الخِطابُ العربيُّ المُعاصِرُ
وأصالةُ الفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ

■ د.عبدالباسط عثمان علي مادي*

الإشكاليةُ

لعبتْ شخصيةُ **أرسطو** دوراً محورياً في رسمِ ملامحِ التَّجربةِ الفلسفيةِ العربيةِ الوسيطةِ؛ بل يُمكنُ الزَّعمُ أنَّ صورةَ وشكلَ الأخيرةِ كانَ مِنَ المُمكنِ أنْ يكونَ مُغايراً لِصورتِها التاريخيةِ الدَّارجةِ في حالِ افتراضِ غيابِ أو تباينِ صورةِ **أرسطو** فيها.

دورُ **أرسطو** في الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ لم يكُنْ حِكراً على الأخيرةِ، فجُلُّ الثَّقافاتِ الَّتي تعرفتْ عليهِ وقعت تحتَ سطوتِهِ، ولم تستطعْ الخلاصَ منهُ بسهولةٍ؛ فقد تطلبَ الأمرُ فترةً طويلةً من الزَّمنِ وفي بعضِ الأحيانِ قدراً لا بأسَ بهِ منَ التَّضحياتِ.

كانَ حضورُ **أرسطو** في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ حضوراً إشكالياً بامتيازٍ، وهو ما يُستبانُ منْ حجمِ النِّقاشِ والجدلِ الَّذي ترافقَ مع قرارِ ولوجهِ للثقافةِ العربيةِ الوسيطةِ، وهو نقاشٌ استمرَ ردحاً منَ الزَّمنِ؛ بل إنّ تداعياتِهِ وصلتْ لِتفرضْ نفسَها على الخطابِ الفلسفيِّ العربيِّ المُعاصرِ بمُختلفِ تمضهراتِهِ وانتماءاتِهِ التَّفكرية والعقدية.

يعودُ جوهرُ السِّمةِ الإشكاليةِ في حضورِ **أرسطو** في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ إلى تعدُّدِ صورِ هذا الحضورِ، حتَّى إنَّ النِّقاشَ فيها كانَ يتخذُ منْ هذه الصُّورِ مرجعيةً لهُ، كما أثرتِ الطَّريقةُ الَّتي ولجَ بِهَا الثَّقافةَ العربيَّةَ الوسيطةَ في طبيعةِ الدَّورِ الَّذي لعبهُ فيها، كما أنَّ المقصدَ والغرضَ مِنَ الدُّخولِ أثرَ هُوَ الآخرُ عَلَى طَبيعةِ حضورِهِ فِيها.

تأسيساً على ما سبقَ قولهُ، يُهدفُ هذا البحثُ إلى مُحاولةِ رسمِ صورةِ **أرسطو** كمَا فهِمَهَا النُّعقلُ العربيُّ الوسيطُ، الَّذي تعرفَ عليهِ خصوصاً والفلسفة اليونانيَّة عموماً مُنْذُ بداياتِ عصرِ التَّدوينِ، بيدَ أنَّ الصُّورةَ الَّتي عرفهُ بِها كانتْ مُغايرةً - وفي بعضِ الأحيانِ

* عضو هيئة التدريس بكلية الآداب - جامعة سبها

مُناقضةً ـ لِصورتِهِ ـ في السِّياقِ الحضاريِّ اليونانيِّ؛ الأمرُ الَّذي أثرَ فِيمَا بعد ـ في شكلِ ووظيفةِ الفلسفةِ ـ في السِّياقِ الحضاريِّ العربيِّ؛ بل امتدَ تأثيرُهُ لِيشملَ المُمارسةَ العلميَّةَ العربيةَ الوسيطةَ.

يُمكنُ الإشارةُ إلى أنَّ المشروعَ الحضاريَّ العربيَّ الوسيطَ يختلفُ ـ في كثيرٍ منْ مُكوِّناتِهِ البنيوية عَنْ المشروعِ الحضاريِّ اليونانيِّ، فَفِي الأخيرِ هيمنت فكرةُ التَّعددِ على كُلِّ تمضهراتِ هذا المشروعِ ـ تعددُ **الآلهةِ** التعدديةُ السياسيَّةُ التَّعدديةُ التَّفكريةُ ـ في المُقابل، غلبتْ عَلَى المشروعِ العربيِّ الوسيطِ فكرةُ التَّوحيدِ، وإنْ كُنَّا نُقرُّ حضورَ التعدديةِ فِيهِ، إلاَّ أنَّهَا كانتْ رهناً بِالسِّياقِ التوحيدي الَّذِي مثَّلهُ كلٌّ منَ الدِّينِ الإسلاميِّ ونبيهِ **مُحمدُ صلَّى اللهُ عَلَيهِ وسلَّمَ**.

أدى اختلافُ السِّياقِ إلى اختلافِ طبيعةِ الحضورِ، والغايةِ مِنْهُ؛ فإذا كانَ السِّياقُ اليونانيُّ حتَّمَ عَلَى **أرسطو** ضرورةَ التَّوكيدِ عَلَى البعدِ المعرفيِّ، الَّذِي يُستبانُ منْ كتاباتِهِ ذاتِ السِّمةِ المعرفيَّةِ ـ المنطقُ الطَّبيعةُ، النَّفسُ ـ والَّتي هدفَ من خلالِها إلى بناءِ وتأسيسِ نظرياتٍ يُمكنُ الاعتمادُ عليها في تفسيرِ وتأويلِ الظّواهرِ الَّتي انبرى لِدراستِها. في المُقابلِ كانَ هذا البعدُ مُفتقداً ـ غائباً ـ في السِّياقِ الحضاريِّ العربيِّ الوسيطِ ـ بدايةُ عصرِ التَّدوينِ ـ فقد كانَ الهاجسُ المُسيطرُ على أذهانِ النُّخبةِ الثَّقافيةِ تكريسُ فكرةِ الوحدةِ ونبذُ فكرةِ التَّعدديةِ، وهو ما يبدو جلياً في لحظةِ فيلسوفِ العربِ الأوَّلِ **الكندي**؛ أي أنَّ الحضورَ الغالبَ في هذِهِ المرحلةِ كانَ لِلخطابِ الأيديولوجيِّ العقديِّ.

عليهِ نسعى في هذا البحثِ إلى بيانِ آليةِ ولوجِ **أرسطو** إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ الوسيطةِ لِلتدليلِ عَلَى أنَّهَا أثرتْ في طبيعةِ حضورِهِ فِيهَا؛ ممَّا ترتبَ عَلَيهِ توظيفهُ ـ **أرسطو** ـ لِتحقيقِ مكاسبٍ تعارضتْ في جُلِّ جوانبِهَا مَعَ المُنطلقاتِ المعرفيَّةِ الَّتي سبقَ تشخيصُهَا في خطابِ **أرسطو** في السِّياقِ اليونانيِّ.

أصالةُ وجدَّةُ الفلسفةِ العربيَّةِ

كانَ الخطابُ الفلسفيُّ العربيُّ الوسيطُ موضعَ نظرٍ لِعددٍ منَ القراءاتِ الفلسفيَّةِ، الَّتي عُنيتْ بدراستِهِ لِوضعِهِ في سياقِهِ التاريخيِّ والمعرفيِّ، لِهذا تعددتِ القراءاتُ بتعددِ المرجعياتِ الَّتي صدرتْ عنهَا، كما اختلفتْ مواقفُها منْهُ باختلافِ تلك المرجعياتِ، في هذا السِّياقِ يُمكنُ التمييزُ بينَ مدرستين: المدرسةُ الاستشراقيَّةُ؛ الَّتي لم يعترفْ جُلُّ مُتفكريها ـ إلاَّ ما نزر- بوجودِ عناصرِ جدةٍ وأصالةٍ في الخطابِ الفلسفيِّ العربيِّ الوسيطِ، أمَّا

المدرسةُ الأُخرى فمثلُها المُتفكّرونَ العربُ الَّذينَ حاولوا تقديمَ قراءةٍ مُغايرةٍ - مُضادةٌ - لِتلكَ الَّتي قدمتَها المدرسةُ الاستشراقيَّةُ المشحونةُ بِأفكارٍ أيديولوجيَّةٍ مُسبقةٍ، مَعَ ذلِكَ، لا تفوتُ الإشارةُ إلى ما لِلقراءةِ الاستشراقيَّةِ مِنْ مُميزاتٍ، فقد كانَ لها السَّبقُ التَّاريخيُّ في الانفتاحِ عَلَى التُّراثِ العربيّ، كمَا أنَّهَا أسهمتْ في التَّعريفِ بِهِ عبرَ التَّحقيقِ والتَّنقيحِ لِأهمِ أدبياتِهِ التَّأسيسية، والَّتي اعتمدَ عَلَيها جُلُّ المُتفكرينَ العربِ المُعاصرينَ.

عموماً يُمكنُ القولُ: إنَّ القراءةَ الاستشراقيَّةَ لم تُقرّ بِوجودِ عناصرِ جدةٍ في الفلسفةِ العربيَّةِ مُقارنةً بِالفلسفةِ اليونانيَّةِ، لقد صدرَ هذا الموقفُ عنْ موقفٍ أعمَّ اعتمدَ في داخلِهِ عَلَى التَّفريقِ الإثني - آري وسامي - وهُوَ ما عبَّرَ عنهُ المُستشرقُ **دي بور**[1] T. J. De Boer بِقولِهِ: ((لمْ تكُنْ لِلعقلِ السَّاميّ قبلَ اتصالِهِ بِالفلسفةِ اليونانيَّةِ ثمراتٌ في الفلسفةِ وراءَ الأحاجي «والأمثالِ الحكيمةِ»، وكانَ هذا التَّفكيرُ السَّاميُّ يقومُ عَلَى نظراتٍ في شؤونِ الطَّبيعةِ مُتفرقةٌ لا رباطُ بينَهَا، ويقومُ بِوجهٍ خاصٍّ عَلَى النَّظرِ في حياةِ الإنسانِ وفي مصيرِهِ، وإذا عُرِضَ لِلعقلِ السَّاميّ ما يعجزُ عن إدراكِهِ، لم يشقّ عَلَيه أنْ يردَّهُ إلى إرادةِ **اللهِ** الَّتي لا يُعجزُهَا شيءٌ، والَّتي لا نُدركُ مداهَا ولا أسرارَها))[2]. تنطلقُ القراءةُ الاستشراقيَّةُ مِنْ نقطةٍ أساسيةٍ تقومُ عَلَى فكرةِ مركزيَّةِ التَّعقلِ الأوروبيِّ؛ فهِيَ تؤمنُ بِأنَّ التفكّرَ الفلسفيّ الأصيلَ وجِد - ومازالَ مُوجوداً - مُرتبطاً بِالمشروعِ الحضاريِّ الأوروبيّ، فالفلسفةُ نشأتْ في أوروبا - اليونان - وظلتْ فيها، لِهذا، فإنَّ مُحاولاتِ الشَّرقيينَ - الآخرُ - تعقلَ الفلسفةِ ظلتْ تصطدمُ بِعقباتٍ تكوينيَّةٍ، تعودُ إلى الطَّبيعةِ التَّكوينيةِ لِلتعقلِ السَّاميِّ الَّذي لا يستطيعُ التَّفكّرَ بمعزلٍ عنْ وصايةِ سُلطةٍ معرفيَّةٍ توجههُ، والمُتمثلةُ في السِّياقِ الحضاريِّ العربيّ في مفهومِ الإرادةِ **الإلهيَةِ** - الإسلامُ - الَّذي حالَ في النِّهايةِ بينهُ وبينَ التَّفكّرِ الفلسفيِّ الأصيلِ.

انعكسَ موقفُ **دي بور** عَلَى نظرتِهِ لِلفلسفةِ العربيَّةِ وهُوَ ما يبدو جلياً مِنْ هذا النصِّ الَّذي يقولُ فِيهِ: ((وظلتِ الفلسفةُ العربيَّةُ عَلَى الدَّوامِ فلسفةً انتخابيَّةً ... عِمَادُها الاقتباسُ مِمَّا تُرجِمَ مِنْ كُتبِ الإغريقِ، ومجرى تاريخُها أدنى أنْ يكونَ فهماً وتشرُباً لِمعارفٍ، لا ابتكاراً، ولم تتميزْ تميزاً يُذكرُ عَنْ الفلسفةِ الَّتي سبقتَها لا بِافتتاحِ مُشكلاتٍ جديدةٍ، ولا هِيَ استقلتْ بِجديدٍ فِيمَا حاولتهُ مِنْ مُعالجةِ المسائلِ القديمةِ، فلا نجدُ لهَا في عالمِ التَّفكّرِ خطواتٍ جديدةً تستحقُ أنْ نُسجلَها لهَا))[3]. تنتمي الفلسفةُ العربيَّةُ مِنَ الوجهةِ الأثنيةِ لِلعرقِ السَّاميِّ، القاصرُ والعاجزُ - بِحسبِ زعمِ القراءةِ الاستشراقيَّةِ - عَنْ القيامِ بِتأملٍ فلسفيٍّ أصيلٍ؛ فعَلَى سبيلِ المثالِ، عجزتِ الفلسفةُ العربيَّةُ حتَّى عَنْ إدراكِ وتفهمِ حقيقةِ الفلسفةِ اليونانيَّةِ، كما أنَّهَا عجزتْ عَنْ صياغةِ إشكالاتٍ فلسفيَّةٍ تُعبِّرُ عَنْ

جدتها وأصالتها، وتميزهَا في الوقتِ ذاتهِ عَنْ التَّفكّرِ الفلسفيّ اليونانيِّ؛ وبمعنى آخرٍ لا مكانَ لِلتفكّرِ الفلسفيّ العربيّ في تاريخِ التفكّرِ الفلسفيّ لِعدمِ أصالتِهِ وهُوَ ما يُعبِّرُ عَنْهُ **دي بور** بقولِهِ: ((ونكادُ لا نستطيعُ أنْ نقولَ إنَّ هُناكَ فلسفةً إسلاميَّةً بالمعنى الحقيقيِّ لِهذه العبارةِ، ولكنْ كانَ في الإسلامِ رجالٌ كثيرونَ لم يستطيعوا أنْ يردوا أنفسَهُم عَنْ التَّفلسفِ، وهُمْ، وإنْ اتشحوا بِرداءِ اليونانِ، فإنَّ رداءَ اليونانِ لا يُخفي ملامحَهُم الخاصةَ، ومِنَ اليسيرِ علينا أنْ نستهينَ بشأنِهم إذا أطللنا عَلَيهُم مِنْ ذروةِ إحدى المدارسِ الفلسفيَّةِ الحديثةِ المزهوةِ بِفلسفتِها))[4]. يُغالي **دي بور** في موقفِهِ المُعاديَ لِلفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، فهُوَ ينظرُ إليها عَلَى اعتبارِها مُستنسخةً ـ **مسترهايد** ـ عَنْ الفلسفةِ اليونانيَّةِ، لِهذا لا نجدُ فِيها جديداً بِحسبِ زعمِهِ، غافلاً أنَّ الجديدَ فيها يكمنُ في طريقةِ توظيفِها. إنَّ الحُكمَ على أصالةِ الفلسفةِ العربيةِ الوسيطةِ مِنَ الزَّاويةِ الَّتي تكلمَ عنها **دي بور** يحملُ الكثيرَ مِنَ الوجاهةِ، غيرَ أنَّ الدِّفاعَ عنها يستلزمُ النَّظرَ إليها مِنْ زاويةٍ مُغايرةٍ، فأصالتُها وجدتُها تكمنانِ في طريقةِ توظيفهاَ وفي الأغراضِ الَّتي استعملت فيها.

ينحو المُستشرقُ الإيطاليُّ **دافيد سانتلانا**[5] David Santillana إلى تبني مُشابهٍ لموقفِ سلفِهِ عِنْدَمَا يقولُ: ((العلومُ العربيَّةُ مؤسسةٌ مِنْذُ بدءِ نشأتِها عَلَى علومِ اليونانِ وأفكارِ اليونانِ، وبل عَلَى أوهامِ اليونانِ، حتَّى لا يكادُ يَفْهَمُ آراءَ حُكماءِ الإسلامِ، ولا مذاهبَ قُدماءِ المُتكلمينَ ولا بدعَ المُبتدعينَ، مَنْ لم يكنْ لهُ بِحكمةِ اليونانِ معرفةٌ شافيةٌ، لا مُجردَ إلمامٍ))[6]. يذهبُ **سانتلانا** إلى أنَّ الفلسفةَ العربيَّةَ لَمْ تستطعْ أنْ تُضيفَ أيَّةَ مكاسبٍ معرفيَّةٍ لِلفلسفةِ اليونانيَّةِ؛ فهيَ عجزتْ عَنْ التفكّرِ الفلسفيّ المُستقلِ عَنْ سطوةِ التَّعقلِ اليونانيِّ، لِذا، فإنَّ جُلَّ ملامحِ تفكُرِها يُمكنُ العودةُ بِها إلى الفلسفةِ اليونانيَّةِ، حتَّى ما يتعلقُ مِنْها بِالجانبِ اللاعقلاني.

لا يقفُ الأمرُ عِنْدَ هذا الحدِّ؛ بل إنَّ بعضَ المُستشرقينَ رفضَ الاعترافَ بأيِّ مكاسبٍ لِلتفكّرِ العربيّ حتَّى في المجالاتِ الَّتي اُعتقِدَ أنَّهَا أصيلةٌ وتُعبِّرُ عَنْ خصوصيتِهِ، فعَلَى سبيلِ المثالِ، يذهبُ المُستشرقُ **دي لاسي أوليري** إلى القولِ: ((والحقيقةُ أنَّ الثَّقافةَ العربيَّةَ في الأصلِ جزءٌ رئيسيٌّ مِنَ المادةِ الهللينيَّةِ[7] الرُّومانيَّةِ، وحتَّى الفقهَ الإسلاميّ قد صيغَ وتطورَ عَنْ أصولٍ هللينيَّةٍ))[8]. تقعُ القراءةُ السَّابقةُ في مُغالطةٍ تَّاريخيةٍ واضحةٍ تعودُ في أصولِها إلى فكرةٍ مشحونةٍ بموقفٍ مُسبقٍ عنْ الفلسفةِ العربيةِ الوسيطةِ، فمنَ الوجهةِ التَّاريخيةِ تأسسَ علم الفقهِ في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ قبلَ أنْ يتعرفَ أو ينفتحَ التَّفكرُ العربيُّ على الثَّقافةِ اليونانيةِ، في المُقابلِ، تنطلقُ القراءةُ السَّابقةُ مِنْ فرضيةِ مركزيةِ التَّفكّرِ الفلسفيّ

الأوروبيّ، وهُوَ ما يُمكنُ التَّدليلُ عَلَيهِ مِنْ توكيدِ **أوليري** عَلَى أنَّ الفقهَ الإسلاميّ ـ الَّذي يُعدُّ نتاجاً عربياً إسلامياً خالِصاً ـ كانَ بِحسبِ زعمِهِ نتاجاً وانعكاساً ـ مُحاكاةً **إفلاطونيةً** ـ لِلقانونِ الرُّومانيّ. يُجرِّدُ الموقفُ الاستشراقيُّ المُتطرِّفُ التفكّرَ العربيَّ مِنْ كُلِّ عناصرِ الجدةِ والأصالةِ الكائنةِ فِيهِ، وهُوَ ما هدفَ إلى ترسيخِهِ وتكريسِهِ.

يُمكنُ القولُ: انطلقتِ القراءةُ الاستشراقيَّةُ مِنْ مُسلماتٍ مُسبقةٍ فرضتَها عَلَيها المرجعياتُ الَّتي صدرتْ عنهَا، كانت مِنَ ضمنِها وأهمِها المرجعيَّةُ الأثنيةُ الَّتي وكدتْ عَلَى سمو التّعقلِ الآريِّ في مُقابلِ انحطاطِ التَّعقلِ السَّاميّ، انعكسَ هذا الموقفُ عَلَى صورةِ التفكّرِ العربيِّ في القراءةِ الاستشراقيَّةِ والَّذي ظلَّ يصورُ عَلَى أنَّهُ عاجزٌ عَنْ تقديمِ جديدٍ يُحسبَ لهُ إذا ما قُورِنَ بِالتَّفكّرِ اليونانيِّ، فَمِنَ الناحيَّةِ المعرفيَّةِ ظلَّ عاجزاً عَنْ فتحِ مجالاتِ معرفيةٍ جديدةٍ وعنْ تقديمِ نظرياتٍ جديدةٍ، وعَنْ طرحِ إشكالياتٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ.

أنتجَ الموقفُ الاستشراقيُّ قراءةً مُغايرةً ـ الأفكارُ لا تنمو إلاَّ بنقائضِها ـ وكدتْ عَلَى جدةِ وأصالةِ التَّفكّرِ العربيّ، وإنْ أقرتْ ـ شأنُ القراءةِ الاستشراقيَّةِ ـ بتعذُرِ البحثِ عَنْ الجديدِ في التَّفكّرِ العربيّ الوسيطِ في شقِهِ المعرفي، الَّذي ظلَّ يُعبِّرُ عَنْ حجمِ وطبيعةِ الحضورِ اليونانيِّ، فهيَ تعتقدُ بِضرورةِ البحثِ عَنْ عناصرِ الجدةِ في سياقاتٍ أُخرى غيرَ السِّياقِ المعرفيّ.

ينحو المُتفكّرُ العربيُّ **طيب تيزيني** إلى مُحاولةِ وضعِ التفكّرِ العربيِّ في سياقِهِ التاريخيّ الَّذي يَعتقدُ أنَّهُ يُعبِّرُ عَنْ جدتِهِ وأصالتِهِ، ولإنجازِ هذا الأمرِ كانَ لابُدَّ مِنْ تحديدِ موقفِهِ منَ القراءةِ الاستشراقيةِ، يقولُ مُشخِصاً جوانبَ الخللِ فِيها: ((خطأٌ فاحشٌ أنْ نبحثَ عَنْ نمو التَّفكيرِ في الفكرِ نفسهُ بمعزلٍ عَنْ الإمكاناتِ الَّتي خلفتَها لهُ الجوانبُ الاجتماعيَّةُ ـ الاقتصاديَّةُ والسِّياسيَّةُ والتّكتيكيَّةُ))[9]. يُشخِصُ **تيزيني** قصوراً يعتري القراءةَ الاستشراقيَّةَ حالَ بينَهَا وبينَ إدراكِ جوانبِ الجدةِ في تاريخِ التَّفكّرِ العربيّ، والَّذي يُستبانُ مِنْ توكيدِها عَلَى البعدِ المعرفيِّ دونَ سواهُ عِنْدَ قراءتِها لِتاريخِ التفكّرِ العربيّ، مَعَ إهمالِ الأبعادِ الأُخرى، والَّتي مِنْ ضمنِها البُعدُ التَّاريخيُّ، يقولُ **تيزيني**: ((إنَّ فشلَ كثيرٌ مِنَ المُستشرقينَ والباحثينَ العربِ في استخراجِ وتطويرِ وتعميقِ وجهةِ نظرٍ علميَّةٍ مُوحدةٍ حولَ العصرِ العربيّ ـ العربيُّ الفكريُّ الوسيطُ ـ لهُوَ ذو دلالةٍ عميقةٍ، فهُوَ يكمنُ في كونِهم لَمْ يدرسوا هذا العصرَ الفكريّ في علائقِهِ الاجتماعيَّةِ ـ الاقتصاديَّةِ والسِّياسيَّةِ، لقد انطلقوا في آخرِ تحليلٍ مِنْ موضوعةِ استقلاليةِ الفكّرِ تلقاءَ الواقعِ الاجتماعيّ الماديّ فعجزوا، عَلَى هذهِ الطَّريقِ، عَنْ فهمِ استمراريَّةِ الفكّرِ))[10]. يؤكدُ **تيزيني** عَلَى أنَّ عناصرَ جِدّةِ التّفكّرِ العربيّ كائنةٌ في بُعدِها

التَّاريخيّ، والَّذي يُمثلهُ واقعُهُ السِّيسيو اقتصاديُّ والسِّياسيُّ، وهُوَ بذلِكَ يُقِرُّ بصعوبةِ إيجادِ عناصرِ الجدةِ في البُعدِ المعرفيِّ، وهُوَ ما عجزتِ القراءةُ الاستشراقيَّةُ عَنْ إدراكِهِ.

يقفو المُتفكّرُ العربيُّ **حسين مروة** هو الآخرُ إلى تبني الرُّؤيةِ السّابقةِ عِنْدَما يقولُ: ((الَّذي ننفيهُ أنْ تكونَ الفلسفةُ العربيَّةُ وليدةَ هذهِ الأصولِ وحدَها، دونَ الأصلِ ـ الأمِّ ـ أيْ المُجتمعِ العربيّ الإسلاميِّ الَّذي مِنْهُ ولدَ فلاسفةُ العربِ، ومِنْهُ ولدتْ فلسفتُهم، وفيهِ عاشتْ مِنْ جديدٍ ـ تلكَ الأصولُ الثَّقافيَّةُ اليونانيَّةُ نفسُها، مَعَ مُشكلاتٍ إنسانيَّةٍ جديدةٍ، وقضايا فكريَّةٍ جديدةٍ، في إطارِ علاقاتٍ اجتماعيَّةٍ جديدةٍ، هيَ علاقاتُ المُجتمعِ الإقطاعيّ ذي الخصائصِ المُميزةِ، لا علاقاتُ المُجتمعِ العبوديّ اليونانيِّ القديم ...))[11]. يذهب **مروة** إلى أنَّ خصوصيةَ البنيةِ الاجتماعيةِ لعبتِ الدَّورَ الأبرزَ في رسمِ ملامحِ التَّفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ الوسيطِ، ففلاسفةُ الإسلامِ وعلى مُختلفِ انتماءاتِهم التّفكريةَ نتاجٌ لِسياقِهم التّاريخي الَّذي تحكمهُ القوانينُ السِّيسيواقتصاديةُ، أمّا دورُ الإرثِ الحضاري اليوناني فلا يتعدى دورَ المُؤاطرِ، خاصةً إذا أخذنا بعينِ الاعتبارِ أنَّ جُلّ المُشكلاتِ المطروحةِ في السِّياقِ الحضاري العربي الإسلاميِّ هي مُشكلاتٌ عربيةٌ خالصةٌ فرضها الواقعُ التَّاريخيُّ العربيُّ الوسيطُ، لِكُلِّ هذه الاعتباراتِ يميلُ المُتفكرُ العربيُّ **حسين مروة** إلى رفضِ القراءةَ الاستشراقيّةَ الَّتي نظرتْ لِلفلسفةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ عَلَى أنَّها امتدادٌ لِلفلسفةِ اليونانيَّةِ.

تذهبُ قراءةُ المُتفكّرِ العربيّ **مُحمد عابد الجابري** ـ الَّتي تُعدُّ مِنَ أكثرِ القراءاتِ العربيَّةِ المُعاصرةِ تأصيلاً ـ إلى التَّوكيدِ على أنَّ عناصرَ جدةِ التَّفكّرِ العربيّ تكمنُ في بُعدِهِ الأيديولوجيّ، بحكمِ اختلافِ مُنطلقاتِ الفلسفةِ العربيَّةِ عَنْ الفلسفةِ اليونانيَّةِ، يقولُ مُوضحاً ذلِكَ: ((لم تكنْ الفلسفةُ العربيَّةُ قراءةً مُتواصلةً ومُتجددةً لِتاريخِهَا الخاصِّ، تاريخُها المعرفيِّ ـ الميتافيزيقيِّ؛ بل كانتْ قراءاتٍ لِفلسفةٍ أُخرى هيَ الفلسفةُ اليونانيَّةُ. وعَلَيهِ، فإنَّ الجديدَ فِيهَا يجبُ البحثَ عنهُ لا في جُملةِ المعارفِ الَّتي استثمرتَها وروجتَها، بل في الوظيفةِ الأيديولوجيَّةِ الَّتي أعطاهَا كُلُّ فيلسوفٍ لِهذه المعارفِ ... فَفِي هذهِ الوظائفِ، إذَنْ، يجبُ أنْ نبحثَ لِلفلسفةِ العربيَّةِ عَنْ معنى ... عَنْ تاريخٍ))[12]. يذهبُ **الجابريُ** إلى الإقرارِ أنَّ عناصرَ الجدةِ في التفكّرِ العربيّ تُشخصُ وتُدركُ في بعدِهِ الأيديولوجيّ، فهُوَ وعلى الصّعيدِ المعرفيِّ لم يكنْ قراءةً لِتاريخِهِ؛ بل كانَ قراءةً لِلفلسفةِ اليونانيَّةِ، في حين ظلَّ السِّياقُ الأيديولوجيُّ بمعزلٍ عَنْ التَّأثيراتِ اليونانيَّةِ، لهذا، فإنَّ الجديدَ في الفلسفةِ العربيةِ الوسيطةِ لا يُمكنُ إدراكُهُ أو تشخيصهُ في بُعدِها المعرفيِّ بل في الطَّريقةِ الَّتي تمَّ بِها استثمارُ وتوظيفُ الإرثِ الفلسفيّ اليونانيِّ، يستطردُ **الجابريُ** فيقولُ: ((إذا اقتصرَنا

عَلَى النَّظرِ إليها ـ الفلسفةُ العربيَّةُ ـ مِنْ زاويةِ محتواها المعرفيِّ (العلميِّ والميتافيزيقيِّ) الَّذي تحملُهُ ـ وهذِهِ هِيَ النَّظرةُ السَّائدةُ ـ وجدَناها عبارةً عَنْ آراءٍ وأقاويلٍ مُكررَّةٍ لا تختلفُ إلاَّ في طريقةِ العرضِ ودرجةِ الإيجازِ والتَّركيزِ، والنَّتيجةُ هِيَ الحكمُ عَلَيها بالعُقمِ، صرحنا بذلِكَ أم لَمْ نُصرحْ، أمَّا إذا نظرَنا إليهَا مِنْ زاويةِ المضامينِ الأيديولوجيَّةِ الَّتي حملَتْها، فإنّنا سنجدُ أنفسَنا إزاءَ تفكّرٍ مُتحركٍ، أمامَ وعيٍ مُتموجٍ مشغولٍ بإشكاليتِهِ زاخرٍ بتناقُضَاتِهِ))[13] . ينحو **الجابريُ** إلى القولِ ـ ضمنياً ـ بوجودِ قطيعةٍ وانفصالٍ بينَ السِّياقينِ المعرفيِّ الأيديولوجيِّ في تاريخِ التفكّرِ العربيِّ، يعودُ ذلِكَ إلى اختلافِ ظروفِ وعناصرِ الإنتاجِ؛ فعلى سبيلِ المثالِ، تمَّ إنتاجُ الشِّقِ المعرفيِّ وفقَ معاييرِ وشروطِ الإنتاجِ التَّفكريِّ اليونانيِّ، في المُقابلِ، تمَّ إنتاجُ البعدِ الإيديولوجيِّ وفقَ شروطِ ومعاييرِ السِّياقِ الحضاريِّ العربيِّ الإسلاميِّ الوسيطِ، هذا التابينُ في شروطِ وظروفِ الإنتاجِ أثَّرَ عَلَى طبيعةِ وشكلِ حضورِ الفلسفةِ اليونانيَّةِ في المشروعِ الحضاريِّ العربيِّ الوسيطِ، وهُوَ ما سيتضحُ لاحقاً.

خاصيةُ التّساوقِ بينَ الخطابينِ المعرفيِّ والأيديولوجيِّ سمةٌ مُميزةٌ لِلتفكّرِ الفلسفيِّ اليونانيِّ، كونُهما ينتميانِ إلى السِّياقِ الحضاريِّ ذاتهُ، يقولُ **الجابريُ** في ذلِكَ: ((في الفلسفةِ اليونانيَّةِ كانَ المحتوى المعرفيُّ والمضمونُ الأيديولوجيُّ يتطورانِ، في الجُملةِ، مَعاً، الأوَّلُ بفضلِ التّقدمِ العلميِّ، والثَّاني بفضلِ التَّطورِ الاجتماعيِّ، وهذا واضحٌ كُلَّ الوضوحِ، فقد قطعا أشواطاً هائلةً عَلَى صعيدِ الوعي المعرفيِّ والوعي الأيديولوجيِّ مَعاً، مِنْ **طاليس**Thales[14] إلى **أرسطو**، وكذلِكَ الشَّأنُ في الفلسفةِ الأوروبيَّةِ الحديثةِ، حيثُ تبدو الصُّورةُ أوضحَ. أمَّا في العصرِ الهلينستيِّ[15] والقرونِ الوسطى المسيحيَّةِ والعربيَّةِ، فلقد ظلتْ المادةُ المعرفيَّةُ المُوظفةُ في المُنشآتِ الفلسفيَّةِ هِيَ هِيَ. إنَّ الشَّيءَ الوحيدَ الَّذي كانَ يتغيرُ هُوَ الاستغلالُ الأيديولوجيُّ لِتلكَ المادةِ المعرفيَّةِ))[16] . يُمكنُ تلخيصُ موقفِ **الجابريِّ** بالقولِ: لا يُمكنُ تشخيصُ الجديدِ في الفلسفةِ العربيَّةِ الوسيطةِ في بعدِها المعرفيِّ، ففي هذا السِّياقِ كانت تكراراً ولو مُحرفاً في بعضِ حالاتِهِ لما تمَّ إنتاجهُ في الثَّقافةِ اليونانيةِ؛ بل الجديدُ فيها كائنٌ في آليةِ توظيفِها للنظرياتِ المعرفيةِ اليونانيةِ؛ أو ما يُعرفُ بأغراضِها ومقاصدِها الأيديولوجيَّة. يُمكنُ القولُ: إنَّ القطيعةَ بينَ السِّياقينِ المعرفي والأيديولوجي عبَّرتْ عن جوانبِ الخصوصيةِ والأصالةِ في الخطابِ العربيِّ الوسيطِ.

ينسحبُ الموقفُ السَّابقُ عَلَى القراءاتِ العربيَّةِ الأُخرى الَّتي مثلَها كُلٌّ مِنْ **تيزيني ومروة** وَالَّتي يتبناها كثيرٌ منَ المُتفكّرينَ العربِ، الذينَ يُقرُّونَ بوجودِ قطيعةٍ بينَ السِّياقينِ المعرفيِّ والأيديولوجيِّ؛ حيثُ يتسمُّ الأوَّلُ بالتَّطورِ في حين يتميزُ الثّاني بثباتِهِ؛ لِهذا، ظلتِ السَّطوةُ

فِيهِ لِلسياقِ الأيديولوجيّ وليسَ العكسُ، الأمرُ الَّذِي أثرَ فِيمَا بعد عَلَى شكلِ وطبيعةِ الحضورِ المعرفيِّ، الَّذِي تَمَّ توظيفهُ لِتحقيقِ أغراضٍ أيديولوجيَّةٍ مُتعددةٍ ومُتباينةٍ، اتسمَ بعضُها بِالسِّمةِ العقلانيَّةِ والبعضُ الآخرِ باللاعقلانيَّةِ.

أسهمتْ طريقةُ دخولِ الفلسفةِ اليونانيَّةِ إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ الوسيطةِ في تكريسِ الإشكاليَّةِ السَّابقةِ ـ علاقةُ المعرفيِّ بالأيديولوجيّ ـ فجُلُّ الأدبياتِ التَّأسيسيَّةِ في التُّراثِ العربيّ الوسيطِ تُجمعُ وتؤكدُ عَلَى أنَّ دخولَ الفلسفةِ اليونانيَّةِ لِلثَّقافةِ العربيَّةِ الوسيطةِ كانَ نتاجاً لِقرارٍ أيديولوجيٍّ صدرَ عَنْ شخصِ **الخليفةِ المأمونِ**[17] الأمرُ الَّذِي يُلخصهُ **النديمُ** في كتاب **الفهرستِ** عِنْدَمَا أرخَ لِتاريخِ وأسبابِ دخولِ الفلسفةِ إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ، يقولُ في سياقِ ذلِكَ: ((إنَّ **المأمونَ** رأَى في منامهِ كأنَ رجلاً أبيضَ اللونِ، مُشرباً حُمرةً، واسعَ الجبهةِ مقرونَ الحاجبِ، أجلحَ الرَّأسِ، أشهلَ العينينِ، حسنَ الشَّمائلِ، جالسٌ عَلَى سريرهِ، قالَ **المأمون**: وكأني بينَ يديهِ قد مُلئتُ لهُ هيبةً، فقلتُ: مَنْ أنتَ؟ قالَ: أنا **أرسطو طاليس**، فسُررتُ بِهِ وقلتُ: أيها الحكيمَ أسألكَ؟ قالَ: سلْ. قلتُ: ما الحسنُ؟ قالُ: ما حسُنَ في العقلِ. قلتُ: ثمَّ ماذا؟ قالَ: ما حسُنَ في الشَّرعِ. قلتُ: ثمَّ ماذا؟ قالَ: ما حسُنَ عِنْدَ الجمهورِ. قلتُ: ثمَّ ماذا؟ قال: ثمَّ لا ثم. وفي روايةٍ أُخرى: قلتُ: زدني. قالَ: مَنْ نصحكَ في الذَّهبِ، فليكنْ عِنْدَكَ كالذَّهبِ، وعليك بِالتَّوحيدِ، فكانَ هذا المنامُ مِنْ أوكدِ الأسبابِ في إخراجِ الكُتُبِ))[18]. نستنتجُ مِنْ هذا النَّصِّ عدةَ أشياءٍ مِنْ ضمنِها الرَّبطُ بينَ **الخليفةِ المأمونِ** ـ الَّذِي يُعدُّ أعَلَى سُلطةٍ تشريعيَّةٍ وسياسيَّةٍ في دولةِ الخلافةِ ـ وبينَ قرارِ دخولِ الفلسفةِ، حتَّى وإنْ كانَ هذا الحُلمُ بعيداً عَنْ الحقيقةِ فإنَّهُ جاءَ بِهدفِ بسطِ الشَّرعيَّةِ عَلَى طريقةِ دخولِ الفلسفةِ لِلثَّقافةِ العربيَّةِ الوسيطةِ، إلى جانبِ ذلك، يُلاحظُ ويُشخصُ في هذا الحُلمِ مجموعُ الصِّفاتِ الَّتي أغدقَها التَّعقلُ العربيُّ عَلَى الفلسفةِ اليونانيَّةِ مِنْ خلالِ مُمثلِها **أرسطو طاليس**. يُضافُ إلى ذلك ـ وهُوَ الأهمُ الَّذِي يتضحُ مِنْهُ حجمُ الحضورِ الأيديولوجيّ الَّذِي اكتنفَ الفلسفةَ العربيَّةَ الوسيطةَ ـ توكيدُ **المأمونِ ـ الخليفةُ ـ وأرسطو ـ الفيلسوفُ**. عَلَى أنَّ وسائلَ المعرفةِ عِنْدَ كِليهمَا واحدةٌ، وهِيَ الوسائلُ المعرفيَّةُ ذاتُها الَّتي تدعو إليها **الخلافةُ العباسيَّةُ** ذاتُ الطَّابعِ والمُعتقدِ السُّنيِّ، الأمرُ الَّذِي يؤكدُ على وجودِ مقاصدٍ أيديولوجيَّةٍ وقفتْ وراءَ قرارِ دخولِ **أرسطو** إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ هدفتِ الخلافةُ إلى تحقيقِها مِنْ ورائهِ.

يؤكدُ **ابنُ خلدون** في **مُقدمتهِ** عَلَى أنَّ بنيةَ المُجتمعِ العربيِّ أثرتْ في طريقةِ دخولِ واستيعابِ التَّفكرِ العربيِّ للفلسفةِ والصَّنائعِ، فالعربُ قبلَ وبُعيدَ الإسلامِ لم تكنْ لهُم

معرفةُ ودرايةً تذكر بالصَّنائع ـ العلوم ـ والمعارف ـ الفلسفة ـ يقولُ في معرض ذلكَ: ((جاءَ **اللهُ** بالإسلام، وكانَ لأهلهِ الظُّهُورُ الَّذي لا كِفاءَ لهُ، وابتزوا الرُّومَ مُلكَهُم، فيمَا ابتزُّوهُ لِلأمم، وابتدأَ أمرُهُم بالسَّذاجةِ والغفلةِ عَنْ الصَّنائع حتَّى إذا تبحبحَ مِنَ السُّلطانِ والدَّولةِ وأخَذَ الحضارةِ بالحظِ الَّذي لَمْ يكُنْ لِغيرِهُم مِنَ الأمم، وتفنَّنُوا في الصَّنائع والعلوم تشوَّقُوا إلى الإطِّلاع عَلَى هذهِ العلوم الحكميَّةِ بمَا سمِعُوا مِنَ الأساقفةِ والأقِسَّةِ المُعاهدِينَ بعض ذِكرٍ مِنْهَا، وبمَا تَسمُو إليهِ أفكَارُ الإنسانِ فِيهَا، فبعثَ **أبُو جعفرٍ المنصورُ**[19] إلى مَلِكِ الرُّومِ أنْ يبعثَ إليَهِ بكُتُبِ التَّعاليمِ مُترجمةً، فبعثَ إليهِ بكتابِ **أوقليدس** وبعضِ كُتُبِ الطَّبيعياتِ))[20].

يُشخصُ في نصِ **ابنِ خلدونِ** جملةُ أمورٍ منها أنَّهُ رهنَ قرارَ دخولِ الفلسفةِ **بأبِي جعفرٍ المنصورِ**، وإنْ كانتْ هذهِ الرُّوايةُ تختلفُ عَنْ روايةِ **النديم**، غيرَ إنَّ الاختلافَ بينَهُمَا ليسَ كبيراً، فقرارُ دخولِ الفلسفةِ في روايةِ **ابن خلدون** كانَ هو الآخرُ رهناً بشخصِ الخليفةِ، إلى جانبِ ذلكَ، يؤكدُ على أنَّ العربَ وبحكمِ بنيتِهم الاجتماعيةِ لم تكنْ لهم أدنى درايةٍ بالعلومِ العقليةِ وبالصَّنائعِ المُرتبطةِ بالمُجتمعاتِ المدنيةِ أو شبهِ المدنيةِ، خاصةً إذا أخذنا بعينِ الاعتبارِ أنَّ انفتاحَ واحتكاكَ العربِ بالتَّعقلِ اليونانيِّ كانَ مَعَ بُعدهِ المعرفيِّ العقلانيِّ؛ بل مَعَ ما يُمثلُ قمَّةَ الخطابِ العقلانيِّ اليونانيِّ؛ هندسةُ **أوقليدس** البرهانيَّةِ وكُتُبُ **أرسطو** الطَّبيعيَّةِ، وهو ما شكلّ لهُم صدمةً حضاريةً تتضحُ أبعادُها منْ طريقةِ تلقيهم واستجابتِهم للِفلسفةِ اليونانيةِ.

يحفظُ **القفطيُّ** في كتابهِ **أخبارُ العُلماءِ بأخبارِ الحُكماءِ** قصةَ **يحيى النَّحوي** مَعَ **عمرو بن العاص**[21]، والَّتي تُشيرُ إلى وجودِ مثلِ تلكَ الصَّدمةِ، يقولُ واصفاً **يحيى النَّحوي**: ((المصريُ الإسكندرانيُّ تلميذُ **ساوراي**، كانَ أسقفاً في كنيسةِ الإسكندريَّةِ بمصر، ويعتقدُ مذهبَ النَّصارى اليعقوبيَّةِ، ثمَّ رجعَ عمَّا يعتقدهُ النَّصارى في التَّثليث، كما قرأَ كُتبَ الحكمةِ ... وعاشَ إلى أنْ فتحَ **عمرو بن العاص** مصرَ والإسكندريَّةَ، ودخلَ عَلَى **عمرو**، وقد عرفَ موقفهُ منَ العلمِ واعتقادَهُ وما جرى لهُ مَعَ النّصارى، فأكرمهُ **عمرو** ورأى لهُ موضعاً، وسمِعَ كلامهُ في إبطالِ التّثليثِ فأعجبهُ، وسمِعَ كلامهُ أيضاً في انقضاءِ الدَّهرِ ففُتِنَ بهِ، وشاهدَ مِنْ حُججِهِ المنطقيَّةِ، وسمِعَ مِنْ ألفاظهِ الفلسفيَّةِ الَّتي لَمْ تكنْ لِلعربِ بهَا أنسةٌ))[22].

يُشيرُ **القفطيُّ** إلى أنَّ التَّعقلَ العربيَّ صُدِمَ بحجمِ تطورِ العلومِ العقليةِ اليونانيةِ، فعلى الرُّغمِ منْ الحضورِ المُهيمنِ للنصِ **القرآنيِّ** في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ إلاَّ أنَّ ذلكَ لم يحلْ دونَ افتتانِ وإعجابِ العربِ بها، وهو ما يبدو جلياً من الحظوةِ الَّتي حظى بها **النَّحوي** عندَ أميرِ مصر، على الرُّغمِ منَ الضغطِ الَّذي مارستهُ الظُّروفُ المُحيطةُ بهذا اللقاءِ، خاصةً

إذا أخذنا بعين الاعتبارِ الرِّوايةَ المُتعلقةَ بمصيرَ مكتبةِ الاسكندريةِ في عهدِ الخليفةِ **عمر بن الخطاب**رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

انعكستْ طريقةُ دخولِ الفلسفةِ اليونانيَّةِ إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ عَلَى موقفِ بعضِ المؤرخينَ والمؤلفينَ الإسلاميينَ مِنَ الفلسفةِ العربيَّةِ، يذهبُ صاحبُ **الملل والنِّحل ـ الشَّهرستانيُّ** 548هـ ـ إلى الإقرارِ بأنَّهَا تكرارٌ في جانبها المعرفيّ لأقاويلِ الفلاسفةِ اليونانِ الَّذينَ يأتي عَلَى رأسِهم كلٌّ من **أرسطو وأفلاطون**، يقولُ: ((إنَّمَا علامةُ القومِ «**أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا**[23]» قد سلكوا كُلُّهم طريقةَ «**أرسطو طاليس**» في جميعِ ما ذهبَ إليهِ وانفردَ بهِ، سوى كلماتٍ يسيرةٍ ربما رأوا فِيهَا رأي «**أفلاطون**» والمُتقدمينَ))[24]. عَجَزَ **الشَّهرستانيُّ** عَنْ إدراكِ جوانبِ الجدةِ في الفلسفةِ العربيَّةِ، عِنْدَما رأى فِيهَا تكراراً حرفياً لِلفلسفةِ اليونانيَّةِ، ومُتجاهلاً للوظيفةِ الجديدةِ الَّتي تؤديها في السِّياقِ الحضاريِّ العربيِّ الإسلاميِّ؛ لِهذا السّببِ، مالَ إلى التَّقليلِ مِنْ شأنِها وقيمتِها. يجدُ موقفُ **الشَّهرستانيُّ** سندهُ ومرجعيتهُ في الموقفِ الّذي أسسهُ سلفهُ **الإمام الغزاليّ** «ت 505هـ» في سياقِ نقدهِ لِلفلسفةِ اليونانيةِ وحضورِها في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ.

ينحو **القفطيُّ** إلى الإقرارِ برأيِ **الشَّهرستانيِّ** عِنْدَما يقولُ: ((لَمْ نجدْ هذهِ الأمَّةَ تفرغُ إلى أصحابِ الفلسفةِ في شيءٍ مِنْ أمورِها ... وما يزيدكُ وضوحاً أنَّ الأمَّةَ اختلفتْ في آرائِها ومذاهبِها ومقالاتِها فصارتْ أصنافاً فِيهَا وفرقاً، **كالمُعتزلةِ والمُرجئةِ والشِّيعةِ والسُّنةِ والخوارجِ**، فَمَا فزعتْ طائفةٌ مِنْ هذهِ الطَّوائفِ إلى الفلاسفةِ، ولا حققتْ مقالتَها بشواهدِهمْ وشهاداتِهمْ، وكذلِكَ الفقهاءُ الَّذينَ اختلفوا في الأحكامِ مِنَ الحلالِ والحرامِ مُنْذُ أيامِ الصّدرِ الأوَّلِ إلى يومِنا هذا لَمْ نجدْهُمْ تظاهروا بالفلاسفةِ واستنصرُوهُمْ، وقالَ: وأينَ الآنَ الدِّينُ مِنَ الفلسفةِ، وأين الشَّيءُ المأخوذُ بالوحيّ النَّازلُ مِنَ الشَّيءِ المأخوذِ بالرَّأيِ الزَّائلِ))[25]. يُجانبُ الصَّوابُ موقفَ **القفطيِّ** مِنَ الفلسفةِ؛ فجُلُّ الفرقِ الإسلاميَّةِ وعَلَى اختلافِ مذاهبِها انفتحتْ عَلَى الفلسفةِ اليونانيَّةِ، فلِكُلِّ مذهبٍ فلاسفتهُ الَّذينَ يُحاولونَ تسويغَهُ عقلانياً بإعادةِ استثمارِ الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ عموماً **والأرسطي** على وجهِ الخصوصِ. يعتمدُ موقفُ **القفطيِّ** في رفضِ الفلسفةِ، عَلَى مُقارنتِها بالدِّينِ الإسلاميِّ، حيثُ يُشخصُ وجودَ فارقٍ بنيويٍ بينَ الاثنين، فعلى سبيلِ المثالِ، يعتمدُ الإسلامُ ويقومُ عَلَى مقولةِ الوحدةِ والثَّباتِ، في حين تعتمدُ الفلسفةُ عَلَى الرَّأيّ والتَّعدديةِ، أو ما يُمكنُ تلخيصهُ بمقولةِ التَّجاوزِ، مع ذلِكَ يُمكنُ رفعُ الفارقِ المزعومِ بالتَّوكيدِ عَلَى حضورِ الرَّأيّ في الدِّينِ الإسلاميِّ، والَّذي يُعدُّ أصلاً مِنْ أصولِ التَّشريعِ.

تأسيساً عَلَى ما سبق؛ يُمكنُ الخُلاصةُ إلى أنَّ عناصرَ جدةِ الفلسفةِ العربيَّةِ كائنةٌ في بعدِها الأيديولوجيَّ المُعبرُ عَنْ أصالتِها، كونُ سياقها المعرفيّ استعادةٌ شبه حرفية لِلفلسفةِ اليونانيَّةِ. إنَّ رهنَ الجديدِ في الفلسفةِ العربيَّةِ في بعدِها الأيديولوجيّ فرضتهُ ضرورةٌ تاريخيَّةٌ، فالعربُ وفي بداياتِ انتشارِ الإسلامِ وانفتاحِهم عَلَى الحضاراتِ والثَّقافاتِ الأُخرى، لَمْ تكنْ بحوزتِهم بنيةٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ تُسهمُ في إنتاجِ معارفٍ شبيهةٍ بما يتمُّ إنتاجهُ في السِّياقِ الحضاريِّ اليونانيِّ. تولدَ الاحتياجُ إلى الفلسفةِ لِلدفاعِ والدَّعوةِ إلى الدِّينِ الإسلاميِّ بطريقةٍ عقلانيةٍ؛ مِنْ هُنا، لَمْ يكنْ أمامَ التَّعقلِ العربيِّ بُدٌّ مِنْ إعادةِ استثمارِ الإرثِ الفلسفيّ اليونانيِّ لِتحقيقِ مقاصدٍ عقديةٍ بعينِها.

مشروعُ التَّرجمةِ والوصايةُ الأيديولوجيَّةُ

توصلنا إلى أنَّ دخولَ الفلسفةِ لِلثقافةِ العربيَّةِ كانَ تحتَ غطاءٍ أيديولوجيٍّ، كما أنَّ مقاصدَ الدُّخولِ كانتْ هِيَ الأُخرى أيديولوجيَّةً صِرفةً؛ الأمرُ الَّذي دفعَ كثيراً مِنَ المؤرخينَ والمُتفكرينَ المُتأملينَ في تاريخِ الفلسفةِ العربيَّةِ الوسيطةِ إلى الإقرارِ أنَّها لا تحملُ جديداً يذكرُ عَلَى صعيدِ الخطابِ المعرفيّ، في حين أنَّ جدتَها كائنةٌ في سياقها الأيديولوجيّ الَّذي وظفت فيه وخضعتْ لهُ.

بناءً عَلَى هذا الفهمِ، نُحاولُ في هذه الفقرةِ تعميقَ الفكرةِ؛ بإعادةِ النَّظرِ ـ قراءةُ ـ في مشروعِ التَّرجمةِ الَّذي شهدتَهُ الثَّقافةُ العربيَّةُ إبانَ عصرِ التَّدوينِ؛ لِبيانِ وتشخيصِ الحضورِ الأيديولوجيّ في مشروعِ التَّرجمةِ ذاتِها.

مِنَ المُسلمِ بهِ أنَّ جوهرَ التَّرجمةِ خيانةٌ لِلنصِّ الأصليّ، فالمُترجمُ ومَهمَا كانَ دقيقاً يقومُ بعمليَّةِ تأويلٍ لِلنصِّ حتَّى يستقيمَ مَعَ اللُغةِ والثَّقافةِ الَّتي يُنقلُ إليها؛ ممَّا يجعلُهُ عُرضةً لِلتحريفِ بشكلٍ أو بآخرٍ، هذا بشكلٍ عامٍ، فما بالنا عِنْدَما تكونُ التَّرجمةُ مُنصبةً عَلَى أدبياتٍ يُعدُّ الخطابُ الأيديولوجيُّ مُكوِّناً أساسيَّاً فِيهَا.

قبلَ الولوجِ في بحثِ هذهِ القضيَّةِ لزمتِ الإشارة إلى مسألةٍ هامةٍ تُساعِدُ في التَّدليلِ عَلَى صحةِ الزَّعمِ الَّذي نركنُ إليهِ، تتعلقُ هذهِ المسألةُ بشخصياتِ المُترجمينَ إلى العربيَّةِ إبانَ عصرِ التَّدوينِ، حيثُ يُلاحظُ أنَّ جُلَّهُمْ ينتمونَ إلى ثقافاتٍ بل وديانات أُخرى غيرَ الدِّينِ الإسلاميِّ. ما يفرضُ ضرورةَ أخذِ هذهِ المسألةِ بعينِ الاعتبارِ حركةُ الحوارِ الدِّينيّ والثَّقافيّ الَّتي اتسمَ بهَا عصرُ التَّدوينِ؛ ممَّا يدفعُ لِلتساؤلِ عَنْ مدى حضورِ الأغراضِ الأيديولوجيَّةِ في تلكَ التَّرجماتِ.

يميلُ بعضُ الباحثين إلى الاعتقادِ أنَّ علاقةَ التفكّرِ العربيّ بالعقلِ اليونانيِّ تعودُ إلى مرحلةِ ما قبلَ الإسلامِ، مِنْ ذلك ما يذهبُ إليهِ الباحثُ الغربيُّ **بارتولد**: ((مِنَ الخطأِ الظنَّ بأنَّ دخولَ علمِ اليونانِ وفلسفتِهم إلى العربِ كانَ بتأثيرِ الأوامرِ الَّتي صدرتْ في أيامِ **المنصورِ** و**المأمونِ** بالبحثِ والحصولِ عَلَى المخطوطاتِ وترجمتِها إلى العربيَّةِ، وأنَّ ثمَّةَ علاقةٍ بينَ العلمِ في العهدِ الإسلاميِّ والعلمِ اليونانيِّ الَّذي كانَ مُنتشراً في **إيران** قبلَ العهدِ الإسلاميِّ))[26]. مَا يُضعفُ وجهةُ النَّظرِ السَّابقةِ هُوَ أنَّ علاقةَ العقلِ العربيّ بالعقلِ اليونانيِّ قبلَ العصرِ الإسلاميِّ ـ إنْ وجدت ـ لم تكنْ علاقةً واعيةً إلاَّ في إطارِ المشروعِ الحضاريِّ العربيّ الإسلاميِّ، حيثُ تمتِ التَّرجمةُ تحتَ وصايةِ المشروعِ الأيديولوجيِّ؛ ممَّا يعني أنَّها فعلُ معرفةٍ واعٍ.

بدأتْ عمليَّةُ التَّرجمةِ إلى العربيَّةِ بعدَ قرارِ إدخالِ الفلسفةِ مِنْ قبلِ الخليفةِ العباسيّ **المأمونِ** إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ، حيثُ راسلَ بهذا الخصوصِ ملكَ الرُّومِ لإخراجِ الكُتُبِ العلميَّةِ والفلسفيَّةِ المتوفرةِ في مكتباتِهم، والَّتي مثلتْ في جُلِّها الإرثَ الفلسفيّ اليونانيّ؛ الأمرُ الَّذي وكدهُ **النديمُ** عِنْدَمَا قالَ: ((ومِمَنْ عُنيَ بإخراجِ الكُتُبِ مِنْ بلدِ الرَّومِ، **مُحمد وأحمد والحسن بنو شاكر**[27] المُنجمُ ... وبذلوا الرّغائبَ، وأنفذوا **حُنين بن إسحاق**[28] وغيرَهُ إلى بلدِ الرُّومِ، والإرثماطيقي والطِّبِّ. وكانَ **قسطا بن لوقا البعلبكي**[29] قد حملَ معهُ شيئاً فنقلهُ، ونُقِلَ إليهِ))[30]. كانَ **حنينُ بن إسحاق** امتداداً لمدرسةٍ في التَّرجمةِ تعتنقُ عقائدَ مُغايرةً لِلعقيدةِ الإسلاميَّةِ، فلقد كانَ تلميذاً لـ **يوحنا بن ماسويه**[31]، يصفُ **ابنُ جلجل**[32] **حنين بن إسحاق** قائلاً: ((تِلْميذُ **يوحنا بن ماسويه**، عالِمٌ بلسانِ العربِ، فصيحٌ باللسانِ اليونانيِّ جداً، بارعٌ في اللسانين بلاغةً بلغَ بهَا تمييزَ علل اللسانين ... ولهُ كتابٌ في صناعةِ المنطقِ لم يسبقْهُ إلَى مثلهِ غيرُهُ لحسُنِ تقسيمهِ وبراعةِ نظامهِ))[33]. تمكنَ **حنينُ بن إسحاق** مِنْ احتلالِ مكانِ الرِّيادةِ في مشروعِ التَّرجمةِ بسببِ قيمتِهِ المعرفيَّةَ وبراعتِهِ؛ فلقد كانَ عالماً مُبرزاً في اللغتين العربيَّةِ واليونانيَّةِ؛ ممَّا جعلهُ الأنسبَ لِتصدرِ مشروعِ التَّرجمةِ، وهُوَ ما أكدهُ **ابنُ أبي أصيبعة**[34] عند وصفِهِ لهُ: ((وكانَ **حنينٌ** أعلمَ أهلِ زمانِهِ باللغةِ اليونانيَّةِ والسِّريانيَّةِ والفارسيَّةِ، والدَّراية بهن، ممَّا لا يعرفهُ غيرهُ مِنَ النَّقلةِ الَّذينَ كانوا في زمانهِ، مَعَ ما دأبَ أيضاً في إتقانِ العربيَّةِ والاشتغالِ بهَا حتَّى صارَ مِنْ جُملةِ المُتميزينَ فيهَا، ولمَّا رأىَ **المأمونُ** المنامَ ... أحضرَ **حنين بن إسحاق** إذ لم يجدْ مَنْ يضاهيهُ في نقلهِ، وسألهُ نقلَ كُتُبِ الحُكماءِ اليونانيينَ إلى اللُغةِ العربيَّةِ، وبذلَ لهُ مِنَ الأموالِ والعطايا شيئاً كثيراً))[35]. تتضحُ قيمةُ **حنين** مِنَ الطَّريقةِ الَّتي عُومِلَ بهَا مِنْ قبلِ الخليفةِ **المأمونِ**: ((وممَّا يُحكى

عنهُ أنَّ **المأمونَ** كانَ يُعطيهُ مِنَ الذَّهبِ زنةَ ما ينقلهُ مِنَ الكُتُبِ إلى العربيّ مثلاً بمثلٍ. وقالَ **أبوسليمان المنطقي السَّجستاني**[36]: أنَّ **بني شاكر** وهُمْ : **مُحمد وأحمد والحَسن** كانوا يرزقونَ جماعةً مِنَ النَّقلةِ مِنْهُم : **حنين بن أسحق، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرة**[37] وغيرهُمْ في الشَّهرِ نحو خمسمائةِ دينارٍ لِلنقلِ والمُلازمةِ))[38]. ممَّا سبق، يُمكنُ استخلاصُ النِّقاطِ التَّاليةِ: أوَّلاً- إنَّ قرارَ التَّرجمةِ كانَ قراراً واعياً، فقد كانَ امتداداً لمشروعٍ حضاريّ، وعىَ القائمونَ عَلَيهِ أبعادَهُ المُختلفةَ. ثانياً- إنَّ طريقةَ مُعاملةِ المُترجمينَ كانتْ تنمُّ عَنْ إقرارٍ بأهميةِ التَّرجمةِ في ترسيخِ ركائزِ المشروعِ الحضاريِّ لِلدولةِ العربيَّةِ.

بعد وفاةِ **حنين**، اعتلىَ أبنهُ **أسحقُ** سُلمَ الرِّيادةِ في مشروعِ التَّرجمةِ؛ حيثُ ورثَ مكانةَ أبيهِ، يقولُ عنهُ **ابنُ أبي أصيبعة**: ((هُوَ **أبو يعقوب بن حنين بن اسحق العبادي**، كانَ يُلحقُ بأبيهِ في النَّقلِ وفي معرفتهِ باللُغاتِ وفصاحتهِ فيهَا، إلاَّ أنَّ نقلهُ لِلكُتُبِ الطَّبيعيَّةِ قليلٌ جداً بالنِّسبةِ إلى ما يوجدُ مِنْ كثرةِ نقلهِ مِنْ كُتُبِ **أرسطو طاليس** في الحكمةِ وشروحِها إلى لُغةِ العربِ، وكانَ **أسحق** قد خدمَ مَنْ خدمَ أبوهُ مِنَ الخُلفاءِ والرُّؤَساءِ))[39]. ما يُميزُ الأبنُ عن أبيهِ هُوَ أنَّ الأبنَ عُنيَ بِكتبِ الفلسفةِ وبالأخصِ كتاباتِ **أرسطوطاليس**، ولم يقتصرْ عَلَى النَّقلِ فقطَ؛ بل قدمَ شروحاً كانتْ عَلَى الدَّرجةِ ذاتها مِنَ القيمةِ والأهميةِ مَعَ نصِّ **أرسطو** المُترجمِ.

يذهبُ المؤرخُ العربيُّ **صاعدُ الأندلسي** إلى رسمِ طريقةٍ أُخرى لِعمليَّةِ التَّرجمةِ، يحتلُ فِيهَا **عبدالله ابنُ المُقفع** حجرَ الزَّاويةِ، يقولُ: ((فأمَّا المنطقُ فإنَّ أوَّلَ مَنْ اشتهرَ بِهِ في هذهِ الدَّولةِ **عبدالله بن المُقفع الخطيب الفارسي** كاتبُ **أبي جعفرٍ المنصور**، فإنَّهُ ترجمَ كُتُبَ **أرسطو طاليس** المنطقيَّةِ الثَّلاثةِ الَّتي في صورةِ المنطقِ، وهِيَ كتابُ **فاطاغورياس** وكتابُ **باري مانياس**، وكتابُ **أنالوطيقا**، وذكرَ أنَّهُ لَمْ يكنْ ترجمَ مِنْهَا إلى وقتهِ إلاَّ الكتابَ الأوَّلَ فقط، وترجمَ مَعَ ذلكَ المدخلَ إلى كُتُبِ المنطقِ المعروفِ **بِايساغوجي** مِنْ تأليفِ **فريفوريوس**، **ومورقوس الصُّوري** وغيرها ...وترجمَ مَعَ ذلكَ الكتابَ الهنديّ المعروفَ بكتابِ **كليلة ودمنة**، وهُوَ أوَّلُ مَنْ ترجمهُ مِنَ اللُغةِ الفارسيَّةِ إلى اللُغةِ العربيَّةِ))[40]. إذا صحَّ هذا الطريقُ الّذي يرسمهُ **صاعد الأندلسي** يكونُ مِنَ السَّهلِ جداً التَّدليلُ عَلَى حضورٍ أيديولوجيّ في عمليَّةِ التَّرجمةِ، فـ **ابنُ المُقفع** كانَ مِنْ ضمنِ المؤسسينَ لِتيارِ الشُّعوبيَّةِ في الحضارةِ العربيَّةِ، حيثُ هدفَ مِنْ وراءِ ترجمةِ التُّراثِ الفارسيّ إلى التَّدليلِ عَلَى علوِ كعبِ العرقِ الفارسيّ عَلَى العرقِ العربيّ؛ بتوكيدهِ الطَّابعَ المدنيَّ الغالبَ عَلَى التُّراثِ الفارسيّ، في مُقابلِ الحضورِ المُهيمنِ لِلبداوةِ عَلَى العرقِ العربيّ؛ ممَّا يعني أنَّ الفرسَ أهلُ نظرٍ وتأملٍ، في حين، يفتقدُ

العربيُّ لِهذهِ الصِّفاتِ، يُمكنُ توكيدُ هذا الأمرَ مِنَ الطَّريقةِ والأسبابِ الَّتي قُتِلَ لِأجلِها **ابنُ المقفع** الَّذي ماتَ مسموماً؛ بِسببِ زندقتِهِ: ((وكانَ **المهديُّ** يقولُ: «ما وجدتُ كتابَ زندقةٍ إلاَّ وأصلهُ **ابن المُقفع**» ويؤيدُ هذا القولَ، ما قالهُ **المسعودي** مِنْ أنَّ **المهدي** «أمعنَ في قتلِ المُلحدينَ والمُداهنينَ عَنْ الدِّينِ لِظهورِهِم في أيامِهِ، وإعلانِهم بِاعتقادِهِم في خلافتِهِ لِمَا انتشرَ مِنْ كُتُبِ **ماني وابن ريصان ومرقيون** ممَّا نقلهُ **عبدُالله بن المقفع** وغيرهُ » فاسِمُ الرَّجلِ متواترٌ عَلَى ألسنةِ المؤرخينَ، ومشهورٌ في ترجمةِ كُتُبِ الزَّنادقةِ مِنَ الفارسيَّةِ إلى العربيَّةِ، وينسبُ إليهِ مُعارضةُ **القرآن** عَلَى نحوِ ما نقلَ **الباقلانيُ**[41] في «**إعجاز القرآن**»))[42].

لقد دفعَ **ابنُ المُقفع** الثمنَ غالياً في سبيلِ الانتصارِ لِثقافتِهِ الأم، والَّتي حاولَ التَّرويجَ لها عبرَ مشروعِ التَّرجمةِ، غيرَ أنَّ هذا الأخيرَ وبِحكمِ وصايةِ الدَّولةِ عَلَيهِ لم يكنْ بِمقدورِهِ التَّرويجُ لأيديولوجيةٍ غير أيديولوجيةِ الدَّولةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ.

تبنَّى المُستشرقُ **دي بور** وجهةَ النَّظرِ القائلةِ أنَّ عمليَّةَ التَّرجمةِ في الحضارةِ العربيَّةِ لَمْ تكنْ عمليةً معرفيَّةً خالصةً، مُعللاً ذلكَ بأنَّها نتاجٌ لِشخصياتٍ غيرِ إسلاميَّةٍ في بداياتِها عَلَى الأقلِ، يقولُ في معرضِ بيانِ ذلكَ: ((يروى أنَّ **يوحنا** أو **يحيى بن بطريق** « أوَّلُ القرنِ التَّاسعِ ـ الثَّالثِ مِنَ الهجرةِ» أخرجَ قصةَ **طيماوس** «**لأفلاطون**»، وأنَّهُ ترجمَ كتابَ **أرسطو** في الآثارِ العلويَّةِ، وكتابَ الحيوانِ وأجزاءً مأخوذةً مِنْ كتابِ النَّفسِ، وترجمَ كتابهُ في العالمِ. ويُقالُ: أنَّ **عبدالمسيح بن عبدالله ناعمة الحمصي** (حوالي 220 هـ أو 835م) ترجمَ كتابَ **سوفسطيقا** أو **الأغاليط لأرسطو**، وترجمَ فوقَ هذا شرحَ **جون فيلبون** عَلَى كتابِ السَّماعِ الطَّبيعيّ ... لـ **أرسطو**، وأنَّهُ ترجمَ ما سُمِّيَ خطأً كتابَ «**الرُّبوبيَّة لـ أرسطو**» وهُوَ شرحُ أجزاءٍ مأخوذةٍ مِنْ **تاسوعاتِ أفلوطين** ...))[43] ما يهمُ هُوَ أنَّ التَّرجمةَ إلى العربيَّةِ لَمْ تتمّ بِطريقةٍ مُباشرةٍ مِنَ الثَّقافةِ اليونانيَّةِ إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ؛ بل عبرَ حلقةٍ وسطٍ مثلثها اللُغةُ والثَّقافةُ **السِّريانيَّةُ**، لعبتْ حلقةُ الوصلِ هذهِ فيما يبدو دوراً في عمليَّةِ التَّأويلِ الَّتي حصلتْ في الأدبياتِ والنُّصوصِ المُترجمةِ.

كانَ جُلُّ المُترجمينَ في الثَّقافةِ العربيَّةِ مِنْ أصولٍ مسيحيَّةٍ؛ لِهذا جاءتْ أغلبُ ترجماتِهم مِنَ السِّريانيَّةِ إلى العربيَّةِ مُعبرةً عَنْ اهتماماتِ واحتياجاتِ الثَّقافةِ السِّريانيَّةِ أكثرَ ممَّا عبرتْ عَنْ اهتماماتِ واحتياجاتِ الثَّقافةِ العربيَّةِ، وهُوَ ما وكدهُ **دي بور** عِنْدَمَا قالَ: ((عُنِيَ السِّريانُ إلى جانبِ قليلٍ مِنْ كُتُبِ الرِّياضياتِ والطَّبيعياتِ والطِّبِّ بِأمرينِ: فعنوا أوَّلاً بمجموعاتِ الحِكَمِ الخلقيَّةِ التَّهذيبيَّةِ وقدمُوهَا بِشيءٍ مِنَ الكلامِ في سيرِ الفلاسفةِ، وبِالجُملةِ عنوا بِالحكمةِ **الفيثاغوريَّةِ الأفلاطونيةِ** الَّتي تنزعُ إلى التَّصوفِ، وأهمُ ما نجدُ

مِنْ ذلِكَ هُوَ الحكمُ المنحولةُ المنسوبةُ إلى **فيثاغورس**[44] ... **وسقراط**[45] **وفلوطرخس**... **وديونوسيوس**... وغيرهُمْ))[46]. لَمْ يقتصرْ الأمرُ عَلَى هذا الحدِّ؛ بل خضعتِ الأدبياتُ اليونانيَّةُ المنقولةُ إلى اللسانِ **السريانيِّ** لِعمليَّةِ تأويلٍ قبلَ نقلِها إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ لِتنسجمَ مَعَ مُعتقداتِ **السِّريانِ**: ((وترجمَ السِّريانُ ما ترجموهُ مِنْ كُتُبِ اليونانِ بأمانةٍ في الجُملةِ، خصوصاً **سرجيس**[47]، غيرَ أنَّ مُطابقةَ التَّرجمةِ لِلأصلِ تبدو في كُتُبِ المنطقِ والعلمِ الطَّبيعيِّ أكثرَ ممَّا تبدو في كُتبِ الأخلاقِ أو ما بعدَ الطَّبيعةِ، فقد حذفوا كثيراً مِنْ غوامضِ هذينِ العلمينِ، أو هُم فهموهُ عَلَى غيرِ وجههِ وأحلوا عناصرَ نصرانيَّةً محلَ كثيرٍ ممَّا هُوَ وثنيٌّ، **فبطرس وبولس ويوحنا** تظهرُ أحياناً بدلَ **سقراط وأفلاطون وأرسطو**، وحلَّ الإلهُ الواحدُ محلَ القدرِ و**الآلهةِ** المُتعددةِ، ثمَّ نرىَ أفكاراً كفكرةِ الدُّنيا أو الخلودِ أو الخطيئةِ تصطبغُ بالصِّبغةِ النَّصرانيَّةِ))[48]. كانَ لِعمليَّةِ التَّأويلِ الَّتي خضعَ لهَا الإرثُ اليونانيُّ في الثَّقافةِ السِّريانيَّةِ أثرٌ كبيرٌ في الثَّقافةِ العربيَّةِ الَّتي تعرفتْ عَلَى الإرثِ اليونانيِّ عبرَ اللُّغةِ السِّريانيَّةِ؛ ممَّا يعني أنَّ العربَ تعاملوا مَعَ قراءةٍ أيديولوجيَّةٍ ـ عقديةٌ ـ لِلإرثِ اليونانيِّ أكثرَ ممَّا تعاملوا مَعَ ترجمةٍ معرفيَّةٍ خالصةٍ لِذلكَ الإرثِ؛ الأمرُ الَّذي أثرَ في شكلِ وطبيعةِ الفلسفةِ المتكوِّنةِ في الثَّقافةِ العربيَّةِ في بداياتِ تأسيسِها عَلَى الأقلِ.

مَعَ ذلك، لابُدَّ مِنَ الإقرارِ بمسألةٍ أساسيةٌ وجوهريَّةٍ، وهِيَ أنَّ عمليَّةَ التَّأويلِ لَمْ تكنْ لِتقبلَ لولا استعدادِ المشروعِ الحضاريِّ العربيِّ لِاستيعابِها وتقبلِها؛ فهو كانَ بِحاجةٍ لِلفلسفةِ لِتحقيقِ مقاصدِهِ الأيديولوجيَّةَ؛ لِهذا، لَمْ يهتمْ بِشكلِ ونوعيَّةِ الفلسفةِ، بِقدرِ اهتمامِهِ بمَا يصبو إلى تحقيقِهِ مِنْ ورائِها؛ أيْ أنَّ مؤسسي المشروعِ عملوا بمقولةِ «الغايةُ تبررُ الوسيلةَ».

خُلاصةُ القولِ: جاءَ مشروعُ التَّرجمةِ في عصرِ التَّدوينِ امتداداً لِلمشروعِ الحضاريِّ العربيِّ الَّذي احتلتْ فِيهِ التَّرجمةُ حجرَ الزَّاويةِ، فبعدَ امتدادِ دولةِ الخلافةِ واحتكاكِها بِثقافاتٍ أُخرى، وبعدَ تعددِ الفرقِ والمذاهبِ الإسلاميَّةِ، استلزمَ كُلُّ ذلك ضرورةَ تبني سُلطةِ الخلافةِ لِتقنياتٍ تفكّريةٍ تُساعدُهَا عَلَى بسطِ سُلطتِها وسُلطانِها عَلَى أركانِ الدَّولةِ، وما كانَ بِالإمكانِ تحقيقُ هذهِ الغايةِ إلاَّ بِالانفتاحِ عَلَى مُكتسباتِ الخطابِ الفلسفيِّ، يُضافُ إلى ذلِكَ، توكدُ عمليَّةُ التَّرجمةِ عَلَى مدى انفتاحِ المشروعِ العربيِّ عَلَى الثَّقافاتِ والعقائدِ الأُخرى، فعَلَى سبيلِ المثالِ، كانَ جُلُّ المُترجمينَ مِنْ أشياعِ عقائدَ مُغايرةٍ لِعقيدةِ الإسلامِ فقد كانَ أغلبَهُم يعتنقونَ النَّصرانيَّةَ؛ لِهذا جاءتْ ترجماتُهم عبرَ السِّريانيَّةِ تأويليَّةَ الطَّابعِ، هدفتْ إلى الانتصارَ لِمُعتقداتِهم، مَعَ ذلِكَ، لَمْ تجدْ سُلطةُ الخلافةِ حرجاً في اعتمادِ تلِكَ التَّرجماتِ لإدراكِها أنَّهَا ستخضعُ لِعمليَّةِ تأويلٍ ثانيَّةٍ، لِتتمكنَ مِنْ تحقيقِ المقاصدِ

الأيديولوجيَّةِ المُناطةِ بِهَا، والَّتي سعتْ دولةُ الخلافةِ إلى تحقيقِها.

التفكّرُ العربيُّ والإرثُ اليونانيُّ

بعدَ التَّدليلِ عَلَى أنَّ مشروعَ التَّرجمةِ لَمْ يكنْ بمعزلٍ عَنْ سطوةِ وتوجيهِ الخطابِ الأيديولوجيّ؛ فهو بدءِ بِقرارٍ صدرَ عَنْ سُلطةٍ عقديةٍ ـ أيديولوجيَّةٌ ـ كانتْ حاضرةً في فعلِ التَّرجمةِ ذاتِها، عبرَ ما يُعرفُ بِحلقةِ الوصلِ الَّتي مثلّتها اللُغةُ السِّريانيَّةُ.

تُعدُّ مدرسةُ الإسكندريَّةِ النَّافذةَ الَّتي تعرفَ مِنْهَا التَّفكّرُ العربيُّ على الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ فَفِيها وجدتْ مكتبُتها الَّتي حوتْ عشراتِ المخطوطاتِ الَّتي انفتحَ التَّعقلُ العربيُّ من خلالِها عَلَى الإرثِ اليونانيِّ، عَلَى الرُّغمِ مِنَ الاعتقادِ السَّائدِ في بعضِ الأدبياتِ العربيَّةِ والاستشراقيَّةِ أنَّ المكتبةَ لَمْ يكنْ لها دورٌ ثقافيٌّ في الحياةِ التفكّريَّةِ العربيَّةِ؛ بسببِ قرارِ إحراقِها الَّذي صدرَ عَنْ شخصِ الخليفةِ الثَّانيِ **عمر بن الخطاب رضي اللهُ عنهُ** بعدَ خطابِ **عمرو بن العاص** لهُ، والَّذي استشارهُ فِيهِ حولَ مصيرِ المكتبةِ فردَّ عَلَيهِ **الخليفةُ الثَّاني** قائلاً: ((أمَّا الكُتُبُ الَّتي ذكرتَها فإنْ كانَ فِيهَا ما يوافقُ كتابَ **اللهِ** فَفِي كتابِ **اللهِ** عنهُ غنى وإنْ كانَ فِيهَا ما يُخالفُ كتابَ **اللهِ** فلا حاجةَ إليها فتقدمْ بإعدامِها، فشرعَ **عمرو بن العاص** في تفرقتِها عَلَى حماماتِ الإسكندريَّةِ وإحراقِها في مواقدِها وذُكِرتْ عُدةُ الحماماتِ يَومَئذ وأنسبتِها فذكروا أنَّهَا اُستنفذتْ في مُدةِ ستةِ أشهرٍ فاسمعُ ما جرىَ وأعجبُ))[49]. تحومُ الشُّكوكُ حولَ صحةِ هذهِ الرِّوايةِ، أهمُها أنَّ الإرثَ التَّفكّريّ اليونانيّ ذا السِّمةِ الإسكندرانيَّةِ انتشرَ في الثَّقافةِ العربيَّةِ، وكُتبتْ لهُ السِّيادةُ فِيهَا، ممَّا يُدلِّلُ عَلَى أنَّهُ ظلَّ محفوظاً ولَمْ يتمْ التَّخلصُ مِنْهُ كمَا تزعمُ الرِّوايةُ السَّابقةُ. حتَّى وإنْ سلمنا جدلاً بصحةِ روايةِ الحرقِ فإنَّ التَّعقلَ العربيَّ استطاعَ التَّعرفَ على الإرثِ اليونانيِّ منْ مصادرٍ أُخرى، وإلاَّ فمن أينَ تأتى للتعقلِ العربيِّ هذا الكمُ منَ المصادرِ الفلسفيةِ اليونانيةِ؟.

لعبتْ شخصيةُ **يحيى النَّحوي** دوراً في تشكيلِ الوعيِّ التَّفكّريّ العربيّ في بداياتهِ عَلَى الأقلِ، فقد كانَ مُلماً بِعلومِ الفلسفةِ في عصرهِ وبِالأخصِّ ما تعلقَ مِنْهَا بِالفلسفةِ اليونانيَّةِ، يقولُ **النَّديمُ** راسماً أصلَ وشخصيَّةَ **يحيى النَّحوي**: ((كانَ **يحيى** تلميذَ **ساوراي**، وكانَ أسقفاً في بعضِ الكنائسِ بمصر، ويعتقدُ مذهبَ النَّصارى اليعقوبيَّةِ، ثمَّ رجعَ عمَّا يعتقدهُ النَّصارى في التَّثليثِ، فاجتمعتْ الأساقفةُ وناظرتهُ فغَلبَهُم، واستعطفتهُ وآنستهُ وسألتهُ الرُّجوعَ عمَّا هُوَ عَلَيهِ وتركِ إظهارهِ، فأقامَ عَلَى ما كانَ عَلَيهِ، وأبى أنْ يرجعَ، فأسقطوهُ ... وعاشَ إلى أنْ فُتحتْ مصر عَلَى يدي **عمرو بن العاص**، فدخلَ إليهِ وأكرمهُ، ورأى لهُ موضعاً، وقد فسَّرَ كُتُبَ **أرسطاليس**))[50]. لِتوكيدِ دورِ **يحيى النَّحوي** فِي تشكيلِ وتأسيسِ

بداياتِ الوعي الفلسفيِّ العربيِّ نسوقُ النقاطَ التَّاليةَ: أوَّلاً: كانَ **يحيى** مِنَ القيمينَ عَلَى مكتبةِ الإسكندريَّةِ، فهو منْ نقلَ خبرَها إلى **عمرو بن العاص**، ثانياً: كانَ **النَّحويُّ** مِنْ ضمنِ الشَّخصياتِ القليلةِ إنْ لَمْ تكنْ الوحيدةَ المُتاحةَ في تلكَ الفترةِ الَّتي كانَ لها اطلاعٌ وإلمامٌ بالإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ، ثالثاً: وهُوَ الأهمُ؛ أنَّهُ مِنَ الشَّخصياتِ الَّتي قامتْ بتفسيرِ وشرحِ كُتُبِ **أرسطو طاليس**؛ وهي الشُّروحُ الَّتي ظلتْ مُعتمدةً في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ، لفترةٍ طويلةٍ وهو ما يدلُّ عَلَى مكانتِهِ في تشكيلِ الوعيِّ التَّفكّريِّ العربيِّ الوسيطِ بالفلسفةِ اليونانيَّةِ.

مع ذلك، ثمَّةَ مسألة أجدني مُجبراً عَلَى الخوضِ فِيهَا والوقوفِ عِنْدَها، تتعلقُ بطبيعةِ ومحتوى الإرثِ اليونانيِّ الَّذي عرفهُ التَّعقلُ العربيُّ عبرَ مدرسةِ الإسكندريَّةِ، فهلْ كانَ يُمثلُ الفلسفةَ اليونانيَّةَ الخالصةَ النَّقيَّةَ والَّتي عبرتْ فلسفةُ **أرسطو** عَنْ قمَّةِ ما وصلتْ إليهِ مِنْ عقلانيَّةٍ؟ أمْ أنَّ **أرسطو** الاسكندرانيّ تمَّ تحويرُهُ والعبثُ بِهِ؟ سبقتِ الإشارةُ عِنْدَ عرضِ عمليَّةِ التَّرجمةِ إلى أنَّهَا كانتْ قراءةً تأويليَّةً - أيديولوجيَّةً - لِلإرثِ اليونانيِّ لِيتماشى مَعَ الإرثِ والمُعتقدِ المسيحيِّ الَّذي كانتِ الثَّقافةُ السِّريانيَّةُ ومدرستُها التَّفكريةَ خيرَ مُعبرٍ عنهُ في تلكَ الفترةِ، لَمْ يكنْ الأمرُ مَعَ مدرسةِ الإسكندريةِ مُختلفاً؛ حيثُ أعادتْ إنتاجَ **أرسطو** حَتَّى ينسجمَ مَعَ الرُّوحِ الحضاريةِ السَّائدةِ في بلادِ النِّيلِ، وهُوَ ما عبَّرَ عنهُ المُستشرقُ **دي لاسي أوليري** عِنْدَمَا قالَ: ((وتأتي العلومُ الطَّبيعيَّةُ بعدَ الفلسفةِ مِنْ حيثُ الأهميَّةِ مِنْ جُملةِ ما ورثهُ العالمُ العربيُّ عَنْ الهللينيَّةِ، غيرَ أنَّ هذهِ العلومَ الَّتي جاءتْ عَنْ طريقِ الإسكندريَّةِ كانتْ تُعاني مِنْ آفةٍ خطيرةٍ مِنْ جراءِ ما أضافتهُ المعرفةُ المصريَّةُ الأخيرةُ عَلَى تعاليمِ **جالينوس**[51] و**أبقراط**[52] الخالصةِ، ولقد كُنَّا ذكرنَا أنَّ هذهِ الزِّياداتِ ذاتُ طابعٍ أشبهَ بالسِّحرِ، ظهرَ في التَّمائمِ وغيرِها مِنَ النَّظرياتِ المبنيَّةِ عَلَى آراءٍ تُصنفُ الآنَ مِنَ السِّحرِ المُعتمدِ عَلَى التَّعاطفِ الوجدانيِّ))[53]. تأصيلاً على هذا النَّصِ يُمكنُ القولُ: إنَّ التَّعقلَ العربيَّ تعرفَ عَلَى الإرثِ التَّفكّريِّ اليونانيِّ عبرَ القراءةِ الإسكندرانيَّةِ؛ ممَّا يعني أنَّهُ لَمْ يكنْ وعياً معرفياً عقلانياً خالِصاً؛ بل وعياً مُحوراً بِسببِ سطوةِ العناصرِ المصريَّةِ القديمةِ - السِّحرُ، الخيمياءُ - عَلَيهِ. ستجدُ هذه المُكوِّناتُ اللاعقلانيةُ طريقها إلى الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ، حيثُ ستنجحُ في الاستقرارِ فيها والتّحكمِ في بعضِ ركائزِها، وهو ما يبدو واضحاً وجلياً في المُمارسةِ التَّاريخيةِ العربيةِ للخيمياءِ.

سيتمُ تكريسُ التَّحويرِ في الفلسفةِ العربيةِ الوسيطةِ لِيُصبحَ مُكوِّناً أساسياً منْ مُكوِّناتِها، ولعل منَ المُفارقاتِ الغريبةِ أنَّ هذا الوعيَ المحورَ تمَّ إنتاجه بالاعتمادِ على ترجمةٍ

لأدبيةٍ منحولةٍ اعتُقِدَ ـ أو هكذا تمَّ تسويقهُ ـ على أنَّها **لأرسطو طاليس** وهي في حقيقةِ الأمرِ كتابٌ **لأفلوطين** قدم فيه قراءةً غنوصيةً مُتطرفةً للإرثِ الفلسفيِّ **الإفلاطونيِّ**، سيلعبُ هذا الخطأُ دوراً مُهماً في رسمِ ملامحِ التَّجربةِ الفلسفيةِ العربيةِ الوسيطةِ، يقولُ **بدوي** مُسوغاً ومُدافعاً عن عمليةِ التَّحريفِ: ((وإنَّهُ لمنَ السَّطحيةِ التَّاريخيةِ في الفهمِ الحضاريِّ السَّليمِ أنْ نعدَّ في الانتحالِ أو التَّزييفِ مَدّعاة حذرٍ أو علامةَ خطأٍ كانَ يُمكنُ تجنبهُ. كلا، بل الضَّرورة عينها هي الَّتي تفعلُ فعلها اللازبَ في هذا الانتحالِ أو سوء الاستعمالِ وما ينشأُ عنهُما من قلبٍ وإبدالٍ))[54]. ينحو **بدوي** إلى مُقاربةِ مسألةِ الانتحالِ السَّابقةِ مُقاربةً إيجابيةً، فهو يعتقدُ أنَّ التَّعقلَ العربيَّ الوسيطَ ـ أكانَ واعياً أم غير واعٍ ـ كانَ بحاجةٍ إلى **أرسطو** مُغايرٍ **لأرسطو** اليوناني، من هنا نفهمُ السَّببَ الحقيقيَّ بحسبِ زعمِهِ منْ وراءِ ظاهرةِ الانتحالِ، فالتأويلُ لِوحدهِ لم يكنْ كافياً حتَّى يلجَ **أرسطو** الثَّقافةَ العربيةَ بحكمِ الفائضِ العقلانيِّ الّذي يكتنفُ ويُهيمنُ على فلسفتِهِ، لهذا، لم يكُنْ بدٌّ من نسبةِ كتابِ «**التاسوعات**» ذي النِّزعةِ **الإفلاطونيةِ المُحدثةِ** إليهِ لكي يسهلَ تكريسهُ فيما بعد في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ: ((لم يكُنْ صدفةً، أو حاجةً في نفسِ منْ فعلَ، أنْ تُنسبَ هذه المُقتطفاتُ منْ «**تُساعات**» **أفلوطين** إلى **أرسطو**: إنَّما هي الرُّوحُ الحضاريةُ العربيةُ العامةُ هي الَّتي كانتْ وراءَ هذه النِّسبةِ. ولا عبرةَ بعدُ باكتشافِ المؤلفِ الحقيقيِّ لِهذه المُقتطفاتِ الَّتي عُرفت باسمِ «**اثولوجيا أرسطاطاليس**». فحتَّى لو كانَ العربُ قد عرفوا هذا أو شكو في نسبةِ هذا الكتابِ إلى **أرسطو** ـ وإنْ تمتَ شواهدُ عليهِ أو دلائلٍ قد تُؤوّلُ على أنَّها شواهدُ ـ فلن يكونَ هذا بحائلٍ لهم دونَ استمرارِهِم في نسبتِهِ إلى **أرسطو**))[55]. بالنِّسبةِ إلى **بدوي** لم تكنْ إشكاليةُ التَّفكرِ العربيِّ فيما إذا كانَ كتابُ **التَّاسوعاتِ** كتاباً **لأرسطو** أم لِغيرِهِ بقدرِ ما كانت حاجتهُ إلى إعادةِ إنتاجِهِ لِينسجمَ ويتوافقَ مع الرُّوحِ العامةِ للحضارةِ العربيةِ الوسيطةِ، لم يكُنْ بمقدورِ **أرسطو** الولوجُ إلى الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ لو تمَّ اعتمادُ النِّسخةُ الاثينيةُ العقلانيَّةُ. إنَّ الثَّقافةَ العربيةَ الوسيطةَ وبما تمتلكُهُ من روحٍ حضاريةٍ تاريخيةٍ خاصةٍ كانت بحاجةٍ إلى إعادةِ إنتاجِ **أرسطو** للتخفيفِ من فائضِ العقلانيةِ لديهِ، وذلكَ ليتوافقَ مع أهمِّ التَّياراتِ التَّفكريةِ الفاعلةِ في الحضارةِ العربيةِ الإسلاميةِ الوسيطةِ، والَّتي كانَ منْ أهمِها الخطابُ الصوفيُّ.

شكَّلَ شرحُ **فلوطرخس** لِفلسفةِ **أرسطو** جوهرَ الوعيِّ الإسكندرانيِّ بالفلسفةِ اليونانيَّةِ عامَّةً، و**الأرسطيَّةِ** عَلَى وجهِ الخصوص، دليلُ ذلك أنَّ **فلوطرخس** قامَ بشرحِ أهمِّ نصوصِ **أرسطو** الَّتي كُتِبتْ لهَا السِّيادةُ في الثَّقافةِ العربيَّةِ، يقولُ **النَّديمُ** حاصياً ومُعدداً لِتلكَ

الشُّروحِ: ((كتابُ الآراءِ الطَّبيعيَّةِ، ويحتوي عَلَى آراءِ الفلاسفةِ في الأمورِ الطَّبيعيَّةِ، وهُوَ خمسُ مقالاتٍ، ونقلهُ **قسطا بن لوفا البعلبكي**، كتابُ إلى **موريالِيا** فِيمَا دلهُ عَلَيهِ مِنْ مُداراةِ العددِ والانتفاعِ بِهِ، كتابُ **الغضبِ**، كتابُ **الرِّياضةِ**، مقالةٌ سريانيٌّ كتابُ **النفسِ** مقالهُ))[56]. يُعدُّ شرحُ **الأسكندرِ الأفروديسي** Alexandr of Hales[57] مِنْ أهمّ الشُّروحِ الَّتي سادتِ الثَّقافةَ العربيَّةَ عبرَ مدرسةِ الإسكندريَّةِ، بل يُمكنُ القولُ دونَ مُبالغةٍ أَنَّهُ أسهمَ هو الآخرُ في تشكيلِ الوعيِّ الفلسفيِّ العربيِّ الوسيطِ، وتتضحُ أهميتُهُ مِنَ الشُّروحِ الَّتي قامَ بِهَا لِكُتُبِ **أرسطو**، يقولُ **النَّديمُ** مُوضحاً ذلِكَ: ((وكانَ ـ **أرسطو** ـ في أيامِ ملوكِ الطَّوائفِ بعدَ **الأسكندرِ ـ الإسكندرِ الأفروديسي** ـ ورأىَ **جالينوسَ** واجتمعَ مَعَهُ وكانَ يُلقبُ **جالينوس برأسِ البغلِ**، وبينهُ وبينه مُشاغباتٌ ومُخاصماتٌ، فقد ذكرنا شرحَهُ لِكُتُبِ **أرسطاليس**، في ذكرِنا **أرسطو طاليس**، قالَ **أبو زكريا يحيى بن عدي**[58]: إنَّ شرحَ **الإسكندرِ لِلسماعِ كُلِّهِ** ولِكتابِ **البرهانِ**، رأيتهُ في تركةِ **إبراهيم بن عبدالله** النَّاقلِ النّصرانيِّ))[59]. مثلتْ شروحُ **الاسكندرِ الأفروديسي** القراءةَ الإسكندرانيةَ للإرثِ الفلسفيِّ **الأرسطيِّ**، وهي قراءةٌ تختلفُ بل وتتخالفُ مع جوهرِ فلسفةِ **أرسطو** في سياقِها اليوناني، كونها قامت بِتأويلِهِ لِتحقيقِ مقاصدٍ تختلفُ عن المقاصدِ الَّتي هدفَ **أرسطو** إلى تحقيقِها في السِّياقِ اليونانيِّ، وبِحكمِ تشابهِ المقاصدِ الإسكندرانيةِ مع المقاصدِ العربيةِ الوسيطةِ لم يجدْ التَّعقلُ العربيُّ الوسيطُ صعوبةً في اعتمادِ القراءةِ الاسكندرانيةِ.

ينحو المُستشرقُ **دي لاسي أوليري** إلى الرَّبطِ بينَ شروحِ **الإسكندرِ الأفروديسي** ذاتِ الطَّابعِ الإسكندرانيِّ وبينَ الوعي التَّفكّريِّ العربيِّ بِالفلسفةِ اليونانيَّةِ، يقولُ: ((وكانتِ التَّعاليمُ النَّفسيَّةُ الَّتي عرضَها أحدُ شُراحِ **أرسطو**، وهُوَ **الأسكندر الأفروديسي** الَّذي عَلَّمَ في **أثينا** بينَ عامي 198 – 211م إتماماً لِتعاليمِ الغنوصيينَ، أمَّا أثارُهُ البحثةُ فتشملُ شروحاً عَلَى الكتابِ الأوَّلِ مِنَ التَّحليلاتِ الأُوَلَى ... وعَلَى الجدولِ والأثارِ العلويةِ والحسِّ وعَلَى الكُتُبِ الخمسةِ الأُوَلَى مِنَ الميتافيزيقا ... وتلخيصاً لِكُتُبِ الميتافيزيقا الأُخرى، ولِرسائلهِ في النَّفسِ وغيرِ ذلِكَ، وقد تُرجمتْ رسالةٌ في النّفسِ إلى العربيَّةِ مراتٍ عديدةً وشُرحتْ وأصبحتْ موضوعاً لِتعليقاتٍ أُخرى، حتَّى بدَتْ أقوالهُ في النّفسِ نواةَ الفلسفةِ العربيَّةِ بأسرِها))[60]. ما يؤكدُ عَلَى الحضورِ القوي **للأسكندرِ الأفروديسي** في تاريخِ الفلسفةِ العربيّةِ الإسلاميَّةِ هُوَ أنَّ الأخيرةَ لم تكتفِ باعتمادِ شروحِهِ لِفلسفةِ **أرسطو** بل قامتْ بِنقلِها إلى العربيَّةِ عدةَ مراتٍ وعَلَى فتراتٍ زمانيةٍ مُتقاربةٍ، إلى أنْ تمَّ تكريسُهُ فِيها.

تأسيساً عَلَى هذا الرأيِ شكَّلَ **الإسكندرُ الأفروديسيُّ** ركيزةً أساسيةً في الوعيِّ العربيِّ

بالفلسفةِ **الأرسطيَّةِ**، وتكمنُ أهميتهُ في أنَّ قراءَتَهُ **لإرسطو** لَمْ تكنْ قراءةً معرفيَّةً خالصةً؛ لِهذا السَّببِ، جاءتْ صورةُ **أرسطو** النّاتجةُ عنها مُتداخلةً في كثيرٍ مِنْ نقاطِها مَعَ **الأفلاطونيَّةِ المُتحدثةِ**؛ أيْ أنَّ **أرسطو** الَّذي عرفهُ العربُ مَعَ **الإسكندرِ الأفروديسيِّ** كانَ **إفلاطونيًا مُحدثًا**. غنوصياً: ((إنَّ تفسيرَ **الإسكندرِ** قد لعبَ دوراً مُهماً في تكوينِ نظريَّةِ **الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ**، كمَا أنَّهُ كانَ بالتَّوكيدِ مفتاحَ تاريخِ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ، بالإضافةِ إلى أنَّهُ لا يخلو مِنْ أهميَّةٍ في تطورِ التَّصوفِ المسيحيّ))[61]. إذا أُخذَ هذا الرَّأيُ بعينِ الاعتبارِ وأضفنا إليه الخطأَ التَّاريخيَّ في ترجمةِ كتابِ **أفلوطين** على أنَّهُ كتابٌ **لأرسطو** سنُلاحظُ أنَّ التَّحويرَ الَّذي خضعت لهُ الفلسفةُ اليونانيةُ عموماً والأرسطيةُ خصوصاً كانَ كبيراً؛ وذلِكَ بسببِ تابينِ المقاصدِ الأيديولوجيةِ النَّاتجُ عن اختلافِ السِّياقاتِ التَّاريخيةِ.

يتضحُ حجمُ الحضورِ الَّذي يحتلهُ **الإفروديسيُّ** في الثَّقافةِ العربيَّةِ، ممَّا يُعرفُ بنظريَّةِ العقلِ الفعالِ الَّتي كانَ لها دورٌ فاعلٌ في الفلسفةِ العربيَّةِ الوسيطةِ: ((أهمُ النِّقاطِ الرَّئيسيَّةِ لِلعقيدةِ **الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ** ـ كمَا تبدو في **علمِ الإلهياتِ** الإسلاميِّ – تكمنُ في «العقلِ الفعالِ»، وهُوَ العقلُ الَّذي قالَ عنهُ **الإسكندرُ الأفروديسيُّ** أنَّهُ فيضٌ مِنَ **اللهِ**، ثمَّ «العقلِ الهيولانيِّ» في الإنسانِ، الَّذي لا ينشطُ إلاَّ بواسطةِ العقلِ الفعالِ فقط وهذا مِنْ صُلبِ عقيدةِ **الإسكندرِ الأفروديسيِّ**. وهدفُ الإنسانِ هُوَ التَّوصلُ إلى الاتحادِ أو الاتصالِ، فيُصبحُ عقلهُ بالتَّالي والعقلُ الفعالُ واحداً، عَلَى الرُّغمِ مِنْ أنَّ طريقةَ بلوغِ هذا الاتصالِ وطبيعتهِ تختلفانِ في عقائدِ الفلاسفةِ والمُتصوفينَ))[62]. تكمنُ أهميةُ **الإفروديسي** في كونهِ المُشرعَ الَّذي صدرتْ عنهُ التَّياراتُ الفلسفيَّةُ في الثَّقافةِ العربيَّةِ على تباينِ اتجاهاتِها، فَفيهِ تجدُ الفلسفةُ والتَّصوفُ ضالتيهما عَلَى الاختلافِ القائمِ بينَهُمَا، والَّذي يصلُ في بعضِ الأحيانِ إلى حدِّ التَّخالفِ.

لعب مفهومُ العقلِ الفعالِ دوراً هاماً في نظريتي الوجودِ والمعرفةِ الَّتي أسسهما التَّعقلُ العربيُّ الوسيطُ، فعلى سبيلِ المثالِ، وفي نظريةِ الفيضِ مثلَ العقلُ الفعالُ نقطةَ الفصلِ بينَ عالمِ ما فوقَ فلكِ القمرِ وعالمِ ما تحتَ فلكِ القمرِ، أمَّا على صعيدِ نظريةِ المعرفةِ فإنَّ النَّفسَ الإنسانيةِ لابُدَّ لها منَ التَّواصلِ معهُ حتَّى يتسنى لها اكتسابُ المعرفةِ.

في المُقابلِ، ينحو **دي بور** إلى الاعتقادِ أنَّ التَّعقلَ العربيَّ أو جزءاً مِنْهُ عَلَى الأقلِ وقعَ تحتَ وصايةِ فلسفةِ **أفلاطون**، يقولُ: ((عَلَى أنَّ مِنَ الموكدِ أنَّ **أرسطو** لم يستبدّ وحدَهُ بالسَّيطرةِ عَلَى عقولِ العربِ مِنْ أوَّلِ الأمرِ، فـ **أفلاطون**، عَلَى ما عرفَ العربُ، كانَ يقولُ بحدوثِ العالمِ وبقاءِ النَّفسِ وكونِها جوهراً روحياً، وهذِهِ آراءٌ لا تتعارضُ مَعَ عقيدةِ المُسلمينَ، أمَّا

أرسطو فكانَ يقولُ بقدمِ العالمِ، وكانَ مذهبهُ في أمرِ النَّفسِ وفي الأخلاقِ أقلَ روحانيَّةً مِنْ مذهبِ **أفلاطون**، فكانَ العربُ يرونَ فيهِ خطراً عَلَى دينِهم، حتَّى لقد ألفَ مُتكلموا الإسلامِ في القرنِ التَّاسعِ والعاشرِ مِنْ ميلادِ المسيحِ (الثَّالثِ والرَّابعِ مِنْ الهجرةِ) عَلَى اختلافِ مذاهبِهم كُتُباً كثيرةً في الرَّدِ عَلَيهِ))[63]. أدركَ التَّفكّرُ العربيُّ حجمَ الاختلافِ بينَ المُنطلقاتِ الإسلاميَّةِ ـ الخلقُ مِنْ عدمٍ ـ وبينَ المُنطلقاتِ **الأرسطيَّةِ** ـ الخلقُ مِنْ مادةٍ قديمةٍ ـ ممَّا دفعَ بهم إلى مُحاولةِ تأويلٍ الأخيرِ ليتمشى مَعَ العقيدةِ الإسلاميَّةِ؛ الأمرُ الَّذي وجدوهُ في قراءةِ **الأفروديسيِّ** لِفلسفةِ **أرسطو**، الَّتي اكتسىَ فيهَا الأخيرُ سمةً **الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ** ذاتِ الطَّابعِ الغنوصيِّ، أضفْ إلى ذلِكَ، تمَّ تكريسُ هذه السِّمةِ بالاعتقادِ أنَّ كتابَ **التَّاسوعاتِ** ذا النَّزعةِ **الإفلاطونيةِ المُحدثةِ** كتابٌ **لأرسطو**. سهلَ الكمُ الكبيرُ منَ فائضِ التَّأويلِ الَّذي خضعَ لهُ الإرثُ **الأرسطيُّ** من عمليةٍ ولوجهِ ومن ثمةَ تكريسهُ في الثَّقافةِ العربيةِ الوسيطةِ.

ساعدَ عَلَى إنجازِ هذا الأمرِ طبيعةُ الإرثِ الاسكندرانيِّ الَّذي كانَ ذا نزعةٍ **إفلاطونيَّةٍ مُحدثةٍ**، مالتْ إلى التَّوفيقِ بينَ مُختلفِ الفلاسفةِ وبالأخصِّ **أرسطو** ومُعلمهُ **أفلاطون**، يقولُ **دي بور** مُوضحاً ذلِكَ: ((وثمَّ عاملٌ آخرٌ جديرٌ بالذِّكرِ، وهُوَ أنَّ المُسلمينَ وجدوا كُتُبَ المذهبِ **الأفلاطونيِّ الجديدِ** تشرحُ مذاهبَ فلاسفةِ اليونانِ وتوفِقُ بينَهَا، فالتزموا الجريَ عَلَى هذا المنهجِ، وكانَ الفريقُ الأوَّلُ مِنَ الآخذينَ بمذهبِ **أرسطو** مُضطرينَ إلى الوقوفِ موقفَ الرَّدِ عَلَى خصومِهم والدِّفاعِ عَنْ أنفسِهم، فلَمْ يكنْ لهُمْ بُدٌّ ـ عَلَى وفاقٍ كانوا مَعَ الجماعةِ الإسلاميَّةِ أمْ عَلَى اختلافٍ ـ مِنْ فلسفةٍ مُلتئمةِ الأجزاءِ، يجدُ فيهَا الإنسانُ الحقَّ الَّذي لا حقَّ غيرهُ))[64]. تُشخصَ النَّزعةِ **الأفلاطونيُّةِ المُحدثُةِ** بطابعِها التَّوفيقي في فلسفةِ أهمّ مُتفكريّ الإسلامِ؛ **الفارابيُ**، الَّذي حاولَ الجمعَ بينَ **أرسطو وأفلاطون** بهدفِ التَّدليلِ عَلَى طابعِ الوحدةِ والانسجامِ اللذينِ يسودانِ الفلسفةِ، ليتسنى لهُ بَعدَ ذلِكَ الدَّفاعَ عنهَا ضدَّ خصومِها الأخذينَ عَلَيها طابعَ التَّعددِ والتَّشتتِ، وهُوَ ما يتعارضُ مَعَ طبيعةِ وجوهرِ العقيدةِ الإسلاميَّةِ.

انعكسَ الموقفُ السَّابقُ عَلَى طبيعةِ الفلسفةِ **الأرسطيَّةِ** الَّتي عرفَها التَّعقلُ العربيُّ، فـ **أرسطو** العربيُّ أقلَ عقلانيَّةً مِنْ نظيرهِ اليونانيِّ، وهُوَ ما وكدهُ **كوربان**[65] Henry Corbin (1903-1978م) عِنْدَمَا قالَ: ((وبالرُّغمِ مِنْ أنَّ لفظَ المشائينَ كانَ رائجَ الاستعمالِ في العربيَّةِ، وهُوَ عَلَى نقيضِ ما يدلُ عَلَيهِ لفظُ الإشراقيينَ، فإنَّ النَّزعةَ **الأفلوطينيَّةَ**[66]، بمعنى أو بآخرٍ، لَمْ تكنْ عِنْدَ المشائينَ العربِ بأقلٍ مِنْهَا عِنْدَ غيرهم))[67]. عَلَى اختلافِ طَبيعةِ الفلسفةِ المشائيَّةِ عَنْ الفلسفةِ الإشراقيَّةِ، فإنَّ دلالةَ اللفظينِ في التُّراثِ العربيِّ

كانت مُتقاربةً إلى حدِّ التَّطابقِ من حيثُ الماصدق، يعودُ السَّببُ في ذلكَ إلى النَّزعةِ **الإفلاطونيةِ المُحدثةِ** الَّتي نجحتْ بِحُكمِ طابِعِها التَّكويني في الجمعِ بينَ المتَخالفين.

هذا فيمَا يتعلقُ بِطبيعةِ فلسفةِ **أرسطو**؛ ولكنْ ماذا عَنْ **أرسطو** ذاته؟ أيّ ماذا عَنْ صورتِهِ في المخيالِ الثقافيِّ العربيّ الوسيطِ، يقولُ صاحبُ **الفهرست** واصفاً لهُ: ((معناهُ مُحبُّ الحكمةِ ـ اسم **أرسطو**ـ ويُقالُ الفاضلُ الكاملُ، ويُقالُ التَّامُ الفاضلُ، وهُوَ **أرسطاليس بن نيقوماخس بن ماخون** من ولد **اسلقبيادس** الَّذي اخترعَ الطبَّ لِليونانيينَ ... قالَ **بطليموس**: إنَّ إسلامَهُ إلى **أفلاطن ـ أفلاطون**ـ كانَ بوحيِ **اللهِ** تعالى في هيكلِ **يوثيون** ... وكانَ بليغَ اليونانيينَ ومُترسلَهُمْ وأجلَّ عُلمائِهم بعدَ **أفلاطن** ومَنْ مضىَ، عالي المرتبةِ في الفلسفةِ، عظيمُ المحلِ عِنْدَ الملوكِ، وعَنْ رأيهِ كان **الإسكندرُ** يُمضي الأمورَ))[68]. أمَّا صاحبُ كتابِ **طبقاتِ الأمم** فيصفهُ قائلاً: ((وإلى **أرسطو طاليس** انتهتْ فلسفةُ اليونانيينَ، وهُوَ خاتمُ حُكمائِهم، سيدُ عُلمائِهم، وهُوَ أوَّلُ مَنْ صكّ صناعةَ البرهانِ مِنْ سائرِ الصِّناعاتِ المنطقيَّةِ وصورَهَا بالأشكالِ الثَّلاثةِ، وجعلَهَا آلةَ العلومِ النَّظريَّةِ حتَّى لُقبَ «بصاحبِ المنطقِ»، ولهُ في جميعِ العلومِ الفلسفيَّةِ كُتبٌ شريفةٌ كُلّيةٌ وجزئيَّةٌ، فالجزئيَّةُ رسائلُهُ الَّتي يُتعلمُ مِنْهَا معنى واحدً فقط، والكُلّيَّةُ بعضُها تذاكيرُ تتذكرُ بهَا وبقراءتِها ما قد عُلِمَ مِنْ علمِهِ، وهِيَ السَّبعونَ كتاباً الَّتي وضعَها **لأوفارس**))[69]. يتضحُ مِنَ الوصفِ الَّذي يُقدمهُ **الأندلسي لأرسطو** حجمُ المساحةِ الَّتي يحتلُها الأخيرُ في تاريخِ الفلسفةِ العربيَّةِ الوسيطةِ، فهُوَ يعدهُ خيرَ مُعبرٍ عمَّا آلتْ إليهِ الفلسفةُ اليونانيَّةُ مِنْ نضجٍ وتطورٍ.

ممَّا سبقْ، تتضحُ المكانةَ الَّتي احتلَها **أرسطو** في المخيالِ الثقافيِّ العربيّ، فهُوَ عبَّرَ بِنظرِهِم عَما وصلتْ إليهِ الفلسفةُ اليونانيَّةُ من تقدمٍ وتطورٍ، لِذا؛ فإنَّ أيَّ تأصيلٍ لِلفلسفةِ لابُدَّ وأنْ يصدرَ عنهُ، لِهذا السَّببِ، كانَ مقصداً لِتياراتٍ تفكّريَّةٍ مُختلفةٍ ومُتباينةٍ.

خُلاصةُ القولِ: عرفَ التَّفكّرُ العربيُّ الإرثَ اليونانيّ مِنْ مدرسةِ الإسكندريَّةِ، غيرَ أنَّ هذا الإرثَ لَمْ يكنْ يونانياً خالصاً؛ بسببِ تداخلهِ مَعَ الإرثِ الثَّقافيِّ المحليّ الَّذي يُعدُّ الخطابُ اللاعقلانيُّ ركيزتَهُ الأساسيَّةَ ـ السِّحرُ، التَّمائمُ، الطِّلسماتُ.

انتقلَ الإرثُ اليونانيُّ ذو السِّمةِ الإسكندرانيَّةِ إلى الثَّقافةِ العربيَّةِ عبرَ شخصيَّةِ **يحيى النَّحوي**، الَّذي شكَّلَ أولَى لحظاتِ منافذِ الوعي العربيّ بالفلسفةِ، فهو آخرُ القائمينَ عَلَيهِ في تلكَ الفترةِ، فقد كانَ أهمَ مُتفكريّ عصرهِ ومِنْ أكثرِهم اطلاعاً وإلماماً بالفلسفةِ اليونانيَّةِ.

كانَ **أرسطو** الإسكندرانيُّ بعيداً كُلَّ البعدِ عَنْ **أرسطو** اليونانيِّ، هدفَ الأوَّلُ إلى تحقيقِ مقاصدٍ بعيدةٍ ومُغايرةٍ لمقاصدِ سلفهِ اليونانيِّ؛ لِذا جاءتْ فلسفتهُ مُتداخلةً في كثيرٍ مِنْ مكوِّناتِها مَعَ التَّياراتِ الغنوصيَّةِ الَّتي روجتْ لهَا **الأفلاطونيَّةُ المُحدثةُ**.

استساغَ التَّعقلُ العربيُّ **أرسطو** الإسكندرانيِّ أكثرَ مِنْ استساغتِهِ لـ **أرسطو** اليونانيِّ لأسبابٍ تاريخيَّةٍ ومعرفيَّةٍ، فَمِنَ النَّاحيَّةِ التَّاريخيَّةِ كانَ التَّعقلُ العربيُّ بحاجةٍ إلى **أرسطو** الإسكندرانيِّ لِمَ لهُ مِنْ قُدرةٍ عَلَى تجاوزِ تعدديَّةِ وتشتُتِ الخلافةِ، وذلِكَ بالاعتمادِ عَلَى الطَّابعِ التَّلفيقيِّ السَّائدِ في فلسفتِهِ، أمَّا السَّببُ المعرفيُّ فيتمثلُ في أنَّ التَّفكّرَ العربيَّ تعرفَ وانفتحَ عَلَى الفلسفةِ اليونانيَّةِ عموماً وعَلَى فلسفةِ **أرسطو** خصوصاً، عَنْ طريقِ مدرسةِ الإسكندريَّةِ، الَّتي كانتْ المصدرَ الوحيدَ المُتاحَ في تلكَ اللحظةِ لِلتعرفِ عَلَى الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ الَّذي غلبتْ عَلَيهِ النَّزعةِ **الأفلاطونيُّةِ المُحدثةِ**، كلُّ ذلِكَ أسهمَ في رسمِ صورةِ **أرسطو** الَّتي عرفَها التَّعقلُ العربيُّ، الَّتي كانَ لهَا الأثرُ فِيمَا بعد في تكوينِ الفلسفةِ في الثَّقافةِ العربيَّةِ.

الهوامش

1. هُوَ: مُستشرقٌ هولندي، كان أستاذاً بجامعةِ أمستردام، عُنِيَ بدراسةِ الفلسفةِ العربيَّةِ.
2. بور، دي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981. ص. 13.
3. المرجع . ص. 50.
4. المرجع . ص. 51.
5. هُوَ: مُستشرقٌ مِنْ أصولٍ إسبانيةٍ، ولدَ في تونسِ سنةَ 1855م مِنْ أسرةٍ يهوديةٍ، توفِّيَ سنةَ 1931م.
6. سانتلانا، دافيد، **المذاهب اليونانيَّة الفلسفيَّة في العالم الإسلامي**، تحقيق: محمد جلال شرف، ط لا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981. ص. 27.
7. الهلينيَّةُ: مُصطلحٌ يُعبرُ عَنْ قمَّةِ الفلسفةِ اليونانيَّةِ الَّتي انتشرتْ في المُستعمراتِ اليونانيَّةِ بعد فتوحِ **الإسكندرِ الأكبرِ**، وتُعدُّ المدرستانِ الأبيقوريةُ والرواقيَّةُ مِنْ أهمِّ مَدارسِها. انظرْ بهذا الخصوصِ: الحفني، عبد المنعم، **الموسوعة الفلسفيَّة**، ط لا، دار المعارف للطباعةِ والنشر، سوسة، تونس. ص. 502.
8. أوليري، دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة: إسماعيل البيطار، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1972. ص. 6.
9. تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط5، دار دمشق، دمشق، سوريا، 1981. ص. 136.

10. المرجع . ص. 126.

11. مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة، الجزء الثاني**، ط6، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1988. ص. 46 ـ 47.

12. الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982. ص. 47.

13. المرجع السابق. ص. 44.

14. **طاليس**، فيلسوفٌ يونانيٌّ عاشَ في الفترةِ مَا بينَ (624 ـ 546ق م) وهُوَ أحدُ الحُكماءِ السبعةِ.

15. الهلينستيَّة: مُصطلحٌ يُعبرُ عن الفلسفةِ اليونانيَّةِ، أثناءَ اختلاطِها مَعَ الثقافاتِ الشرقيَّةِ عَلَى وجهِ التحديدِ، مِنْ أهمّ مظاهرِها وتياراتِها **الأفلاطونيَّةِ المُحدثةِ** الَّتي ازدهرتْ في مصر فيما عُرفَ بالاتجاهِ الإسكندرانيِ الَّذي شهدَ ازدهارَهُ في الفلسفتينِ العربيَّةِ والمسيحيَّةِ إبان العصورِ الوسطى.

16. المرجع . ص. 46.

17. هُوَ: **عبدالله بن هارون الرشيد بن محمد أبو العباس**، المعروف بـ **المأمون العباسي**، ولدَ سنةَ 149هـ وتوفي سنة 218هـ.

18. النديم، **الفهرست**. ص. 397.

19. هُوَ: **عبدالله بن محمد بن علي: العباسي**، المعروف بـ **أبو جعفر المنصور**.

20. ابن خلدون، **المُقدمة**. ص. 531.

21. هُوَ: **عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سُعيد بن سعد بن سهم بن عمرو بن هُصيص بن كعب بن لؤي القرشي السهمي**، كُنيته **أبو عبدالله**، وقيل **أبو محمد**.

22. القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ط لا، مكتبة المُتنبي بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، مصر. ص. 354.

23. هُوَ: **الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا**، ولد سنة 370هـ، وتوفي بهمذان سنةَ 428هـ.

24. الشهرستاني، أبي الفتح محمد عبدالكريم، **الملل والنحل**،. ص. 150.

25. القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**. ص. 86 ـ 87.

26. نفادي، السيد، **الحضارة العربيَّة الإسلاميَّةِ «إطلالة فلسفيَّة علميَّة»**، مجلة الفكر العربي، العدد الثالث والستون، يناير/ مارس، 1991، السنة الثانيَّة عشرة، بيروت، لبنان. ص. 51.

27. هم: **محمد**، و**أحمد**، و**الحسن**، أولادُ **محمد بن موسى بن شاكر**، اشتهروا بالنقلِ والعنايةِ بالعلومِ القديمةِ كالهندسةِ والحيلِ والحركاتِ والموسيقى والنجومِ.

28. هُوَ: **حنين بن إسحاق العبادي**، توفي سنة 260هـ.

29. هُوَ: **قسطا بن لوقا البعلبكي**، مسيحي النحلةِ، طبيبٌ، حاذقٌ، فيلسوفٌ، مُنجمٌ، عالمٌ بالهندسةِ والحسابِ، كانَ في أيامِ **المُقتدر بالله**.

30. النديم، **الفهرست**. ص. 398.

31. هُوَ: **يوحنا بن ماسويه**، مسيحي المذهبِ سريانياً، قلده الرشيدُ ترجمةَ الكُتبِ القديمةِ، خدمَ هارونَ والأمينَ والمأمونَ، توفي في خلافةِ المتوكلِ سنةَ 243هـ.

32. هُوَ: **أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي**، المعروف بـ **ابن جلجل**، توفي سنةَ 372هـ.

33. ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق: فؤاد سيد، ط لا، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، 2005. ص. 68 ـ 69.

34. هُوَ: **موفق الدّين أبو العَباس أحمدَ بن القاسِم بن خليفة بن يونس السَّعدي الخزرجي** المعروف بـ **ابن أبي أصيبعة**، ولدَ في دمشق سنةَ 600هـ، وتوفي سنةَ 668هـ في صرخد إحدى مدن جبال حوران.

35. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، ط لا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. ص. 259.

36. هُوَ: **أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني**.

37. هوّ: **أبو الحسن ثابت بن قرة بن هارون ـ ويُقالُ زهرون ـ بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن مالاجريوس الحاسبُ الحكيمُ الحرانيُ**، ولدَ سنةَ 221هـ، وتوفي سنةَ 288هـ.

38. المصدر السابق. ص. 260.

39. المصدر السابق. ص. 274.

40. الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق: حياة العين بوعلون، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985. ص. 130.

41. هُوَ: **القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاسم**، المعروف **بالباقلاني البصري**، توفي في بغداد سنة 403هـ.

42. ابن المقفع، عبد الله، **الآثار الكاملة**، تحقيق: عمر الطباع، ط1، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، 1997. ص. 14.

43. بور، دي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ص. 36 ـ 37 .

44. Pythgors «570 ـ 497 ق م»

45. Socrates «470 ـ 389 ق م»

46. المرجع السابق. ص. 27.

47. يقولُ عنهُ **ابن أبي أصيبعه**: أنَّه ناقلٌ مِنَ السريانيِّ إلى العربيِّ، ومشهورٌ بِالطبِّ ولهُ عددٌ مِنَ الكُتُبِ

48. المرجع السابق. ص. 26.

49. القفطي، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**. ص. 355 ـ 356.

50. النديم، **الفهرست**. ص. 413.

51. هُوَ: **قلاوديوس جالينوس**، من أهل مدينةِ بُرغَمُش، وهِيَ من بلادِ أسيا شرق القسطنطنيَّة، توفي سنةَ 200ق م.

52. **أبقراط**، وتكتب **بقراط**، من أهل اسقلابيوس، كان مسكنهُ مدينةَ قُو وهِيَ مدينةُ حمص من أرض الشام، توفي سنةَ 357ق م.

53. أولبري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. ص. 103 ـ 104.

54. بدوي، عبدالرحمن، **أرسطو عند العرب**، ط2، دار القلم، بيروت، لبنان، 1978م. ص. 6

55. المرجع السابق. ص. 7

56. النديم، **الفهرست**. ص. 412.

57. ولدَ في أفروديسيا بآسيا الصغرى عاش وتوفي في القرن الثاني قبل الميلاد.

58. هُوَ: **أبو زكريا يحيى بن عُدي بن حميد بن زكريا** المنطقي.

59. المصدر السابق. ص. 411.

60. أولبري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**. ص. 19 ـ 20 .

61. المرجع السابق. ص. 23.

62. المرجعُ السابق. ص. 103.

63. دي، بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ص. 43 ـ 44.

64. المرجع السابق. ص. 48.

65. هُوَ: مُستشرقٌ فرنسيٌّ كانَ صاحبَ نزعةٍ إشراقيةِ «1903 ـ 1978 م»

66. نسبةً إلى الفيلسوفِ اليوناني **أفلوطين** Plotinus «205 ـ 270 م»

67. كوربان، **تاريخ الفلسفة العربيَّة**. ص. 234 ـ 235.

68. النديم، **الفهرست**. ص. 402.

69. الأندلسي، **طبقات الأمم**. ص. 77 ـ 78.