الروح النقديّة:
ماذا يدين الفكر العلمي العربي الكلاسيكي للترجمة؟

جلال الدريدي(*)

المقدّمة

تكتسي التّرجمة أهميّةً كبرى خاصّة عندما نريد التّساؤل عن منزلتها ودورها في تشكّل الفكر العلمي العربي في العصر الكلاسيكي إبّان لقائه بالموروث اليوناني في العصر العباسي الأوّل (القرنيين الثاني والثالث للهجرة (٨-٩م)). ولعلّه من أجل ذلك يأتي هذا البحث كمحاولة لتأمّل مبرّرات ميلاد الشكوك العلميّة(٢) في الثقافة العربيّة آنذاك، ومنعطفات التحوّل الّذي أحدثه هذا التّقليد الجديد في مسارات الفكر والنّقد والإبداع. هذه المواعيد المتجدّدة مع الترجمة وأشكال حضورنا المتعدّد في ثناياها هي ما قادتنا إلى إعادة النّظر في وضعيّة العلم العربي الكلاسيكي ومبرّرات انفتاحه على تقاليد علميّة أخرى.

ورأس الأمر في إعادة النّظر هذه هو التّمييز بين الترجمة من حيث هي تقنية آلية لنقل المعاني والمصطلحات، ومن حيث هي صيغة للخلق والإبداع أي من حيث هي كيفيّة من كيفيات إعادة استنبات الفكر في لغة مغايرة وفي فضاء إنساني مغاير. إنّه اللّقاء الّذي يجعل من الترجمة لا تتعلّق موضوعيّاً بنصوص فلسفيّة أو علميّة بل هي نفسها من طبيعة فلسفيّة، أي بما هي سبيلاً لاكتشاف إشكاليّات مطمورة يجدر بالمتفلسف أو العالم أن يفتّش عنها و يسبر أغوارها. ولأنّها كذلك، فإنّ كلّ ترجمة إنّما تذكير مستمّر لكلّ عقل مهما كانت حصافته بزيف

(*) جلال الدريدي: دكتور باحث في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية والإسلامية.

(٢) ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبته الحسن بن الهيثم في كتابه **كتاب الشّكوك على بطلميوس**، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٩٦. وكذلك إلى ما ذهب إليه أبو بكر الرازي في لحظة سابقة في كتابه **الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس**، تحقيق وتقديم مصطفى لبيب عبد الغني، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٥.

ادّعاءاته حول تملّك الحقيقة والمعرفة الكاملة. وفي هذه الأرجاء، نكون بمحضَر مشكل رئيس يمكن صياغته كالتّالي: ماذا يدين الفكر العلمي العربي الكلاسيكي للترجمة؟ وأيّة منزلة للترجمة في مراس القول العلمي العربي؟ وهل أنّ الترجمة مجرّد تنشيط مكثَّف لقدرات اللّغة أم أنّها ضرب من الخلق والإبداع؟ ولكن يهمّنا، ههنا، أن نتساءل: هل ثمّة مسافة فاصلة بين الترجمة والإبداع؟

إنّه صوبَ هذه الإشكاليّات إذن، سنحاول التّفكير، أعني البحث عن إمكانات تفكير من داخل مسائل ولئن بدت غريبة عن مفاهيم الشكّ والنّقد والنقل والإبداع كما نعرفها اليوم بالقدر الّذي تكون فيها معقولةً في دلالاتها ومعانيها، وبالمعنى الّذي تشكّلت فيه مع مؤسّسي النّزعة النّقدية (Criticisme) في المرحلة الحديثة[1]، إلّا أنّها ليست غريبة عن اهتمامات العلماء والفلاسفة العرب ومشاغِلِهم آنذاك.

ولتحقيق ما عزمنا عليه، ارتأينا تقسِيمَ بَحثِنا إلى محورين رئيسيين:

أمّا المحور الأوّل: فقد حاولنا من خلاله أن نوقِعَ الجدَّ للنّظرِ في طبيعة العلاقة الممكنة بين الترجمة والشكوك عند العلماء العرب. كما حاولنا تدبّر ماهية الشكوك في معناها العلمي وما يميّزها عن ضروب الشكوك وأشكال النّظر الأخرى.

وأمّا المحور الثاني: فحاولنا تأمّلَ طبيعة العلاقة بين الترجمة والبحوث العلميّة الّتي اعتنت بها. وقد استضأنا في ذلك بشطر من إنتاج العلماء والمترجمين العرب في بعض العلوم والبحوث الّتي طالت تلك الترجمات، حيث تمّ استئناف واسع لمصطلح الشكوك ومحاولة تنشيطه بشروط البحث العلمي والفلسفي، ونذكر بخاصّة ابن الهيثم (٩٦٥/١٠٤١م) في **شكوكه على بطلميوس**، وعمل أبي بكر الرازي (٢٥١-٣١٣ه/٨٦٥-٩٢٥م) **في شكوكه على فاضل الأطبّاء جالينوس**. وقادتنا النّتائج في علاقة بهذا المبحث إلى سؤال أساسي يمكن صياغته كالتّالي: هل أنّ الشكوك هي مجرّد إعتراضات على مواضع مشكلة تورّط فيها السابقون؟

(١) لسنا نزعم أنّ هذه الدلالات اللّغوية لمفهوم النقد، ههنا، يمكن أن تحيط به في استخداماته الحديثة، وبخاصّة كما استخدمه كارل بوبر أو كما جاء مع روّاد مدرسة فرنكفورت أو كما تبلور مع مشروع كانط النقدي، ولكنّها مع ذلك تظلّ ذات فائدة في إضاءة بعض جوانب الاستخدام العربي لها من جهة تأكيدها خاصّة على خطورة الفكر الوثوقي وتقصير الفكر الريبي.

أوّلا: الترجمة وميلاد الشّكوك في الفكر العربي الكلاسيكي

قد يتساءل أحدنا: ما الجدوى أن نتحدّث عن الترجمة اليوم -لدى العلماء العرب في المرحلة الوسيطة-. وما الّذي يشرّع للربط بينها وبين الفكر النقدي أو الروح النقديّة؟

في تقديرنا، إنّ شرعيّة الحديث عن الترجمة ومنزلتها في الفكر العلمي العربي الكلاسيكي يمكن ردّه إلى سببين رئيسيين:

- **أمّا السبب الأوّل:** هو أنّ أشكال النّظر في الترجمة ومنزلتها عند العلماء والمترجمين العرب اقترن باختلاف طرائق التّأريخ المعاصرة للعلوم العربيّة والكلاسيكيّة. وهذا الاختلاف ألقى بثقله على الدراسات الّتي اهتمت بالترجمة عند هؤلاء، بين من يعتبرها أنّها قُدّت بنِيّة ترميم المؤلّفات اليونانية وبين من يرى أنّها ثمرة جهد مبدع وخلاّق.
- **وأمّا السبب الثاني:** هو أنّ القضايا الّتي كانت مثار نقاش عند العرب آنذاك شديدة القرابة بالقضايا الّتي تعيش على وقعها الثقافة العربيّة اليوم و إن بمعاول وتعابير جديدة نسبيّا. ولكنّها مرتبطة أيضا بمشاكل أخرى تتعلّق ببروز فكرة المركزيّة الثقافيّة سواء أتحدثنا عن النزعة المركزيّة الأوروبيّة أو عن النزعة المركزيّة الشرقيّة، وهو أمر لم يظهر إلاّ من فرط الاحتكام إلى أفق إشكالي كان في أصله أفقاً إثنيّا يقيم تقابلاً بين عقلية شرقيّة وأخرى غربيّة. لذلك كان من الطبيعي أن يحفر هذا التسامي ثغرة واسعة بين الثقافتين و يُشوّه حقيقة الترجمات العربية والأهداف التي قُدّت من أجلها في ذلك العصر. وهنا، يمكن أن نسأل، ما الذي يبرّر الحاجة إلى الترجمة؟ وهل ثمّة مسافة فاصلة بين التّرجمة والإبداع؟

١. في الحاجة إلى الترجمة أو ما الذي يبرّر الحاجة إلى الترجمة؟

ليس من المبالغة في شيء اعتبار التّرجمة سبيلاً للتّلاقح الثقافي والتضايف الحضاري، وبخاصّة حينما يتعلّق الأمر بالتفاعل العلمي بين التّقاليد والسنن العلميّة. هو ذا الموقف الّذي عبّر عنه الرازي الطبيب واعتبره ضروريّا للتقدّم العلمي. فصناعة الطبّ -عنده مثلاً- «لا يمكن للإنسان الواحد، إذا لم يحتذ أثر من تقدّمه أن يلحق منها شيئا حتّى ولو أفنى فيها جميع عمره، لأنّ مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط

بـل جلّ الصناعات كذلـك، فإنّما أدرك ما أدرك من هذه الصناعـة إلى الغاية في ألوف السنين ألـوف الرجال. فـإذا اقتفى المقتفـى أثرهم صار مـا أدركه كدركهم كلهـم في زمان قصير، وصـار كمن عمّـر تلك السنين وعـنى بتلك العنايـات، و إن لم يكن ينظـر في كتبهم، فكم عـسى تراه يمكن أن يشـاهده في عمـره، وكم مقدار ما يبلغه اسـتخراجه ولو كان من أعقل النّاس وأذكاهم؟ على أنّ من ينظر في الكتب ولم يفهم صورة العلل في نفسه قبل مشـاهدتها فهو و إن شـاهدها مرّات كثيرة أغفلها ومرّ بها صفحا ولم يعرفها البتّة»[١]. و إلى هذا المعنى يجـري قوله كذلك في كتابه **الشـكوك عـلى جالينوس**: «والصناعات لا تـزال تزداد وتقرب مـن الكـمال على الأيام، ويُجعل ما اسـتخرجه الرجـل القديم في الزمـان الطويل للذي جاء مـن بعده في الزمان القصير حتّى يُحكمه و يصير سـببا يُسهّل له اسـتخراج غيره به، فيكون مثل القدماء في هذا الموضع مثل المكتسبين، ومثل من يجيء من بعد مثل المورثين المسهّل لهم ما ورثوا اكتسابا أكثر وأكثر»[٢].

فالسّبيـل إلى العلـم إذن، إنّما هو ثمرة جهد مبدع وخلاّق يثبت حـقّ العقل في توقّل مراقي المعرفة، والتّدرّج بها في مدارج النّشوء والإرتقاء، إلى الدّرجة الّتي تدنو بها من مراتب استشراف الكـمال. وليس أوضـح من هذا البيان ما عبّر عنه أيضا فيلسوف العرب في لحظة سـابقة حينما قـال: «ومن أوجب الحقّ ألا نذمَّ من كان أحد أسـباب منافعنا الصغـار الهزليّة، فكيف بالّذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقيّة الجديّة فإنّهم، و إن قصّروا عن بعض الحقّ، فقد كانوا لنـا أنسابـا وشركاء فيـما أفادونا من ثمـار فكرهم الّتي صـارت لنا سـبلا وآلات مؤدّيّة إلى علم كثير مما قصّروا عن نيل حقيقته، ولاسـيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا مـن غير أهل لساننا أنّه لم ينل الحقّ - بمـا يستأهل الحقّ - أحد من النّاس بجهد طلبه ولا أحاط بـه جميعهـم، بـل كل واحد منهـم، إما لم ينـل منه شـيئاً و إما نال منه شـيئاً يسـيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق»[٣].

---

(١) أبو بكر الرازي، المنصوري في الطبّ، تحقيق حازم البكري الصديقي، ضمن **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد ٣١، ج٢، جمادى الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٤٢-٤٣.

(٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تحقيق و إخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٠٢.

هـذه العبارات تكشـف تناولاً حصيفاً لتاريـخ الأفكار ذلك أنّه من أجل «ضعف سـببنا إلى المعرفة»[١] كما يقول الجاحظ، فإنّ العودة إلى تاريخ الأفكار الّتي شيّدها الحكماء والمبّرزين مـن المتفلسفـين قبلنا، إنّما هو تذكـير مستمّر لكلّ عقل مهما كانت حصافتـه بزيف ادّعاءاته حـول تملّك الحقيقة والمعرفة الكاملة. ولكن، لمّا كـان «التّمام مطلوب لذاته، والنّقص مكروه لعينـه»[٢] بعبارة لابن الهيثم، فهذا معناه أنّه لا يكفي أن نكون على الطريق، وإنّما يجب السير فيـه إلى النهاية والغاية. وهذا يعني أيضاً، أنّ الإنسانيّـة لها في ذاتها أو ماهيّتها ما يجعلها تتغلّب على الصعوبات التّي تعترضها وعلى البلبلة التي تفرق الألسنة في اختلافها، شريطة أن نستجيب لنـداء الترجمة ونجرّب محنتها ونعيـش معاناتها. وبهذا المعنى، فـإنّ الترجمة ضروريّة من حيث هـي كيفيّـة مـن كيفيات إعـادة اسـتنبات الفكـر في لغة مغايـرة وفي فضـاء إنسـاني مغاير، وهـي ضروريّة أيضا لأنّها تجعل النصّ الأصلي يتكلّـم لجميع البشر في كلّ العصور وتعمل على تغذية المشـترك الإنساني عبر الترحال بين الألسنة في الوقت الّذي يرتقي فيه إلى معارج أخرى. «ولذلك فنحن حين نترجم لا ننقل جملة من المعاني المجرّدة بواسطة جملة من الألفاظ المناسبة، بل نحن نعمل على تملك وسـط تاريخاني (أفق ما للفهم، شـكل ما للمصـير، عالم من المعنى...) مـن خلاله يتحـرّر أمامنا تراث ما ويخـرج إلى اللغة مرة أخرى»[٣]. وعلى هـذا النّحو، يمكن القـول «إنّ الترجمـة ليست مجرّد تقنية آليـة لنقل المعاني، بل هي مطيّة مـن خلالها يفسّر النص الأصـلي نفسـه لأنّ النـص الأصـلي لا يتكلّـم في لغته الخاصّـة فحسب، بـل هو يتكلّـم أيضا عـبر الترجمـة»[٤]. فالترجمة ضروريّة للنصّ الأصلي لأنّها تعمل على فهمه وتفسيره. ولهذا سـاغ مـن قـال: إنّ «التفسـير والترجمة من حيـث نواتهما الجوهرية صنـوان»[٥]. وعلى هـذا النّحو من الاعتبار، يمكن القول، إنّ أقوى لحظات الحوار مع النصّ هي تلك اللّحظات الّتي يرتحل فيها إلى عقر لسان الآخر ليحمله على ما لم يعهده من قبل، ومن ثم يجبره على مزيد الإبانة والإفصاح

(١) أبو عثمان الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥، الجزء الأوّل، ص ٨٥.

(٢) الحسن بن الهيثم، كتاب ثمرة الحكمة، تحقيق عمار الطالبي، ضمن **مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلّد الثالث والسبعون، الجزء الثاني، نيسان (أفريل) ١٩٩٨، ص ١٤٣.

(٣) هيدغير، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، لبنان، ٢٠١٢، مقدمّة المترجم، ص ١٦.

(٤) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

(٥) **المصدر نفسه**، ص ١٨.

عن نفسه و إن على سبيل الإمكان الّتي تنعقد فيها شروط إمكان اللّغة. ولكن ما معنى أن تكون الترجمة عندئذ ضرباً من الحوار المبدع والخلاّق مع النصوص اليونانيّة؟

لعلّ الوجه العصيّ لهذا الإشكال الّذي أشرنا إليه، مترتّب عن تقدير طبيعة العلاقة بين الترجمة والتراث اليوناني تقديراً لا يلغيه اعتراف السواد الأعظم من المؤرّخين بأهميّة الإرث اليوناني بالعربيّة، لا سّيما وأنّه ثمّة من يعتبر أنّ هذه النقول أو الترجمات كانت بنيّة ترميم المؤلّفات اليونانية الّتي فُقدت إلى الأبد. ومن هنا جاءت فكرة أوروبيّة العلم أو غربيته. إلاّ أنّ الأمر فيما بعد تجاوز هذا الانحياز التّاريخي وأصبحت «غربية العلم مصادرة مطلقة لا تنطبق فقط على القرنين السابع عشر والثامن عشر بل على كلّ العهود، وأصبح العلم يبتدأ بمعجزة هي معجزة اليونان، و يستأنف بعد ذلك بما يشبه المعجزة في أوروبا القرن السابع عشر»[١]. ولعلّنا هنا سنجد إجابات وأبحاث مختلفة ومتنوّعة، تثبت وتنفي، بل تقصي أحيانا كلّ منجزات الحضارات الأخرى غير اليونانيّة كما هو الشّأن في كثير من الأبحاث الإستشراقيّة وفي كلام المحافظين من المؤرّخين الأوروبيين مثل ارنست رينان (E. Renan) دوهام (P. Duhem) وميلهو (G. Milhaut) وتانوري (Tannery). وهكذا حقّ لرشدي راشد مثلاً أن يقول: «إنّ فكرة غربية العلم الكلاسيكي التّي برزت في القرن ١٨ الصبغة التي نعرفها اليوم إذ صار يعتقد آنذاك أنّه يمكن انطلاقا من رؤية أنثروبولوجيّة استنباط القول بأنّ العلم الكلاسيكي في جوهره أوروبي، وأنّه يمكن استكشاف أصوله مباشرة من العلم والفلسفة اليونايين»[٢]. و بهذا المعنى، فإنّ ما نضفيه على علوم المحدثين من دلالات، إنّما هي مستمدّة من العلم اليوناني بخيره وشرّه، أي بين البدء والاستئناف لا توجد إلاّ حقولاً للتّنقيب لابدّ أن يحفر فيها المؤرّخ بحثاً عن آثار الحضارة والعلم اليونانيين.

بيد أنّ مثل هذه الأحكام الّتي لا ترى في العلم العربي إلاّ مجرد «خزانة لترجمات يونانية»[٣] وتضع العلم العربي خارج التّاريخ[٤]. نجدها فاسدة ومتهافتة من عدّة أوجه.

(١) محمد بن ساسي، فكر الأنوار وتاريخ العلوم العربية، ضمن **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، السنة ١٤، عدد ٢٣/٢٢، ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٢) رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٧٤.

(٣) رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١٢)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٥.

(٤) وهو موقف دافع عنه بعض المؤرّخين الغرب في بدايات التّأريخ للعلم في العصر الحديث الّذين تبنوا=

أمّـا الوجه الأوّل وهو الوجه الّذي انكبّ على توضيحه رشـدي راشـد، مـبرزاً أنّ الترجمة في تلـك المرحلـة مـن تاريخ الفكـر العـربي والإنساني أي منـذ نهايـة القرن الثامـن ميلادي لم تكن ترجمة عشوائيّة كما رُوّج لها و إن كانت بعض النّصوص تشهد على أنّ بعض الترجمات كانـت بفضل مبادرات فرديّة وتلبية لحاجيات عمليّة آنية[١]. كما أنّها لم تقتصر على الكتابات ذات الهـدف التّطبيقـي أو العملي أو ما أثارته الحاجـة إلى فهم النصوص الدينيّـة وتفسيرها[٢] في مجالات كلاميّة كالمنطق واللّغة، بل إنّها قُدّت من أجل اختيارات تفاضليّة وظائف ورهانات متعدّدة، منها ما هو على سـبيل الشّرح والتّلخيص، ومنها ما هو على سـبيل التّحرير الّذي كان يهـدف إلى تهيئـة الطلاّب و إعدادهم لدراسـة علم ما، ومنها ما هو على سـبيل البحث والنّظر والتّحقيـق. وهـذه السبيل الأخيرة هي السبيـل التي تحوّلت معها الترجمة مـن ترجمة (المترجم-العـالم) إلى ترجمة (العالم-المترجم)[٣] كترجمة حنين بن إسـحاق وترجمـة ثابت بن قرة وقسطا ابـن لوقـا وترجمة الأخوين أحمد ومحمد بـني موسى، لذلك لم تتوقّف معايـير الجودة في الترجمة عـن التطوّر، وكلّ ذلك طلبا للدّقة وتمحيصا للمـشروع العلمي الذي انطلق مع الكندي، وذلك مـا يُفـسّر الحركة الكثيفـة في إعادة الترجمـة وفي مراجعة الأعمال المترجمـة والطعن في بعضها أحيانا أخرى[٤] حتّى يُرفع عنها قلق العبارة[٥].

= موقفا جذريّاً من الأمور، وحرصوا على إدراك ما يُسميه هوسرل (E. Husserl)- الظاهرة الأصليّة الّتي تميّز أوروبا من الناحيّة الروحيّة- فاعتبروا أن العلم الكلاسيكي، سواء في حداثته أو في أصوله التاريخيّة، يبدو آخر الأمر كنتاج للإنسانيّة الأوربيّة دون سواها.

Edmund Husserl, **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, tr. G. Garnel, Paris, 1976, p. 12.

(١) راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، مرجع مذكور، ص ٩٧.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١٠٢.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ١٣٣.

(٤) ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبته حنين بن إسحق في ترجمته لكتاب جالينوس «**في الأسطقسات على رأي أبقراط**» -وهو الّذي من عادته أن يفعل هذا في جميع ما يترجمه- حيث نجده يقول: «وكان قد سبقني إلى ترجمته جرجيس إلاّ أنّه لم يفهمه فأفسده، ثم إنّي ترجمته إلى السريانية لبختيشوع بن جبريل بعناية واستقصاء، وكانت ترجمتي له وجل ما ترجمته لهذا الرجل في وقت منتهى شبابي على تلك السبيل، ثم ترجمته إلى العربية لأبي الحسن عليّ بن يحيى». رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، ضمن **دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٤.

(٥) وهو الأمر الذي بيّنه الأستاذ محمد بن ساسي في مقالته الموسومة **الفارابي والترجمة** بكلامه عن اهتمام=

وأمّـا الوجه الثاني وهو الوجه الّذي يهمّنا، فيتعلّق بأهميّة الإرث المُترجم إلى العربيّة ودوره إلهـام في بروز الشـكوك العلميّـة والفلسفيّـة في الثقافة العربيّـة والإسـلاميّة وخاصّة حينما تنافست وتخاصمت المؤسّسات الجديدة كالجوامع والمراصد والمشافي في المدن العلميّة الجديدة وبين الجماعات العلميّة (Les communautés scientifiques). وهذه الشكوك تبيّن أنّ العلماء لم يألـوا جهدا في محاولة لإضـاءة النصّ الّذي كانوا بصدد ترجمته والاسـتقصاء عليه[١] بعبارة للرّازي. كما اقترنت شكوكهم بنجاحهم في الابتعاد عن الوقوع في التّقليد المحض أو الانسياق وراء مذاهـب وصيغ جامدة. فعلى سـبيل المثـال نُقلت عدّة مؤلّفـات إلى العربيّة قبل منتصف القـرن التاسـع، وهذه المؤلّفات - كما يخبرنا رشـدي راشـد- «لم تُدرس فحسـب، إنّما خضعت لنقد علمي بـدءاً من منتصف القرن نفسه. حيث خضع كتاب المناظر لأقليدس وأيضا مؤلف أنثميـوس الترالي لنقد دقيق ومفصّـل من قبل الكندي»[٢] في كتاب له ظـلّ مجهولا لعدّة قرون يحمل عنوان «في تقويم الخطأ والمشكلات التي لأقليدس في المناظر»[٣].

هـذا التمكّـن من ناصية البحث يشـكّل بالتّأكيد -عـلى المستوى الرّمـزي- نظيرا لرعاية الـرازي له فيما يخـصّ صناعة الطبّ ولرعاية ابن الهيثم له في صناعـة المناظر والهيئة، ولرعاية الخوارزمي والخيام في صناعة الرياضيات ولرعاية أبي ريحان البيروني في صناعة الفلك[٤].

ومهـما كانت قيمة هـذه الشـهادة المتأخّرة، فإنّها تسمـح لنا، في هذا المقام، باسـتخلاص أنّ الترجمـة لم تورّث العرب العلـم ومتطلّبات التكوين العلمي واللّغـوي، أي شروط بناء لغة علميّـة دقيقـة وصارمة أو أسـئلة من قبيـل عمّن نترجم؟ وكيـف نترجم؟ ولمن نترجـم؟ ولماذا نترجـم؟ فحسب، بل ورّثتهم أيضاً ما به نمتحن العلـوم (L'esprit d'examin) ونسبر خاصيات

= الفلاسفة بمسائل الحدود كجابر بن حيان والكندي والفارابي وابن سينا والآمدي وحتّى الغزالي، إضافة إلى الخوارزمي في كتابه **مفاتيح العلوم**، حيث بيّن أنّ هذا الاهتمام «يندرج هو الآخر في هذا السياق، فرسم حدود الأشياء هو نوع من المراس القاصد تجاوز آفة اللبس والاشتراك والغموض من أجل الحصول على الدقّة والوضوح والتمييز، ذلك ما كان هاجس الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد». محمد بن ساسي، الفارابي والترجمة أو أرغانون العرب في العصر الوسيط، ضمن **أيام في الترجمة** ٣، نصوص جمعها وأعدّها للنشر وقدّمها محمد بن ساسي، معهد تونس للترجمة، دار سيناترا، ط١، تونس، ٢٠١٧، ص ١٠٢.

(١) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٢٠٨.

(٢) راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، مرجع مذكور، ص ١١٤.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ١٧٦.

(٤) عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، مرجع مذكور، ص ١٣.

يقينها. وبما هي كذلك، فإنّ الترجمة لم تكن من أجل إحياء تاريخ تراث بعينه أو من أجل «التبليغ والإخبار»[١]، وإنّما لمتابعة الممارسة الحيّة للبحث والنّظر، وفي ذلك ما يشير إلى أنّ العلم كما كان يردّد كويري لا يخرج من أدمغة العلماء كاملاً كما خرجت أثينا من دماغ «مينارفا» (Minerve). وإلى أنّ الحقائق العلميّة الجديدة ليست إنجازا حينيّا، ولا هي طفرة يقطع بها الجديد مع القديم، ولا هي وحي يستبدل الظلام نورا، وإنّما هي عمل بشري متزمّن لا يبدأ ضرورة بوضع حقيقة جديدة إلاّ بقدر ما يبدأ مع بيان أنّ الحقائق المسلّم بها ليست على ما تدّعيه لنفسها من إطلاق ولا هي خالية من الإعتباطية أو بريئة من كلّ تناقض. ومن أجل ذلك، «فمن يريد أن يعرف مثلاً ما أتى به العلم العربي بدون معرفة ما كتب باليونانيّة وما تُرجم إلى اللاتينيّة لن يذهب بعيدا»[٢]. وهذا يعني أنّ انحسار الترجمة ليس إلّا تضييقا لباب التقدّم، وباختصار هو تضييق لباب الكشف والإبداع لأنّ الترجمة في جوهرها تفاعلاً تأخذ من نصوص وتمهّد لنصوص وتكتشف نصوص أخرى. وهذا دليل على أنّ النصوص تفعل شيئا آخر بمجرّد ترجمتها وأنّها «لا تحيا إلاّ لأنّها قابلة للترجمة»[٣]. ولكن ما الّذي يُشّرع للعلاقة بين الترجمة وبروز الشكوك العلميّة؟

٢. في ماهية الشكوك العلميّة:

ما أوردناه فيما سبق يؤدّي إلى دلالة تاريخيّة واضحة. وهي أنّ الترجمة اقترنت ببحوث متقدّمة ويُمكن اعتبار الرازي وابن الهيثم مثالين صالحين في هذا المجال لإبراز ماهية هذه الشكوك وأبعادها. ولكن قبل القيام بتدبّر هذين المثالين يُستحسن الوقوف على دلالات مصطلح الشكّ ومعانيه.

إنّ مصطلح «الشكّ» عبّرت عنه لغة العلماء والفلاسفة العرب بمعان عدّة منها: «القول

(١) يقول والتر بنيامين: «لا علاقة للترجمة بالتبليغ والإخبار».
Benjamin Walter, «La tâche du traducteur», in **Mythe et Violence**, trad par Maurice de Candillac, Denoël, Paris, 1971, p. 272.

(٢) راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، مرجع مذكور، ص ١٤١. هذا الموروث الّذي انتقل بدوره إلى الغرب اللاتيني في أوائل القرن الثاني عشر، وذلك بفضل أعمال مدرسة المترجمين في طليطلة.

(٣) عبد السلام بن عبد العالي، الترجمة والمثاقفة، ضمن **مجلّة الوحدة**، السنة السادسة، العدد ٦١-٦٢، ١٩٨٩، ص ٨.

الّذي فيه بعض الدّخل»[١]، و«القول المظنون»[٢] و«المواضع المشتبهة»، و«المعاني الشنيعة»، و«المواضع المتناقضة»[٣] و»ظنّ من توهّم». ومنها ظهور استحالة المعنى المدّعي، أي ادّعاء العلم بما يستحيل العلم به، لأنّ الممتنع ما امتنع علينا علمه، واعتقادنا أنّ علمه مُمكن لا يغني شيئاً[٤]. كما يفيد مصطلح الشكّ القول الّذي ينكره العقل بحيث يستبشعه كلّ من سمعه[٥]، و«فساد اعتقاد من اعتقد أنّ... »[٦]. والشكوك كمفردة، في محتواها ومعناها، تحتمل وجود الخطأ إلى جانب الصواب، أي الظنّ في الصحّة وليس الجزم بالخطأ، فالشكّ إذن هو «تردّد النفس بين الإثبات والنفي»[٧]. ولكن هل يعني هذا أنّ الشكوك هي مجرّد اعتراضات على مواضع مشكلة تورّط فيها السابقون في مؤلّفاتهم الرئيسيّة[٨]؟

(١) الحسن بن الهيثم، مقالة في عمل المسبَّع في الدّائرة، حقّقها وعلّق عليها رشدي راشد، ضمن **مجلة تاريخ العلوم العربية**، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: الحسن بن الهيثم، قول في قسمة المقدارين المختلفين المذكورين في الشكل الأول من المقالة العاشرة من كتاب أقليدس، تحقيق رشدي راشد، ضمن **الرّياضيّات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين**، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ص ٣٠١-٣٠٢.

(٣) الحسن بن الهيثم، مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف، حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة، ضمن **مجلة تاريخ العلوم العربية**، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩، ص ٢٠٧.

(٤) راجع: الحسن بن الهيثم، مقالة في التّحليل والتّركيب، تحقيق رشدي راشد، ضمن **الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، الجزء الرابع، ترجمة محمد يوسف الحجيري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص٣٢٤.

(٥) يقول ابن الهيثم في كتاب حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه: «وهذا المعنى تمجّه الأسماع وتنبو عنه الأفهام، ولا تذعن به العقول إلاّ بعد كشف علّته وإظهار موضع شبهته». ابن الهيثم، **كتاب في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه**، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة في إطار جامعة فرانكفورت يصدرها فؤاد سزكين، ١٩٨٥، المجلّد ١١، ص ص ١٩٤-١٩٥.

(٦) الحسن بن الهيثم، قول في تربيع الدائرة، تحقيق رشدي راشد، ضمن **الرّياضيّات التّحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين**، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ١٦١.

(٧) ابن الهيثم، **كتاب ثمرة الحكمة**، مصدر مذكور، ص ٢٨٧.

(٨) إنّ هذا السؤال يلتقي مع النّص الّذي نقد فيه مؤيد الدين العرضي في كتابه الهيئة صاحب المناظر معتبرا أنّه «لم يأت من بعد أي (بطلميوس) من يكمّل هذه الصناعة على الوجه الصواب ولم يزد أحد من المتأخرين ولم ينقص شيئا على ما عمله، لكن تابعوه بأجمعهم. ومنهم من شكّك ولم يأت بشيء غير ذكر الشكّ فقط=

لـو نظرنـا في المدوّنـة العربيّة مثـلاً، لوجدنـا أنّ العلـماء والفلاسـفة العرب قـد عالجوا في نصوصهـم جملـة كبـيرة مـن القضايـا العلميّـة والفلسفيّـة، منها ما هـو على سـبيل التنقيح أو التهذيـب[١]، ومنها ما هو على سـبيل الإصـلاح كـ «إصلاح المجسطـي» لجابر بن الأفلح (١٢م)، ومنهـا مـا هو على سـبيل الإتمـام وبيان الإشـكالات و إيـراد الاعتراضـات، ومنها ما هو على سـبيل الدّحض والنّقض، ومنها ما هو على سـبيل الاسـتدراك، ورصداً لأسـباب الخطأ أو الغلـط، وهـو مظهر لم يغب طوال قرون عدّة ازدهرت فيها الترجمة في تلك المرحلة. إلاّ أنّه لا يمكننا حصر التّفاعلات العلميّة في هكذا جنس من الكتابات لأنّه يحصل أن تتكامل الشكوك في الكتابـات العلميّة مع الـردود والاعتراضات من أجل إعادة البنـاء و إقامة البرهان كما تدلّ عـلى ذلك عبارة «على طريـق التحقيق»[٢]. ولعلّه من أجل ذلك، نـرى فئة من العلماء تتحدّث عن «المسلك المجدّد» و«طريق الحق» و«الرأي اليقين»، وتلك الاعتبارات لم تغب عن الرازي الّـذي لم يفتـأ يؤكّد على الـدوام أنّ «الشيء لا يصحّ لإقرار الناس به كـما لا يفسد لاختلافهم فيـه، ولو كان حقا لإقرار من أقرّ به لكان فاسـدا باطلا لامتناع من امتنع عنه، فيكون الشيء فاسـدا صحيحـا في حال وباطلا حقـا في حال، وهذا محـال»[٣]. وهكذا نـدرك إدراكاً أفضل، أهـمّ محدّدات موقف ابن الهيثم من هذا الأمر، فقـد أدرك هو الآخر أنّ الحقائق في ذواتها لابدّ أن تكـون واحدة، وأنّ تنـوّع الآراء وتناقضها إنّما هما يرجعـان إلى اختلاف من جهة السّلوك إليها، أي أنّه كان متشـكّكاً في جميعها، ولكنّه كان «موقناً بأنّ الحقّ واحد»[٤]. ومن أجل ذلك

= كأبي علي بن الهيثم وابن الأفلح المغربي». جورج صليبا، **تاريخ علم الفلك العربي، مؤيد الدين العرضي كتاب الهيئة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢١٤.

(١) للاطّلاع على حالة المشابهة لهذه الصلات العلميّة، بالإمكان الرّجوع إلى كمال الدين الفارسي وكتابه **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**. ومن الأسباب التي حملت الفارسي على تنقيح مناظر ابن الهيثم هو أنّه «طويل الذيول متجاوز حدّ الطول (...) فاستجزت الحضرة في اختصاره (...)، وربّما أتيت أثناء الكلام بما يبين المشكل منه أو يناسب أن يكون تماما أو وجها أخصر مما ذكره أو إيرادا على ما قاله». كمال الدين الفارسي، **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**، مجلس دار المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدّكن، الجزء الأول، ١٣٤٨ه/١٩٢٩م، ص ص ٧-٨.

(٢) الحسن بن الهيثم، **كتاب المناظر**، تحقيق وتقديم عبد الحميد صبره، السلسلة التراثية (٤)، الكويت، ١٩٨٣، المقالة الأولى، ص ١٥٩.

(٣) الرازي، مقالة فيما بعد الطبيعة، ضمن **رسائل فلسفيّة لأبي بكر الرازي**، نشر وتحقيق بول كراوس، مطبوعات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١١٦.

(٤) مقالة ابن أبي أصيبعة لترجمة سيرة ابن الهيثم وقائمة مؤلّفاته، ضمن، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٥٥٢.

لا يعتبر تعدّد الأصوات حجّة ذات بال بشأن المباحث اللّطيفة أو ما عبّر عنه بلغته بـ»الحقائق منغمسة في الشّبهات»[١].

ولكـن، وخلافـاً لهـذا الموقف الباحـث عن مشروعيّـة عقليّة للشّـكّ، يمكـن أن نستجلي في القـول العلمي العربي إدانة واضحة للشّـكّ الّـذي لا يكون منطلقه الفكـر والتّمييز، ولعلّ أكثر الأمثلة دلالة على ذلك ما ذهب إليه صاحب المناظر في قوله: «والعاجز المقصّر الضّعيف التّمييـز ليست تتشـكّل صحّـة المعنى المعقول في عقلـه في أوّل تمييزه بل هـو في أكثر الأحوال يـسرع إليه التّشـكّك في صحتّه، ثمّ إذا طـال الفكر والتّمييز ظهرت لـه حقيقته وربّما لم ينته مـن غاية اجتهاده و إطالة الفكر فيه إلى معرفة حقيقته. فأكثر ذوي العقول والتّمييز الصّحيح فضلاً عمن هو دونهم، إذا مرّ بأحدهم معنىً من المعاني اللّطيفة والحقائق الخفيّة فليس تظهر له تلك الحقيقة بالبديهة، و إذا لم تظهر له الحقيقة فقد عرض له التّشكّك، فالتّشكّك واقع لأكثر النّاس في المعاني الخفيّة»[٢].

ومهما يكن من أمر، فإنّ التّمييز الّذي يبدو أنّه يرتسم، ههنا، بين طريق التّحقيق والاعتبار وبين سبيل الحفظ والنّقل، وبين طريق التّقليد وسلطة المعلّمين هو الّذي سيرسم حدود الفصل بـين «الأقـوال الدّالة على التحقيـق والأقوال الدّالة علـة على الاسـتعارة»[٣]، أي بين المعارف الظنيّـة والمعارف اليقينيّة، أو بعبارة حديثة بين الأفكار الغامضة والأفكار الواضحة والمتميّزة عـلى نحو ما ذهب إليه ديكـارت في كتابه **مبادئ الفلسفة** (Les Principes de philosophie)، ومـن قبلـه صاحب كتـاب **المعتبر في الحكمـة الإلهيّة**، مـا دام طريق النّظر العقـلي المبني على اسـتدلالات عقليّة يسودها الوضوح والتميّز هو النبراس الوحيد الّذي يدلّني على ذلك. وعليه، فـإنّ السبيل المؤدّية إلى الأقوال عـلى الدّالة على «التحقيق المستقصى»[٤] هو «الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه»[٥].

(١) ابن الهيثم، **كتاب الشّكوك على بطلميوس**، مصدر مذكور، ص ٣.

(٢) ابن الهيثم، **في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه**، مصدر مذكور، ص ص ٢-٣.

(٣) الحسن بن الهيثم، **شرح مصادرات كتاب إقليدس**، تحقيق وفهرسة أحمد عزب أحمد، مراجعة أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٠٦.

(٤) أبو البركات البغدادي، **الكتاب المُعتبر في الحكمة الإلهيّة**، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص ٣٢.

(٥) موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة،=

وعلى هذا النّحو، يصبح الشكّ لا أحد موجبات القدرة على التّحرّر من الاعتقادات الزّائفة أو من «الذين يكلّفون أتباعهم وأشياعهم القبول بلا برهان»[1] فحسب، بل أحد موجبات الاقتدار على النّظر والتّحقيق تحريراً للذّات من أسر التّقليد، وتمسّكاً بحقّ الفكر في حريّة البحث والنّظر، وتوكيداً لواجب العقل نحو الحقيقة كقيمة عليا تطلب لذاتها لا من أجل ترميم سلطة المعرفة السائدة أو النصوص المترجمة. وفي هذا الأفق بالذّات، يمكننا العبور من الشكّ إلى النقد لأنّ الشكّ حينما يقترن بالبرهان وطريق النّظر البرهاني يؤدّي إلى طرائق جديدة في التعاطي مع قضايا العلم والبحث العلمي، أي أنّ المعرفة العلميّة حينما تقترن بالبرهان تأخذ في إنتاج ذاتها في الوقت الّتي تنتج فيه آلاتها ومفاهيمها. وفي ذلك ما يشير إلى أنّ الشكوك هي كشف وإبداع مثلما هي بناء وتأسيس وإن كانت لا تخلو من بعض الاهتمام التعليمي.

هي ذي وظيفة الشكّ الّتي يدافع عنها ابن الهيثم في كتابه **الشكوك على بطلميوس**، حيث تناول بالنّقد ثلاثة مؤلّفات للرّياضي الفلكي اليوناني بطلميوس، وهذه المؤلّفات الثلاثة هي: **المجسطي** و**الاقتصاص** و**المناظر**. فما هي موجبات الشكّ الهيثمي على الهيئة البطلميّة؟ وهل يمكن اعتبار شكوكه مجرّد اعتراضات على الهيئة القديمة أم أنّنا يمكن أن نستجلي من خلالها طريقاً جديدة لرؤية الكون ونهجاً للاستكشاف؟

ثانيا: الشكوك وبروز الفكر النقدي

١. ابن الهيثم وشكوكه على بطلميوس

من المعلوم أنّ شكوك ابن الهيثم لم تكن مقصورة على قضايا المناظر أو القضايا الرياضية على نحو ما ذهب إليه في كتابه في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، بل وسعها أن تضع نظام بطلميوس الفلكي موضع نقد ومراجعة، ومن أجل ذلك نجده يقدّم

= القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨٧. راجع أيضا: ابن الهيثم، **في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه**، مصدر مذكور، ص ص ١٥١-١٥٢.

(١) يقول الرازي في شكوكه على جالينوس: «إنّ صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم، ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما ذكر ذلك -أيضا- جالينوس في كتابه منافع الأعضاء حيث وبّخ الذين يكلفون أتباعهم وأشياعهم القبول بلا برهان». الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٤٠.

في كتابه الشكوك على بطلميوس مسحاً شاملاً للتّناقضات الفيزيائيّة والفلسفيّة في نظام الهيئة البطلمي. ويترجم صاحب المناظر هذه الشّكوك منذ المدخل بقوله: «إنّ الهيئات الّتي فرضها بطلميوس للكواكب الخمسة هي هيئة باطلة، وقرّرها على علم منه بأنّها باطلة، لأنّه لم يقدر على غيرها. ولحركات الكواكب هيئة صحيحة في أجسام موجودة لم يقف عليها بطلميوس ولا وصل إليها»[١]. وفي نفس الاتجّاه يلاحظ أنّ: «الصّحيح الّذي لا شبهة فيه أنّ هيئات حركات الكواكب هيئات صحيحة موجودة مطّردة لا يلزم فيها شيء من المحالات ولا من المناقضات، وهي غير الهيئات الّتي قرّرها بطلميوس، وما وقف عليها بطلميوس ولا وصل فهمه إلى تخيّل حقيقتها»[٢].

ولعلّ ما يعزّز هذا التصوّر، ما يمكن أن يُستنبط من أقواله المستقرأة من شكوكه حول الهيئات الّتي قرّرها صاحب المجسطي. فلنستمع إليه عندما يتكلّم عن بطلميوس في كتابه **في حلّ شكوك حركة الالتفاف**، حيث يقول إلى مراسله: «قد تبين لي من تضاعيف كلام مولاي الشيخ، أنّه يصدق قول بطلميوس في جميع ما يقوله من غير اسناد إلى برهان ولا تعويل على حجّة، بل تقليداً محضاً. وهذا هو اعتقاد أصحاب الحديث في الأنبياء، صلوات الله عليهم، وليس هذا اعتقاد أصحاب التّعاليم في أصحاب العلوم البرهانيّة. ووجدته أيضاً يصعب عليه تغليطي لبطلميوس ويمتعض منه، ويظهر من كلامه أنّ بطلميوس لا يجوز عليه الغلط. ولبطلميوس أغلاط كثيرة في مواضع كثيرة، فمنها أنّ كلامه في المجسطي إذا حُقّق فيه النّظر. وُجد فيه أشياء كثيرة متناقضة، وذلك أنّه قرّر أصولاً للهيئات الّتي يذكرها، ثم أتى بهيئات للحركات متناقضة للأصول الّتي قرّرها. وليست موضعاً واحداً، بل مواضع كثيرة»[٣].

نتبيّن، والحال هذه، أنّ شكوك ابن الهيثم على الهيئة البطلميّة -أي نموذج بطَلَمْيوس الفلكيّ- وجهّته إلى افتراض وجود تأليف آخر لحركة الكواكب، وقد كتب البيهقي عن افتراض ابن الهيثم هذا، قائلاً: «وكان يقول في بعض مسائله: تخيّلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماويّة، فلو تخيّلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان لذلك التّخيّل مانع،

(١) ابن الهيثم، **كتاب الشّكوك على بطلميوس**، مصدر مذكور، ص ٤٢.
(٢) **المصدر نفسه**، ص ٦٤.
(٣) ابن الهيثم، **مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف**، مصدر مذكور، ص ص ٢٠٦-٢٠٧.

لأنّه لم يتمّ البّرهان على أنّه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات. وطوّل الكلام. وهذه الرسالة آخر تصانيفه»[١].

وأكبر الظنّ أنّ مساهمة ابن الهيثم بما يعتمل فيها من نفس نقدي، من مزاياها أن صاغت تصوّراً جديداً لميكانيكا الأجرام السّماويّة [٢]، بعد أن بيّنت خطورة التناقضات الّتي وقع فيها بطلميوس وما يلزم عنها من المحالات والشّناعات. وتلك النّتائج ما كانت لتغيب عن علماء مدرسة مراغة، لذلك أمكن اعتبارها من المصادر غير المباشرة لهذه المدرسة لأنّ التّراث الحيّ الّذي بدأه ابن الهيثم في القرن الحادي عشر يمثّل -برنامجاً بحثيّاً جديداً في علم الفلك- يتضمّن مجموعة مُتّفقاً عليها من الاعتراضات على النّظريّات القائمة. أضف إلى ذلك، أنّ الشّبَه بين النّماذج الفلكيّة الّتي وضعها علماء مدرسة مراغة وبين نماذج كوبرنيك بلغ من الشّدّة (باستثناء مركزيّة الشمس عند كوبرنيك) حدّاً أدّى البعض إلى القول، دون تجاوز الحقيقة، «إنّ كوبرنيك هو أشهر أتباع مدرسة مراغة، إن لم يكن آخرهم»[٣]. و إلى مثل هذا المعنى يجري ما قاله جورج صليبا حيث اعتبر أنّ الفلكيين العرب «لم يكتفوا بانتقاد المقادير الخاطئة الّتي ورثوها عن علم الفلك اليوناني ولا بانتقاد المفاهيم الهندسيّة لحركات الكرات الّلذين أشرنا إليهما. بل كانوا يَخْطُون أيضاً خطوات جديدة ويذهبون إلى معارج جديدة لم يكن يعرفها علم الفلك من قبل»[٤]. ولئن كانت النّتيجة الّتي انتهى إليها مُحتشمة في نظر العلم المترشّد[٥]

(١) ظهير الدين البيهقي، **تتمّة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطّبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ٨٤.

(٢) ما تجدر الإشارة إليه، هاهنا، أنّه ولئن اجتهد ابن الهيثم من أجل تأسيس سينماتيكا رياضّية خالصة، إلاّ أنّها «لم تكن مطابقة لسينماتيكا كبلر (Kepler) ولكنّها لم تعد مطابقة لسينماتيكا بطلميوس أو لأيّة سينماتيكا لسلف من أسلاف ابن الهيثم، فهي متميّزة التّكوين في منتصف الطّريق بين الاثنين. إنّها تتشارك مع السينماتيكا القديمة بمفهومين مهمّين: كلّ حركة سماويّة تتركّب من حركات بسيطة دائريّة ومُستوية، ومركز الرّصد متطابق مع مركز العالم. ولكنّها تتشارك مع السينماتيكات الحديثة في إبدال المراكز الفيزيائيّة للحركات والسرعات بمراكز هندسيّة». رشدي راشد، **الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، ج ٥، ترجمة بدوي المبسوط، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٦٩.

(٣) توبي أ. هيف، **فجر العلم الحديث**، عالم المعرفة، عدد ٢٦٠، الكويت، ٢٠٠٠، ص ٧١.

(٤) جورج صليبا، **الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره**، مركز الدّراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلَمنْد، ١٩٩٨، ص ٩٣.

(5) Kuhn Thomas, **Structure des révolutions scientifiques**, Trad, Française, Flammarion, Paris, 1983, p. 32.

(La science adulte) فإنّها على غاية من الأهميّة في نظر العلم النّاشئ، وعليه، فإنّ أمراً كهذا لا يجب أن يكون مستهجناً، إذ لم يكن لدى هؤلاء الفلكيّين بمن فيهم كوبرنيك، نظريّة الجاذبيّة الكونيّة، الّتي اكتشفها نيوتن في أواخر القرن السّابع عشر، ليتمكّنوا من شرح علاقة حركات الكواكب، بما فيها الأرض بنقطة الجاذبيّة المركزيّة الّتي تحتلّها الشّمس[١].

كلّ هذه العناصر قد تكون من بين العوامل الّتي قد تُفسّر ما حدث في عصر النّهضة الأوروبيّة خاصّة وأنّ هذه الأعمال التّي تعرّضت لهيئة بطلميوس بالنّقد، هي ذات الأعمال الّتي أرست أسساً جديدة لبرنامج عمل جديد التزم به أغلب الفلكيّين اللاّحقين بمن فيهم كوبرنيك[٢].

وعليه، فإنّ إعطاء مفهوم النّقد قيمته الّتي يستحقّ يؤدّي إلى اعتبار أنّ غرض صاحب المناظر في هذا العمل لم يكن مجرّد إثارة الشّكوك على مواضع مشكلة تورّط فيها بطلميوس في بحوثه على ما ذهب إليه الأستاذ عبد الحميد صبرة[٣]، ذلك أنّه ثمّة فرق كبير بالفعل بين إظهار الصّعوبات وانتقاد الحلول من جهة والانتقاد من أجل البناء من جهة أخرى. وهذا يعني باختصار - كما يرى رشدي راشد- «أنّه لا يُمكن الفصل عند ابن الهيثم بين الشّكوك والانتقادات من جهة، والغاية المقصودة في وضع الأسس من جهة أخرى»[٤]. وبالتّالي لا يُمكن إدراج صاحب المناظر ضمن تقليد ما يسمّى بالشكّاك تبعاً لما فعله بينيس (Pinès) ومن قبله مؤيد الدين العرضي ونصير الدين الطوسي[٥].

(١) صليبا، **الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره**، مرجع مذكور، ص ١٢٧.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٩٦. انظر كذلك: جورج صليبا، نظريّات حركات الكواكب في علم الفلك العربي، ضمن **موسوعة تاريخ العلوم العربيّة**، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ج١، ص ص ١٢٥-١٢٧.

(٣) ذكره عبد الحميد صبرة في ابن الهيثم، **كتاب الشكوك على بطلميوس**، مصدر مذكور، المقدّمة.

(٤) رشدي راشد، **الرّياضيّات التّحليليّة**، إلهامش، ص ٣٠.

(٥) إنّ ما يمكن أن نعرّج إليه في هذا السّياق، أنّه رغم النّجاح المميّز الّذى حقّقه ابن الهيثم العالِم، ورغم أنّه توّج تقليداً علميّاً فريداً، فإنّه مع ذلك واجه من النّقد أقساه ومن الإقصاء أقصاه. فعلى سبيلَ المثال، كان ابن الهيثم "محلّ نقاش ونقد في المغرب والأندلس في نظريّته الفلكيّة من قبل ابن باجة كما تشهد بذلك رسالة كتبها هذا الفيلسوف إلى صديقه ابن حسداي يؤكد فيها أنّ ابن الهيثم لا يمكن أن يكون من علماء الهيئة المضطلعين بها، وأنّه أخذ العلم من أسهل الطرق، ويستشهد بكتابه الذي وسمه **بالشكوك على بطلميوس**. ابن باجة، رسالة إلى حسداي، ضمن **رسائل فلسفية غير منشورة**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة،=

ولكـن، إذا كنّا عـلى بيّنة الآن من أنّ ابن الهيثم يعتبر أنّ الشّـكّ موصولٌ بقدرته على خلق فروض جديدة، كيف يمكن أن نفهم هذا الأمر في بحوث الرازي الطبيّة وشـكوكه على فاضل الأطباء جالينوس رمز السلطة العلميّة في العصرين الهلنستي والإسـلامي وخاصّة حينما يتعلّق الأمر ببحوثه الطبيّة؟

٢. الرازي وشكوكه على فاضل الأطبّاء جالينوس:

إنّـه من أجل امتحان هـذا الأمر يمكن أن نعود إلى بحوث الـرّازي الطبيب الّذي يبدو أنّه اسـتلهم هذا التّقليد مـن الحضارتين الهلنستية والإسـلاميّة على السواء حيث أثار الإسـكندر الأفروديسي (القرن الثالث ميلادي)[١] شكوكا قويّة على جالينوس كما نقده جابر بن حيان[٢] في القرن الثامن ميلادي لأوّل مرّة في الحضارة الإسـلامية. وغير بعيد عن جابر بن حيان، ولعلّه بتأثيرٍ من مؤلَّفَاتِه، يؤكّد صاحب كتاب الشـكوك على جالينوس (Galien) أو في شكوكه على برقلـس (Proclus) القيمـة الحاسـمة للنقد في العمـل العلمي لأنّ النقد يجعل مـن المعرفة قابلة للامتحان والاعتبـار والتّحقيق. وعلى ذلك، فالطبيب الحـاذق «يكفيه التقريب، وليس يمكنه أن يبلـغ التدقيق والتحقيق في ذلـك أبدا»[٣] وهو في توضيح هذا الأمـر، يقول بلفظه: «ثم إنّ جالينوس أخذ في تفسير أسـماء يستعملها المهندسـون في كلامهم في المناظر بتطويل واستلذاذ

= بيروت، دار النشر المغربية، دار البيضاء، المغرب، ١٩٨٣، ص ٧٨. ومن جهة أخرى نرى مدرسة مراغة مُمثلة في شخصي عالميها الأكبرين مؤيد الدين العرضي ونصير الدين الطوسي، تنقد ابن الهيثم في مسألة وقوفه عند مجرّد الشكّ على بطلميوس دون تقديم البدائل. مؤيد الدين العرضي، **كتاب الهيئة**، تقديم وتحقيق جورج صليبا، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٤١.

(١) يورد ابن أبي أصيبعة من كتابات الإسكندر الأفروديسي النقدية على جالينوس: «مقالة في أنّ الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والردّ على من قال بانبثاث الشعاع». ومقالة في الردّ على جالينوس في المقالة الثامنة من كتابه «البرهان». ومقالة في الردّ على جالينوس فيما طعن على قول أرسطوطاليس أن كل ما يتحرّك، فإنّما يتحرّك عن محرّك. ومقالة في الردّ على جالينوس في مادة الممكن. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مصدر مذكور، ص ١٠٦.

(٢) يقول علي بن رضوان عن يحيى النحوي: «وأعجب من هذا أنّ يحيى النحوي وضع كتابا سمّاه الشكوك، يُوضّح فيه ما يزعمه أغلوطات جالينوس». ضمن **خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري**، صحّحها ونقلها إلى الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعاليق، يوسف شاخت وماكس مايرهوف، مطبوعات الجامعة المصرية، كلية الآداب، رقم ١٣، مصر ١٩٣٧، ص ٣٥.

(٣) أبو بكر الرازي، كتاب المرشد في الطبّ، تحقيق ألبير زكي إسكندر ومحمد كامل حسين، ضمن منشورات **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد ٧، ج١، ذي القعدة، ١٣٨٠ه/١٩٦٠م، ص ١٠.

منـه لذلك، فمـرّ في مرارة أمرّ من الصـبر (. . .) وظهر ما قلنا بديا من ميله إلى رأى المهندسـين وتقصيره عن رأي الطبيعيين»[١]. ذلك أنّ «صناعة الهندسـة قوامها تصوّر الأشـياء غير المرئية على أنّه ينبغي للمعنيّ بأمر الطب أن يجمع بين الدُربة والتجربة»[٢].

ومـن جملـة المسائل الّتي وضعهـا الرازي والّتـي أوردهـا، تطالعنا مسألة الفـرق بين علم الطبيعة وصناعة الطبّ وكذلك بين صناعة الهندسـة وصناعة الطبّ ذلك أنّه «ليس كل قانون طبيعـي يصحّ تعميمـه في علم الطب». ولمّا كانـت صناعة الطبّ صناعـة عمليّة في جوهرها، فإنّـه يؤكّـد على أهميّة الدربة والمران لأنّ «الطبيب الحاذق ليـس هو من يقدر على إبراء جميع العلـل: فإنّ ذلك ليس في الوسـع ولا في صناعة أبقراط»[٣]. وهذا يعـني أنّه لّما كان الأمر يدور بالنّسبة إلى أصحاب التعاليم على تصوّر الأشياء غير المرئية، فإنّ نهج أصحاب التعاليم لا يصلح لتدبّـر مـا تجري عليه صناعة الطـبّ. فالحقائق تظـلّ أطر فارغة ما لم تكتسـب معنًى تكون بـه ناجعة ولا سّـيما بما يعتمل في صلـب تلك الصناعة مـن تحوّل في علاقة العلاجـات بالعلل. وشرط إمكـان هـذا الأمـر أن يكـون الطبيـب حاذقـا أي أنّـه يعـرف مـن أجـل أن يفعـل (connaitre pour agir). وهـذه العبـارة تسـوّغ لنـا أن نفـترض أنّ مـا ذكره الـرازي يتضمّن تمييـزا بين فضيلة كـلّ من المهندس والطبيب، فإذا كانت فضيلـة الأوّل أن يستخرج المجهول مـن المعلوم والتّعـرّف على خواص الكائنـات الرّياضيّة وهيئاتها وكيفيّـة حدوثها مثل حقيقة الدّائـرة أو غيرها من الأشـكال بمعناها الرّيـاضيّ الدّقيق، فإنّ فضيلة الثـاني أن يكون ناجعاً. وعـلى ذلك، فالطبيب الحاذق كما يقول الـرازاي «يكفيه التقريب، ولا يمكنه أن يبلغ التدقيق والتحقيـق في ذلك أبدا»[٤]. بـل وحتّى «وإن كانت صناعة الطبّ مقـصرّة عن مقدار الحاجة -كما قلنا- فليس من الحكمة ترك الانتفاع بما يمكننا أن ننتفع به منها»[٥].

ولأنّ العلاجـات «تصـحّ في الأكـثر لا دائما، وليـس في ذلك طريق صحيح غير مشـكوك فيـه»[٦] يلـزم أن يكـون طريق المـراس لاكتشـاف حقائق عـن الصحّة والمـرض موصولا،

(١) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٧٩.
(٢) أبو بكر الرازي، **كتاب محنة الطبيب**، تحقيق ألبير زكي، مجلة المشرق، المجلد ٥٤، بيروت ١٩٦٠، ص ٥١١.
(٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مصدر مذكور، ص ٤٢٥.
(٤) الرازي، **كتاب المرشد**، مصدر مذكور، ص ١٠٠.
(٥) **المصدر نفسه**، ص ١١٣.
(٦) **المصدر نفسه**، ص ١٠٢.

وأن لا تثبت الحقائق في أيّ مرحلة بماهي عقائد يقينيّة. ومن أجل ذلك نراه في شكوكه على جالينوس يبيّن أنّ «أضعف أنواع الاستقراء هو الذي يكون بتحقّق مثال واحد فقط أو مثالين أو ثلاثة»[١].

وفي هذه الاعتبارات ما يُشير إلى أنّ المسألة رمت إلى تلمّس غاية منهجيّة هامّة وهي أنّ مراحل تكوّن العقل هي مراحل تكوّن معارفه وحدود وسائله في معرفة ما يمكنه أن يعرفه وما يجدر به معرفته، لذلك كان رواد العلم الحديث أشدّ ما يكونون حرصا على التّأكيد أنّ التقدّم لا يكون بتحقيق مكاسب جديدة وإنّما يشترط التفطّن للخطإ والتحرّر من الوهم، وأنّنا لابدّ أن نميّز جيّدا بين المعرفة الموجهة للنّظر والمعرفة الموجّهة للفعل وخاصّة حينما يتعلّق الأمر بصناعة الطبّ. وبهذا التّقدير، يمكن القول، إنّ مدار النّظر ومحلّ العمل في شكوك الرّازي ليس مجرّد إثارة الشكوك على جالينوس، وإنّما التّفكير معه وضدّه والوقوف على مواطن القصور ودوائر اللاّمعقول في صرحه النّظري.

وباختصار، يبدو أنّ الرّازي واحدٌ من الّذين واصلوا في القرن التاسع ميلادي حمل التّراث المتّصل **بالنّقد والروح النقديّة** في كتابه الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس فضلاً عن الانتقادات الكثيرة الّتي أوردها في العديد من كتبه ومقالاته[٢] والّتي امتدّت إلى عدد من أبرز رموز الحضارتين العربيّة واليونانية كأرسطو وأقليدس وأبرقلس[٣]. ولئن كان المقام لا يتّسع للتعمّق في موقف الرازي من ثقافة عصره علما وفلسفة ولاهوتا، فإنّ في عمله ما يدلّ على أنّ التوجّه العقلاني الملتزم بمتطلّبات الفكر النقدي المبني على حكم «العقل المثقف بالنّظر»[٤]

(١) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٨.

(٢) من بينها موسعة «الحاوي» و«المرشد» أو «الفصول»، و«المنصوري في الطب»، و«مقالة في الحصى في الكلى والمثانة»، و«سمع الكيان»، و« كيفيّة الإبصار»، و«في الأزمنة الآهوية»، ومقالة «فيما بعد الطبيعة».

(٣) يذكر ابن أبي أصيبعة من كتب الرازي «كتاب في نقض كتاب أنابو إلى فرفريوس في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي»، و« كتاب في كيفيّة الإبصار، يُبيّن فيه أنّ الإبصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، وينقض فيه أشكالا من كتاب إقليدس في المناظر»، و« كتاب الشكوك على برقلس». وللرازي ردود وشكوك على: «الجاحظ» و«المسمعي» و«الناشي» و«الكعبي» و«الكيال» في الإمامة و«ابن جرير الطبيب» و«الكندي» و«أحمد بن الطيب السرخسي» و«علّ بن شهيد البلخي» و«أبي القاسم البلخي». كما جرت مجادلات بينه وبين المسعودي وله ردود على الثنوية والمنانية والإسماعلية. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مصدر مذكور، ص ٤٢٢-٤٢٧.

(٤) البغدادي، **الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة**، مصدر مذكور، ص ٢٩١.

بدا له أمرا ضروريّا لاستيفاء شروط الإنتاج العلمي كما تشهد بذلك عنوانين كتبه ومقالاته وردوده سواء كانت في «الردّ على... » أو فيما جرى بينه وبين... » أو «الشكوك على... » أو «الإستدراك على... » أو فسخ ظن من توهّم... ». ولعلّ أهم ما في ذلك الأسلوب التوجّه إلى محاكمة تلك الآراء والمعارف وإجلاء الأسس المحتمة لها، وبالتّالي كشف المتهافت منها الذي لا شرعيّة له. وفي هذه الاعتبارات ما يشير إلى أنّ الشكوك والانتقادات لم تأت على إثر أو في أعقاب ازدهار حركة الترجمة وإنّما ولدت معها وفي خضمّها.

وليس يخلو من دلالة - كذلك- أن يتفرغ ابن رشد زمنا للردّ على جالينوس معتبرا أنّ آراءه «إقناعيّة لا تتجاوز في الإقناع رتبة الأقاويل الجدليّة، وربّما ساوى بعضها في ذلك الأقاويل البلاغيّة»[١]. ولا يعفي ابن رشد من يشايع هذا الرأي حتّى وإن كان جالينوس لأنّه «من عادة الناس إذا غلط رجل معروف أن يتبعوه لما غلب على الظنّ من طبائعهم من قوّة التقليد»[٢]. ومغزى هذا الأمر هو تقرير وجود رابطة قوية بين شكوك الرازي واعتراضات فيلسوف قرطبة ومراكش على جالينوس. وعلى هذا النّحو من الاعتبار يمكن القول، إنّ ابن رشد هو واحد من الّذين تابعوا التراث النقدي. وفي ذلك ما يشير أيضا إلى أثر الشكوك في تطوير صناعة الطبّ وترسيخ ثقافة النقد في الفكر العلمي العربي الكلاسيكي[٣].

يظهر من هذا الوصف السريع أنّ علاقة جدلية دقيقة قد تأسّست بين الترجمة والشكوك من ناحية وبين الشكوك والبحث العلمي من ناحية أخرى، لا سيّما وأنّ الترجمة أعادت اكتشاف النصوص الأصليّة كما أعادت اكتشاف اللّغة العربيّة في النصوص المترجمة في مناخ تعانفت فيه الأنسجة الثقافيّة وتداخلت وتفاعلت. ولكن، يبدو أنّ ما يدور عليه الأمر، ههنا، بقدر ما كان سبباً في إغناء أسئلة الفلاسفة والعلماء بقدر ما كان مدخلاً للخلاف بين المتكلّمين

(١) أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعيّة لجالينوس، ضمن **رسائل ابن رشد الطبيّة**، تحقيق جورج شحاتة قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٢٩٦.

(٢) أبو الوليد بن رشد، **كتاب الكليات**، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤٦٤.

(٣) إنّ القصد من هذه الإشارة هو التّنبيه إلى أنّ هذه الشكوك ولئن بدت في أصولها وكأنّها امتداد للتراث العلمي والفلسفي اليوناني، ولكنّها في صميمها آراء جالينوس عاد العلماء العرب إلى الأخذ بها في أوّل عهدهم بالبحث والنّظر. وهي أيضاً آراءَ مأثورةً عن بطلميوس في بحوثه وكشوفه العلميّة، والّتي وَجدَت في شخصي الرازي وابن الهيثم أكبر ممثّليها.

وأصحاب المذاهب الكبرى ومن شايعهم أو من حذا حذوهم حذو النعل بالنعل. مع فارق واضح هو أنّ حكم المتكلّمين على المذاهب والاعتقادات هو الكفر والإيمان وإن كانوا أبْدَوْا في بعض الأحيان حماسة للنصوص المترجمة[١]، في حين نجد أنّ طريق العلماء هو طريق النّظر البرهاني والتّوجّه إلى محاكمة التّصوّرات والمذاهب، والبّرهنة عليها ببرهنة تزن الأمور بميزان العقل والتجربة. والحقيقة الّتي تطالعنا، في هذا المجال، أنّ الشكوك العربيّة هي في صميمها اعترافا بالاختلاف وبالحقّ في الاختلاف وهو أمر لم يظهر إلاّ من فرط الاحتكام إلى أفق إشكالي كان في أصله أفقاً **مفعماً بالروح النقدية**. ولهذا ساغ من قال: «إنّ العلم يغتني من الشّكوك والفرضيّات لا من الأحكام أو الإثباتات». ومن هنا لا نستطيع عند قراءتِنا لشكوك الرازي على جالينوس وشكوك صاحب المناظر على بطلميوس إلاّ أن نفكّر في الّذين كانوا يخشون كلّ تفكير حرّ يُستَشَمّ منه مخالفةً لعقائدهم، أو يفتح الأذهان على النّقد والرّوح النّقديّة[٢].

ولكن، رغم أنّ الشكوك كشفت لنا صورة العلماء المتحرّرة من سلطة المعرفة السائدة، فإنّها أوضحت لنا أيضاً كيف أنّ المسألة تجاوزت سؤال ماذا ينبغي أن نترجم أو كيف نترجم؟ وأصبحت قضيّة مطروحة للبحث في سياق وضع جديد أدّى إلى تكريس الروح النّقدية، فكان من نتائجها أن خلقت فرضيّات وإشكاليّات علميّة جديدة كمؤشّر للتحرّر من مواقف المعلّمين الأول الّتي تمسّكَ بها معظم الفلاسفة العرب. وهذا يعني، أنّ مزيّة هذه الشّكوك تتمثّل في تجاوز ما أسماه بينيس «الأرثودوكسيّة الفلسفيّة»[٣] (L'orthodoxie philosophique)

(١) لا شكّ أنّ في ظهور الفرق الإسلاميّة آنذاك وتنازعها على الشرعيّة أثرا عميقا في ازدهار حركة الترجمة، ذلك أنّ الإقبال على ترجمة المنطق اليوناني وكتب الميتافيزيقا كان نتيجة ما استشعره علماء الكلام من الحاجة إلى تقنيات المناظرة والمجادلة وبخاصّة مع مخالفيهم في الديانة من المسيحيين واليهود والمجوس، وكذلك الملاحدة والزنادقة والدهريين وكذلك من أجل التصدّي للشعوبيّة وللطاعنين في الإسلام، ولا أدلّ على ذلك من أنّ إشكال التّوفيق بين الحكمة والشريعة بات في لحظة لاحقة من أمّهات المسائل في الفكر الإسلامي والمسيحي واليهودي على حدّ سواء.

(٢) وليس أظهر من هذا الانحسار فيما كتبه علي بن الرضوان المصري في كتابه **حلّ شكوك الرازي على جالينوس** وأبو العلاء بن زهر (٥٢٥/١١٣١م) **البيان والتبيين في الانتصار لجالينوس**. راجع في هذا الصدّد: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مصدر مذكور، ص ٥١٩-٥٦٧.

(3) Salomon Pinès, **Nouvelles Etudes sur Abu-l-Barakât al-Baghdâdî**, Paris, Librairie Durlacher, 1955, p. 15.

والمقاربات الاختزاليّة والتّضييق الكبير لمجال امتداد العلم باسم قوامة السابقين على اللاّحقين، أي من لهم فضل السبق أو باسم الشّرعيّة العلميّة لسلطة المعرفة السائدة آنذاك، ليشمل ما لا يمكن الحديث عنه بلغة جالينوس أو بطلميوس أو أقليدس أو أرسطو أو غيرهم ممن شايعهم في آرائهم وأقوالهم.

وبهذا التّقدير، إذا صحّ أنّ واحدة من الأسباب الّتي أدّت إلى اضمحلال الحركة العلميّة في العالم العربي وأرغمتها على الاستسلام والدّخول في ذمّة الذاكرة والتاريخ هي التّعصّب الديني وبعض الآراء الإثنوغرافيّة الّتي حفّزت البعض للحديث عن علوم عربيّة وأخرى فارسية أو يونانية أو هندية أو عن عقيدة صالحة وأخرى فاسدة، فإنّ واحدة من أهمّ الأسباب الأخرى هي هيمنة سلطة المعرفة السائدة الّتي غالباً ما تُقابل أقوالَ العلماءِ وتصريحاتِهم في المجتمع، بنفس التّوقير والاحترام الّذي كانت تلقاه أحكام رجال الدين والفقهاء حتّى أصبح العلم يُماثل في استبداده الإيديولوجيات الّتي جاء أصلاً ليحاربَها ويحرِّرَ الإنسانيّة منها[1].

خلاصة

حاصلُ الأمر، إذا جاز أن نفهم ماهية الشكوك العربيّة في مراس القول العلمي العربي يُمكن القول إنّ هذه الشّكوك هي في صميمها تدابير منهجيّة لأنّها موصولة وصلاً صميماً بقدرتها على طرح أسئلة جديدة، أسئلةً هي بمثابة القوّة المولّدة لمنهجهم. وبهذا التّقدير، يمكن القول إنّه ليس ثمّة مسافة فاصلة بين الترجمة والإبداع، وفي ذلك ما يشير إلى أنّ الشكوك تنطوي على أهميّةٍ تاريخيّةٍ حاسمةٍ لأنّها تمرين فلسفي نادر كشف لحظة حاسمة لا في مسار العلم فحسب، بل وأيضاً في مسار تطوّر العقل العلمي. فإذا أخذنا تاريخَ علمٍ ما على أنّه سيرورةَ إنتاجِ القيم العقلانيّة، نستطيع أن نسلّم من دون مشاحَةٍ أنّه يُصبحُ وارداً التصدّي للصيغ الجامدة والاستسلام للآراء السائدة. بيد أنّ هذا التصدّي لن يتسنى لنا التّعبير عنه بلغة التّسامح مع الآخر أو في جوّ من الهدنة والمسالمة مع الذات لأنّ العلم كما يرى الرازي «لا يحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساهَلَتِهم وتركَ الاستقصاء عليهم»[2]، وإنّما عبر خوض مغامرة

(١) بول فيرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٨، ص ٢٩.

(٢) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذكور، ص ٤٠.

التّفكير النّقدي حيث يَكِفُّ الفيلسوف أن «يحسن الظن بالعلماء»[١]. وعلى هذا النّحو، تكون الشـكوك -في أزكى معانيها-لا شرطـاً من شروط المعرفةِ فحسب و إنّمـا أيضاً شرطاً من شروط إمكانِها وتنوُّعِها.

(١) ابن الهيثم، **الشكوك على بطلميوس**، مصدر مذكور، ص ٣.

قائمة المصادر والمراجع

١- ابـن أبي أصيبعة أحمد بن قاسـم، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّـاء**، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.

٢- ابن باجة، رسالة إلى حسداي، ضمن **رسائل فلسفية غير منشورة**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، دار البيضاء، المغرب، ١٩٨٣.

٣- ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب القوى الطبيعيّة لجالينوس، ضمن **رسائل ابن رشد الطبيّة**، تحقيق جورج شـحاتة قنواتي، وسـعيد زايـد، الهيئة المصرية العامـة للكتاب، ١٩٨٧.

٤- ـــــــــــــــــ، **كتاب الكليات**، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

٥- ابن رضوان علي، **خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري**، صححها ونقلها إلى الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعاليق، يوسـف شاخت وماكس مايرهوف، مطبوعات الجامعة المصرية، كلية الآداب، رقم ١٣، مصر ١٩٣٧.

٦- ابـن عبد العالي عبد السـلام، الترجمة والمثاقفة، ضمن **مجلّة الوحدة**، السنة السادسـة، العدد ٦١-٦٢، ١٩٨٩.

٧- ابـن سـاسي محمد، فكر الأنوار وتاريـخ العلوم العربية، ضمن **المجلة التونسية للدراسـات الفلسفية**، السنة ١٤، عدد ٢٢-٢٣، ١٩٩٩.

٨- ـــــــــــــــــ، الفارابي والترجمة أو أرغانون العرب في العصر الوسيط، ضمن **أيـام في الترجمة** ٣، نصوص جمعها وأعدّها للنشر وقدّمها محمد بن سـاسي، معهد تونس للترجمة، دار سيناترا، ط١، تونس، ٢٠١٧.

٩- ابـن ميمون موسى، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصولـه العربيّة والعبريّة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ٢٠٠٢.

١٠- ابن الهيثم الحسن، مقالة في عمل المسبَّع في الدّائرة، حقّقها وعلّق عليها رشدي راشد، ضمن

مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩.

١١- ـــــــــــــــــــ، مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف، حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة، ضمن **مجلة تاريخ العلوم العربية**، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩.

١٢- ـــــــــــــــــــ، **كتاب في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه**، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة في إطار جامعة فرانكفورت يصدرها فؤاد سزكين، المجلّد ١١، ١٩٨٥.

١٣- ـــــــــــــــــــ، **كتاب الشّكوك على بطلميوس**، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٩٦.

١٤- ـــــــــــــــــــ، كتاب ثمرة الحكمة، تحقيق عمار الطالبي، ضمن **مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلّد الثالث والسبعون، الجزء الثاني، نيسان (أفريل) ١٩٩٨.

١٥- ـــــــــــــــــــ، **شرح مصادرات كتاب إقليدس**، تحقيق وفهرسة أحمد عزب أحمد، مراجعة أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠٠٥.

١٦- ـــــــــــــــــــ، قول في قسمة المقدارين المختلفين المذكورين في الشكل الأول من المقالة العاشرة من كتاب أقليدس، تحقيق رشدي راشد، ضمن، **الرّياضيّات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين**، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحُجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

١٧- ـــــــــــــــــــ، مقالة في التّحليل والتّركيب، تحقيق رشدي راشد، ضمن **الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، الجزء الرابع، ترجمة محمد يوسف الحجيري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

١٨- ـــــــــــــــــــ، قول في تربيع الدائرة، تحقيق رشدي راشد، ضمن **الرّياضيّات التّحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين**، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحُجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

١٩- بدوي عبد الرحمن، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١.

٢٠- البغدادي أبو البركات، **الكتاب المُعتبر في الحكمة الإلهيّة**، منشورات الجمل، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٢.

٢١- البيهقي ظهير الدين، **تتمّة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطّبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤.

٢٢- توبي أ. هيف، **فجر العلم الحديث**، عالم المعرفة، عدد ٢٦٠، الكويت، ٢٠٠٠.

٢٣- الجاحظ أبو عثمان، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، مصر، ١٩٦٥.

٢٤- الرازي أبو بكر، مقالة فيما بعد الطبيعة، ضمن **رسائل فلسفيّة لأبي بكر الرازي**، نشر وتحقيق بول كراوس، مطبوعات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩.

٢٥- ـــــــــــــــــــ، **الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس**، تحقيق وتقديم مصطفى لبيب عبد الغني، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٥.

٢٦- ـــــــــــــــــــ، كتاب محنة الطبيب، تحقيق ألبير زكي، ضمن **مجلة المشرق**، المجلد ٥٤، بيروت ١٩٦٠.

٢٧- ـــــــــــــــــــ، كتاب المرشد، تحقيق ألبير زكي إسكندر ومحمد كامل حسين، ضمن **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد ٧، ج١ ذي القعدة، ١٩٦٠.

٢٨- ـــــــــــــــــــ، المنصوري في الطبّ، تحقيق حازم البكري الصديقي، تحقيق حازم البكري الصديقي، ضمن **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد ٣١، ج٢، جمادى الأولى، ١٩٨٧.

٢٩- راشد رشدي، **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)، بيروت، ١٩٨٩.

٣٠- ـــــــــــــــــــ، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١٢)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

٣١- صليبا جورج، **تاريخ علم الفلك العربي، مؤيد الدين العرضي كتاب الهيئة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

٣٢- ـــــــــــــــــــ، نظريّات حركات الكواكب في علم الفلك العربي، ضمن **موسوعة تاريخ العلوم العربيّة**، ج١، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧.

٣٣- ـــــــــــــــــــ، **الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره**، مركز الدّراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلَمنْد، ١٩٩٨.

٣٤- العرضي مؤيد الدين، **كتاب الهيئة**، تقديم وتحقيق جورج صليبا، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.

٣٥- فيرابند بول، **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٨.

٣٦- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.

٣٧- هيدغير، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، لبنان، ٢٠١٢.

38- Benjamin Walter, «La tâche du traducteur», in **Mythe et Violence**, trad par Maurice de Candillac, Denoël, Paris, 1971.

39- Husserl Edmund, **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, tr. G. Garnel, Paris, 1976.

40- Kuhn Thomas., **Structure des révolutions scientifiques**, Trad, Française, Flammarion, Paris, 1983.

41- Pinès Salomon, **Nouvelles Etudes sur Abu-l-Barakât al-Baghdâdî**, Paris, Librairie Durlacher, 1955.