كبيرا في  
الدقة والمراجعة والمقارنة ، واعادة النص احيانا .

ولم يكن الاسلوب لوحده العقبة الكؤود في  
سبيل انتشار هذا الفكر ، بل لعب التحريف  
بالنص دورا خطيرا وعميقا في هذه المرحلة ، اشرنا  
اليه بصورة موجزة سابقا . وترتفع صور التلاعب  
بالتن الى عصر مدرسة الاسكندرية ذاتها ، ولعلها  
تسبق ذلك الزمن بمرحلة ارتبطت باحتلال

اليونان لسوريا ومن ثمة تائر الريان بافكارهم  
واتجاهاتهم . ثم ظهور الفكر الفلسفي في هذه  
الاقطار مشوبا بافكار افلاطونية - شرقية ،  
ومشائيه - غربية ، مع مسوح ارادها له الريان  
كي يتطهر من ادران الوثنيات العالقة به ، ويساير  
طبيعة المسيحية آنذاك .. ولقد اخذت نزعات  
الشرح قسطا كبيرا في مزج الافكار واختلاطها ،  
وتفاعلها الهجين . وارتسمت معالم الفكر  
الاسكندري على المدارس الجديدة ، فكانت تتعامل  
مع مجموعة ذات وجود متعددة ، منها الافلاطوني  
- القديم والجديد - ، والمسائي - الاصيل  
والمنتحل - وسمات اخرى من الرواقية وغيرها .

ولعل اوضح اثر لحق هذا الفكر هو العامل  
الديني عند الريان ، فطبعوه بطابعهم . فترجموا  
المأثورات الفلسفية الى لغتهم ، محرفين بعضها  
حسب ما تقتضيه طبيعة الفكر الكنسي لديهم -  
على الرغم من تحرر الكنيسة الشرقية فكريا عن  
اختها الغربية المتزمتة - وفي المرحلة الانتقالية  
( من السريانية الى العربية ) كان الموقف ، عود  
على بدء ، في التغيير والافتعال والتحيز ، وعلى  
هذا الاساس نفسه اختلطت تلك العلوم الوافدة ،  
فنيب بعضها لاناس لا علاقة لهم بها ، واضيفت  
بعضها الى مؤلفات منحولة . والمثل الذي يساق

في هذا السبيل هو كتاب ( الربوبية ) المنسوب خطأ لارسطوطاليس ، حيث لعب دورا مهما وواسعا في انماء الفكر العربي والاسلامي بشكل عام (٤٤) .  
والكتاب في حقيقته مقتطفات من ( ساعات ) افلاطين - الرابعة والخامسة والسادسة - جمعها مؤلف سرياني مجهول الهوية ، وترجمها الى العربية عبدالمسيح بن ناعمة الحمصي ، مستعيرا تسميتها اللاتينية : ( اتولوجيا ارسطوطاليس ) ثم اصلح لغة الترجمة فيلسوف العرب الكندي للأمير احمد بن المعتصم الله ...

وهكذا شاءت الظروف الحضارية ان يرتدي ( المعلم الاول ) مسوح افلوطين . ثم يحاول حكيم عربي من بعد - هو الفارابي - ان يلبس افلاطون وارسطو ثوبا واحدا ، وبكم واحد أيضا !! كي يظهر الجميع ، في هذه المنرجية المفتعلة ، بثبات وازياء متشابهة في لحمتها وسداها ... وكم يبدو

(٤٤) انظر النشرة التحقيقية التي قام بها الدكتور بدوي للكتاب ( اتولوجيا ) تحت عنوان : افلوطين عند العرب - وخامسة المقدمة المسببة عن المشكلة ذاتها . وللدكتور بدوي اعمال واسعة في ابناح مشكلة الانتحال التي عاناها المسلمون العرب .

انظر مثلا : د . بدوي - افلاطون في الاسلام ، طهران ١٩٧٤ ، ( مادة : افلاطون التحول ) .

عجيبا انهم لم يقدروا عمق التباين والاختلاف بين الفيلسوفين الكبيرين ، وعسى ان تكون نزعتهم التوفيقية من جهة ، وتصورانهم الدينية من جهة اخرى ، دفعت بهم الى اتحام رأي مبسر متيافت، كهذا الذي تخيلوه !.

ولعل الوحيد من بين فلاسفة الاسلام من ادرك بعضا من الريبة في نسبة الكتاب الى ارسطوطاليس هو الشيخ الرئيس ابن سينا ، كما ينقل لنا ذلك المرحوم بول كراوس في بحثه الممتاز عن ( افلوطين عند العرب ) (٥٥) . وتجدر الاشارة

هنا ايضا الى ان الكندي ، في احصائه لكمية كتب ارسطوطاليس ، لم يشر الى كتاب ( اتولوجيا ) ، مما يجعل من فيلسوف العرب مؤشرا رائدا حول الموضوع ، بحيث ادى الامر بابن سينا الى الطعن في نسبة الكتاب الى المعلم الاول !.

واني لاعتقد ان هذا الخلط المنهجي كان من نتائجه ان نجد ان فلاسفة العرب نزعوا الى نسق

(٥٥) انظر الاشارة الى بحثه في كتاب ارسطو عند العرب ص ٢٢١

وانظر ايضا كتابنا : صدرالدين الشيرازي - مجدد الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الاولى بغداد ١٩٥٥ ، ص ١٠١ - ١٠٢

مما حقق تحقيقا دقيقا ونشر في الإصقاع المختلفة (٤٧) . ونحن لا ننتكر للحقيقة القائلة ان حكماء الاسلام اقتبسوا مناهج اليونانيين ، واستعاروا طرق استدلالهم واستنتاجاتهم . ولكنهم حددوا مواقفهم ازاءها ، فابطلوا جانبها ، وتعصبوا لآخر . وليس في هذا ضمير ، فالفكر الفلسفي ( اخذ وعطاء ) في كل مراحلها ومواطنه . وان النقد الباطني الذي سجله فلاسفة العرب حول المنهج اليوناني عامة ، يشير بوضوح الى سلامة موقفهم بالنسبة لمرحلتهم الفكرية يومذاك . وفي رأينا ان هذا النقد الباطني يستوي فيه المبرمون والرافضون معا ، فتقدمهم - سواء في تبني تلك الآراء او في دحضها - ينهض على جانب الجمهور ، فانحزنا اليهم ، وتعصبنا للمشائين ، من الجدة والابتكار !... واسوق لهذا الغرض رأي ابن سينا نموذجا لما ندعي ، حيث يتحدث الشيخ الرئيس في مقدمة كتابه الموسوم بـ ( منطق

(٤٧) للوقوف على رأي رينان انظر :

E. Renan : Histoire générale et système Comparé des Langues semitique, Paris, pp. 4-5.

التركيب اكثر من نزوعهم الى نسق الوحدة . نجد الحكيم منهم يتأثر بجوانب من افلاطون وارسطو وافلوطين ، وقد يقلب احد الثلاثة عليه ، او قد نجده يفترق من موارد اخرى كالرواقية والابيقورية والفنوصيات المختلفة ( والمقصود بالفنوص نظرة دينية ترمي الى تمكن الانسان من الخلاص عن طريق تبصيره بكيانه ) .

واتني اذع ان ايضا ان الرأي القائل : « ان الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة ارسطوطاليس » - مرفوض جملة وتفصيلا ، ولا مجال له من الصحة في حكومتنا هذه . وقد تبناه من المعاصرين المرحوم الاستاذ احمد لطفي السيد ، كما تبني دعاوة ان الفكر الفلسفي لم يظهر في ظل الحضارة العربية ، الا على ايدي المنصر العجمي في عصر الدولة العباسية (٤٦) . وهو رأى اصطاده من المستشرقين ، وخاصة ارنست رينان ، ممن لم نعد لآرائهم اية قيمة علمية ، بعد ان تيسر للباحثين العرب وغيرهم الاطلاع على مآثورات التراث ، سواء ماكان مخطوطا منه ، او

(٤٦) فان : احمد لطفي السيد - الترجمة العربية لكتاب علم الاخلاق الى نيقوماخوس ، لارسطوطاليس ( النص من الفرنسية للاستاذ باوليس سانتيلير ) القاهرة ، ١٩٢٢ ص ١١ ( التصدير )

المشركين ) فيقول : ( ١٨ ) « وبعد ، فقد نزعنا الهمة بنا الى ان نجمع كلاما فيما اختلف اهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية او هوى او عادة او الف ، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما الفه متعلمو كتب اليونانيين الفا عن غفلة وقلة فهم . ولما سمعنا في كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغولين بالمشائين ، الظانين ان الله لم يهدنا اباهم ، ولم ينل رحمته سواهم . مع اعترافنا بفضل افضل سلفهم ، في تنبيهه لما نام عنه ذروه واستاذره ، وفي تمييزه اقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه ، وفي ادراكه الحق في كثير من الاشياء ، وفي تفتننه لاصول صحيحة سرية في اكثر العلوم ، وفي اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف واهل بلاده ، وهذا اقصى ما يقدر عليه انسان يكون اول من مد يديه الى تمييز مخلوط ، وتهديب مفسد . ويحق على من بعده ان يلما شعثه ، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا اصولا اعطاها . فما قدر من بعده على ان يفرغ نفسه ، من عبده ، ما ورثه منه .

فذهب عمره في تفهم ما احسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف . وليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل ان يضع ما قاله الاولون موضع المفتقر الى مزيد عليه ، او اصلاح له ، او تنقيح اياه . واما نحن فسهل علينا التفهم لما قاله اول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد ان يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونان علوم . وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحدائة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لما اورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالتمط من العلم الذي يسميه اليونانيون ( المنطق ) - ولا يبعد ان يكون له عند المشركين اسم غيره - حرفا حرفا ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق ، وزاف ما زاف ! . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز الى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمنور ، فانحزنا اليهم ، وتعصبنا للمشائين ،

( ١٨ ) انظر : ابن سينا - منطق المشركين ، القاهرة ١٩١٠  
ص ٢ - ( ١ ) ( ٢ ) وانظر كذلك : مصطفى عبدالرزاق - تمهيد ، ص ٢٢ - ٢٤

ينعتقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة ( يقصد المنطق ) ، كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو، وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض . لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين ، فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه احد منهم . والكلام هنا : هل تستغني النفوس في علومها الكلية عن نفس القياس المذكور ومواده المعينة ؟ . فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء آخر . فانهم يزعمون انه ( يقصد النظام المنطقي ) آلة قانونية تمنع مراعاتها الدهن ان يزل في فكره . وفساد هذا مبسوط المذكور في موضع غير هذا .

ونحن بعد ان تبينا عدم فائدته ، وانه قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونته، ثم تبينا انا لو قدرنا انه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيده هو ، فلا يجوز ان يقال : ليس الى ذلك العلم ، لذلك الشخص ، ولسائر بنى آدم ، طريق الا بمثل القياس المنطقي ! فان هذا قول بلا علم . « ثم يقول في مجال آخر : « لا ريب ان كلامهم كله

الروابية ) - والكتاب يعتبر بادوة جديدة في دحض المنطق الارسطوطالي جديدة بالتقدير .

لم يمكن الصبر عليه ، واما الكثير فقد غطيناها باغطية التغافل . فمن جملة ذلك ما كرهنا ان يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ، ويشكون في النهار الواضح ! وبعضه قد كان من الدقة بحيث تمشى عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر . فقد بلينا برفقة منهم ، عاري الفهم ، كأنهم خشب مسندة، يرون التعمق في النظر بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث ! لو وجدنا منهم رشيدا اثبتناه بما حققناه ، فكنا نثقفهم به وربما تسنى لهم الايغال في معناه ، فعوضونا منفعة استبدوا بالتقير عنها .. »

هذا هو ابن سينا ، كما عرفناه ، صريحا فخورا وعالما ، يضع الصورة في اطرافها الحقيقي، دون ان تأخذه في الحق لومة اللائمين .. !

واسوق مثلا آخر سجله لنا السلفي الشهير احمد بن عبدالحليم المعروف بابن يتمية في كتابه ( نقض المنطق ) حيث يقول (٤٩) : « والقياس

(٤٩) انظر : ابن يتمية - نفس المنطق ، القاهرة ، ١٥٩١ ، ص ١٥٧ ، ١٨٢ ، ١٨٢ ( تسمية الكتاب بنقض المنطق من سنة محمد بن ابراهيم حفيد الشيخ محمد بن ابراهيم حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس

منحصر في الحدود التي تفيد التصورات ، سواء كانت الحدود حقيقية أو اسمية أو لفظية ، وفي الآلية التي تفيد التصديقات ، سواء كانت اقيسة عموم وشمول ، أو شبه وتمثيل ، أو استقراء وتتبع . وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلف ، أما في العلم وأما في القول ... وقد ذكرت في غير هذا الموضوع ملخص المنطق ومضمونه ، وأشرت الى بعض ما دخل به على كثير من الناس الخطأ والضلal . »

هذه صورة واحدة قبستها للقارىء كي يجد ان المييج التوفيقى الذي سلكه حكماء الاسلام - سواء اصابوا الغاية من ورائه ام اخطاوها - كان مؤشرا وعملا فريدا في عصره وأوانه . اختلطوه لانفسهم ، مجتهدين في الراي ، متأثرين بالتحريف والانتحال الذي لحق تراث اليونانيين . فعذرهم اذن مرحلي وزمني ، يصعب علينا فرض نتائجه على مقدماته ، وقلب العقب على راسه ! بغية رسم الصورة لنا - نحن أبناء القرن العشرين - لا كما اراد لها اصحابها الشرعيون .. وهذا امر دونه شطط !

## منهج جديد

ان استعارتنا لما استعمرناه في الفصل السابق، من ابن سينا وابن تيمية ، يمثل في واقعه (موقفا) للنقد الباطني الذي نريد . ولم يقتصر الفكر العربي على تلك المنازع فحسب ، بل ابتكر اتجاهها نظريا لنفسه ، كان من ارووع ما عرفته البشرية في عصورها الاولى ، امتاز بالدقة والعمق والوضوح وسلامة المنهج . ولست بحاجة الى التوكيد بان الاتجاه التجريبي في العلم كان العرب من حملته الاوائل ، بله اصحابه الحقيقيون .

يحدثنا الاستاذ بريغولت فيقول(٥٠) : « لقد نظم اليونان المداهب ، وعمموا الاحكام ، ووضعوا

(٥٠) انظر : انور الجندي - اضمواء على الفكر العربي الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٩ - ٣٠ . وفارن كذلك : د . عبدالحليم محمود - التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ٦٢/٢ - ٦٤

النظريات . ولكن اساليب البحث وجمع المعلومات  
الايجابية ، والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة  
الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي ، كل ذلك  
كان غريبا عن المزاج اليوناني . ولم يقارب البحث  
العلمي نشأته في العالم القديم الا في الاسكندرية ،  
في عهدها الهليني . اما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر  
في اوربا نتيجة لروح من البحث ولطرق من  
الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة  
والمقاييس ، ولتطور الرياضيات الى صور لم يعرفها  
اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية ادخلها  
العرب الى العالم الاوربي . . . ان المناقشات التي  
دارت حول واضعي المنهج التجريبي هي طرق  
من التحريف الهائل لاصول الحضارة الاوربية ،  
وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر (بيكون)  
قد انتشر انتشارا واسعا ، وانكب الناس في لهف  
على تحصيله في ربوع اوربا . «

تلك شهادة حق تزيدنا ثقة وایمانا بجدوى  
تراثنا الضخم وبما ابدع في حقول المعرفة الانسانية،  
على اختلاف صورها ، وبما اسهم فيه من قسط  
وافر في تقدم الرياضيات والفلك والفلسفة والادب  
وقواعد الاحكام ..

وكان معلوما ومتفقاً عليه ان روجر بيكون  
( الذي يذكره بريفولت ) اكد بوضوح قيمة العلم

العربي وتأثيره على اوربا ، واعتبار العرب روادا  
في هذا الحقل . . . ولنا في سبيل استجداء رأى  
الغربيين ومفكرهم عن حقبتنا الثيرة هذه ، ولكننا  
نعتقد ان الباحث الحق لا يتنكر لهذه الحقيقة  
الناصعة باعتبارها المشعل الذي اضاء له الطريق  
قبل نهضته العلمية الحديثة . . . فالعلماء والفلاسفة  
العرب هم الذين وضعوا اسس المنهج العلمي  
المستند الى التجربة والنظر ، فابدعوا في الجانبين  
وقدموا اعمالا رائعة في الحقلين . رغم ان تقدمهم  
ذلك كان في الجانب النظري اكثر كما انه في الجانب  
التجريبي ، لا كما يدعى فون كريمر (٥١) من ان  
العرب لم يستطيعوا ان يتعدوا حدود الفلسفة  
الارسطوطالية والانفلاطونية في معرفتهم النظرية  
. . . في الوقت الذي اذا امعنا النظر قليلا في دعاوة  
كريمر نجد تهافتها واضحا بما قدمه العلماء العرب  
في الحقول النظرية من ابتكارات واستكشافات ،  
سواء كان ذلك في الرياضيات وفروعها ، او  
الموضوعات الانسانية ومناهجها - مضافا الى ذلك  
غلبة الروح الموضوعية عليهم ، وتميزهم بهذه  
لصفة بشكل يثير الدهشة والاعجاب ، مما كانت  
تنصر عنه عقول العلماء الغربيين في بدء نهضتهم

(٥١) انظر : فرانز روزنتال - مناهج العلماء المسلمين في  
البحث العلمي ، بيروت ، ١٩٦١ ص ١٥

المفيد ( ت ٤١٣ ) وابن سينا ( ت ٤٢٨ هـ ) وابن  
 الهيثم ( ت ٤٣٠ هـ ) والبيروني ( ت ٤٤٠ هـ )  
 والغزالي ( ت ٥٠٥ هـ ) وابن باجه ( ت ٥٢٣ هـ )  
 وابو البركات البغدادي ( ت ٥٤٧ هـ ) وابن طفيل  
 ( ت ٥٨١ هـ ) وفيلسوف المغرب ابن رشد  
 ( ت ٥٩٥ هـ ) وابن البيطار ( ت ٦٤٦ هـ ) وابن  
 النفيس ( ت ٦٦٩ هـ ) ونصير الدين الطوسي  
 ( ت ٦٧٢ هـ ) وابن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ) .

\*\*\*

ويجدر هنا أن أسأل هذا السؤال - ونحن في  
 المنهج الجديد - لأسد الطريق على من يسأله :  
 ترى ماهو موقف الفلسفة عموما من الدين ؟

ان تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته الاولى  
 وحتى العهد العربي وحضارته ، تنازعته صور عدة ،  
 كان من اهمها ( العقيدة ) . ولكن جوانب هذا  
 النزاع تختلف حدة ، وتباين سبيلا وهدفا .  
 فمثلا لدى اليونانيين كان التأثير بالدين مصدره  
 ارادة الفيلسوف بالذات ، ونعني بذلك ان ليس  
 هناك الزام عقائدي على الفكر ، فالاختيار مصدره  
 الانسان اليوناني ذاته . بينا اختلف الموقف لدى  
 الفلاسفة الانسانية التي ظهرت بعد قيام الاديان  
 السماوية ، حيث يلحظ فيها جانب الالتزام  
 المباشر او غير المباشر . والعصر الوسيط ( والفكر

العلمية . فهذا ابن الهيثم - العالم الفيلسوف -  
 يقول في مقدمة كتابه الشهير ( المناظر ) ما نصه :  
 « ان غرضه في جميع ما يستقره ويتصفحه ،  
 استعمال العدل لا اتباع الهوى . وانه يتحرى في  
 سائر ما يميزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع  
 الآراء ، حتى يظفر بالحقيقة ، ويصل الى  
 اليقين » (٥٢) واسمع النظام المعتزلي يقول : « ان  
 الشك والتجربة هما الركنان الاساسيان للبحث » .

اذن ان في هذا التحديد لمعنى النزعة العلمية  
 التي تمثلها الفكر العربي منذ مئين من السنين ،  
 ما يجعل منه نموذجا يحتدى في الطريقه والمنهج  
 حتى عصر الناس هذا ! .

ان نظرة سريعة تحصر لنا قائمة رائعة من  
 اسماء هؤلاء الفلاسفة العلماء ، نذكر منهم :

جابر بن حيان ( حوالى ١٢٠ هـ ) وفيلسوف  
 العرب الكندي ( ت ٢٥٢ هـ ) والخوارزمي  
 ( ت ٢٣٢ هـ ) وثابت بن قرة ( ت ٢٨٦ هـ )  
 والرازي الطبيب ( ٢١٣ هـ ) والبستاني ( ٢١٧ هـ )  
 والاشعري ( ت ٢٢٤ هـ ) والفارابي ( ت ٢٢٩ هـ )  
 ويحيى بن عدي ( ت ٣٦٤ ) ومحمد بن النعمان -

(٥٢) انظر : د . د . عبدالعليم منتصر - تاريخ العلم ، الطبعة  
 الخامسة ، القاهرة ، ١٩٧٢ م ص ٨٨ - ٨٩



من زمنه ) يساق نموذجاً لما نقوله عن العقيدة  
وآثارها على الفيلسوف .

ومن هنا امكن القول - كما اشرنا في فصل :  
قضيتان وحل - ان للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة  
بالدين ، او بالأحرى ان الفلسفة نشأت في صورة  
نقد فكري للمعتقدات الدينية والاخلاقية ، وظلت  
دائماً معنية بهذا النوع من النقد - على ان يشمل  
هذا النقد منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير  
والصياغة الواعية ، لنظرة كونية ، بحيث تظهر  
أوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن  
التجربة والمعرفة والحقيقة والله والطبيعة والعقل،  
وبسبيلين تحليلي وتركيبى معا(٥٢) .

أما بالنسبة الى مشكلتنا نحن ، فنجد ان  
أغلب الباحثين - وخاصة الشرقيين منهم -  
يربطون محنة الفلسفة وظلامتها بمحنة الزندقة  
ومأساتها . محاولين بذلك ان يضيءوا الطرفين  
المتنازعين على حلتين متباينتين : احدهما  
للـفلسفة والزندقة ، والاخرى للدين والعقيدة .  
بيننا لا نجد ضرورة هذا الجمع ، لان الزندقة  
لفظ غامض مشترك ، قد اطلق على معان عدة ،  
مختلفة فيما بينها . على الرغم مما قد يجمع بينها

(٥٢) انظر : المؤلف - فلاسفة يونانيون ، ص ١٠ - ١١

من تشابهه . فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية  
ويثبت اصلين اذليين للعالم هما النور والظلمة ،  
ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى اطلق  
على كل صاحب بدعة ، وكل ملحد ، بل انتهى  
الامر اخيراً الى ان يطلق على من يكون مذهبه  
مخالفاً لمذهب اهل السنه ! (٥٤)

تلك - اذن - هي الزندقة : ( بطاقة بيضاء )  
يلعبها اللاعبون حسب اهوائهم ، فتساق الى كل  
جهة ، وترمى بها اية عقيدة ، وتوصم بها المذاهب  
الفكرية الجديدة !..

واذا امعنا النظر قليلاً ، نجد ان الفلسفة لها  
طرائقها واساليبها الخاصة التي افرد لها حكماء  
الاسلام مجالها الواسع في الدراسات العقلية ، ولم  
تكن على صعيد واحد والزندقة التي ارادوا ..  
ولكن الموقف السلبى الذي واجهته الفلسفة ،  
وتخوف انصار السلفية من تسلف هذا العملاق  
الجديد الوافد ، ادى الى تصور ساذج يقود الى  
اضعاف الصورة العامة للشريعة واحكامها .. بينا  
نجد نحن ان ممثلي هذا الجانب - اعنى الفلاسفة -  
لم يدخروا وسعاً في الذب عن طبيعة الاسلام

(٥٤) قارن : د . عبد الرحمن بدوي - من تاريخ الاحاد في  
الاسلام ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢

العقلانية وفي تثبيت الوجدانية المطلقة ، بمختلف  
سبل المعرفة الإنسانية التي سلكوها .

ولو تتبعنا بدقة مواقف المعارضين التي اعلوها  
ضد الفكر الفلسفي ، نجدها متمثلة بمجموعة  
معينة لا تعترف . بحرية ، ولا يمكن لها ان تتحرك  
بميزان الاجتهاد العقلي ، بل تركز لاهثة أبدا  
وراء ( النص ) و ( النقل ) فحسب ، دفاعا - كما  
يقول الكندي - « عن كراسيها المزورة التي نصبتها  
من غير استحقاق ، بل للثروس والتجارة بالدين »  
.. ومن هنا وجدت نفسها قريبة هذا الاتجاه  
العقلي ، فلا بد لها من رفع السوط في اوجه انصار  
الفكر الحر ، وحملة لواء العقل . ومن ثمة تسديد  
السهم الى نحور الخارجين عليها واستغلال  
السلطة في تحقيق آمالها واهدانها .

والفلسفة - كما اوضحنا - تخاطب العقل ،  
وهو اعلى سلطة يمتلكها الانسان . وهذا الخطاب  
الذاتي لا يصدر الا عن قدرة فائقة ومتميزة -  
وتحديد هذا الخطاب بالقدرة المتميزة اثار حفيظة  
للمتزمين والظالمين في ركابهم ، لانه يظهرهم بمظهر  
القاصر او الساذج تجاه المعرفة والعام .. وكانتصار  
لهذه المجموعة الجاحدة للفكر الفلسفي ، وتقرب  
اليها والى الحاكمين زلفى ، انبرت عقول ضخمة  
تملن سخطها وغضبها على كل وسائل الفلسفة ،

ومن امثلة العقول ابن حزم في ( فصله ) والغزالي  
في ( منقده ) و ( تهافته ) ..

وايا ما كان ، فالموقف في تصورنا ، يمثل في  
حقيقته انفصاما واضحا في الاتجاه الفكري الذي  
تصوره وتخيله هؤلاء !. فما نحن اولاء بين طرفين  
فكرين : احدهما يلتزم قاعدة النقل ، والاخر  
يعتمد مفهوم العقل - ولا ضرورة ان يصطنع  
الطرفان الخصام بينهما ، رغم ان العقل ينحو في  
نزعتة دائما نحو الحرية والانطلاق ، بينا نزعة  
النقل تنكمش دائما في حدود النص والتقييد به  
.. وفي الاول منهما صور عميقة للاستقطاب  
الفكري تبلغ حد الخروج على ظاهر الدين العام ،  
بحيث لا تستوي معه عقول العامة من الناس ،  
وعندئذ يعود الأمر جدعا ، ويتحقق قول حكيمنا  
ابن الملاء المرعي في رسالة الغفران : « لم يزل  
الاحاد في بني آدم على ممر الدهور ، ولا ملة الا  
ولها قوم ملحدون ، يتظاهرون لاصحاب شرعهم  
انهم مؤالفون ، وهم فيما بطن مخالفون . »

فخطيئة الفلسفة انها تستقطب طريق العقل  
فتبلغ به غاية مداه ، وهو امر لا تستروحه الا  
النفوس المتفتحة ، وتمامه النفوس النافرة عن  
عقلها !.

تلك هي الوقفة التي وقفها المعارضون ازاء هذا الفكر ، ولكن مما يدعو الى الغرابة ان نجد ان اكثر منازع المتأخرين منهم انصبت على مناقضة علم المنطق بالذات ، بحيث اندفع بعضهم الى تحريمه على المسلمين تعلموا وتعلّموا ! ومثلت السلفية هذا الاتجاه بعنف وحدة بالفتين ... ولا أدري ، فلماذا تصورت علاقته المتينة بالفكر واللغة وتأثيره العميق ، عن طريقتهما ، على نتائج الاحكام الشرعية !

ورغم جميع هذه السلبات ، بقي المنطق ( فرض كفاية ) على كل مسلم ومسلمة ، كما يقول الامام الغزالي ، وذهبت ادراج الرياح كل المحاولات الفردية في ايقاف تقدمه وتطوره .. بل لم يخل ميدان المعارضة الشكلية بين الدين والفلسفة من مفكرين دافعوا عن الاخيرة ، والتزموا طريقها ، منذ نشأتها وبواكيرها الاولى وحتى عصورها المتأخرة - منذ الكندي الفيلسوف ، ونزولا الى ( عصر العقل ) الذي مثله فيلسوف المغرب ابن رشد ، ورغم محتته الفادحة التي رسمت لنا صورة واقعية لفقدان العدل ، وضياع الضمير (٥٥) .

(٥٥) يرجع المرحوم الدكتور طه حسين حركة الزندقة كلها ←

ومما يلفت النظر حقا دعاوة ( دى بور و رينان ) ومن لف لفهم من المستشرقين ، من ان الفلسفة في الاسلام فقدت بموت ابن رشد آخر ممثلها ، بعد ان سد لها الضربات الموجعة المفجعة الامام الفيلسوف الغزالي - اقول ان تلك دعاوة تنتقل الى ايسر ادلة النقل والعقل ، وكلاهما ( اعنى النقل والعقل ) خضع لفترة غير وجيزة لآراء الغربيين واحكامهم المتبررة .. فالفلسفة لم تمت في الشرق بل هاب ابي الوليد ( ابن رشد ) عنها ، بل بقيت حية قائمة متطورة على يد جماعة من المفكرين الكبار ... وابن رشد ، في تصور كاتب هذه الصفحات ، يجب ان يوضع موضع سقراط تاريخيا في الفلسفة اليونانية ، فشبهد اثنا كان حدا لمرحلتين فكريتين ، لما قبله وما بعده . وجدير بابي الوليد - وهو قمة شامخة في الفكر العربي والعالمي - ان يكون واصلا وفاصلا ايضا لمرحلتين : اولاهما تتمثل ببزوغ الفكر

او معظمها الى حركة الشعوبية وان بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة ، حتى ، كان بعض انصار العربية ضد الشعوبية يتخلدون الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة .. ( انظر : يدوي - المصدر السابق ) ، (ص ٢٢) - وهو رأي في تمسونا لا يستوى مع الاتجاه الفلنسي في الاسلام ، ولا يجوز الخلط بينهما .

الخوالي زخما جيدا من الانتاج الفلسفي لا تزال  
منه على اعجاب واكبار .

ولقد قدر لبعضه - في الاقل القليل - ان ينال  
قسطا من الدراسة والعناية ، كماثال ما قدم عن  
ابن ميمون وفخر الدين الرازي وابن خلدون ونصير  
الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي وعضد الدين  
الايحي . . وبقي بعضه رهين محبين : عدم  
الكشف عن نصوصه ومثونه الاصلية من جهة ،  
ونزرة الدراسات الفلسفية عنه نزرة تصل حد  
التنكر والايحاش من جهة اخرى ! . .

وليس من قبيل الاستطراد الذي لا ينفع ان  
اشير هنا الى ضرورة قيام دراسات ممنهجة  
وموسعة عن هذه المرحلة الفكرية التي اعقبت غياب  
ابن رشد والرشدية عن افق الشرق العربي . .  
يجدر كشفها من قبل الباحثين كي تنال ما حظيت  
به خدينتها المتقدمة عليها من رعاية وتفهم  
واهتمام .

\* \* \*

وسؤالنا الذي نطرحه الآن ونبحث له عن  
جواب هو : ترى اية صفة نطلقها على الفكر  
الفلسفي هذا ؟ انقول عنه ( عربي ) ام ( اسلامي )  
ام انه شيء آخر ؟!

باديء ذي بدء ، نحن نرادف في التسمية بين

الفلسفي عند العرب ، ابتداء ببواكيره الاولى منذ  
مدرسة الاعتزال وحتى القرن السادس للهجرة . .  
واخراهما تمثل بمرحلة ما بعد الرشدية ، مثلتها  
نخبة ممتازة من المفكرين ، جددوا في بناء الفكر ،  
فاحسنوا التجديد . . . رغم ان الرؤية الكاشفة  
لهذه المرحلة تميزت باتجاه يقرب الى طبيعة  
المقيدة والدفاع عنها ، ولكن كان في بؤرها الفكرية  
عبقريات فذة ، كماثال الطوسي وابن تيمية وابن  
خلدون وصدر الدين الشرازي .

والفارق بين المرحلتين ، ان الاولى منهما  
تدارسها الباحثون والمختصون ، فالتت حولها  
الكتب ، ودونت الرسائل العلمية ، واشبع بعضها  
بحثا وتنقيبا واستقصاء ، ولا يزال البعض الآخر  
في حاجة الى استكشاف واظهار .

اما المرحلة الثانية فقد ادى عزوف الباحثين  
عنها الى اشاعة حزب من الكسل العلمي ازاءها مما  
سبب قيام دعاوة موت الفلسفة بعد ذهاب مدرسة  
ابن رشد . . وانها لظلامه لحقت الفلسفة العربية  
- الاسلامية المتأخرة ، مصدرها جهالة متمعدة ،  
بواكبها تخلف حضاري لا يمكن ان ينكر له انسان  
ذلك الزمان . . ولكن رغم تلك الظروف المتأزمة ،  
والسحب الكثيفة ، فقد املت علينا تلك القرون

كونه عربيا واسلاميا . مع التوكيد بان الاسلام في اطاره الديني والحضاري هو المؤشر الاعلى لكل تلك الحركات الفكرية التي اعقبت ظهوره وانتشاره .. ولكن في الوقت ذاته نحن نتكلم فعلا عن فكر عربي اصيل ، سواء كان بعض مفكره من الموالى او الاعاجم او من اصقاع اخرى .. فنحن - في منهجنا هذا - لا نميز تميزا قاطعا بين ( اللغة ) و ( الفكر ) - فهما امران متلازمان تلازما ذاتيا ، فلا فكر الا بلغة ، ولا لغة الا بدلالة فكر ، ومنطق العصر يضع هذه الحقيقة موضع البدييات امام دارسيها بشمول وعمق .

واولئك الذين نصفهم بالمفكرين تعاملوا مع هذه اللغة نفسها ، فدونوا بوساطتها لمعات اذهانهم وخطرات عقولهم ، فاستنبطوا واستنتجوا بسببها فهم في حقيقتهم يمثلون فكرا عربيا بهذا المنظور ، بكل ما تحمله هذه الصفة منطقيًا ولغويًا ، ولا تجوز المشاحة فيه ... ولسنا في حاجة الى البحث عن جنسياتهم - ولم يكن العصر عصر ( هويات ) و ( بطاقات ) - فهذا امر عفا عليه الزمن ، ولا يفكر فيه الا العرقيون من الناس .. اما هؤلاء المفكرون فانهم في مجموعهم يوضعون في اطار الفكر العربي منذ اقدم قديمه الى احدث حديثه .

واما امر اولئك الذين يبحثون عن جنسيات

يضفونها اليهم ، فاولى بهم ان يدلوا بالجهد في دراسة هؤلاء الاعلام وكشف عبقرياتهم ، بدل اذاعة الوقت والعمر في امر لا يهم الفكر لامن قريب او بعيد !..

يقول الدكتور جميل صليبا (٥٦) : « ان الذين يجحدون وجود فلسفة عربية ، يشتون وجود فلسفة اسلامية ، بيد ان الاسلام ، برغم كل ما نفذ اليه من العناصر الاجنبية ، ظل اثرًا من آثار العبقرية العربية . اما ان اكثر الفلاسفة من اصل غير عربي فلا تکران له ، لكن الذي لا نجد له له مساقا هو القول بان الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة اسلامية ليست تستند الى الجنس العربي . نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين عربي . »

وفي ضوء هذه النظرة الواعية ، ينبغي علينا ان ناطر الفكر الحضاري دون ان نطلع بنا الاهواء فتترلق فينا القدم ، فلا نميز عندئذ طريق الخطا من طريق الصواب !

وسيبقى فكرنا - في غاية الشوط - عربيا وانسانيا في كل زمان وفي كل مكان .

(٥٦) انرا تفاسيل محنة ابن رشد في كتاب الدكتور توفيق الطويل - قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٨ مر ١١٥ - ١١٨ .

ابن لوقا ( ت ٢٨٨ هـ ) وثابت بن قوّة ( ت ٢٨٨ هـ )  
واسحاق بن حنين ( ت ٢٩٨ هـ ) وابو بشر متى  
ابن يونس ( ت ٢٢٨ هـ ) وسنان بن ثابت ( ت  
٢٣٠ هـ ) وابن الخمار ( ت ٣٢١ هـ ) ويحيى بن  
عدي ( ت ٣٦٤ هـ ) وعيسى بن زرة ( ت ٣٩٨ هـ )

ويظهر لنا من الكشف الذي قدمنا ان اكثر  
الترجمين هم من ورثه التراث السرياني ثقافة  
وعلماء وعقيدة ، ممن كانوا يحسنون لغة اجنبية  
واحدة على اقل تقدير ، مضافا اليها لغتهم العربية  
.. وكان لهم - في عصر ازدهار الحضارة - شأن  
كبير وخطوة واسعة لدى الخلفاء والامراء ، ورعاية  
مكفولة ومشمولة ، خاصة بعد ان تبني المنصور  
فكرة ( بيت الحكمة ) ، وقام الامسون من بعده  
بانشائها عام ٢١٧ للهجرة ( او عام ٢١٥ هـ ) -  
وادر عليها الاموال والهدايا ، واستند رئاسة البيت  
الى يوحنا بن ماسوية ، ومن بعده تولى رئاسته  
حنين بن اسحق عام ٢٤٢ للهجرة في عهد الخليفة  
التوكل على الله - فكان بيت الحكمة في هذه المرحلة  
مدرسة اشعاع فكري في النقل والتحقيق والشرح  
والتعليق .

وان الحديث ليطول بنا اذا تعقبنا نشاطات  
هذه الحقبة من الزمن لذا نكتفي هنا بذلك

## وسائل وغايات

واعود الى ترائنا العربي ، لاستقصي فيه  
الوسائل والغايات ، مشيراً بذلك الى صورتين  
مشرقتين تعتبران من افخم ما عرفه التاريخ  
البشري في عصوره الوسطى ، هما النقلة ونقلهم  
... ولعل اوضح وسيلة لبيان هذا الانجاز العظيم  
هو الإيماء اليه بشكل مباشر ، وباسماء اعلامه  
الذين صاغوا تلك الافكار بالحرف العربي صياغة  
نهم ودقة واستيعاب .

فمن اشهر النقلة في هذا المضمار هم :  
يعقوب الرهاوي ( ٤٠ - ١٣٢ هـ ) ويختشوع  
ابن جورجيس ( حوالي ١٧١ هـ ) ويحيى بن  
البطريق ( ت ٢٠٠ هـ ) وعبدالمسيح بن ناعمة  
الحمصني ( ت ٢٢٠ هـ ) والحجاج بن مطر  
( حوالي ٢٢٨ هـ ) ويوحنا بن ماسويه ( حوالي  
٢٤٢ هـ ) وحنين بن اسحق ( ت ٢٦٠ هـ ) وقسطنطا

خمسة مصادر رئيسة ، استقطبت أسماء المؤلفين  
والباحثين والترجمين ، وهي :

الفهرست - لمحمد بن اسحق المعروف بابن  
النديم ( ت حوالي ٢٨٥ هـ )

طبقات الامم - لصاعد بن احمد الاندلسي  
( ت ٤٦٢ هـ )

تاريخ حكماء الاسلام - لظهير الدين البيهقي  
( ت ٥٦٥ هـ )

اخبار العلماء بأخبار الحكماء - لجمال الدين  
القفطي ( ت ٦٤٦ هـ )

عيون الانباء في طبقات الاطباء - لابن ابي  
اسبيمة ( ت ٦٦٨ هـ )

ولا نعدو الصواب اذا قررنا ، وبشكل سريع ،  
اننا لا نملك دراسات منهجية مصنفة ومنظمة عن  
تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ترتفع بنا الى  
حدود تلك المصادر الخمسة - ولذا نجد انفسنا  
مضطرين الى الارتباط احيانا بروايات تلك الكتب  
الاصولية ، نستقصي شاردتها وواردها ، ضعيفا  
وسليما ، في ضوء نقد دقيق اشرنا اليه في الفصل  
الاول من الكتاب .

اقول ذلك ، وانا على علم بمدى المعاناة التي

بلاقيها الدارسون لهذا الفكر ، سواء ما كان منه  
تقيا عن الشوائب ، او مختلطيا بأراء ونوازع  
الآخرين . . . وايا كان ، فالسبيل الوحيد هو  
العود الى مذكرته تلك المصادر وما نسبته الى  
اصحابه مترجما او مؤلفا . على ان نعتمد الموجود  
فعلا لا المذكور اسما فحسب ، حيث ان  
التسميات واردة في مظانها من تلك الكتب ويمكن  
العود اليها متى شاء القارئ . ومن هنا وجب  
التعامل مع الواقع المحقق لا الصورة الظلية له . .  
ولا اظنني بحاجة الى التوكيد باننا تقدر كل  
التقدير اعمال المستعربين من الفريبيين والشرقيين  
في هذا المجال ، فيما نشروا من نصوص وما حققوا  
من متون ، سواء من كان منهم في هولندا واسبانيا  
وفرنسا وبريطانيا وايطاليا او مواطن اخرى من  
الشرق كايران والهند وباكستان وغيرها - على  
الرغم من ان بعض تلك النشرات يخلو من الدقة  
والتبحر في التحقيق ، ولكنها على العموم جيدة ،  
وقد اعتمد بعضها من قبل الناشرين العرب عند  
المقارنة والدراسة . .

وكان المستعربون روادا في هذا الحقل ،  
لا ينكر فضلهم ولا تطفف موازينهم ، كما كان  
العرب ايضا روادا في تكوين الفكر الاوربي « فهناك  
نصوص وفيره بالغة الاهمية نسبت الى اعلام

العلم الطبيعي - اخراج حنين بن اسحاق ... تم  
نصوص متفرقة مأخوذة من المحاورات التالية :  
السياسة ( الجمهورية ) ، النواميس ( القوانين ) ،  
محاورة فيدون ، محاورة طيماوس ، محاورة  
اقريطون .. وهناك رسائل وكتب منحولة نسبت  
خطا الى افلاطون - يذكرها الدكتور بدوي في  
كتابه السابق - منها : في تفويم السياسة الملوكية  
والاخلاق الاختيارية .. كتاب النواميس ( بنص  
مباين عما ذكرنا سابقا ) ، رسالة افلاطون الى  
فرفوربوس في حقيقة نفي الهم واثبات الرؤيا ،  
وصية افلاطون الحكيم ، كلمات افلاطون ، ملتقطات  
افلاطون الالهي ، كتاب نوادر الفاظ الفلاسفة  
الحكماء ، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين ،  
ثمرة لطيفة من مقاييس افلاطون في ان النفس  
لا تفسد ، رسالة افلاطون الالهي في الرد على من  
قال ان الانسان تلاشى ، كتاب منحول لافلاطون في  
الكيمياء ، العهد اليونانية ، وكتاب الروابع .  
اما ارسطوطاليس فقد نقل الى العربية في  
اكثر كتبه التعليمية . ومن اهمها كتب المنطق  
بجميع ابوابها وفصولها وهي : المقولات والعبارة،  
والتحليلات الاولى ( القياس ) ، والتحليلات  
الثانية ( البرهان ) والجدل والمغالطات والخطابة  
والشعر .. نقلها عدة مترجمين منهم اسحاق بن

الفكر اليوناني ، بعضها لم يعثر على اي اثر له فيما  
نقل الينا من اخبار التراث اليوناني ، وبعضها  
الاخر نعلم بوجوده ، ولكنه فقد اصله اليوناني ولم  
يبق منه الا ترجمته العربية . والنوع الاول منه  
ماهو منتحل قطعاً ، ومنه ما عمل له اصولا يونانية  
حقيقية « ( ٥٧ ) .

واعود الى تراننا العربي لنبحث عن المآثورات  
والاقوال التي ترجمت ، ولنبدأ بافلاطون ونشير  
الى ما نقل من محاوراته ، وماهو متوافر ، سواء  
من المخطوط او المطبوع :

يذكر الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه  
( افلاطون في الإسلام ) ( ٥٨ ) الكتب التالية للشيخ  
الاكاديمية منقولة الى لغتنا :

تلخيص نواميس افلاطون ( نقله في الاصل  
اسحاق بن حنين ويحيى بن عدي ، وصاغ الفارابي  
التلخيص باسلوبه ) وجوامع كتاب طيماوس في

---

( ٥٧ ) انظر : كتاب الثقافة الاسلامية والحياة الماسرة -  
جميع وتقديم د . محمد خلف الله ، القاهرة ، ١٩٥٥ -  
بحث الدكتور فضل الرحمن الموسوم : الفلسفة  
الاسلامية الحديثة من ٧٨ - ٦١

( ٥٨ ) انظر : مصطفى عبدالرزاق - تهيد .. من ١٧ .



حنين وابو بشرمتى بن يونس وابو عثمان  
الدمشقي ، ويحيى بن عدي ، وعيسى بن زرعة  
... ومن كتبه الاخرى : السماع الطيبي  
( الطبيعة ) نقل اسحق بن حنين مع شروح ابي  
علي الحسن بن السمع وابن عدي ومتى بن يونس  
وابي الفرج بن الطيب . . ثم السماء والعالم نقل  
ابن البطريق ( ظاهرا ) وكتاب الآثار العلوية نقل  
ابن البطريق ايضا ، وكتاب النفس نقل اسحق بن  
حنين ، وكتاب الحاس والمحسوس بتلخيص ابن  
رشد ، وكتاب الحيوان نقل ابن البطريق ، وكتاب  
مابعد الطبيعة ( الفلسفة الاولى ) - وكان نقله على  
الوجه التالي : نقل الالف الصغرى اسحق بن حنين  
ونقلها اسطاث ايضا ، ونقل الالف الكبرى نظيف  
بن ايمن ، وما تبقى من الكتاب نقله اسطاث .

وهناك ترجمة لبعض فصول مقالة اللام ( وهي  
بحث في المحرك الذي لا يتحرك اي بحث في الاله  
عند ارسطو ) بقلم اسحق بن حنين . ثم كتاب  
الاخلاق الى نيقوماخوس بنقل اسحق بن حنين  
( ظاهرا ) ... وهناك كتب منحولة لارسطو

منها : مقالة في التدبير نقل ابي علي بن عيسى بن  
زرعة ، وكتاب المسائل نقل اسحق بن حنين ،  
وكتاب الخير المحض وكتاب النبات نقل اسحق

ابن حنين باصلاح ثابت بن قره واصله اليوناني  
مفقود . . وكتاب اتولوجيا ارسطوطاليس نقله عبد  
المسيح بن ناعمة الحمصي ، وكتاب سر الاسرار  
نقله يوحنا بن البطريق ، وكتاب التفاحة ( لم  
يعرف مترجمه ) وكتاب الاحجار نقل لوقا بن  
اسرافيون ، وكتاب الاسطماخس ، ورسالة  
الحروف ، وكتاب الذخيرة ، ورسالة في البحر ،  
ورسالة في حدود الطبايع ، ورسالة ارسطوطاليس  
الى الاسكندر في السياحة ، ورسالة المعام الاول  
في التدبير نقل ابن زرعة ، ورسالة ارسطوطاليس  
الى الاسكندر في واجبات الامير ، ورسالة في  
الكيمياء والآداب والحكم المنسوبة الى  
ارسطوطاليس ، وكتاب فضائل النفس نقل ابي  
عثمان الدمشقي ، وكتاب الفضائل والردائل (٥٩).

وهناك رسائل وكتب لغير افلاطون  
وارسطوطاليس نقلت الى العربية منسوبة او  
منحولة ، نشر بعضها ، ولا يزال البعض الآخر  
رهن الانتظار ومنها كتاب ( لغز قابس ) نقل ابن  
مسكويه نشره ويته باسمه مع ترجمة فرنسية  
وتعليقات عام ١٧٩٨ بالجزائر (٦٠) . ويعتبر من

(٥٩) انظر : د . عبدالرحمن بدوي - دور العرب في تكوين  
الفكر العربي ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٩٢  
(٦٠) انظر : د . بدوي - افلاطون في الاسلام - المقدمة .

المصادر الرئيسية التي انتفع بها المفكرون العرب .  
 وخاصة المتكلمين منهم ممن تأثروا بالاتجاه الرواقي  
 المتأخر .. ومنها أيضا كتاب فلوطرخس الموسوم  
 ( في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ) -  
 نقله قسطا بن لوقا .. وكذلك كتاب إيساغوجي  
 ( المدخل ) الى الكليات الخمس ، نقل أبي عثمان  
 الدمشقي والمؤلف هو فرفوريوس السوري تلميذ  
 افلوطين .. وكتاب الايضاح في الخمر المحض  
 لابرقلس ، وحججه على قدم العالم ومسائل  
 برقلس في الاشياء الطبيعية نقل اسحاق بن حنين  
 .. ثم كتاب معاذلة النفس المنسوب لهرمس ،  
 وفصله من كتاب اسطوخوسيس الصغرى  
 لا برقلس .

ونشرت - مع التحقيق - مقالات للاسكندر  
 الافروديسي مقدارها عشر ، قدمها للباحثين  
 الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه ( ارسطو عند  
 العرب ) - وقد تبين له أن الرسالة الثانية منها  
 ليست للاسكندر بل هي منتزعة من كتاب ( عناصر  
 الشاؤلوجيا ) لا برقلس ، وقد ضاع الاصل اليوناني  
 لتسع من هذه المقالات ولم تبق غير الترجمة  
 العربية (٦١) . وندرج في أدناه ما نسب الى

(٦١) امتدنا في ذكر مؤلفات ارسطوطاليس الترجمة الى

←

الاسكندر الافروديسي منها :

- ١ - مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي  
 ارسطوطاليس ، نقل ابراهيم بن عبدالله  
 النصراني ، من السريانية الى العربية .  
 اما النقل من اليوناني الى السرياني فتم على  
 حنين بن اسحق .
- ٢ - كلام الاسكندر الافروديسي نقل سعيد بن  
 يعقوب الدمشقي .
- ٣ - مقالة في الرد على كسنوقراطيس في ان  
 الصورة قبل الجنس ، نقل ابي عثمان سعيد  
 الدمشقي .
- ٤ - مقالة في انه قد يمكن ان يلتذ اللذ ويحزن  
 معا ، على رأي ارسطو ، نقل الدمشقي  
 ايضا ، وهي شرح لقول ارسطو في المقالة  
 العاشرة من كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس .
- ٥ - مقالة في ان القوة الواحدة يمكن ان تكون  
 قابلة للاضداد جميعا ، على رأي  
 ارسطوطاليس ، نقل الدمشقي .

اللغة العربية ، والموجودة فعليا ، على بحث الدكتور  
 عبدالرحمن بدوي الموسوم : مخطوطات ارسطو في  
 العربية القاهرة ١٩٥٦

- ٣ - مقالة في ان الابصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين ، والرد على من قال بانبثات الشعاع .
- ٤ - مقالة في الحس والمحسوس على راي ارسطوطاليس .
- ٥ - مقالة في تأثير الاجرام السماوية وتديرها .
- ٦ - مقالة في الرد على من قال انه لا يكون شيء الا من شيء .
- ٧ - مقالة في قوام الامور العامية .
- ٨ - مقالة في الامور العامية والكلية وانها ليست اعيانا قائمة .
- ٩ - مقالة في اثبات الصور الروحانية التي لاهيولى لها .
- ١٠ - مقالة في ان الزيادة والنمو هما في الضوء لا في الهيولى - نقل الدمشقي .
- ١١ - مقالة في المادة والعدم والكون .
- ١٢ - مقالة في مبادئ الكل على راي ارسطوطاليس .
- ١٣ - مقالة في العقل على راي ارسطوطاليس - نقل اسحاق بن حنين .
- ١٤ - مقالة في الاضداد وانها اوائل الاشياء على

- ٦ - مقالة في ان الكون اذا استحال استحال من ضده مما على راي ارسطوطاليس ، نقل الدمشقي .
- ٧ - مقالة في الصورة وانها تمام الحركة وكمالها على راي ارسطو - نقل الدمشقي .
- ٨ - مقالة في اثبات الصور الروحانية التي لاهيولى لها - نقل الدمشقي .
- ٩ - مقالة في ان الفعل اعم من الحركة على راي ارسطو - نقل الدمشقي .
- ١٠ - مقالة في الفصول - نقل الدمشقي ، وعليها تعليقات لابي عمرو الطبري عن ابي بشر متى بن يونس .
- ويورد الدكتور بدوي في كتابه ( ارسطو عند العرب ) برنامج الاسكندر الافروديسي حسب ماهو منشور في الفهرست الذي وضعه كاسيري منقولا عن مخطوط الاسكوريال باسبانيا المرقم ٧٩٤ ، ويتضمن الرسائل التالية :
- ١ - مقالة في الرد على جالينوس في مادة الممكن - نقل اسحاق بن ابي الحسن بن ابراهيم .
- ٢ - مقالة في اللون على راي الفيلسوف ارسطو - نقل ابي عثمان سعيد الدمشقي .

العلمي عصر ذلك ، وقد وضع العلماء العرب عليه عدة شروح وتعليقات ، كان من اهمها للفارابي وابن الهيثم وابن سينا . كما فعلوا تماما بالنسبة لكتاب اقليدس ( القرن الثالث قبل الميلاد ) ورسائله الهندسية والرياضية . وان الحديث ليطول بنا اذا تعقبنا المتقول عن اللسان الاعجمي الى اللسان العربي ، ولكن الذي ذكرنا هو جزء مما هو موجود فعلا ، ولا يزال قسم آخر طي الكتمان ، ولعل الزمن آت ، في القريب العاجل ، الى استكشاف كنوزنا الضائعة والوقوف على اسرار نهضتنا الكبرى في عصرها الزاهر .

تلك صورة موجزة للمنحنى العام للفكر الفلسفي عند العرب ، عرضناها بتحديد ، ووضعناها في اطارها المخصص لها ، آملين ان تكون دراستنا عن الفلاسفة والمفكرين نابعة من منهجنا الذي التزمناه وتابعناه .

راى ارسطوطاليس .

- 10 - مقالة في الهيولى وانها معلولة مفعولة .  
 16 - مقالة في ان القوة الواحدة تقبل الاضداد جميعا على راى ارسطوطاليس .  
 17 - مقالة في الفرق بين الهيولى والجنس - نقل اسحاق بن حنين .  
 18 - كتاب النفس - نقل اسحاق بن حنين .

وتجدر الاشارة ايضا الى ان الدكتور بدوي حقق مقالة ثامسطيوس (217-288م) في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني والثالث الى الاول - وكذلك نشر له شرحا على مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة وكذلك في كتابه ( ارسطو عند العرب ) .

ونشر الاستاذان ريتشارد فالتزر وبول كراوس ( الرسائل الفلسفية لجالينوس الحكيم ) تحت عنوان : جوامع لمحاورات افلاطون - وقد ضاع نصها اليوناني وبقي العربي فقط .

وكان لبطليميوس ( القرن الثاني بعد الميلاد ) كتاب اشتهر عند العرب تحت اسم المجسطي لعب دورا مهما في الاتجاه





عاشق

1978

1398 هـ - 1978 م

دار الحرية للطباعة - بغداد