رسائل أبي الحسن العامري
(٣٠٠ – ٣٨١) للهجرة
الفلسفة الإسلامية وهجرة النصوص
قراءة ثانية في طبعة جديدة

د. وليد محمود خالص(*)

الملخّص

يتتبع هذا البحث بالدرس المفصل الطبعة الجديدة لرسائل الفيلسوف أبي الحسن العامري، التي قام بها سعيد الغانمي، وصدرت سنة ٢٠١٥، وجعلها في قسمين كبيرين. تكفل الأول بالحديث عن العامري، وحياته، وأعماله، وفلسفته، واعتنى الثاني بإعادة نشر أربع رسائل للعامري. وناقش البحث عدداً من الإشكاليات التي أثيرت في القسم الأول مثل جهود المستشرقين في نشر التراث العربي، والانتقائية التي اتبعوها في هذا النشر، على وفق ما يعتقده الغانمي، وحركة الترجمة في العصر العباسي، وهجرة النصوص، واستقبال فكر (الآخر) المختلف، وما إليها من الإشكاليات التي كانت بحاجة ماسة إلى توقف، وإمعان نظر. أما القسم الثاني فصرف اهتمامه إلى النظر في الرسائل الأربع للعامري، إذ تبين بعد الفحص أن تلك الرسائل قد أعيد نشرها بلا زيادات مهمة تقتضي إعادة النشر، بحسبان أنها نشرت بنشرات نقدية في وقت سابق مع دراسات موسعة عنها، وعن تأثراتها بالفكر الفلسفي السابق عليها، سواء أكان ذلك الفكر عربياً – إسلامياً، أم أجنبياً وافداً. وانتهى البحث إلى أن هذا النشر الجديد ليس سوى تكرار لجهود السابقين، وإعادة لم تضف شيئاً ذا بال لمجمل تراث الفيلسوف أبي الحسن العامري.

(*) باحث متفرّغ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

Letters of Abi Al-Hassan Al-Ameri

(300-381 AH)

Islamic Philosophy and Texts Migration

Second Analysis in a new version

This research is discussing in details the new version of the philosophy Abi Al-Hassan Al-Ameri letters which was conducted by Saeed Al-Ghanemi issued in 2015 and was in two large sections.

The first one was talking about Al-Ameri, his life, his books, and hi philosophy.

The second one was concerned to re-publish four letters of Al-Ameri.

The research discussed number of issued raised in the first section such as orientalists efforts in publishing arab heritage and how they were selective in this publication, according to Al-Ghanami thoughts the translations movements in the Abbasid period texts translatin, accepting different thought of offers, and many other issues that needed a real stop and re-think.

For the second section, he concentrated on Al-Ameri four letters. It appeared that after audit, that these letters where republished without any significant increases that might need to republish it, taking into consideration that it was published earlier with extensive reviews, and how it was affected by the philosophical thoughts of the former, whether it was Arabic, Islamic or foreign thoughts.

The research concluded that this new publication is only a repetition of the formers efforts, and didn’t add anything significant to the heritage of the philosopher Abi Al-Hassan Al Ameri.

عرفت أبا الحسن العامري منذ زمن بعيد، لعلّه يعود إلى ثلاثين سنة خَلَت، أو تزيد، وذ لك عبر مصادر هي من عيون التراث العربي، أريد بها كتب أبي حيان التوحيدي، مثل (أخلاق الوزيرين)، و(المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)، إذ قدّم في تلك الكتب تفاصيل مفيدة عن العامري، وشخصيته، ومناظراته، وكتبه، وتنقّلاته بين المدن الإسلامية مثل نيسابور التي ولد فيها، وبَلْخ، وبخارى، والشاش، والريّ، وبغداد، ليعود بعدها إلى نيسابور، ويتوفّى بها. والتوحيدي في ذلك كلّه شاهد على كثير من تفاصيل حياة العامري، إذ كان معاصراً له، ملتقياً به، فنحن نعلم أنّ التوحيدي ولد سنة ٣١٠ للهجرة، وتوفي سنة ٤٠٠ للهجرة، بينما ولد العامري سنة ٣٠٠ للهجرة، وتوفي سنة ٣٨١ للهجرة، فإذا علمنا أنّ (ما نعرفه عن حياة العامري، وتنقّله بين مدن خراسان، والري، وما وراء النهر، وعلاقاته بكبار رجال الدولة من رعاة العلم، والأدب، وتاريخ مؤلفاته نزر يسير)[١]، وهو ما يقرّره أهمّ دارسي العامري، وفلسفته. عنيت به الراحل سحبان خليفات. أقول: إذا كان هذا هو واقع صورة العامري عندنا، فإنّ ما حفظه التوحيدي عنه، يكتسب أهمية خاصة، إن من حيث المعاصرة، أو تفاصيل السيرة معاً.

ولعلّ ما لفت النظر إلى العامري في تلك المرحلة المبكرة ما ساقه التوحيدي من ثلاث حوادث وقعت للعامري، كان التوحيدي في اثنتين منها شاهداً عليها، أمّا الثالثة فقد حدّثه عنها شيخ من الصوفية.

أمّا الأولى فقول التوحيدي: (...انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلاثمائة، وغصّ بأهله، فرأيت العامري، وقد انتدب، فسأل أبا سعيد السيرافي، فقال: ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ فعجب الناس من

---

(١) سحبان خليفات، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية. دراسة ونصوص**، منشورات الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٨٨، ص١٣. ويقدّم د. خليفات في هذا الكتاب دراسة مفصّلة عن حياة العامري، وعصره، وكتبه بلغ الغاية فيها من حيث الاستقصاء، والموضوعية.

هذه المطالبة، ونزل بأبي سعيد ما كان يشُده به[١]، فأنطقه الله بالسحر الحلال، وذاك أنّه قال: ما أحسن ما أدّبنا به بعض الموفّقين من المتقدمين فإنّه قال:

وإذا خطبتَ على الرجال فلا تكن خَطِل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأنّ من السكوت لبابةً[٢] ومن التكلّف ما يكون محالا

والله يا شيخ، لعينُكَ أكبر من فرارك[٣]، ولمرآكَ أوفى من دُخلتك، ولَمنشورك أبْيَن من مطويك، فما هذا الذي طوّعت له نفسك، وسُدّد عليه رأيك؟ إنّي أظنّ أنّ السلامة بالسكوت تعافُك، والغنيمة بالقول ترغب عنك، والله المستعان... فلمّا خرجنا، قلتُ (التوحيدي) لأبي سعيد السيرافي: أيّها الشيخ، رأيت ما كان من هذا الرجل، الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا؟ فقال: ما دُهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم، ولقد جرت بيني، وبين أبي بشر، متّى، صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وثلاثمائة في مجلس أبي الفتح، جعفر بن الفرات مُلحة[٤]، كانت هذه أشوس، وأشرس منها)[٥]، ويعلّق د. سحبان خليفات

(١) ينظر ما كتبه د.أحمد عبدالحميد غراب من جوابي السيرافي، وابن العميد في مقدمة تحقيقه كتاب العامري (**الإعلام بمناقب الإسلام**)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٩-١٠.

(٢) اللبابة من اللّب، وهو العقل.

(٣) الفرار: مصدر فرّ، وفرّ الدابة: كشف عن أسنانها لينظر ما سنّها، ومنها المثل المشهور: إنّ الجواد عينه فرّارة، يُضرب لمن يدلّ ظاهره على باطنه، ومنظره يغني عن أن تفرَّ أسنانه.

(٤) يشير السيرافي إلى مناظرته مع متى بن يونس التي جرت في حضرة الوزير ابن الفرات، وأثبتها التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت، ١٠٨/١، وما بعدها، وأثبتها ياقوت أيضاً في كتابه (معجم الأدباء)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ٨٩٤/٢، وما بعدها، وفيها يظهر السيرافي منتصراً انتصاراً شاملاً على خصمه بحيث يثني عليه الوزير ابن الفرات قائلاً: عين الله عليك أيّها الشيخ، فقد ندّيت أكباداً، وأقررت عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحُكْتَ طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرّق إليه الحدثان، الإمتاع، ١٢٨/١، وتوقّف عند تلك المناظرة كثير من الدارسين؛ نذكر منهم: د. محمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحداثة. دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٤٩، وما بعدها، ود.رحيم الحسناوي في كتابه (المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية)، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ١٩٩٩م، ص١٣٣، وما بعدها، ود.باشا العيادي في كتابه (فنّ المناظرة في الأدب العربي. دراسة أسلوبية - تداولية)، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، في مواضع متفرقة.

(٥) التوحيدي، أبو حيان، **مثالب الوزيرين. أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتحقيقه الدكتور إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١م، ص٢٧١-٢٧٣.

على هذه المناظرة بقوله: (...ولندرك أهمية هذه المناظرة، فإنّ من الضروري أن نعي منذ البداية أنّ العامري أراد لها أن تكون ردّاً شافياً على السيرافي، وانتصاراً ساحقاً يثأر به للفلاسفة الذين انهزموا سنة ٣٢٠ للهجرة في شخص متّى. وقد وصل العامري إلى غايته كاملة، حيث لاحظ الحضور شدّة الصدمة التي لحقت بالسيرافي، ولهذا، أيضاً، تحدّث التوحيدي في مقدمة المناظرة (عمّا جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري)، وليس عمّا جرى للعامري مع المتفلسفين[١]. فالصيغة الأولى أدلّ في الإعراب عن الهزيمة التي لحقت بهم على يديه)[٢]، ويضيف د. سحبان خليفات: (...لقد انتصر العامري، وانتصر معه الفلاسفة والمناطقة، لكنّ أبا حيان لم يسجّل هزيمة أستاذه، بل قطع الخبر، وانتقل بالحديث إلى مواضيع أخرى)[٣]، والمسألة، بعدُ، محتاجة إلى فضل نظر، إذ ليس من المنطقي أن يعجز السيرافي عن تبيان طبيعة الباء في (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهو الذي قدّم بتفصيل ثمانية (وجوه ومواقع)[٤] لحرف (الواو) في مناظرته الشهيرة مع متّى بن يونس، وليس هنا موضع التفصيل في أمثال هذا الدرس.

وأمّا الثانية، فنرى التوحيدي يقول، بعد أن دوّن (مقابسة في حِكَم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري علقتُ، وسمعتُ أكثرها منه: (...هذا آخر التعليق عنه (العامري)، نضّر الله وجهه، وقد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام؛

---

(١) يريد د. خليفات قول التوحيدي: (...ودخل شهر رمضان فاحتشد وبالغ، ووصل ووهب (ابن العميد)، وجرت في هذه المجالس غرائب العلم، وبدائع الحكمة، وخاصة ما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسين العامري، ولولا طول الرسالة لرسمت ذلك كلّه في هذا المكان)، مثالب الوزيرين، ص٢٧١، ويُلاحظ أنّ التوحيدي كنّى العامري بـ(أبي الحسين)، لا (أبي الحسن)، وهي الكنية المشهورة له.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٨٥-٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٨٨.

(٤) تنظر تلك (الوجوه والمواقع) في معجم الأدباء، ٩٠١/٢.

لطول ارتياضه به، وكثرة فكره فيه، مع سيرة جميلة. ولقد ورد بغداد سنة أربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفايتين (أبي الفتح بن العميد)، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً، ومناكدة، وذلك أنّ طباع أصحابنا معروفة بالحدّة، والتوقّد على فاضل يُرى من غير بلدهم، وذلك كلّه جالب للتنافس، مانع من التناصف، وهو خلق تابع لهواهم. وتراهم قد احتاجوا من أجل ذلك إلى علاج شديد، ومقاومة طويلة، وقلّ مَن يتخلّص إلى غاية هذا الباب لغلبة الطباع، وسوء العادة، وشرارة النفس. والحكمة على ألسنتهم أظهر منها على أفعالهم، ومطالبتهم بالواجب لهم أكثر من بذلهم الواجب عليهم، وهذا باب، وإن كان فاشياً في جميع الناس، فكأنّه في أصحابنا أفشا، وهو من جهتهم أعدى، وهو على ذلك لا يعشر واحداً منهم إذا برز في فنّ عشرة من غيرهم، وإذا كان الكمال عزيزاً في النوع، كيف لا يكون عزيزاً في الواحد؟ نسأل الله خلقاً طاهراً، وعملاً صالحاً، وعلماً نافعاً)[1]، وممّا يوضح هذا النص، ويجلّيه، قول التوحيدي نفسه في كتاب آخر له، يصف العامري: (...كان الرجل لكزازته، وغِلَظ طباعه،

(١) التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، ط١، مصر، ١٩٢٩م، ص٣٠٧، ومن المفيد هنا الإشارة إلى أنّ هذا النص كان مدار نقاش بين الجابري، وطرابيشي، وهما يدرسان مقولتي (المشرق)، و(المغرب)، بحسبان أنّ العامري (مشرقي)، وفلاسفة بغداد (مغاربة) على حدّ تأويل الجابري، ولطرابيشي تأويل مختلف تماماً. ينظر تفصيل هذه النقطة في كتاب الجابري (**نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص١٩٤، وما بعدها، وكتاب طرابيشي (**وحدة العقل العربي الإسلامي**)، دار الساقي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص٥٢، وما بعدها، وممّا يضاف هنا أنّ هذا الخلاف بين (المشرق)، و(المغرب) وقع قبل هذا مع ابن الريوندي (المشرقي) المتوفّى سنة ٢٤٥ للهجرة، مع معتزلة بغداد (المغاربة)، إذ يذكر جوزيف فان إس أنّ جانباً من تلك الخصومة كان سببها (جغرافي إقليمي، إذ ظهرت التشنيعات المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق، على يد الجبائي في البصرة، والخياط في بغداد، وفي مقابل ذلك عاش ابن الريوندي مدة طويلة فيما وراء النهر، إذ يعود أصله إلى مرو الروذ، وظلّ مقدّراً في تلك المنطقة كمتكلّم بعد مغادرته لها، ومن هنا، كان للكعبي فيه رأي متوازن، بسبب كونه من بلخ). ينظر بحثه: الفارابي وابن الريوندي، المنشور في كتاب د. عبد الأمير الأعسم (**ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة**)، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ٢٠٨/١.

وجفاء خلقه ينفّر من نفسه، ويغري الناس بعرضه، فإذا طُلب منه الفنّ الذي قد خُصّ به وطولب بتحقيقه، وجِد على غاية الفضل)[1]، فكأنّ العامري قد جابه الجفاء بالجفاء، وكزازة الطبع بمثلها، فوقع ما وقع، بالإضافة إلى ما يسوقه الجابري، وطرابيشي، كما رأينا في الهامش السابق، ونضيف هنا أنّ غِلَظ الطباع، وقسوة المواقف التي يصف بها التوحيدي أبا الحسن العامري غير مقصورة عليه، بل هي شائعة في كثير من العلماء الذين نقلت كتب التراجم جوانب من سِيَرهم، ولهذا الأمر أسبابه النفسية، والوجدانية، وهو ممّا يطول الحديث عنه، ونكتفي بإشارة ابن خلدون إلى شيء قريب من هذه الظاهرة التي عقد لها باباً هو: (في أنّ القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس... ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب)، فهم (لشرف بضائعهم أعزّة على الخلق، وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظّاً يستدرّون به الرزق، بل، ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على إعمال الفكر، والبدن، بل، ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم، فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب)[2]، ومن المؤكّد أنّ العامري كان واحداً من أولئك الذين لم يبتذلوا أنفسهم، وخصوصاً أنّه (تفلسف بخراسان... وقصد بغداد، وتصدّر بها، وإن لم يرضَ أخلاق أهلها، وعاد، وهو فيلسوف تام)[3]، فمَن كانت هذه منزلته، فإنّها تأبى

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ٨٤/٢.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، اعتنى به هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص٤٢٩.

(٣) السجستاني، أبو سليمان، **منتخب صوان الحكمة**، اعتناء د. أم. دنلوب، طبع في هنغاريا، ١٩٧٩، ص١٢٧، الشهرزوري، شمس الدين، **تاريخ الحكماء. نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ١٩٧٨، ٣٦٦/٢.

عليه هذا الابتذال، ولهذه النقطة أيضاً تشقيق يطول عن علاقة (المثقف) بالسلطة، وأنواع المثقفين.

وأمّا الثالثة فهي ما نقله التوحيدي عن شيخ من الصوفية التقى بالعامري سنة سبعين وثلاثمائة بنيسابور، وقد سأله ذلك الشيخ عن سبب ولع الناس، خاصّتهم وعامتهم، بتناقل أخبار الساسة، والكبراء، فأجابه العامري قائلاً: (...أمّا العامة فإنّها تلهج بحديث كبرائها، وساستها لما ترجو من رخاء العيش، وطيب الحياة، وسعة المال، ودرور المنافع... فأمّا هذه الطائفة العارفة بالله (الصوفية)، العاملة لله، فإنّها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجَرَيان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابّهم، ومكارههم في حال النعمة عليهم، والانتقام منهم، ألا ترونه قال جلّ ثناؤه: (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مُبلسون)، وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافي حكمته، ويطّلعون على تتابع نعمته، وغرائب نقمته، وهاهنا يعلمون أنّ كلّ مُلْك سوى مُلك الله زائل، وكلّ نعيم غير نعيم الجنّة حائل، ويصير هذا كلّه سبباً قوياً إلى الضرّع إلى الله، واللّياذ بالله، والخشوع لله، والتوكّل على الله...)[1]. ومن الواضح أنّ ما قرّره العامري عن تلك المسألة يشير إلى نفاذ بصيرة، ومعرفة دقيقة بطبائع البشر من خلال تلك القسمة المنهجية، واطلاع واسع على أحوال عصره المتّسم بالتقلّب، والتغيّر المستمرَّين.

هذه صورة خاطفة عن العامري، تخلّقت بعد الاطلاع على جانب كبير من تراث التوحيدي، غير أنّ هذه الصورة بدأت تأخذ سمتاً من الوضوح، ويخالطها شيء كثير من التفصيل بعد صدور قسم من كتب العامري، ونريد بها (الإعلام بمناقب الإسلام)، تحقيق ودراسة د. أحمد عبدالحميد غراب، سنة ١٩٦٧، و(الأمد على الأبد)، تحقيق أورت. ك. روسن، سنة ١٩٧٩، و(السعادة

(١) الإمتاع والمؤانسة، ٣/٩٥-٩٦.

والإسعاد)، تحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية، سنة ١٩٩٨، وقد حرص محققو تلك الكتب على تقديم دراسات عن حياة العامري، وكتبه، غير أنّ أوسع دراسة عن حياة العامري، وكتبه، وعصره نجدها عند د. سحبان خليفات في مقدمته المطوّلة لكتابه (رسائل أبي الحسن العامري، وشذراته الفلسفية)، سنة ١٩٨٨، إذ بلغ بها الغاية في الاستقصاء، والتنقير، موظّفاً أنواعاً شتى من المصادر، تتنقّل بين مصادر التاريخ، والبلدان، والتراجم، والأنساب، والفلسفة، ودوائر المعارف، ومستعيناً بكثير من المراجع الحديثة التي خصّت الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام باهتمامها، مع تقديم دراسة مفصلة سبقت كلّ رسالة من رسائل العامري التي قام بنشرها عن أصل مخطوط، وعددها أربع رسائل هي: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، والتقرير لأوجه التقدير، والفصول في المعالم الإلهيّة، والقول في الأبصار والمبصر، بالإضافة إلى (الشذرات الباقية من مؤلفات العامري المفقودة)[١]، كما قام بدرس مفصّل لـ(مصادر فلسفة العامري)[٢]، جعله في ثلاثة أقسام هي: المصادر اليونانية، والمصادر العربية الإسلامية، والمصادر الفارسية، وهو درس في غاية الأهمية؛ لأنّه كشف فيه مسارب التأثيرات الخارجية على فلسفة العامري من جهة، واختطاطه وجهة خاصة، تميّزه عن غيره من جهة ثانية[٣].

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٤٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٧، وما بعدها.

(٣) من المفيد أن نشير هنا إلى أنّ د. سحبان خليفات لشدّة اهتمامه بالعامري وفلسفته قام بتوجيه أحد طلابه، وهو الأستاذ محمد أحمد عواد لدرس جانب من فلسفة العامري، والإشراف عليه، فكانت رسالة الماجستير، وهي بعنوان (الفلسفة الأخلاقية عند أبي الحسن العامري)، وقد نوقشت بقسم الفلسفة/ الجامعة الأردنية، سنة ١٩٨٩، وفيها مناقشة علمية جيدة عن نسبة كتاب (السعادة والإسعاد) إلى العامري، والآراء المختلفة التي اشتجرت حول هذه النسبة، ويبدو أنّ د. خليفات قد فتح الباب لمزيد من الدرس عن العامري، وفلسفته، إذ نقع على رسالتيْ ماجستير أخريين عن العامري تحت إشراف الدكتور سلمان البدور، هما: (نظرية الفعل عند أبي الحسن العامري)، للأستاذ محمود عبدالحفيظ العجارمة، سنة ١٩٩٨، و(السلطة في فكر أبي الحسن العامري)، للأستاذ عافت عدنان محمد النعيمات، سنة ١٩٩٥، وقد نوقشت الرسالتان بقسم الفلسفة/ الجامعة الأردنية، ممّا يشير إلى اهتمام ملحوظ بالعامري، وجوانب فلسفته.

هذا ما توصّل إليه الباحث عن حياة العامري، وفلسفته، غير أنّ ما أثار الانتباه هو صدور كتاب حمل عنواناً هو (أربع رسائل فلسفية) لأبي الحسن العامري، حقّقها وقدّم لها سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ٢٠١٥، فكانت مناسبة جيّدة لإعادة التواصل مع العامري، ورسائله، بحسبان أنّ ما ينشر سنة ٢٠١٥، أي بعد ما يقرب من سبع وعشرين سنة من نشر الرسائل للمرة الأولى على يد د. خليفات. أقول: بحسبان أنّ ما ينشر الآن سيكون بين دفّتيه شيء جديد، وخصوصاً أنّ جمهرة من كتب العامري، ورسائله ما تزال مفقودة[١]، غير أنّ قراءة الكتاب خالفت المتوقَّع، المرجوّ منه، ولا مناص بعد هذا من مزيد بيان، وإيضاح.

- ٢ -

جعل الأستاذ سعيد الغانمي كتابه في قسمين، وضع للأول عنواناً هو (أبو الحسن العامري. حياته وأعماله وفلسفته)، استغرق خمساً وثلاثين صفحة، وبعد الانتهاء منه وضع عنواناً هو (نماذج من صور المخطوطات)، فرموز التحقيق، لتبدأ بعدها الرسالة الأولى، فالثانية، فالثالثة، فالرابعة، وهو القسم الثاني ليأتي بعد هذا ما أطلق عليه: (دليل الأعلام وأهمّ الفرق والمصطلحات)، فالفهرس، لينتهي به الكتاب، وسيتضمّن الحديث عن القسمين على أن نبدأ بالقسم الأول.

---

(١) ينظر عن هذا الأمر: رسائل أبي الحسن العامري، د. خليفات، ص٧، وهو يوصي (الباحثين المهتمين بفلسفة العامري بأن يفتشوا عن مؤلفاته المفقودة في مكتبات طشقند، وبخارى في المقام الأول، ومكتبات نيسابور، وما جاورها في المقام الثاني؛ لأنّ هذه هي البلاد التي عاش فيها جُلّ حياته، فإذا ما حُفظت كتبه في بعض الأمكنة فإنّ أولاها الوطن الذي أمضى فيه ثمانين حولاً، أو يزيد)، وينظر كذلك مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري، ص٢٠، ومقدمة **تحقيق أربع رسائل فلسفية لأبي الحسن العامري**، سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، لبنان، مصر، تونس، ص٢٥.

يفتتح الأستاذ الغانمي قسم كتابه الأول بقوله: (يمكن القول إنّ أبا الحسن العامري كان أكثر فيلسوف "مغبون" في تاريخ الفلسفة الإسلامية[١] فهذا الفيلسوف المهم بقي مجهولاً لدى الدارسين حتى أظهر الدكتور عبدالحميد غراب نشرته لأول كتاب يُنشر له "الإعلام بمناقب الإسلام"، سنة ١٩٦٧، وبقي بعد ذلك بعقدين حتى نشر الدكتور سحبان خليفات مجموعة من رسائله الفلسفية سنة ١٩٨٧[٢]، وحين عثر الدكتور خليفات على بعض القطع المقتبسة من برقلس في رسالته "المعالم الإلهية"، فقد فتح شهية القراءة الاستشراقية للاحتفاء بهذا الفيلسوف "المغبون"[٣]، (ص٥)، ولم يكن العامري نسيج وحده في هذا (الغَبَن)، فكم من العلماء، والفلاسفة، والأدباء أصابهم ما أصاب العامري من إهمال، وتضييع، ولهذا أسبابه السياسية، والاجتماعية، والمذهبية، والثقافية، والشخصية

---

(١) لعلّ الأقرب إلى المطلوب أن يقال: ...إنّ أبا الحسن العامري من أكثر الفلاسفة غبناً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، والغَبَن هو النسيان والتضييع والإغفال. ينظر: ابن منظور، لسان **العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت، مادة (غبن)، ٣٠٩/١٣، وما بعدها.

(٢) إنّ سنة طبع الرسائل هي (١٩٨٨)، كما هو مثبت على غلاف الكتاب، وأعيد هذا التاريخ نفسه بعد انتهاء المقدمة.

(٣) يستخدم الأستاذ الغانمي هذا التعبير، أي فتح شهية، ويريد به توجّه النظر، والاهتمام بدرس العامري، ومثله قوله في موضع آخر يصف ابن سينا، وابن رشد بأنّهما (أرسطيان حتى النخاع)، يريد أنّهما متأثران بأرسطو، متفقّيان أثره، ناسجان على منواله، وهذا من الأثر الأجنبي في العربية، ولعلّ الاتكاء على العبارة العربية أكثر ملاءمة، وخصوصاً في كتاب تراثي كهذا الذي بين أيدينا. وفي هذا يكتب اللغوي الراحل الدكتور إبراهيم السامرائي في معرض تعليقه على كتاب (معجم المصطلحات العلمية العربية، الكندي، والفارابي، والخوارزمي، وابن سينا، والغزالي) للدكتور فايز الداية: (...غير أنّي سأقف وقفات أخرى في غير "المعجم"، بل في "مقدمته" فأقول ما ذكرته غير مرة: لا بدّ لنا من التزام القول المأثور: "لكلّ مقام مقال"، وهذا يفرض علينا أن نلتزم في التحدّث عن أيّ أمر بما يناسبه من لغة، فليس لنا أن نردّد الكلم الحديث الذي يعمر عربيتنا المعاصرة حين نتحدث عن علوم القرآن، وعلوم الحديث مثلاً، وليس لنا أن نتحدّث بما يشيع في الألسن في عصرنا، ونحن في حيّز أدب قديم، أو فلسفة قديمة. وليس لخطيب الجمعة مثلاً أن يلتزم بلغة الصحافة المعاصرة)، ينظر: إبراهيم أنيس، **في الصناعة المعجمية**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط١، ١٩٩٨، ص٥٩٣.

أيضاً، وليس ببعيد عنّا أن يعمد المثقف نفسه إلى (إحراق) كتبه، أو (غسلها)، أو (دفنها)، أو أن تنهج السلطة نفسها هذا النهج في اقتراف هذه الفعلة الكبيرة، وما دمنا في حضرة التوحيدي، فلا مناص لنا من أن نذكر أنّه قام بإتلاف كتبه بنفسه، وكتب رسالة طويلة إلى القاضي أبي سهل، علي بن محمد، يشرح فيها أسباب صنيعه، وما آل إليه حاله من ضيق، وخشونة عيش(١).

وهناك أمر آخر، نراه وجيهاً، وهو متعلّق بوضع المخطوط العربي بصفة عامة، فمن خلال متابعة مستمرّة لهذا الوضع مدّة طويلة، توصّل الباحث إلى أنّ ما هو مكتشف مفهرس من المخطوطات ليس بالكثير الذي يمكن الاطمئنان إليه، فكثير من المكتبات العامة، والخاصة ليس لها فهارس، كما أنّ ما هو موجود من فهارس المكتبات العامة يشوبه الكثير من الخلط والوهم، ويبقى المعوّل على دقّة المفهرس، وأمانته، وحسن تعامله مع المخطوطات التي يقوم بفهرستها، فهذا الواقع لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يقدّم صورة كاملة، أو قريبة من الكمال عمّا وصل إلينا من تراث مخطوط(٢)، ناهيك عن ذاك المفقود الذي عَدَتْ عليه عوادي الدهر، وما أكثرها. وما دام عمود الحديث في هذا البحث هو العامري، فقد أصيبت كتبه بهذه (الآفة) التي نخصّها بالحديث(٣)، إذ أحصى له د. خليفات

---

(١) ينظر عن هذا الموضوع: الكتاب الماتع للأستاذ ناصر الحزيمي، وعنوانه **(حرق الكتب في التراث العربي. مسرد تاريخي)**، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠١٥، ص٧٤، وما بعدها، وينظر كذلك: ص١٧، وما بعدها عن (أسباب إتلاف الكتب).

(٢) وممّا يشار إليه هنا مثلاً أنّ فهارس مكتبة جامعة برنستون لم تنقل إلى العربية إلّا في سنة ٢٠١١، أي قبل أربع سنوات فقط، ولهذا التاريخ دلالته، وهي تحوي الكثير من المخطوطات الجيدة. ينظر: **فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون**، مجموعة يهودا، تعريب وتحقيق محمد عايش، سقيفة الصفا العلمية، ط١، ٢٠١١، الجزء الأول.

(٣) واجهت بعض كتب ابن خلدون المصير نفسه، وهو مَن هو شهرة، وتقدّماً، ويكتب د. عبدالرحمن بدوي ما نصّه: (...ومن سوء الحظ أنّ عدداً من مؤلفات ابن خلدون، وهو ما كتبه في سنّ الشباب الأول، قد فقد). ينظر كتابه: **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، ط٢، ليبيا، تونس، ١٩٧٩، ص٥.

خمسة وعشرين كتاباً، ورسالة، لم يصل منها وينشر سوى سبعة كتب، ورسائل، وما يزال الباقي مفقوداً،[١] وفي تجربة شخصية للباحث حين صرف الكثير من الجهد للتراث العماني، والسلوكي منه خصوصاً، ممثّلاً في أحد أهم أعلامه، هو الشيخ ناصر بن أبي نبهان الخروصي، المتوفّى سنة ١٢٦٤ للهجرة، فقد أحصى له ثلاثة وعشرين كتاباً، لم يصل منها سوى ثمانية كتب، أمّا البقية فما تزال أماكن وجودها مجهولة، هذا إن سلمت من الضياع[٢].

فهذا الغبن الواقع على العامري يشترك فيه مع غيره، غير أنّ (فتح شهية) القراءة الاستشراقية تبدو غريبة، قلقة في موضعها، كما رأينا سابقاً في قوله: (...فقد فتح شهية القراءة الاستشراقية للاحتفاء بهذا الفيلسوف "المغبون")[٣] (ص٥)، وذلك بعد أن أشار إلى جهود د. عبدالحميد غراب، ود. سحبان خليفات في نشر بعض آثار العامري. ومكمن الغرابة، والقلق المشار إليهما سابقاً يتمثّل فيما يكتبه الأستاذ الغانمي فيما بعد، وهو: (...ويبدو أنّ السبب في هذا الغَبَن هو القراءة الاستشراقية نفسها، فهذه القراءة لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب) (ص٥). ألا نلمس شيئاً من التناقض بين الكلامين؟ القراءة الاستشراقية التي (فُتحت شهيتها) للاحتفاء بالعامري، هي هي نفسها السبب في (الغبن) الواقع عليه، فكيف يستقيم الأمران؟! كما أنّ مؤدّى القسم الأول من الكلام، وهو (فتح الشهية) يجب أن يفضي إلى كثرة من دراسات

---

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص١٠١، وما بعدها.

(٢) ينظر: د. وليد محمود خالص، **في الثقافة العمانية**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط١، عمّان، الأردن، ٢٠١٦، ص١٦٧.

(٣) يكتب هنري كوربان ما نصّه: (هو أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري، لم يُعرف حقّ المعرفة في الغرب حتى الآن). ينظر كتابه: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدّم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، ط٢، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص٢٥٢.

المستشرقين عن العامري، والعناية بتحقيق كتبه، ونشرها، غير أنّ الواقع العلمي يشير إلى الضدّ من هذا تماماً، فكتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) ينشره د. عبدالحميد غراب، وبعض رسائله ينشرها د. سحبان خليفات، ويعيد نشرها الأستاذ الغانمي نفسه في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وكتابه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية) ينشره د. أحمد عبدالحليم عطية بعد أن نوّه بمخطوطه الأستاذ محمد كرد علي منذ وقت مبكر(١)، أمّا رسالته (الأمد على الأبد)، فقد جاء على صفحة العنوان ما نصّه: (بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن)، وهي التي يعيد الأستاذ الغانمي نشرها في كتابه هذا(٢).

ألا يعني ما تقدّم أنّ القراءة الاستشراقية لم (تفتح شهيتها) على حدّ قول الأستاذ الغانمي، بل على الضدّ من هذا، إذ وجّه الدارسون العرب نظرهم إلى العامري لدرس حياته، وفلسفته، وتحقيق كتبه، ويستثنى من هذا ما أشار إليه الأستاذ الغانمي من أنّ (ألفيرا واكلنغ أعادت نشر رسالة العامري: الفصول في المعالم الإلهية، مع دراسة ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية. قارنت فيها بين نصوص العامري في هذه الرسالة، ونصوص برقلس في كتاب "الخير

---

(١) ينظر: مجلة **المجمع العلمي العربي** بدمشق، آب، سنة ١٩٢٩، الجزء التاسع، المجلّد التاسع، ص٥٦٣-٥٧٣، وفيها: (السعادة والإسعاد، هو مخطوط في الأخلاق، وقع لي في جملة ما يعرض على المجمع العلمي من الأسفار، فرأيته في (٤٤٦) صفحة صغيرة، لا تكون واحدتها أكثر من (١٨) سطراً، والسطر الواحد بين (٧) و(٩) كلمات، إلّا أنّ في هذه المخطوطة نقصاً من أولها، ومن آخرها، وعند الصفحة (١٨٠) تمّ الجزء الأول...).

(٢) وهناك وفرة من الباحثين العرب الذين درسوا جوانب من فلسفة العامري، إذ بالإضافة إلى ما ذكرناه عن رسائل الماجستير، تبرز أسماء: د. عبدالرزاق محيي الدين، ود. أحمد عبدالحميد غراب، ود. عبد الأمير الأعسم، ود. ناجي التكريتي، ود. رضوان السيد، ود.ماجد فخري، ومنى أبو زيد، وغيرهم. ينظر: مقدمة تحقيق كتاب العامري (**السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**)، دراسة وتحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية، ١٩٩٨، ص١٣، وما بعدها.

المحض"، بالإضافة إلى كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا" في نسخته اليونانية، وترجمته الألمانية، وصدرت هذه الدراسة عن بريل سنة ٢٠٠٦) (ص٢٥)، وليس بمكنتنا إبداء رأي في هذا الكتاب، لعدم اطلاعنا عليه، غير أنّه من الواجب أن نقول إنّ د. خليفات قد توقّف طويلاً عند (برقلس)، وكتابيه (الخير المحض)، و(عناصر الثيولوجيا)، ضمن حديثه عن مصادر العامري الفلسفية، وزاد بأن قدّم جدولاً طويلاً مكوّناً من قسمين، فعلى يمين الجدول نرى نصوصاً من رسالة العامري (الفصول في المعالم الإلهية)، وعلى يسار الجدول، النصوص التي اقتبسها العامري من كتاب (الخير المحض) لبرقلس، وذلك عبر ثلاثين فصلاً من كتاب الأخير(١).

هل أصبح المستشرقون، وقراءتهم الاستشراقية أشبه بالمِشجب، يُعلّق عليه ما حلّ بالتراث العربي؟ وهل لي أن أتكئ هنا على ما ساقه الأستاذ حسين مروة، وهو يتحدث عن (النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق)، وهو رأي له وزنه العلمي، وفي هذه النقطة بالذات، وخصوصاً أنّ موقفه من تلك الحركة موقف غير ودود، بَيْد أنّ المنهج العلمي يفرض نفسه، وهو الذي دعاه أن يكتب ما نصّه: (...لا يمكن، ولا يصحّ، إنكار النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق. أمّا أبرز هذه النتائج فهي: حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي، ووقايته من الاندثار، أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضُربت على هذا التراث كحجاب بينه، وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضُربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم، وبين حركة تطور التاريخ البشري. لقد كانت أصول التراث، خلال عصور هذه العزلة، معرّضة للتلف والإتلاف، بقدر ما تعرّض الكثير منها قبل ذلك للحرق،

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص١٤٣، وما بعدها.

والامتهان، والإخفاء المتعمّد، والتشويه المعنوي. كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت، والمكتبات الخاصة المهملة، وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، بل القرى والمجاهل، من بلاد العرب، وبلدان الشرق الأخرى، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل. وفي اعتقادنا أنّ هذا العمل، رغم ما قد نجد فيه من غضاضة، قد أنقذ كنوزاً كان يمكن أن تضيع، فبقيت، وإن في غير أرضها، وكان بقاؤها هو الأهم. (ومن هذه النتائج الإيجابية أيضاً) نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحياناً تحقيق نصوصها تاريخيّاً، ونصيّاً، وأحياناً أخرى، ترجمة بعضها إلى كثير من لغات الغرب الأوروبي، رغم أنّ هذا العمل الآخر كان يشوبه الكثير من الأخطاء، سواء في فهم النصوص، أم في سوء الاختيار عن قصد، وعن غير قصد)[1]، ويقدّم الأستاذ مروة نقطة ثالثة يفيض في تفصيل الحديث عنها، وهي غير متعلّقة بالأمر الذي ندرسه هنا، وهي نقطة ذات عمق معرفي، وتحليل منطقي للأحداث التي مرّت بالعالم منذ النصف الثاني من القرن العشرين[2]، ومن الضروري مراجعتها في مصدرها هناك. فالنّص السابق، على ما فيه من تحفّظات على عمل المستشرقين، لا يبخسهم جهودهم التي لا تنكر في اكتشاف الكثير من المخطوطات العربية، ونشرها، وتحقيقها[3].

---

(١) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، أربعة أجزاء، دار الفارابي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ١/١٣٤-١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ١/١٣٥، وما بعدها.

(٣) ينظر: عبدالله علي العليان، **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٨، وما بعدها، ففيه عرض جيد لكثير من الآراء عن جهود المستشرقين، مع اعتدال، وتوازن في الحكم عليهم، يتبنّاه المؤلف.

ويسترسل الأستاذ الغانمي في قسم كلامه الثاني حين يقول: (...فهذه القراءة (الاستشراقية) لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب، ولا يحظى بعنايتها، وعناية مَن يتبنّى إجراءاتها من الباحثين العرب، إلّا مَن يعتنق منظومة نسق فلسفي معروف لدى فيلسوف يوناني، وهكذا لا تولي القراءة الاستشراقية من الأهمية شيئاً إلّا لمن يتناول منظومة الأنساق الفكرية الغربية. على سبيل المثال: حظي الفارابي باهتمام المستشرقين؛ لأنّه أفلاطوني المنزع بالتمام والكمال، وحصل ابن سينا، وابن رشد على اهتمام مماثل؛ لأنّهما أرسطيان حتى النخاع، وهكذا كان الفلاسفة الشرقيون الذين يحصلون على عناية المستشرقين هم الفلاسفة الذين يكرّرون المنظومة النسقية الغربية لدى أفلاطون، وأرسطو، أي بوجيز العبارة: أولئك المفكّرون الذين يكفّون عن كونهم عرباً شرقيين، ويتخلّون عن سياقهم الحضاري، ليكونوا تكراراً للفلسفة اليونانية في العالم الناطق بالعربية) (ص٥-٦)، وإنّما أطلنا في الاقتباس، كي تعرض الفكرة، وهي متكاملة، بلا بتر، أو نقص، ومن المؤكد أنّ الأستاذ الغانمي يُدخل نفسه، ويُدخلنا معه، حين يتبنّى تلك المقولة، في إشكاليات كثيرة، وتساؤلات أكثر، فمقتضى المقولة السابقة يفضي إلى أنّ الفارابي (المتوفّى سنة ٣٣٩ للهجرة)، وابن سينا (المتوفّى سنة ٤٢٨ للهجرة)، وابن رشد (المتوفّى سنة ٥٩٥ للهجرة)، ليسوا سوى (تكرار، وصدًى لفلاسفة الغرب)، ولهذا اعتنى بهم المستشرقون، ودرسوا إنتاجهم الفلسفي، ولا ريب في أنّ ما مرّ ليس سوى حكم قيمة بامتياز، ولنا عليه ملاحظات، نكتفي هنا باثنتين منها: أولاهما خارجية، وثانيتهما داخلية. أمّا الخارجية فتتلخّص في أنّ المنهج العلمي الذي يضبط خطواتنا جميعاً يطالب ذلك الحكم بالدليل، وهو دليل يقوم هنا على الإحصاء، والمقصود بالإحصاء هو تقديم

جداول تبيّن مدى عناية المستشرقين بزمرة الفلاسفة المشار إليهم، وهم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، في مقابل (إهمال) الفلاسفة الذين لم تستطع (القراءة الاستشراقية) أن تضمّهم تحت جناحها، ويراد بهم مدرسة الكندي الفلسفية[1]، ولا أعتقد أنّ نتائج هذا الإحصاء ستكون في صالح ذلك الحكم، إذ كما اعتنى المستشرقون بالزمرة الأولى، فقد اعتنوا بالكندي ومدرسته كذلك[2]، ولهذه النقطة تتمة، سنقف عندها فيما بعد.

---

(١) يقول نجيب العقيقي ما نصّه عن الكندي: (...وقد جعله روجر بيكون في كتاب المرئيات مع ابن الهيثم في مستوى بطليموس، ورفعه كروانو الإيطالي إلى مرتبة الاثني عشر عبقرياً منذ ابتداء العالم حتى القرن السادس عشر). ينظر كتابه: **المستشرقون**، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٦٤، ٨٥/١.

(٢) نشير هنا على سبيل التمثيل فقط إلى أنّ روبرت لخمن نشر رسالة الكندي في خبر تأليف الألحان، في لايبنرغ، سنة ١٩٣١، ونشر المستشرق الألماني ريتر جملة من رسائل الكندي مع المستشرق بلسنر سنة ١٩٣٢، كما نشر ريتر نفسه، ومعه المستشرق كارل غرايدز كتاب الكندي في كيمياء العطور، ويذكر نجيب العقيقي أنّ مجموعة من رسائل الكندي نُشرت في أوربا منذ وقت مبكر مثل: (رسالة الموسيقى، برلين، والأدوية المركبة بترجمة لاتينية، ميونيخ، والمدّ والجزر، أكسفورد، واختبارات الأيام، ليدن، وتحويل السنين، الأسكوريال). ينظر كتابه: المستشرقون، ٨٥/١، وممّا يضاف هنا، وهو مهم، أنّ بول كراوس هو (أول من أشار إلى أهمية العامري حين اكتشف رسالة الإبصار والمبصر، وكتب عنه... كما يحلّل آربري كتاب السعادة والإسعاد تحليلاً دقيقاً موضحاً أنّه يرجع إلى القرن الرابع الهجري، وينسبه للعامري). ينظر: مقدمة تحقيق كتاب العامري (السعادة والإسعاد)، د. أحمد عبدالحليم عطية، ص١٣. ونشر ديتريشي كتاب الفارابي (الجمع بين رأيي الحكيمين) في لايدن، سنة ١٨٩٠، ونشر موللر ثلاث رسائل لابن رشد سنة ١٨٥٩، ونشر ميكائيل المهرني رسائل ابن سينا في لايدن، سنة ١٨٨٩. ينظر: د. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، الصفحات: ٣١١ و٣٧٥ و٤٢٤ و٦٨١، وحسين مروة، النزعات المادية، ١٢/٤. الهامش الأول، بالإضافة إلى جهود الباحثين العرب التي تستعصي على الحصر.

أمّا الملاحظة الثانية، وهي الداخلية، ففيها من المزالق، والتعجّل الشيء الكثير، أفضى إليهما ذلك الحكم الواسع الذي أشرنا إليه، إذ نرى، أولاً، أنّ الأستاذ الغانمي كان ينظر بقوة إلى ما قرّره الدكتور الجابري بلا إشارة منه إليه، وسيتكرر هذا الأمر في مواضع أخرى كما سنرى. أقول: ينظر بقوة إلى الدكتور الجابري في قوله: (...لقد جرت عادة الباحثين، وبخاصة المستشرقون منهم، على النظر إلى التراث العربي الإسلامي، وبخاصة الجانب الفلسفي منه، بمنظور غربي أوربي. نقصد بذلك إصرارهم على ربط الفلسفة العربية الإسلامية، وقضاياها ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككلّ، أو بمرحلة معيّنة من تطوّرها، ومن ثمّة أصبح شغلهم الشاغل بيان ما أخذه الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني، أو ذاك، و"التدقيق" في الكيفية التي بها أخذوا، ونقلوا، والشكل الذي به فهموا هذا الذي أخذوه، أو نقلوه، والنتيجة العملية من كلّ ذلك: تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، وردّ كلّ جزء منها إلى "أصله" اليوناني، أو الفارسي، أو الهندي، وإذا لوحظ أنّ هناك اختلافاً بين الجزء المنتزع من الكلّ، وبين "أصله" المزعوم، عُزي ذلك إلى نقص في الفهم، أو خطأ في النقل، أو رغبة في "التلفيق"، و"التوفيق")[1]. فهل نجد اختلافاً بين ما يقرّره الدكتور الجابري، وما يتبنّاه الأستاذ الغانمي بلا إشارة إلى مصدره، غير أنّ الأستاذ الغانمي يكتفي بهذا القدر من النّص، بينما نرى الدكتور الجابري

(١) نحن والتراث، ص١٠٧-١٠٨، ويكتب د. محمد لطفي اليوسفي شيئاً قريباً من هذا، حين يقول: (إنّ الانتقال سفر، وترحال، وكلُّ سفر، وترحال يتضمّن التحوّل كإمكانية على الأقلّ، فهل يمكن أن يعبّر النص نفسه عن صميمه في لغة غير لغته، ويظلّ هو هو. هذا ما تقرّره القراءة اللاتاريخية، أو تطمح إلى تحقيقه حين تسمّي التحوّل خطأ، أو سوء فهم). ينظر كتابه: **الشعر والشعرية. الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه**، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢، ص١٤٦، وينظر كذلك: د. حسام الآلوسي، **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ص١٠٢-١٠٣، ففيه تفصيل مفيد لهذه النقطة.

يستمرّ ليفنّد تلك الرؤية، عبر إثبات أنّ أولئك الفلاسفة، وعلى رأسهم الفارابي، بقدر ما أخذوا من التراث اليوناني، فقد روّضوا ذلك التراث بحيث أصبح ملتحماً بنسيجهم الفكري المرتبط بمشكلات عصرهم، وهمومه الحضارية[١]. ويبرز هنا، ثانياً، ما يصطلح عليه بـ(انتقال النظرية)، أو (النظرية المهاجرة)[٢]، وذلك ضمن عملية (المثاقفة)[٣] بين حضارتين، فكما استقبلت الحضارة العربية –

(١) يحدّد الأستاذ حسين مروة ثماني مهمات يأمل في تحقيقها كتابه الضخم (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، أولها (دراسة الفلسفة العربية – الإسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته، مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي – الإسلامي خلال القرون الوسطى، أي أنّ هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في إنتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق، والغرب اليوناني)، ١٩٦/١، وحين يصل إلى المهمة السابعة يكتب: (دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث... أمّا موقفنا في هذه المسألة، نظرياً، =وممارسة خلال هذا الكتاب، فهو يقوم على النظر = إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة – التراث، بل نقول أكثر من ذلك: إنّنا ننظر إلى الفلسفة اليونانية، بالأخص كمصدر أساس في هذه الصيرورة، غير أنّنا نرفض القول إنّها المصدر الأوحد أولاً، وإنّها المصدر المكوّن ثانياً، فإنّ العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي – الإسلامي، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي – الإسلامي، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعدها العوامل، أو المصادر الخارجية)، ٢٠٠/١، وسنرى بعد قليل مصداق هذه النظرة في مناقشتنا المقبلة لما سيأتي من نصوص عند الأستاذ الغانمي. ومن المفيد الإشارة هنا إلى كتاب جوزيف فان أس (علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة)، والعنوان يهدي إلى تأثير المجتمع، وطبقاته، وتحولاته في تخلّق علم الكلام، وتطوره، واستوائه على ساقه.

(٢) ينظر عن هذه النقطة كتاب د. سعد البازعي: **(استقبال الآخر. الغرب في النقد العربي الحديث)**، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤، ص٢٣، وما بعدها، وكتاب د. محمد لطفي اليوسفي (الشعر والشعرية)، ص١٤١، وما بعدها، وفيه: (إنَّ الثقافة الحاضنة لها كلمة تقولها. دائماً تكون للثقافة المتقبِّلة كلمة تقولها، ودائماً أيضاً تكون تلك الكلمة متستِّرة غاية التستّر، لا يمكن أن يلتقطها الدارس الذي لا ينشغل بالخفاء، ولا يرى الخفاء متخفّياً في صميم الحضور يفعل فعله فيه).

(٣) اتّسع مدلول هذه الكلمة، واتّخذ أبعاداً جديدة في العصر الحديث، فبعد أن كانت تشير إلى إصلاح الكلام، والملاعبة بالسيف والتخاصم، أصبحت تشير إلى استيعاب مجتمع لجزء من ثقافة مجتمع آخر بدلالة (الثقافة) بمعناها الحديث. ينظر: في تطور اللغة العربية، د. محمد حسن عبدالعزيز، ص٢٢١، وما بعدها، وممّا يذكر هنا أنّ هناك نموذجين للتثاقف، (النموذج الأول يظهر في الاستعارة الحرة والتعديل، أو التحوير في عناصر الثقافة، ويحصل عندما لا يحصل التداخل عبر الهيمنة العسكرية، والسياسية، أمّا النموذج الثاني الذي يأتي بعد الاحتلال فيجري التثاقف فيه وفق

الإسلامية التراث الإغريقي، والفارسي، والهندي، و(قرأته) بمنظورها الخاص، وعلى وفق احتياجاتها، والتحولات الجوهرية التي داخلتها على مرّ عمرها الطويل[١]، فقد فعل كثير من المستشرقين الشيء نفسه حين (قرأوا) التراث العربي[٢]، والفلسفي منه خصوصاً على وفق نظرة، لعلّ من أبرز آياتها، الاستعلاء، والفوقية، والتحضّر في مقابل التخلّف ممّا يطول الحديث عنه[٣]،

خطة مدروسة). ينظر: فاطمة المحسن، **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث**، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٠، ص١٨، ولعلّ خير شاهدين نستطيع التمثيل بهما لكلا النموذجين، هما: الحضارة العربية الإسلامية في عملية (تثاقفها) مع (علوم الأوائل) كما كانت تسمّى، فهذا هو النموذج الأول، أمّا النموذج الثاني، فهو منطبق بامتياز، على الاحتلال الفرنسي للجزائر الذي سعى بكلّ قوته لإحلال الثقافة الفرنسية في وجوهها جميعاً، وفي مقدّمتها اللغة، محلّ ثقافة الجزائر الوطنية، ولغتها العربية.

(١) وممّا له علاقة وثقى بموضوعنا حركة الترجمة التي اتّسعت في العصر العباسي، ولعلّ شاهداً واحداً منها يدعم ما نذهب إليه، إذ نرى ديمتري غوتاس يتساءل في كتابه (**الفكر** اليوناني والثقافة العربية) عن الحاجة التي دعت لاحتضان وترجمة كتاب (المقولات) لأرسطو في وقت مبكر، وهو زمن الخليفة المهدي، ويجيب هو نفسه قائلاً: (...ولن يساورنا إلّا القليل من الريبة في أنّ اختيار الكتاب (المقولات) يعود إلى محتوياته، وصلتها الوثيقة بالأمور الملحّة التي تولدت في قلب المجتمع الإسلامي، والتي كان المهدي يرى أنّه يجب أن يُتصدّى لها)، ص١٢٠-١٢١، وليست هذه (الأمور الملحّة) سوى محاولة إثبات الأيديولوجيا اللاهوتية لتقوية الإمبراطورية للدولة العباسية، والردّ المنطقي على منكري تلك النزعة، الزندقة مثلاً، وبما أنّ كتاب (المقولات) (يعلّم الجدل، وهو فنّ المحاجّة على قواعد منتظمة)، ص١٢١، فهو مناسب تماماً لتلبية تلك الحاجات السياسية، والدينية المستجدّة.

(٢) من المناسب الاطلاع على الدراسة القيّمة للأستاذ ناجي عويجان (تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي). ترجمة تالا صبّاغ، فهي دراسة موضوعية ذات صلة بما نذهب إليه.

(٣) عقد الأستاذ حسين مروة فصلاً، هو الغاية في الأهمية عن هذا الموضوع، وجعله في ثلاثة اتجاهات هي: (الاتجاه القائم على نظرية الجنس؛ أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، والاتجاه القائم على "نظرية" مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق، والاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة، ورجعية، وإغراقاً في الغيبيات، وفي عالم المطلق)، ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١٤١/١، وما بعدها، كما أنّ كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد أشهر من أن نعرّف به، فهو مكرّس برمّته لهذا الموضوع، ومن الضروري الإشارة هنا إلى ما بدأ يأخذ مداه في الدراسات الثقافية العربية عن (التحيّز) بأشكاله المختلفة، على وفق (قراءة) حديثة لتلك الإشكالية، سواء أكانت ثقافية، أم لغوية، أم اجتماعية. ينظر عن (التحيّز) وأشكاله الكتاب الواقع بجزأين كبيرين، الصادر تحت عنوان (إشكالية التحيّز. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، تحرير د. عبدالوهاب المسيري. واشتركت في الكتابة فيه نخبة من خيرة المثقفين العرب.

وليس موضعه هنا، ولا مناص من أن يفضي ما تقدّم إلى نتيجة هي أقرب إلى الحتمية بعد ما بسطناه سابقاً.

-٣-

لم تكن النتيجة التي توصل إليها الأستاذ الغانمي سوى قوله: (...غير أنّ هذه القراءة (الاستشراقية) لا تكتمل بالنتيجة إلّا بقدر ما تزوّر مقروءها، وتجبره على قول ما تريده هي، لا ما يريده النّص المقروء. وحينئذ فإنّ أيّ فلسفة شرقية لا تنجح إلّا من حيث تكون صدًى، وترجيحاً للفلسفة الغربية، أي من حيث تخلّيها عن هويّتها، وسياقها الحضاريين، للتحوّل إلى رؤية حضارية أخرى. وبالتالي تكفّ الفلسفة عن أن تكون مواجهة للإشكاليات المعرفية، لتصير مجرّد اجترار للأسئلة التي طرحها الإغريق على أنفسهم في فترة محدّدة، وعلى النحو نفسه يكفّ تاريخ الفلسفة عن أن يكون حواراً مع الأسئلة الكونية الكبرى التي تثيرها التجارب الحضارية المختلفة، لتكون مجرّد تنوعات في الأسئلة الفلسفية التي واجهت الإغريق في إيونيا، وأثينا) (ص٦)، ويضيف في موضع آخر، بعد إشارته إلى أنّ العامري امتداد لمدرسة الكندي[1] التي تتميّز بسمتين، يهمّنا منهما

(١) يفيد الأستاذ الغانمي هنا من الدكتور أحمد عبدالحميد غراب، بلا إشارة منه إليه، غير أنّه يختار من كلام الدكتور غراب ما يؤيد موقفه فقط. يكتب الدكتور غراب: (...ولا عجب أن تكون ثقافة العامري بهذا التنوع، وهذا الشمول، فقد كان ينتمي لمدرسة الكندي الفلسفية، وهي مدرسة فلسفية فذّة في تاريخ الفكر الإسلامي، تميّز أصحابها، ولا سيما الكندي، والبلخي، والعامري، بأنّهم لم يقتصروا في دراساتهم على الثقافة اليونانية وحدها، ولا على الثقافة العربية الإسلامية وحدها، بل جمعوا بين الثقافتين، واستفادوا منهما معاً، بل أضافوا إليهما الاهتمام بثقافات الأمم التي اتصل بها الإسلام، كثقافة الفرس، والهند، كما اهتموا بأديان تلك الأمم وعقائدها، وخرجوا من ذلك كلّه بثقافة إنسانية، واعية ومتكاملة). مقدمة تحقيق كتاب العامري (الإعلام بمناقب الإسلام)، ص٢١. ونجد شيئاً شبيهاً بها الأمر حين يردّ الأستاذ الغانمي علاقة (المعاصرة) بين العامري، وابن سينا، مشيراً إلى ما وقع فيه (هنري كوربان) من وهم بشأن تلك العلاقة، فقد أشار إليها جورج طرابيشي صراحة حين كتب: (...وإصرار (الجابري) على اختلاق علاقة تعاصر بين العامري، وابن سينا)، ويعلّق طرابيشي في الهامش قائلاً: (لا ننسى أنّه في عام قدوم العامري، الذي يؤكد الجابري أنّه "فيلسوف معاصر لابن سينا"، إلى بغداد بصحبة ذي الكفايتين سنة أربع وستين وثلاثمائة، لم يكن ابن سينا قد رأى النور بعد). ينظر كتابه: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص٥٤، ونضيف أنّ ابن سينا ولد سنة ٣٧٠ للهجرة في أفشنة من قرى بخارى. ينظر: د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص٤٠٥، وينظر كذلك: مقدمة تحقيق د. غراب، ص٣٨-٤٠، وتقارن بما كتبه الأستاذ الغانمي، ص٣٧-٣٨، بشأن علم الكلام، وتغيّر نظرة المجتمع لعلماء الكلام في عصر العامري.

السمة الأولى، يكتب: (...لعلّ أول سمة يمكن رصدها لديها (مدرسة الكندي الفلسفية) هي أنّها تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية، وهذا ما جعل هذه المدرسة لا تولي أهمية استثنائية لبناء "النّسق النظري"، أفلاطونياً كان هذا النّسق، أو أرسطياً، مثلما عُني دعاة الفلسفة الإغريقية الخالصة، كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، بل كان اهتمامها ينصبّ في الأساس على اقتراح حلول ممكنة لإشكاليات عملية... لقد ركّزت القراءة الاستشراقية على الفلسفات المعنية ببناء الأنساق النظرية؛ لأنّ هذه القراءة تريد أن تحوّل كلّ فلسفة إلى قراءة بحروف عربية للفلسفة اليونانية. والحال أنّ مدرسة "الإشكاليات العملية" (أي مدرسة الكندي) لا توفّر مثل هذه الفرصة الطّيعة، وتظلّ تستعصي على هذا التناول. وهذا هو مصدر إعراض القراءة الاستشراقية والقراءات العربية التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرقة) (ص٣١)، ولن نتوقف هنا مرة أخرى عند قضية (هجرة النصوص)، وقراءة الثقافة المستقبِلة. فقد أشرنا إليها فيما سبق، ونستطيع القول إنّنا نفهم من نصّي الأستاذ الغانمي أنّه يقرّر ثلاثة أمور: أوّلها أنّ مدرسة الكندي الفلسفية لم تولِ التراث اليوناني أهمية تذكر؛ لأنّها (تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية) على حدّ قول الأستاذ الغانمي، وثانيها هو أنّ المدرسة الأخرى، أي الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لم تكن سوى صدًى للفلسفة اليونانية، وانقطعت بذلك عن محيطها بغية (التحوّل إلى رؤية حضارية أخرى) على حدّ قوله أيضاً. وثالثها هو أنّ القراءة الاستشراقية، على وفق قراءتها الخاصة، حوّلت (كلّ فلسفة إلى قراءة بحروف عربية للفلسفة اليونانية)، وبما أنّ مدرسة الكندي الفلسفية (لا توفّر مثل هذه الفرصة الطيّعة) فقد كان مصيرها الإهمال.

– ٤ –

ولا ريب في أنّ الأمر الأول ذو علاقة وثقى بحركة الترجمة التي اضطلع بها مترجمون مختلفون، ورعتها الدولة العباسية في مرحلة ليست بالقصيرة من

عمرها الطويل، فنحن نعلم أنّ الكندي ولد سنة ١٨٥ للهجرة في البصرة، وتوفّي سنة ٢٥٢ للهجرة في بغداد، فهل بدأت حركة الترجمة، وتعرّف المناخ الثقافي العربي على أرسطو، وأفلاطون بعد هذا التاريخ، أي سنة ٢٥٢ للهجرة؟[١] واقع حركة الترجمة يشير إلى تاريخ أبعد من هذا بكثير، فمن المعروف أنّ الخليفة المهدي، المتوفّى سنة ١٦٩ للهجرة، أي قبل أن يولد الكندي، (عهد بترجمة مقولات أرسطو إلى العربية، وقد تمّت الترجمة، عبر وساطة سريانية، ولكن مع العودة إلى اليونانية، حول سنة ١٦٦ للهجرة، وقد تمّ ذلك على يد البطريرك النسطوري طيماثاوس الأول، بمساعدة ابن نوح، كاتب حاكم الموصل)[٢]، كما

---

(١) يكتب حسين مروة ما نصّه: (...لقد عرف المفكرون العرب أرسطو منذ وقت سابق من تاريخ صلتهم بالفلسفة اليونانية (أي قبل الكندي، والفارابي)، عرفوه في منطقه، وفي فلسفته عن الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والنفس، والتاريخ الطبيعي، والأخلاق، والسياسة، وعرفوا أفلاطون كذلك في معظم آثاره، كما عرفوا غيرهما من فلاسفة اليونان القدماء... والمؤرخون والباحثون المحدثون، من عرب، وشرقيين، ومستشرقين انتهوا بدراساتهم، وتحقيقاتهم إلى تأييد هذه الحقيقة التاريخية، أي معرفة فلاسفة العرب فلسفة أرسطو). ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١٢٠/٤، والهامش، ولعلّ النص السابق يفسر ما ذهب إليه البارون كارّادوفو حين يقول: (...وهكذا كان السريان على اتصال بالعلم اليوناني خمسة قرون، فأساغوا عنعناته، وترجموا متونه، وفسّروها، وأنتجوا آثاراً مهمة في ميدان الفلسفة اللاهوتية، وقد ولِدت أشكال الفلسفة السكلاسية بين أيديهم، وازدهرت فنون المنطق في مدارسهم، ولذا كان الذهن اليوناني، وآثار الأغارقة، وعنعناتهم، حين ظهور الإسلام، أموراً قد نُقلت إلى عالم يمتّ إلى العالم العربي بصلة القرابة). ينظر كتابه عن **(ابن سينا)**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، راجعه وفصّل فهارسه وأبوابه محمد عبدالغني حسن، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٠، ص٥٦.

(٢) ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية. حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر**، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٣، ص١١٩، وينظر كذلك: ابن سينا، البارون كارّادوفو، ص٦٣، وما بعدها.

(عزا ابن النديم الترجمة الأقدم لكتاب الطبيعة لأرسطو إلى شخص يدعى سلام بن الأبرص، واحد من المترجمين الأوائل في أيام البرامكة، أي بين سنتيْ ١٣٣-١٨٨هـ/ ٧٥٠-٨٠٣م، أو على نحو أدقّ، في حكم هرون ١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م)[١]، ويجعل أحمد أمين حركة الترجمة في ثلاثة أدوار، يهمّنا منها الدور الأول الممتدّ من سنة ١٣٦ للهجرة، إلى سنة ١٩٣ للهجرة، وفي (هذا الدور... ترجمت بعض كتب أرسطوطاليس في المنطق)[٢]، ويقوم الكندي نفسه باختصار كتاب أرسطو في (الشعر)[٣]، ويعتني بشرح، وتفسير كتاب (البرهان) لأرسطو[٤]، وللكندي[٥] كتاب (في التوحيد المعروف بـ"فم

(١) الفكر اليوناني. ديمتري غوتاس، ص١٣٧.
(٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ٢٠٤/١.
(٣) د. محمد البطاينة، **علوم الأوائل وأثرها في المجتمع الإسلامي**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، عمّان، الأردن، ٢٠٠٧، ص٩٦.
(٤) المصدر السابق، ص٩٤.
(٥) يكتب الأستاذ الغانمي ما نصّه: (...نعم، لا يشكّ أحد في سعة اطلاع أبي الحسن العامري على النصوص الفلسفية اليونانية التي كانت متوفّرة بين يديه حينئذ... وتشمل قائمة الفلاسفة اليونانيين الذين عُرف تأثر العامري بهم حتى الآن: أفلوطين، وأمونيوس، وبرقلس، وأرسطو، وأفلاطون، لكنّ برقلس هو الذي استحوذ على اهتمام القراءة الاستشراقية... وتتغافل هذه القراءة ليس فقط عن آثار فلاسفة آخرين، مثل أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، وأمونيوس، بل عن آثار فلاسفة إسلاميين سابقين مثل الكندي، والبلخي، والفارابي، بل قبل هؤلاء جميعاً آثار الثقافة الإسلامية في تفكير أبي الحسن العامري) (ص٣٤-٣٥)، ولن نتوقف طويلاً عند (التناقض) الموجود في أواخر الكلام الذي لم يعرّفنا فيه الأستاذ الغانمي سبب (التغافل) عن بعض الفلاسفة اليونانيين، في حين أنّ تلك القراءة تتحرّق شوقاً لنسبة كلّ ما لدى الفلاسفة المسلمين إليهم. أقول: لن نقف عند هذه النقطة، بل يجب أن نعبر منها إلى ما هو أهمّ منها، وهو أنّ الأستاذ الغانمي يترك مرة أخرى الإشارة إلى مصدره عن (مصادر فلسفة العامري)، تلك التي يعقد لها الدكتور خليفات فصلاً طويلاً في مقدمة تحقيق رسائل العامري (ينظر: ص١٢٧، وما بعدها)، إذ يقسمها أقساماً، هي: المصادر اليونانية، وتضمّ أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الآخرين، والأفلاطونيين المحدثين، وبرقلس، ينتقل بعدها إلى (المصادر العربية الإسلامية)، فنرى أبا زيد البلخي، وأبا نصر الفارابي، وأبا جعفر الخازن، وأبا الحسن الطبري، وأبا عبدالله، محمد بن أحمد الخوارزمي، وأبا بكر القفّال، ويُتبع ذينك القسمين بقسم ثالث عن (المصادر الفارسية)، وهي قسمان: المصادر الفارسية القديمة، والمصادر الفارسية الإسلامية، ويقول: (...ونتبيّن أيضاً أنّ العامري باعتماده على كتاب "خذاي نامه في السِّيَر"، وكتاب "التاج"، إنما يعلن، في الواقع، حجم اتفاقه مع آراء ابن المقفع، ومدرسة الكندي (الرازي، والبلخي)، (ص١٨٩)، بالإضافة إلى حديثه المطوّل عن (الثقافة الإسلامية)، وفي مقدمتها القرآن، والحديث، بالإضافة إلى الفرق الإسلامية، ومتقدّمي أعلامها.

الذهب"، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان)[1]، وحين يتحدّث الدكتور أبو ريدة عن مصادر فلسفة الكندي، ومادتها، وبعد أن يبسط الحديث في وجوه الاتفاق، والاختلاف بين الكندي، وأرسطو، يقول: (...ولا نحبّ هنا إلّا أن نقرّر بالإجمال أنّ الكندي يكاد يتفق مع أرسطو، فيما يتعلّق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة، بمعناه، ومادته المعروفَين حتى ذلك العهد اتفاقاً تاماً. أعني أنّهما يتّفقان تقريباً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق، أمّا الخلاف الأكبر الذي لا سبيل إلى التوفيق بينهما فيه، فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية، خصوصاً مسألة قِدم العالم، والأصول التي تقوم عليها، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة، خصوصاً فكرة الألوهية، وصفاتها، وفعلها من حيث علاقتها بالكون)[2]، وهذه نقطة مفهومة بحسبان أنّ الكندي فيلسوف مسلم، يستمدّ تصوراته عن حدوث العالم، وفكرة الألوهية من ثوابت إسلامية لا يمكن التنازل عنها، وهنا مناط الاختلاف بينه، وبين أرسطو الذي يصدر عن تصوّر مختلف للألوهية، وقِدم العالم[3]. ويكتب الدكتور أبو ريدة في موضع آخر عن علاقة الكندي بأفلاطون، ما نصّه: (يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم، والزمان، والحركة... أمّا فيما يتعلّق بالنفس، ففي مذهب

---

(١) **رسائل الكندي الفلسفية**، حقّقها وأخرجها محمد عبدالهادي أبو ريدة، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، المقدمة، ٢٨/١، ود. محمد البطاينة، علوم الأوائل، ص١٢٠.

(٢) رسائل الكندي، ٨٠/١ (١٤)، وينظر كذلك: د. حسام الآلوسي، فلسفة الكندي، ص١٤-١٥.

(٣) هناك تفصيل جيد لهذه النقطة في كتاب د. حسام الآلوسي (فلسفة الكندي)، ص٩٢، وما بعدها.

الكندي من العناصر الأفلاطونية، أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون أكثر ممّا فيه من العناصر الأرسطية)[١]، ويقرّر حسين مروة أن (الكندي قد أفاد من أرسطو، ومن أفلاطون، ومن سقراط كما وصلت إليه تعاليمهم في تراث الأفلاطونية المحدثة، وفي شرح الإسكندر الأفروديسي لكتب أرسطو، وأفاد من خلاصة الفلسفات، والمذاهب، والثقافات الروافد التي كانت قد أصبحت، في عهده، جزءاً أصيلاً من النسائج، والخلايا الحية للثقافة العربية، وأفاد من كلّ التراث النامي المتطور للفكر المعتزلي الذي انطلق منه بالأساس)[٢]، ويضيف: (...بهذا المعنى يصحّ القول إنّ المنظومة الكاملة لأفكار الكندي، ومواقفه الفلسفية، ومعها أفكاره، ومواقفه الفكرية، واللاهوتية، هي منظومة الكندي ذاته، أي أنّ لها وجهها المستقلّ، الذي هو وجه الكندي: الشخص، والظاهرة معاً)[٣].

وربّما تكون النصوص السابقة غير مقنعة لمن يذهب إلى أنّ مدرسة الكندي الفلسفية (تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية والأرسطية) كما مرّ سابقاً، غير أنّنا نحوز نصّاً ثميناً، هو على الغاية من النفاسة يدعم بقوة ما تقدّم من نصوص، وهو رسالة من رسائل الكندي نفسه، تلك التي

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ١/٨٠ (١٨).

(٢) و(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٤/٣١-٣٢، ولا بأس من إضافة نصّ مهم إلى ما سبق، وهو قول د. محسن مهدي عن الكندي أنّه (ارتبط، بلا ريب، بما سمّي مدرسة أثينا الهيلنية – الرومانية، بدلاً من مدرسة الإسكندرية، والشخصية الكبرى التي يُذكر اسمها عادة بالتلازم مع مدرسة أثينا هي بروكليس... الذي التزمت مدرسة أثينا بتعاليمه). ينظر كتابه: **الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية**، ترجمة د. وداد الحاج حسن، دار الفارابي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩، ص٨٥-٨٦، و(بروكليس)، أو (برقلس) هو الفيلسوف الذي نرى تأثيره واضحاً في العامري من خلال رسالة الأخير (الفصول في المعالم الإلهية) التي صنع لهما د. سحبان خليفات جدولاً يبيّن فيه مكامن ذلك التأثر، وقد أشير إلى ذلك فيما سبق.

نهد إلى نشرها الراحل الكبير الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، سنة ١٩٥٠، تحت عنوان (رسائل الكندي الفلسفية)[١]، ونريد بها رسالته في (كمية كتب أرسطوطاليس، وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة)[٢] التي يقول عنها الدكتور أبو ريدة إنّ هذه الرسالة (تبيّن لنا... مدى معرفة العرب، أول عهدهم بالفلسفة بمؤلفات أرسطو، وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته)[٣]، فإذا علمنا أنّ الكندي لم يكن يعرف من اللغات سوى العربية[٤]، ولذلك ليس هناك (ما يبرّر أن نعتبره من ضمن المترجمين)[٥]. أقول: إذا عرفنا هذا أمكننا القول باطمئنان: إنّ ما عرفه الكندي من كتب أرسطو في رسالته هو من ثمار حركة

---

(١) من الغريب أنّ هذا الكتاب، أي الرسائل، مرجع من المراجع التي يعتمد عليها الأستاذ الغانمي في كتابة مقدّمته لرسائل العامري، (ينظر: ص٣٦ و٣٧)، ومع هذا لا يولي تلك الرسالة اهتماماً يذكر.

(٢) ينظر نصّ الرسالة في رسائل الكندي الفلسفية، ٣٦٣/١، وما بعدها.

(٣) تنظر الرسائل، ٣٥٩/١.

(٤) يقول هنري كوربان: (وجد فيلسوفنا (الكندي) نفسه في بغداد في خضمّ الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص اليونانية، ونقلها إلى العربية. لم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة، ولكنّه بحكم وضعه كنبيل ثري، كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين، والمترجمين النصارى). ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٦، ويكتب البارون كارّادوفو ما نصّه: (...ويعدّ الفارابي كالكندي مفسّراً، وشارحاً لمؤلّفي اليونان أكثر من عدّه مترجماً حقيقياً بمراحل). ينظر كتابه: (ابن سينا)، ص٩٧، ويؤكد د. أحمد فؤاد الأهواني هذا الأمر في مواضع مختلفة من كتابه عن الكندي، إذ يقول مثلاً: (...ولم يرد في كتب الطبقات التي أوردت سيرة الكندي أنّه كان يعرف الفارسية، والهندية)، انظر كتابه، **الكندي، فيلسوف العرب**، سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، د.ت، ص٦٠، ويقول: (...نستطيع إذن في ضوء هذا كلّه أن نقول إنّ الكندي كان ملخّصاً أكثر منه مترجماً)، ص٧١.

(٥) رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ٩/١.

الترجمة التي سبقته، والتي كان معاصراً لها أيضاً، وبقيت بعده إلى مدّة ليست بالقصيرة[١]. ويبدو الكندي في رسالته تلك، مطّلعاً اطّلاعاً يقترب من الاستقصاء على ما تركه أرسطو من كتب بحيث يجعلها في خمسة أقسام هي: (الرياضيات... فالمنطقيات... فالطبيعيات... وفيما كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام... وفيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة)[٢]، وكتب المنطقيات التي يذكرها الكندي، ثمانية، وكتب الطبيعيات سبعة، وما كان مستغنياً عن الطبيعة أربعة، وفيما لا يحتاج إلى الأجسام كتاب واحد، أمّا الرياضيات فيريد بها، علم العدد، والتأليف، والهندسة، والتنجيم، ويقدّم الكندي لكلّ واحد من هذه الكتب شرحاً مختصراً، ويضيف إلى تلك الشروح ما أطلق عليه (أغراض كتب أرسطوطاليس لما في ذلك من العون على فهمها)[٣]، ومثال ذلك قوله عن كتاب الشعر: (...وأمّا غرضه (أرسطو) في كتابه الثامن المسمّى بوبيطيقي، أي الشعري، فالقول على صناعة الشعر من القول، وما يستعمل من الأوزان في كلّ نوع من الشعر، كالمدح، والمراثي، والهجاء، وغير ذلك)[٤]، ممّا يشي باطلاعه الوافي عليها، وأنّها كانت معروفة، متداولة في المناخ الفلسفي حينذاك، يفيد منها مَنْ يشاء، وقد أفاد الكندي منها أيّما فائدة، ومن الملاحظ أنّنا لم نتوقّف هنا إلّا عند أرسطو، وكتبه باعتباره ممثّلاً للثقافة اليونانية، وليس هذا سوى مجاراة لإلحاح الأستاذ الغانمي عليه، وإلّا فإنّ ما نُقل من اليونانية إلى العربية مباشرة، أو عبر وسيط سرياني كثير جداً، يشمل علوماً

(١) ينظر عن توقف حركة الترجمة: بحث جورج طرابيشي (مَن قتل الترجمة في الإسلام)، ضمن كتابه (**هرطقات**)، دار الساقي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦ص٣٩، وما بعدها.

(٢) رسائل الكندي، ٣٦٤/١-٣٦٥.

(٣) المصدر السابق، ٣٧٨/١.

(٤) المصدر السابق، ٣٨٢/١.

متنوعة مثل الطب، والفلك، والحساب، والهندسة، والموسيقى، والأثقال، والعلم الإلهي، والأدب، والنجوم، وغيرها، ولا ننسى اللغات التي تمّ النقل من ثقافتها كالفارسية، والسريانية، والهندية[1]. فهل بمكنتنا القول، بعد ما تقدّم، إنّ مدرسة الكندي الفلسفية تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية؟

-٥-

أمّا الأمر الثاني، وهو أنّ الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، على وفق ما قرّره الأستاذ الغانمي، لم يكونوا سوى صدًى للفلسفة اليونانية، وانقطعوا بذلك عن محيطهم، بغية التحوّل إلى رؤية حضارية أخرى، هي، بلا شك، كما يؤدي إليها مجرى الكلام، الرؤية اليونانية للوجود. وفي مناقشة هذا التصوّر كلام كثير، سيطول لو توقّفنا عند مفاصله كلّها، غير أنّنا سنلجأ في هذه المناقشة إلى أسلوب الاستفهام، ولعلّ هذا الاستفهام لا يرضي الأستاذ الغانمي بسبب كون نزعة الاستفهام هذه نزعة يونانية، أخذ بها سقراط، وتابعه بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده، وتحقيقاً لهذا الأسلوب نسأل: هل تأثر أولئك الثلاثة الكبار بالفلسفة اليونانية؟ هل ينفرد المستشرقون بالقول بالتأثر، إن كان الجواب بالإيجاب، أم تشاركهم الجمهرة من الباحثين العرب؟ ولي أن أستخدم هنا عبارة الأستاذ الغانمي (ينظر: ص٣٥) فأسأل هل كان أولئك الثلاثة مجرد (أنابيب) لتمرير أفكار الفلسفة اليونانية؟ وما مقدار ذلك التأثر في مجمل فلسفتهم؟ ألم يكن لكلّ واحد منهم شخصية في استقبال تلك الثقافة، وترويضها، ولو على هيئة (الهامش) الذي ينفيه الأستاذ الغانمي نفياً قاطعاً؟ هذه خمسة أسئلة أفرشها بين يدي هذه النقطة، ولكلّ واحد منها وجوه متنوعة، ومسالك متشعّبة، غير أن

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص٥١٦، وما بعدها.

الأستاذ الغانمي، وهو يطلق أحكام القيمة تلك، يأبى إلّا أن يتركنا نتخبّط في (التيه)، وليس هذا (التيه) سوى إهمال الاعتماد على المصادر إهمالاً واضحاً، ويبدو أنّ هذا الإهمال هو السبب المباشر في تلك الأحكام، ونحن نعلم، وغيرنا يعلم أحسن منّا، أنّ المصادر في البحث العلمي أقرب إلى أن تكون روح هذا البحث، وسؤاله الأول، وخطوته البدئية السليمة، ومع هذا لا نرى الأستاذ الغانمي يعير هذه المسألة أهمية تذكر.

ستكون الإجابة عن تلك الأسئلة على هيئة اللمحات، بل هي أقرب إلى حسوات الطائر من النهر، إذ لو توقّفنا عند كلّ سؤال من الأسئلة وقفة مطوّلة لاحتجنا إلى كتاب، بل كتب. فأمّا عن تأثّر الفارابي، وابن سينا، وابن رشد بالفلسفة اليونانية فهذه حقيقة علمية، يصرّح بها أولئك الفلاسفة أنفسهم قبل غيرهم، ويصرّح بها الكندي قبلهم، كما رأينا سابقاً، ومدرسته أيضاً، فالقول بذلك (النقاء) المتوهّم إنّما هو قلب للحقائق، ومحاولة صنع (تاريخ) مغاير، يتلاءم مع الآراء الجاهزة، نصيبه من الصحة قليل جداً، إن لم يكن له نصيب أصلاً.

وأمّا عن انفراد (القراءة الاستشراقية) بهذا الأمر، وسير الباحثين العرب معهم في هذا المضمار، فدراسات الباحثين العرب تشير إلى هذا إشارات حاسمة، وقد قتل أولئك الباحثون هذه النقطة درساً، مستهدين بالمنهج العلمي، وما تنطق به النصوص، سواء أكانت مجهوراً بها، أم مسكوتاً فيها عن أشياء[1]، ويشير د. حسام الآلوسي إلى ثلّة من الباحثين العرب قالوا بهذا التأثر مثل: عمر

(١) يكتب د. حسام الآلوسي: (...إنّ هذا هو الحال، في رأينا، مع معظم فلاسفتنا القدامى، فهم يتكلّمون بألسنة كثيرة، ويؤلفون كتباً خاصة، وعامة، ويرمزون أحياناً، ولا يجهرون، وربّما كان من أسباب هذه الظاهرة جملة عوامل من بينها طبقية الثقافة، والفلسفة، وطبيعة وظيفتها... والخوف من قوة المحافظة، وعلى رأسها طبقة الفقهاء، والمحدّثين، ورجال الدين عموماً، والسلطة السياسية التي كانت غير مأمونة الجانب... يضاف إلى ذلك نظرة استعلائية كانت منذ اليونان (عدا السوفسطائيين) تربأ بالفلسفة عن أن تكون مفتوحة للعامة). ينظر كتابه: **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص١٨-١٩.

فروخ، وإسماعيل مظهر، وعلي سامي النشار، وأحمد أمين، وخليل الجرّ[١]، ونضيف إليهم ماجد فخري[٢]، وحسين مروة[٣]، ومحمد عابد الجابري[٤]، ومحسن مهدي[٥]، وغيرهم كثير، وقد ذكر الأستاذ الغانمي هؤلاء الباحثين، بلا تعيين اسم ما، في معرض حديثه عن (القراءة الاستشراقية) حين يقول: (...ويبدو أنّ السبب في هذا الغبن (الذي وقع على العامري) هو القراءة الاستشراقية نفسها، فهذه القراءة لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب، ولا يحظى بعنايتها، وعناية مَن يتبنّى إجراءاتها من الباحثين العرب إلّا مَن يعتنق منظومة نسق فلسفي معروف لدى فيلسوف يوناني) (ص٥)، ويكتب: (...والحال أنّ مدرسة "الإشكاليات العملية" (أي مدرسة الكندي) لا توفّر مثل هذه الفرصة الطَّيعة، وتظلّ تستعصي على التناول، وهذا هو مصدر إعراض القراءة الاستشراقية، والقراءات العربية التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرقة) (ص٣١)، ويكتب: (...لا ينجح الفلاسفة العرب، والمسلمون، في رأي القراءة الاستشراقية، وتوابعها من القراءات العربية الإطلاقية، إلاّ بقدر ما يكونون تكراراً للأنساق الفلسفية لدى فلاسفة اليونان) (ص٣٢)، هكذا، وبكلمة واحدة، يجعل الأستاذ الغانمي الجهد الفلسفي العربي الحديث، ذا التاريخ الطويل (تابعاً)، و(إطلاقياً)

(١) ينظر كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٠١-١٠٢، ويكتب في الهامش بعد إيراده مصادره: (...وفيما عدا هؤلاء يمكن الإشارة إلى العديد من الكتب، والمقالات، إذ إنّ كلّ كتاب عن الفلسفة الإسلامية، والكلام، فيه استعراض، أو لمحة عن الترجمة، والمدارس اليونانية، والأثر اليوناني، وهكذا، وفيما ذكرناه كفاية).

(٢) ينظر كتابه: ابن رشد فيلسوف قرطبة، في مواضع متفرّقة.

(٣) ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ٩/٤، وما بعدها.

(٤) ينظر كتابه: نحن والتراث، ص١٠٥، وما بعدها، وناقش الدكتور الجابري هذا الموضوع مناقشة علمية جيدة في كتابه (التراث والحداثة)، ص٦٣، وما بعدها.

(٥) ينظر كتابه: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، وفيه: (...لقد أرسى الفارابي في الفلسفة الإسلامية تقليداً في العودة إلى ما يسمّيه المصدرين الأولين للتحري الفلسفي، ألا وهما أفلاطون، وأرسطو، من دون تجاهل التطورات الفلسفية اللاحقة، ومساهماتها المحتملة في علوم الإنسان، والطبيعة). ينظر: ص١٩-٢٠.

للقراءة الاستشراقية، لا لسبب، إلّا لأنّ ذلك الجهد، كما يعتقد هو، لم يكن سوى تكرار لمن تقدّمهم من المستشرقين. فهل نلمس أثراً لمنهج علمي في حكم القيمة هذا؟ وكأنّ الأستاذ الغانمي يذكّرنا بما قام به الدكتور الجابري حين (شنّ حملة قاسية على الظاهرة الاستشراقية، رابطاً إيّاها بالظاهرة الاستعمارية، والمركزية الأوروبية، ورواسب الصراع التاريخي بين المسيحية، والإسلام في العصور الوسطى، وقد وجّه في الوقت نفسه نقداً لا يقلّ لذوعاً إلى مستبطني الاستشراق من "الباحثين، والكتّاب العرب" ممّن يسيرون على نهج المستشرقين، ويتبنّون أطروحاتهم بـ"صورة تابعة" ممّا "يعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية")[1]، ويرجى ملاحظة هذا السيل من التّهم التي تكال من خلال قلم الجابري الذي غمسه بالخلّ، على مقتضى القول القديم، مع أنّه هو نفسه من المتأثرين تأثراً واضحاً بهذه (المركزية الغربية) التي بحثتها بتفصيل في كتابي (معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي).

وأعود إلى السؤال الذي طرحته قبل قليل، وهو الثالث: هل كان الفارابي، وابن سينا، وابن رشد (أنابيب) نُقلت الفلسفة اليونانية من خلالها؟ ولي أن أسارع فأقول إنّ الأستاذ الغانمي لا يردّ هذا (الحكم) القاطع إلى (القراءة الاستشراقية) وحدها، بل يجزم بأنّ أولئك الفلاسفة كانوا كذلك على حقيقتهم، وعلى وفق اختياراتهم. يكتب: (...وهذا ما جعل هذه المدرسة (مدرسة الكندي) لا تولي أهمية استثنائية لبناء "النسق النظري" أفلاطونياً كان هذا النسق أو أرسطياً، مثلما عني دعاة الفلسفة الإغريقية الخالصة كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد) (ص٣١)، فهو يجعل من أولئك الثلاثة دعاةً للفلسفة الإغريقية، يلتزمون بمقولاتها، ويعنون بتصوراتها، ويتبنّون نتائجها، فهم ليسوا سوى نسخ مكرّرة عنها. فهل بقي شيء آخر؟ ويردّ هذا الموقف الغريب إلى سبب أكثر غرابة، هو الذي دعا أولئك الفلاسفة إلى (الانحدار) إلى تلك (الهاوية)، وهو أنّ مدرسة الكندي (معنيّة بالبحث عن "الإشكاليات العملية"، وليس عن "الأنساق النظرية" على الطريقة الإغريقية) (ص٣١)، ويحاول أن يقدّم (دليلاً) على ما يذهب إليه،

---

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي، ص٢٤، وينظر كذلك: التراث والحداثة. د. عابد الجابري، ص٢٥، وما بعدها.

وهو (تعدّد الاهتمامات، والمواهب لدى الكندي، فقد وزّع ابن النديم أعماله في حقول مختلفة... وهذا؛ لأنّ الكندي لم يكن معنيّاً ببناء "نسق منهجي" على الطريقة اليونانية لدى أفلاطون، وأرسطو، أو حتى لدى أتباعهم[1] العرب مثل الفارابي، وابن سينا، بل كان معنيّاً باقتراح حلول لمشكلات عملية يواجهها مجتمعه) (ص٣٢)، ولكنّه سرعان ما يتراجع عن هذا (الدليل) حين يقرّر أنّ (اهتمامات أبي زيد البلخي (تلميذ الكندي، وأستاذ العامري) تتقلّص قياساً باهتمامات الكندي، فتختفي بعض العلوم) (ص٣٢)، ويضيف: (...وعلى هذا النحو نفسه أخذ تعدّد الاهتمامات يتقلّص في مؤلفات العامري) (ص٣٣)، بمعنى أنّ هذا الدليل، إن كان صالحاً للتطبيق على الكندي، فهو غير صالح للتطبيق البتّة على تلاميذه. فهل نجد تراجعاً، يرافقه تخلخل في ذلك الدليل؟ ولن نقف طويلاً عند هذه النقطة لتشابكها مع نقاط أخرى، مثل مزاج الفيلسوف الشخصي، والمؤثرات المختلفة التي تلقّاها، وهي مختلفة، حتماً، عن غيره، بالإضافة إلى اختلاف الزمن، والمناخ السياسي، والثقافي، والاجتماعي الذي يتفيّأ ظلاله، فهذه عوامل قوية في (اتّساع)، أو (تقليص) الاهتمامات، وبعد هذا التأليف، أو النقل أقول: إنّنا لن نقف عند هذه النقطة طويلاً؛ لأنّنا نريد تجاوزها إلى ما هو أهمّ، وهو مناقشة الفكرة الرئيسة لما قرّره الأستاذ الغانمي؛ لأنّ النصوص تشهد بغير ذاك الذي قرّره، فأولئك الفلاسفة لم يكونوا البتّة مجرّد (أنابيب) لنقل الثقافة اليونانية من خلالهم، فقد كان لكلّ منهم منهجه، وطرائقه في استقبال تلك الثقافة، وإعادة إنتاجها على وفق قناعته، وفهمه، وما لنا لا نقول: و(قراءته)، ونضيف أيضاً أنّ تلك "الإشكاليات العملية" التي انتزعها الأستاذ الغانمي من مجمل

(١) يلاحظ هنا أنّ الأستاذ الغانمي جعل من الفارابي، وابن سينا تابعين لأفلاطون، وأرسطو، وجذر الفعل هو (تبع)، وله معانٍ كثيرة من أظهرها أنّ التابع هو السائر خلف المتقدّم، وفي إثره، لا يتجاوزه، وهو الخادم أيضاً، فهو ثانٍ، أو ثالث دوماً. ينظر: لسان العرب، ٢٧/٨، وما بعدها، مادة (تبع)، ودخلت كلمة (التابع) في الاستعمال الحديث، وتشير إلى العجز عن الإبداع، والاتكال على الغير، ويشيع في المناخ الثقافي العربي مصطلح (الحداثة التابعة) أي التي لم تستطع أن توجد حداثتها الخاصة من داخلها، فاستعانت بنماذج الحداثة من (الآخر)، ولأمر قريب من هذا، جعل د. سيد البحراوي عنوان كتاب له (الحداثة التابعة في الثقافة المصرية)، وكأنّه يؤشر إلى (الاتباع) الذي سلكته هذه الثقافة لعجز منها عن تقديم حداثتها الخاصة، وانتهاجها السبيل السهل، المريح.

جهودهم، وجعلها خالصة لمدرسة الكندي تنفرد بها. أقول: إنّ "الإشكاليات العملية" كانت في صلب اشتغالات أولئك الفلاسفة؛ لأنّ الأخذ بما يذهب إليه الأستاذ الغانمي لن تكون له سوى نتيجة واحدة، بل وحيدة، وهي أنّ أولئك الفلاسفة، ومَن نهج نهجهم كانوا نبتاً شيطانياً، نبت هكذا بلا تدبير، أو جذورٍ تربطه بأرضه، أو سديماً هبط فجأة من الأعلى، وتلقّته الأرض، فكان جهداً فلسفياً يُنسب للفارابي، أو لابن سينا، أو لابن رشد، وليس هذا من المنهج، والمنطق في شيء، إذ كانت تلك "الإشكاليات العملية" شغلهم الشاغل، سواء من جهة (التوفيق)، أم من جهة (المعالجة)، وهم في الجهتين يرنون إلى مطلبهم الاجتماعي بعيون نافذة، ويحاولون كشف مشكلاته، وتقديم حلول يعتقدون أنّها مفيدة لعلاج أدواته، ونعتقد أنّ الفصّ في ذلك كلّه، والجوهر فيه، هو كيف (قرأ) الكندي، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد ما تلقّوه من ذلك التراث الوافد؟ ولذلك فنحن نقرأ أنّنا (لأول مرة يعبّر فيلسوف مسلم (الكندي) بوضوح عن اهتماماته بما فكّره، وقدّمه الفلاسفة من أمثال أفلاطون، وأرسطو، والصابئة لصالح المعرفة، ولا يعني هذا أنّه يقبل كلّ ما جاء به هذا الإرث، وكما يقول في أحد المقاطع المشهورة، فإنّه لمن واجبه أن يفهم، ويستوعب، ويتمّم، ويعدّل ما قد نقله من هذا الإرث، بلغته الخاصة، وتبعاً لتقاليده الخاصة)[1]، ومثله الفارابي، فهو (أول فيلسوف أعلن تمثيل إرث مدرسة الإسكندرية في الإسلام. لم يكن مترجماً، أو مؤرخاً للفلسفة، ولا مجرّد ناقل للتراث الفلسفي. إنّما كان فيلسوفاً بحقّ)[2]، إذ (يستطيع المرء أن يقول: إنّنا مع الفارابي، ولأول مرة، أمام مقاربة فلسفية ملائمة للشريعة الإلهية، ومن دون شك، أمام المسألة المركزية للفلسفة الإسلامية أيضاً)[3]، ولذلك من الممكن اعتبار مصنّفات الفارابي، وسواه من الفلاسفة الذين درسوا الفلسفة السياسية (ليست مصنّفات نظرية، أو علمية صرفاً، إنّما هي تطبيقية، أو مدنية، فهي تفترض مسبقاً فهماً نظرياً، أو علمياً للقضايا المطروحة، آخذين في الاعتبار ظروف الأمة التي يخاطبونها، وطبعها)[4]، كما

---

(١) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، محسن مهدي، ص٧٩.

(٢) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٨٧.

(٣) السابق، ص٩٠.

(٤) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٩٤.

كانت (كتابات الفارابي المدنية بمثابة رسائل موجّهة إلى قومه الذين لم يغادروا الوطن... فقد كان مدركاً للنزاع الكبير بين السعي وراء الخلاص الفردي، والسعي وراء الخلاص العام، غير أنّه الفيلسوف المسلم الوحيد الذي اختار أن يستكشف هذا النزاع، وبذلك فإنّه قد أبرز حسّ محبة البشر الذي تتمتّع به الفلسفة، وتفاني الفيلسوف في سبيل نيل رفاه أمّته[١]، وبهذه الطريقة، فإنّه أسدى خدمة عظيمة للأمة الإسلامية)[٢]، فإذا لم يكن هذا كلّه منضوياً تحت "الإشكاليات العملية"، فكيف تكون تلك الإشكاليات إذن؟ ويؤكد د. محمد عابد الجابري هذا التوجّه، وهو على الغاية من الأهمية؛ لأنّه يشتغل ضمن محورين: أولهما إدامة (الحفر) في تراث الفلاسفة المسلمين لإزالة ما ران على جهودهم من طبقات (القراءات) المتعجّلة، ذات المنحى القصدي الواضح التي تربط ربطاً (ميكانيكياً) بين تلك الجهود، وموروثهم من الفلسفة اليونانية، وثانيهما تقديم صورة (جديدة) عن أولئك الفلاسفة تغاير الصورة (القديمة) تلك، من كونهم كَلّاً ثقيلاً على مَن تقدّمهم، ليكونوا بعد هذا، نسخاً من المتقدمين بلا إبداع يذكر، ولهذا نراه يكتب: (...لو كان الفارابي مجرّد فيلسوف ناقل، كما يقول بعض الباحثين، لما أجهد نفسه في الجمع بين رأيي الحكيمين، ولاقتصر على نوع واحد من الاقتباس، النوع الذي لا يتطلّب تأويلاً، ولا يستوجب توفيقاً)[٣]، ولذلك (بالإمكان القول كذلك إنّ الفارابي يستوحي هنا بعض فترات التاريخ الإسلامي، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري، والمادي...وحين قال (الفارابي) بتعدّد الحكّام في حالة عدم توفّر الشروط كلّها في رجل واحد، إنّما كان يصف عصره حيث كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد... والسلطة الزمانية في يد الأمراء، والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء المملكة)[٤]، ومن هنا (فإنّنا لن نستطيع أبداً، فَهْم أيّ جانب من جوانب الفلسفة الإسلامية، ولا أيّة قضية من القضايا التي أثارها فلاسفتنا فهماً صحيحاً أصيلاً، ما لم نطرحها في إطار الإشكالية الفكرية العامة التي أملتها

(١) هذا تعبير نافذ، ذو دلالة عميقة، ما أحوج إلى أن يأخذ طريقه إلى الانتشار، والتطبيق، في ظلّ ما نشهده من تطاحن، وافتراق لأسباب، ومآرب معلنة تارة، ومستترة تارة أخرى.

(٢) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٧٥.

(٣) نحن والتراث، ص١١٥.

(٤) السابق، ص١٢٨.

عليهم، ووجّهت بحثهم فيها، وما لم نربط هذه الإشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبّب فيها، وأعطاها صيغتها الخاصة)[١]، وهو الذي صنعه مع الفارابي حين درس مجمل فلسفته، وهو عينه الذي صنعه مرة أخرى، حين توقّف مطوّلاً عند (نكبة ابن رشد) الذي (ما كان يستطيع أن يصرف فكره نهائياً عن التفكير في تجربة الحكم في الحضارة العربية الإسلامية)[٢]، وقد كان ذلك (التفكير) هو السبب (المسكوت عنه) في نكبته، وهو سبب يمسّ السياسة المعاصرة له مسّاً مباشراً، وما قدّمته المصادر من سبب لا يعدو أن يكون قشرياً، وهو أنّ ابن رشد ذكر، وهو يشرح أرسطو (أنّ الزهرة أحد الآلهة)[٣]، ونقول (قشرياً) استناداً إلى أنّ (الدولة، قديماً وحديثاً، لا تتدخّل في الشؤون الثقافية، والدينية، في العادة، إلّا بدافع سياسي[٤]، أو ما له علاقة بالسياسة)[٥]، ونقول مرة أخرى: إذا لم يكن ما تقدّم واقعاً تحت (الإشكاليات العملية) التي حاول الفارابي، وابن

---

(١) نحن والتراث، ص١٠٩، ونرى هذا المنحى متوفراً بوضوح عند الدكتور حسام الآلوسي في بحثه (نظرية الفيض الفارابية. نظرة معاصرة)، إذ درس تلك النظرية باستفاضة ومكانة الفارابي فيها، وإفادته الواضحة من التراث اليوناني، مع مزجها بالمؤثرات الإسلامية، وفرادته في معالجة هذه النظرية، مستفيداً من محيطه الديني، والاجتماعي، وخصوصاً في تبرير الشرّ، والظلم الاجتماعي، واعتبار (أنّ كلّ ذلك من مبررات وجود الكون ككل، وباعتبار أنّ الشر ونقص الخير المفاض لابتعاده عن مركز الإشعاع، أي عن الله)، مع علائق لا تخفى بالنظام السياسي المعاصر له، ينظر كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١١٤، وما بعدها.

(٢) د. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص١٤٥.

(٣) د. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص١٢٨.

(٤) يكتب الدكتور عمر فروخ، من بعيد، ما نصّه: (...ويحسن أن نعلم أنّ الدولة لا تقاوم الحركات إلّا إذا رأت في هذه الحركات خطراً مباشراً على وجودها، أو نفوذها، من أجل ذلك رأينا دولاً كثيرة شجّعت أنصار حركة ما، ثم قلبت لهم ظهر المجنّ، كما أنّ دولاً طاردت أتباع حركة من الحركات زمناً، ثمّ عادت إلى تشجيعهم، والانتصار بهم)، تاريخ الفكر العربي، ص٢٨٨.

(٥) المثقفون في الحضارة العربية، ص١٣١.

سينا[1]، وابن رشد أن يعرضوا لها، ويجدوا لها حلولاً، فكيف تكون تلك (المعالجة) إذن؟

(١) من المفيد الإشارة إلى كتابين لمستشرقين فرنسيين هما: جواشون، وأرنست رينان اللذان درسا الأثر الكبير الذي أحدثه ابن سينا، وابن رشد في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية، فكأنّهما اشتغلا في طريق، هو مضادّ تماماً لما يذهب إليه الأستاذ الغانمي، إذ نجد جواشون تكتب: (...لقد رأينا تأثير ابن سينا كم هو عريض، وعميق، فليس من دراسة لأيّ مفكر من مفكري القرون الوسطى إلّا وربطت بينه، وبين الفلسفة السينوية. وكلما اندفعت هذه الدراسات نحو الأعماق رأينا بجلاء أوضح أنّ ابن سينا لم يكن فقط منبعاً يغرفون منه بحرية، بل هو أحد أساتذتهم في الفكر). ينظر كتابها: **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى**، نقله إلى العربية رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ط١، ص١٣٠، بل نضيف إلى ما سبق قولها: (...ولكنّ أثر ابن سينا كان من القوة بحيث إنّ أحداً من النقاد يعجز عن تحديد ما عسى يكون الفكر الغربي في القرون الوسطى لو لم يتعرّف عليه)، وللمستشرقة جواشون نفسها بحث ألقته في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا الذي عُقد في بغداد سنة ١٩٥٢، عنوانه (الجديد في منطق ابن سينا)، قسمت فيه حياة ابن سينا ثلاثة أقسام: القسم الأول: مرحلة الشباب التي تنتهي (بفهمه لإلهيات أرسطو في ضوء ما كتبه الفارابي)، والقسم الثاني: (مرحلة النظريات الكبرى، ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملاً... وهو في هذه المرحلة يقبل المنطق الأرسطي قبولاً =تاماً، وإن كان قد أخذ يحسّ تدريجياً بأنّه لا يزال ناقصاً، لا ينطبق كلّ الانطباق على الحقائق بأجمعها، ويلاحظ أنّه قد تعجّل في قبول هذا المنطق الأرسطي على علاته، ويرى واجباً عليه أن يمحّصه في ضوء الخبرة التي اكتسبها)، والقسم الثالث: (أراد أن يعبّر عن استكمال مذهبه، ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين... وأهم مميزاته إحلال الحسّ المستمد من البحث العلمي، والتجربة محل القياس النظري). ينظر **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا**، جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص٢٤٦، ولا يمكن لـ(أنبوب) حسب أن ينال هذه المكانة، ولإيضاح ما تقدّم يكتب نجيب العقيقي: (...أمّا فلسفة ابن سينا، فقد اعتمد عليها توما الأكويني، وألبر الكبير، وروجر بيكون الذي وصفه بأنّه أكبر عميد للفلسفة بعد أرسطو)، ينظر كتابه: المستشرقون، ٨٦/١. أمّا رينان، فهو على تنقّصه من العقلية السامية، لم يملك إلّا أن يعترف بتأثير ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، فنراه يعقد ثلاثة فصول طويلة في كتابه (ابن رشد والرشدية) عن هذا الموضوع، هي على الولاء: الرشدية عند اليهود، وفيه: (شهد القرن الرابع عشر بلوغ نفوذ ابن رشد أوْجَه لدى اليهود... وهكذا قام ابن رشد لدى اليهود مقام أرسطو)، ص٢٠٤، و(الرشدية في الفلسفة السكلاسية الكلامية)، وفيه: (...وهكذا فإنّ جميع كتب ابن رشد المهمة، تقريباً، تُرجمت من العربية إلى اللاتينية في أواسط القرن الثالث عشر)، ص٢٢٨، و(...وكما أنّ ألبرت (الأكبر) مدين، لابن سينا، في كلّ شيء، فإنّ القديس توما (الإكويني)، مثل أي فيلسوف، مدين لابن رشد في كلّ شيء تقريباً، ولا مراء في أنّ أهمّ اقتباساته منه هو في شكل مؤلفاته الفلسفية)، ص٢٤٨، و(روى بيار الأبيّ أنّ كرستوف كولنبوس ذكر في كتاب مؤرّخ من هايتي (أكتوبر ١٤٩٨) أنّ

ولعلّ الإجابة عن السؤالين الأخيرين قد اتّضحت من خلال ما بسطناه سابقاً. نعم كانت الفلسفة اليونانية، ومعها تراث أمم أخرى (الهنود، والفرس، والصابئة) روافد مهمّة، شكّلت كثيراً من رؤى أولئك الفلاسفة، ومواقفهم، غير أنّ العبرة الجوهرية هي في كيفية توظيف ذلك التراث، ومزجه مزجاً بارعاً مع الثقافة الإسلامية التي استوعبوها هي الأخرى، فكان ذلك المزيج الفذّ الذي يشير بقوة إلى تفتّح في الفكر، واحترام (الآخر) المختلف، والقدرة على فهمه، وترويضه، مع قدر كبير من الفرادة التي تميّز بها كلّ واحد من أولئك الفلاسفة، مستجيبين لآفاق المعرفة الواسعة، وفضاءاتها المتنوعة من جهة، وحاجات مجتمعاتهم المتغيّرة التي تعجّ بأمواج من المشارب، وأصناف من الاتجاهات من جهة أخرى.

-٦ -

ولم يبقَ سوى الأمر الثالث، وهو متعلّق بالمصطلح الذي دأب الأستاذ الغانمي على توظيفه، وتكراره، وهو (القراءة الاستشراقية) التي ينسب إليها ما حلّ ببعض الفلاسفة المسلمين من إهمال، وإقصاء؛ لأنّهم عجزوا عن الانضواء تحت مقولات تلك القراءة التي حوّلت (كلّ فلسفة إلى قراءة عربية للفلسفة اليونانية) على حدّ قوله، ولن نعيد ما قلناه سابقاً، فهو كافٍ هناك، غير أنّ سؤالاً منهجياً بحتاً يفرض نفسه هنا، وهو: ألا تحتاج هذه (القراءة الاستشراقية) إلى (مستشرقين) يقومون بفعل القراءة، ويؤثثون تفاصيلها بمقولاتهم، بغضّ النظر

ابن رشد هو أحد المؤلفين الذين جعلوه يتنبّأ بوجود عالم جديد)، ص٣٢٤، وأخيراً (الرشدية في مدرسة بادو)، وفيه: (...ومع ذلك فإنّ ليون تعرض أثراً من الرشدية، وذلك أنّها قامت بعدّة طبعات لكتب ابن رشد الطبية والفلسفية، وقد جاء في الإذن الصادر عن الملك الشديد النصرانية هنري الثاني: "تشتمل هذه الكتب، والرسائل على زينة من الجمال، وعلى حجج عجيبة في الفلسفة، جيدة، نافعة في أمور مملكتنا العامة، مفيدة في تثقيف مَن يرونها، ويطالعونها)، ص٤٢٦-٤٢٧، والكتاب مليء بأمثال هذه النصوص، والتعليق هنا فضول، وينقل نجيب العقيقي قولة رينان إنّه (لولا ابن رشد لما فُهمت فلسفة أرسطو)، ينظر: المستشرقون، ٢٠٢/١.

عن نوعية هذه القراءة؟ ولن يكون الجواب إلّا بالإيجاب، وهو جواب منهجي مرة أخرى. فمن هم هؤلاء المستشرقون المقصودون بهذه القراءة؟ والمنهج يفرض نفسه هنا مرة ثالثة، ويطالب بأن يقدّم لنا الأستاذ الغانمي نماذج من هذه (القراءة) قامت بها ثلّة من المستشرقين كي يقنعنا بما يذهب إليه، غير أنّ المقدمة تخلو من الإشارة إلى أيّ مستشرق معنيّ بهذه القراءة، ويُستثنى من هذا، مستشرق، ومستشرقة، أمّا المستشرق فهو (هنري كوربان) الذي يشير الأستاذ الغانمي إلى الوهم الذي وقع فيه، حين نسب مراسلات وقعت بين العامري، وابن سينا، وهو الوهم الذي أشار إليه طرابيشي كما رأينا سابقاً، وهذا يعني أنّ (كوربان) بريء من هذه (القراءة) بدلالة ما مرّ.

وأمّا المستشرقة فهي (ألفيرا واكلنغ) التي أعادت نشر رسالة العامري (الفصول في المعالم الإلهية) التي كان قد نشرها د. خليفات سابقاً، وقامت بدراسة (ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية. قارنت فيها بين نصوص العامري في هذه الرسالة، ونصوص بروقلس في كتاب "الخير المحض"، بالإضافة إلى كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا" في نسخته اليونانية، وترجمته الألمانية، وصدرت هذه الدراسة عن بريل سنة ٢٠٠٦) (ص٢٥)، ويعود الأستاذ الغانمي إلى هذه المستشرقة مرة أخرى، بلا ذكر اسمها حين يكتب: (...فمنذ أن نشر خليفات (يريد به الدكتور سحبان خليفات) رسالة "المعالم الإلهية" منوّهاً باقتباس العامري عدداً من فقراتها من كتاب "الخير المحض" الذي نشره عبدالرحمن بدوي[1]، حوّلت القراءة الاستشراقية العامري إلى مجرّد ناسخ لنصوص برقلس في الثقافة العربية. أعادت مستشرقة ألمانية (هي المشار إليها

(١) يقدّم د. سحبان خليفات نسباً معرقاً لكتاب برقلس "الإيضاح في الخير المحض" في الثقافتين العربية – الإسلامية، والأوروبية – اللاتينية، يرتفع به إلى سنة ١١٦٧ للميلاد، ويستمر في النزول إلى د. عبدالرحمن بدوي الذي نشر النّص في كتابه (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، وهو جهد مثابر، وتتبّع نادر. اعتمد فيه د. خليفات على أنواع من المصادر، كما هو دأبه دائماً.

سابقاً) نشر كتاب "المعالم الإلهية" مصحوباً بدراسة موسّعة، تقارن فيها نصوص العامري بنصوص برقلس في "الخير المحض"، والنصوص اليونانية في كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا")، ويضيف، وهو موضع غرابة: (...وهكذا تحوّلت الدراسة من دراسة أبي الحسن العامري إلى دراسة تلقّي برقلس في الثقافة العربية)، بَيْد أنّه يستدرك على نفسه ليقول: (...ولا ينكر أنّ دراسة من هذا النوع ذات فائدة كبيرة في تلمّس تفاعل النصوص، ورصد الكيفيات التي يتحوّل بها فهمها. غير أنّ مكمن الخطورة فيها يتركّز في تحويل العامري إلى مجرّد "أنبوب" لتمرير أفكار برقلس) (ص٣٥)، وقد توقّفنا سابقاً عند هذه النقطة، وبعيداً عن المبالغة في الوصف، تلك التي يغلّف بها الأستاذ الغانمي كلامه، فهي لا تعدو أن تكون درساً في تتبّع أنساب التأثيرات الثقافية في شخصية معينة، أو مقولة ما، وينضوي هذا الدرس تحت المباحث المقارنة، وغايته الكشف عن مقادير الإفادة والتجاوز من جهة، والتحوير والإضافة من جهة ثانية، وهو فضاء متّسع عالجه (الأدب المقارن) مثلاً من خلال مدرستيه الفرنسية، والأمريكية، على الاختلاف الجوهري بينهما(١).

وهكذا يكتفي الأستاذ الغانمي من المستشرقين باثنين منهم فقط، وهو يطلق حكمه الواسع من خلال مصطلحه الذي ما يَني، وهو يكرّره، أعني (القراءة الاستشراقية)، كاسراً بذلك قانوناً منهجياً من الواجب الالتزام به، وواضعاً المستشرقين، على كثرتهم، وتنوّع اتجاهاتهم، واختلاف مشاربهم، وتباين مقاصدهم، وتطاول أزمانهم، وتباعد بلدانهم(٢). أقول: واضعاً المستشرقين في

(١) ينظر عن هذا الاختلاف كتاب الدكتور محمد غنيمي هلال: (**الأدب المقارن**)، دار العودة ودار الثقافة، ط٣، بيروت، ١٩٦٢، ص١٠، وما بعدها.

(٢) يورد نجيب العقيقي في كتابه (المستشرقون) المئات من المستشرقين الذين درسوا الجوانب المختلفة من التراث العربي الإسلامي، وهم ينتمون إلى بلدان أوروبية مختلفة، ولكلّ منهم توجّه، واهتمام مختلف عن الآخر، كما أنّ عُمْر الاستشراق يبدأ منذ مئات السنين، إذ يؤرخ لبدئه (في الغرب المسيحي... بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا،

(سلّة) واحدة، كأنّهم ينطقون بلسان واحد، ولا همّ لهم سوى تحقيق تلك (القراءة) المنسوبة إليهم، لكن بلا إيراد اسم، أو تعيين مدرسة، أو التصريح بجهة، وهنا مكمن الخلل المنهجي الواضح.

وبما أنّ الأستاذ الغانمي لم يفعل ما ينبغي له أن يفعله، انسجاماً مع المنهج العلمي في البحث، رأينا أن نقدّم آراء مجموعة من المستشرقين، لمسنا فيها توازناً، وخروجاً عن ربقة ما حدّده الأستاذ الغانمي من دلالات لمصطلح (القراءة الاستشراقية)، وتلك الآراء تخصّ الفلاسفة الثلاثة: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مع قولهم بمقولة التأثر بالتراث الفلسفي اليوناني التي لا ينفردون بها، وهو ما هدى إليه البحث العلمي سواء أكان عندهم، أم عند الباحثين العرب.

يكتب دي بور: (...غير أنّ ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره، وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ، وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة، والاستغراق في قراءة شرّاح مذهب أرسطو، بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول: حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا. يريد أن يصوّر

وأفينيون، وسلامانكا")، هذا ما يذكره إدوارد سعيد في كتابه (**الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء.**)، نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، بيروت، ٢٠١٠، ص٨٠، أمّا العقيقي فيردّه إلى زمن أبعد من هذا، حين يتحدث عن (طلائع المستشرقين)، وأولهم (جربر دي أورلياك) المولود سنة ٩٣٨م، والمتوفى سنة ١٠٠٣م، وبعده (قسطنطين الأفريقي) (المتوفى عام ١٠٨٧)، وهكذا تستمر السلسلة إلى يومنا هذا، مع تغيّرات عميقة، وتحولات جوهرية في الأساليب، والمعالجات، وتوظيف الإمكانات المعرفية الجديدة، مما حدا ببعض الدارسين إلى إطلاق مصطلح على المستشرقين الجدد، هو (الاستشراق الحديث)، تمييزاً له عن (الاستشراق القديم) بسبب تلك الاختلافات. ينظر: المستشرقون، ١/١٢٠، وما بعدها، والاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، عبدالله علي العليان، ص١٧، وما بعدها، ففيه تفصيل ممتاز.

النظريات القديمات بصورة جديدة)[1]، وهنا يحضر بقوة، ما أشرنا إليه سابقاً من (رحلة النظرية)، و(النظرية المهاجرة) التي لا بدّ لها أن تتحوّر، وتأخذ سمتاً جديداً حين تستقبلها حضارة أخرى مختلفة، ناهيك عن (الإشكاليات العملية) التي ترد في النّص بجلاء. ويقول عن الفارابي أيضاً: (...ويرى الفارابي أنّه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد، وأنّ الملك، والوزير يشتركان في فضائل الحكم، والحكمة، وهو عندما يتكلّم عن الرئيس الذي يمثّل الأمير المثالي، نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد)[2]. ويعقد دي بور فقرة مطوّلة في كتابه، ترد تحت عنوان (فلسفة ابن رشد العملية)، وفيها: (...كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكّام الجاهلين، والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره، ولكنّ الحياة في ظلّ دولة أفضل عنده من حياة التوحّد... يرى ابن رشد أنّ حياة التوحّد لا تثمر صناعات، ولا علوماً، وأنّ الإنسان لا يتمتّع بأكثر ممّا اكتسب من قبل، وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً، ولكن يجب على كلّ فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع)[3].

ويكتب البارون كارّادوفو عن الفارابي: (...ومن الإنصاف أن يردّ شرف هذه النظرية (العقل الفعّال والعقل المستفاد) إلى الفارابي، ولا ريب في أنّه لم يظهر عند العرب، قبل الفارابي، أحد عرضها مثله عمقاً، وبراعة. أجل إنّ من السهل أن يُرى، من جهة أخرى، أنّه ليس مشائياً كما ينبغي، وإن كان يرجعها

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٥٠-٢٥١. يكتب الأستاذ الغانمي ما نصّه: (...يدعو الكندي إلى نوع من التبيئة لأفكار قدماء اليونانيين بحسب متطلبات العصر والثقافة) (ص٤٦)، وهذا يقترب كثيراً ممّا ورد في نصّ دي بور عن ابن سينا، وكأنّ المستشرقين قد التفتوا إلى هذه النقطة منذ زمن مبكر.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٤٥.

(٣) السابق، ص٢٤٨.

إلى أرسطو، غير أنّها تحمل طابعاً واضحاً من الفكر الأفلاطوني الجديد)[١]، ويقدّم كارّادوفو وصفاً لشخصية الفارابي الثقافية، يندر وجودها عند غيره حين يقول: (...والواقع أنّ الفارابي الذي كان اختبارياً، صوفياً، سياسياً، زاهداً، منطقياً، شاعراً، ذا طبع غريب، وعندي أنّه أكثر جاذبية من ابن سينا؛ لأنّه كان أكثر منه حرارة باطنية، وقدرة على الصّولة المفاجئة، والضربات الأقلّ توقّعاً، ولفكره من الوثبات ما للشاعر الغنائي، وهو حادّ في جدله، بارع، متضادّ، ويتّصف أسلوبه بمزية الإيجاز، والعمق النادرين، ويسمو هذا الأسلوب بضرب من الرونق الشعري)[٢]، ويلخّص كارّادوفو رأيه في ابن سينا، بعد أن أطال الحديث عن كتبه، يكتب: (فإزاء الأثر البالغ ذلك الاتساع، والذي لا نستطيع أن نعرف عنه غير قسم قليل من الناحية العملية، وذلك في وقت نحاول أن نتكلم عنه مفصّلاً، نشعر باستيلاء دوار، وذعر علينا، لو لم نعلم أنّ ذوي العقول الكبيرة في القرون الوسطى، والقرون القديمة كانوا في الغالب، أقلّ اكتراثاً للابتكار ممّا للجمع... ونعتقد أنّ من الواجب أن نحيّي هنا، بسبب ابن سينا، أولئك العظماء السابقين الذين كانت آثارهم، وسيرهم موسوعية بالتساوي، فهذه الآثار، والسير... كانت خلاصة، ورمزاً للنشاط الإنساني بأسره، وقد عادت أزمنتنا لا تعرض وجوهاً مماثلة)[٣].

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١١٨.

(٢) السابق نفسه.

(٣) ابن سينا، ص١٥٣، وماذا سيقول كارّادوفو عن أزمنتنا الحالية؟ ولنصّه تكملة رأينا من الواجب إثباتها لما حوته من صدق، وصراحة من جهة، ومن نبوءة تمسّ واقعنا مسّاً وثيقاً من جهة أخرى، وهي: (...وقد عادت أزمنتنا لا تعرض وجوهاً مماثلة، وترانا راضين عن اعتقادنا عدم وجود أناس من ذلك الطراز؛ وذلك لأنّ العلم بلغ اليوم من الاتّساع ما لا يستطيع معه دماغ رجل واحد أن يستوعبه. أجل، قد يكون هذا، ولكن من

ويقول هنري كوربان الذي يتأثر كثيراً بكارّادوفو، عن ابن رشد: (...ترك (ابن رشد) شروحات لمعظم مؤلفات أرسطو، إذ كان يبغي من حياته كفيلسوف أن يبعث أفكار المعلّم الأول على نحوها الحقيقي الذي فهمها عليه... ومن هنا وصْف دانتي لابن رشد بـ"الشارح الأكبر". وينطلق ابن رشد، في بعض الأحيان، على سجيّته، فيتكلّم باسمه الخاص، كما في "تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس"، وفيما عدا شروحاته، كتب ابن رشد عدداً آخر من المؤلفات ذات قيمة جلّى)[1]، ويقول عن الفارابي في مواضع مختلفة من كتابه: (...يعود الفضل إلى الفارابي في فصله، وتمييزه تمييزاً منطقياً، وما ورائياً، فالوجود ما هو بطبيعة "مكونّة" للجوهر، إن هو إلّا صفة، أو عَرَض لهذا الجوهر. لقد قال بعضهم إنّ هذه النظرية كانت نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة الماورائية... ونقول بإيجاز: إنّ فكرتي العقل الفعّال، والعقل المستفاد عند الفارابي توحيان بأمور مستقلّة عن الأرسطاطاليسية المحضة... وإنّ نظرية الفارابي عن "المدينة الفاضلة" تحمل طابعاً يونانياً لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية، ولكنّها، أيضاً، جاءت نتيجة لتطلّعاته الفلسفية، والصوفية كفيلسوف إسلامي)[2].

ولو أردنا الاسترسال لأطلنا، غير أنّنا نشير، أخيراً، إلى كتاب ليون جوتييه (المدخل إلى الفلسفة الإسلامية) الذي نظر فيه إلى التراث العربي

الإنصاف أن يُعترف بأنّ العلم اليوم ذو وحدة وانسجام أقلّ ممّا في الماضي، وأنّه أقلّ بساطة ممّا كان عليه تحت ظلّ النظام المشائي العظيم، وفضلاً عن ذلك فإنّ وضعنا حيال العلم أقلّ تواضعاً وإخلاصاً، وذلك أنّنا أكثر حرصاً على إذاعة صيتنا من إنعام نظرنا في قياس واسع من العلم، وأنّنا أكثر سعياً وراء المراتب من ولعنا بالدرس، وأنّنا نطلب الألقاب أكثر من طلبنا للمعارف، ونحن إذ نودّ أن نكون أكثر كمالاً من أجدادنا في الاختصاص نوافق أن نكون ذوي أذهان أضيق أفقاً، وطباع أقلّ قوة، ونفوس أقلّ حرية).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٥ و٢٤٨.

عموماً، والفلسفي خصوصاً نظرة ضيقة، ومن خلال نظرة استعلائية معتمة، ومع هذا لم يمكنه إلّا الاعتراف بأنّ الفلاسفة المسلمين اندفعوا (إلى العمل للتوفيق بين هذين الضدّين (الدين الإسلامي، والفلسفة الإغريقية)... وهذه محاولة كانت تبدو مجازفة عسرة كلّ العسر، ومع ذلك فإنّهم لم يتردّدوا في الاضطلاع بها، ولم يهنوا في العمل لها. لقد بذلوا في هذا السبيل جهوداً جديرة بالإعجاب، كما كان منهم مهارة، وبُعد نظر)[1].

وهناك ملاحظات أخرى لم نَرَ موجباً للوقوف عندها، إذ فيما تقدّم كفاية، كما أنّنا نريد أن ننصرف إلى (إعادة نشر) رسائل العامري، ولا نقول (تحقيق) لكثرة المشكلات التي تكتنف تلك (الإعادة)، وهو الذي سيرد فيما سيأتي.

– ٧ –

ذلك ما كان من أمر القسم الأول، ونفرغ الآن للوقوف عند القسم الثاني، وهو نصوص الرسائل. ونرى الأستاذ الغانمي يجعل لهذا القسم عنواناً هو (أصول التحقيق)، يبدأه بالقول: (...حالما اطّلعت على مجموعة مخطوطة في مكتبة مجلس الشورى الإيراني، وهي المخطوطة المرقّمة (1382)، وفيها نصّ تسمّيه المخطوطة "كتاب القضاء والقدر"، وتنسبه لعبدالجبار الرازي، أدركت أنّني أمام نصّ ينبغي الاهتمام به) (ص٣٨)، ولم يبيّن لنا الأستاذ الغانمي السبب في وجوب الاهتمام بهذا النّص. أهي رسالة للعامري لم تُنشر من قبل؟ هل يقدّم النّص شيئاً جديداً عن العامري وفلسفته؟ هل يضيف النّص تفاصيل نافعة لم يكن دارسو العامري قبله قد اطّلعوا عليها؟ غير أنّ الاستمرار في القراءة يمحو كلّ تلك التساؤلات السابقة، وينفيها. يكتب: (...وبمجرد تقليب النّص عرفت أنّه

(١) ليون جوتييه، **المدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، ترجمه وعلّق عليه محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، ط١، القاهرة، ١٩٤٥، ص١٧٦.

رسالة "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" لأبي الحسن العامري) (ص٣٨). هي إذن نسخة أخرى من رسالة العامري (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وهذا كشف مهم في موضعنا هذا، بحسبان أنّ هذه النسخة لم تكن بيد الناشر الأول لتلك الرسالة، عنينا به الدكتور سحبان خليفات، غير أنّ هناك مفارقة سرعان ما تقع، ومكمن هذه المفارقة أنّ الأستاذ الغانمي سيهمل وصف هذه النسخة، وهو مطلوب، وأكثر من هذا المطلوب أنّه سيعتمد على النسخة نفسها التي نشر د. خليفات بموجبها هذه الرسالة، وهي نسخة جامعة برنستون. وسيأتي البيان.

ومن الملاحظ أنّ الأستاذ الغانمي يستخدم في نصّه السابق كلمة (مجموعة) يطلقها على تلك المخطوطة، ونعتقد أنّ المصطلح المستخدم في علم تحقيق المخطوطات هو (المجموع) للدلالة على أنّ المخطوط يضمّ بين دفّتيه نصوصاً مختلفة سواء لمؤلف واحد، أم لمجموعة مؤلفين، ولو أردنا الاستشهاد بنماذج لطال بنا الحديث[1]. فهل يضمّ ذلك (المجموع) رسائل أخرى للعامري، أو لغيره غير رسالة (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)؟ ذلك ما يضنّ به علينا الأستاذ الغانمي، إذ لا يشير إلى محتوى ذلك (المجموع)، كما يضنّ علينا بالتاريخ الذي كُتب فيه ذلك المجموع، غير أنّه يقدّم إضافة جيدة حين يقول: (...وما دام ناسخ المجموعة يشير إلى أنّه نقل الرسالة من مخطوط في مكتبة الحضرة العلوية، فيمكن الحصول على الأصل الذي استفاد منه) (ص٣٨-٣٩)، وقد حصل على تلك النسخة من مكتبة العتبة العلوية، ونلحظ أنه لا يقدّم وصفاً لهذه النسخة (الجديدة)، وتاريخ نسخها، وعلينا أن ننتظر حتى الصفحة السادسة والستين بعد المائتين، أي عند الانتهاء من رسالة (الأمد على الأبد)، فنراه يكتب في الهامش

(١) ينظر كتاب الدكتور أحمد جاسم النجدي: **(منهج البحث الأدبي عند العرب)**، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨، ص٨٣، وما بعدها، مع مصادره وشواهده.

ما نصّه: (...أمّا خاتمة (ن) (أي نسخة النجف): تمّ الكتاب نسخاً على يَدَيْ الملتجئ إلى الحرم العلوي، محمد ابن علي الجرجاني، يوم السبت، تاسع عشر محرم، سنة عشرين وسبعمائة الهجرية، وصلّى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين) (ص٢٦٦)، أي أنّ هذه النسخة من رسالة (الأمد على الأبد) أقدم بكثير من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه الرسالة، إذ يعود تاريخ نسخة (روسن) إلى سنة ١١٦٠ للهجرة[١]، ونقرأ أيضاً في الصفحة الثانية عشرة بعد الثلاثمائة، أي عند نهاية رسالة (إنقاذ البشر) (الصيغة النهائية)، كما أطلق عليها. أقول: نقرأ ما نصّه: (...في (ن) (أي نسخة النجف): كتب الملتجئ إلى الحرم العلوي، محمد ابن علي الجرجاني في غرّة صفر سنة عشرين وسبعمائة هجرية (كذا)[٢]، حامداً، ومصلّياً، ومستغفراً. وفي (ط)، (أي مخطوطة طهران) وكُتبت هذه النسخة على نسخة مكتوبة على تلك النسخة التي هي موقوفة على الحضرة الشريفة العلوية على صاحبها ألف تحية، بعد أن راجعتها على تلك النسخة الموقوفة أيضاً. ووقع الفراغ منه في غرّة شهر شوال من سنة ١٣٣٨هـ، حامداً، مصلّياً، مستغفراً، منيباً) (ص٣١٢).

وقد أوقعنا الأستاذ الغانمي في إشكالات متنوعة، مردّها إلى أسلوب (التعمية) الذي اتّبعه في وصفه الأصول التي اعتمدها، وهذه الإشكالات، ومعها ملاحظات أُخَر، هي:

أولاً: نفهم من الوصف المقتضب الذي قدّمه الأستاذ الغانمي لنسخة النجف، أنّها تحوي رسالتين هما (الأمد على الأبد)، و(إنقاذ البشر)، فهل خلَت هذه

(١) ينظر: أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري النيسابوري (ت٣٨١)، **الأمد على الأبد**، بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن، دار الكندي، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦٥، وتنظر مقدمة (روسن) باللغة الإنكليزية، ص٢٩.

(٢) كلمة (كذا) في نصّ الكتاب.

النسخة من رسالة (التقرير لأوجه التقدير)؟ ونتوجّه بهذا السؤال؛ لأنّ خاتمة رسالة (التقرير) (ينظر: ص١٤٥)، هي نفسها خاتمة نسخة جامعة برنستون التي يعتمدها د. خليفات أصلاً لتحقيق نشرته[١]، وهذا خلل منهجي سبّبه انصراف الأستاذ الغانمي عن تقديم (وصف) مفصّل للمجموع الذي بين يديه.

ثانياً: استقرّ عند المشتغلين بالتحقيق أنّه عند تعدّد النسخ، تُتّخذ واحدة منها (أمّاً)، لأسباب يذكرها المحقق، وتكون النسخ الأخرى نسخاً (مساعدة)، تعين على التصحيح، وتقويم النّص[٢]، غير أنّ الأستاذ الغانمي، وقد تعدّدت النسخ بين يديه، لم يعيّن النسخة التي اعتمدها (أمّاً) لعمله، وهذه مسألة مهمة هنا لأنّ النسخة النجفية أقدم بكثير، كما ذكرنا، من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه رسالة (الأمد على الأبد)، وهذا يسري أيضاً على الرسالتين الأخريين. وتصريح المحقّق تصريحاً جليّاً أنّه يتّخذ من نسخة ما (أمّاً) هو البداية المنهجية لعمله، إذ سيترتّب على هذا الاصطفاء كثير من الأمور، غير أنّ الأستاذ الغانمي أعرض عن هذا التعيين بسبب تلك (التعمية) التي أشرنا إليها.

ثالثاً: يذكر الأستاذ الغانمي أنّه اعتمد في (تحقيق الرسالتين الأوليين، النسخة الأولى من "الإنقاذ"، و"التقرير" على مخطوطة جامعة برنستون (2163)، وسمحت لي نظافة النسخة التي حصلت عليها أن أصحّح كثيراً من أخطاء الطبعة السابقة، فضلاً عن مقارنة النصوص ببعضها) (ص٣٩).

---

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص٣٤١، بتغيير يسير، سببه الاختلاف في اجتهاد القراءة.

(٢) ينظر على سبيل المثال: د. عبدالهادي الفضلي، **تحقيق التراث**، مكتبة العلم، جدّة، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص١٠٢، وما بعدها، ود. عبدالمجيد دياب، **تحقيق التراث العربي. منهجه وتطوره**، المركز العربي للصحافة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢٣٢، وما بعدها، وأسد مولوي، **منهج تحقيق المخطوطات**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، د.ت، ص٣٧.

ولنا على ما تقدّم تعليقان: أولهما: إنّ الأستاذ الغانمي يعتمد على نسخة جامعة برنستون في تحقيق الرسالتين المشار إليهما، ونحن نعلم، وهو يعلم أيضاً، أنّ الناشر الأول لهاتين الرسالتين، وهو الدكتور سحبان خليفات قد اعتمد المخطوطة نفسها في نشر الرسالتين بعد تحقيقهما (حيث تحمل في مكتبتها رقم ٢١٦٣ (B393)، وقد حصلنا، يقول د. خليفات، على نسخة ميكروفيلمية منها بمساعدة عميد البحث العلمي، مدير مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، الأستاذ الدكتور عدنان البخيت. وهذه النسخة هي الوحيدة المعروفة حتى يومنا هذا)[١]، ومن الضروري الإشارة إلى أنّ هذه المخطوطة لا تحتوي على رسالة العامري (إنقاذ البشر من الجبر والقدر) وحدها، بل تأتي بعدها رسالة أخرى للعامري، هي (التقدير لأوجه التقدير)، ويقدّم الدكتور خليفات وصفاً مفصّلاً لها، نجتزئ منه قوله: (...يتألّف المجموع –المخطوط– من الناحية الشكلية من ثلاثة أقسام: أمّا القسم الأول فمكوّن من ورقتين، كُتب على وجه الأولى منهما –بخطّ حديث مختلف عن الخطّ الذي كُتب به باقي المخطوط– أسماء كتب العامري الوارد ذكرها في ثنايا المخطوط، مع تعيين مواقعها، بذكر الصفحة والسطر، وهي كما يلي: تصحيح الاعتقاد – الإرشاد – النسك العقلي– الفصول البرهانية – العناية والدراية – الأبشار والأشجار– الأبحاث[٢]... أمّا الورقة الثانية، فقد كُتب على وجهها –بالقلم الذي كُتب به المخطوط نفسه– عنوان الكتاب الأول: "كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر،

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢١٩.

(٢) هذا ما قصدناه سابقاً من احتواء المجموع نصوصاً مختلفة لمؤلف واحد، أو لعدد من المؤلفين، ويحتوي المجموع هنا نصوصاً لمؤلف واحد، هو أبو الحسن العامري.

تصنيف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري رحمة الله عليه"... أمّا القسم الثاني من المخطوط فيضمّ "كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر"، وتتطابق أوصاف هذا القسم من جهة الورق، والمساحة المكتوب عليها، والقلم، والخطّ، والناسخ مع أوصاف القسم الثالث الذي يضمّ كتاب "التقرير لأوجه التقدير"، ويحتلّ أربعاً وأربعين صفحة، بالإضافة إلى صفحة العنوان، وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخطوط عنوان الكتاب: "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، تأليف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري، رحمه الله... ومسطرة المخطوط ٢٣سم × ١٥.٥سم، ومساحة السطح المكتوب عليه ١٥.٥سم × ١١سم، ومتوسط عدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطراً، ويحتلّ كتاب "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" خمساً وعشرين صفحة، تبدأ من ظهر الورقة الثانية (ص١)، وحتى نهاية الصفحة الخامسة والعشرين... ويضمّ القسم الثالث من المخطوط نصّ "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، ويحتلّ أربعاً وأربعين صفحة بالإضافة إلى صفحة العنوان، وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخطوط عنوان الكتاب: "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، تأليف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري، رحمه الله، ويبتدئ نصّ المخطوط نفسه من ظهر هذه الورقة، أي الصفحة (٢٧)، وينتهي في آخر الصفحة (٧٦)، وقد أُثبتت أرقام الصفحات في الجهة اليسرى من وجه كلّ ورقة، وفي الجهة اليمنى من ظهرها... ونُصَّ على تاريخ الفراغ من النسخ، وهو "يوم الجمعة الخامس من شهر الله المبارك... رمضان... الواقع في شهور سنة اثنتين وتسعين وخمس ماية هجرية)[١]، وإنّما أطلنا في الاقتباس لنتبيّن بعضاً من سمات المنهج العلمي

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢١٩-٢٢٢.

الواجب اتباعه في وصف المخطوط المعتَمد في التحقيق، وهو المنهج الذي دأب الدكتور خليفات على اتباعه في ما نشره من مخطوطات. وبعد ما تقدّم يحقّ لنا السؤال عن ماهية هذه (الأخطاء)، وحجمها، تلك التي ينسبها الأستاذ الغانمي إلى الطبعة السابقة، على حدّ قوله، وهي لا تعدو، بعد المقابلة بين الطبعتين، أن تكون اختلافاً في الاجتهاد في قراءة النّص، ممّا لا يصحّ أن يسمى (أخطاء)، وسنقف عند هذه النقطة فيما بعد.

وثاني التعليقين هو ما لحظناه من استخدام الأستاذ الغانمي كلمتين غير معهودتين في علم التحقيق، هما: (نظافة)، و(مقارنة). أمّا عن الأولى، فمعروف أنّ المحقّقين يستخدمون كلمات، أو جُمَلاً تشير إلى جودة النسخة من المخطوطة التي بين أيديهم مثل: (واضحة)، أو (خالية من النقص والطمس)، أو (سلمت من الآفات التي تصيب المخطوطات عادة مثل الرطوبة والتآكل)، وما شابهها من الكلمات، والجمل، أمّا (النظافة) فلم أجدهم يستخدمونها. ومثلها (المقارنة)، ولعلّه يريد بها ما استقرّ في علم التحقيق من مصطلح (المقابلة). يقول الدكتور عبدالهادي الفضلي: (...والخطوة الرابعة من خطوات التحقيق هي مقابلة النسخ، وتجري المقابلة بين النسخ إذا كانت النسخ التي عثر عليها الباحث متعدّدة)[1]، فكلمة (مقارنة) لا وجه لها هنا، ونحن في مناخ التحقيق.

رابعاً: يستمر الأستاذ الغانمي فيقول: (...وعلى النحو نفسه استخدمت مخطوطة النجف لتحقيق كتاب "الأمد على الأبد"، وهي نسخة أكمل، وأفضل

---

(١) تحقيق التراث، ص١٤٨، وينظر: تحقيق التراث العربي، د. عبدالحميد دياب، ص٧٤، وهو يستخدم كلمة (مقابلة) أيضاً، وينظر كذلك: منهج تحقيق المخطوطات، ص٤١، وفيه (المقابلة) كالسابقَين.

بكثير من المخطوطة التركية التي نُشر الكتاب استناداً إليها في طبعته الأولى) (ص٣٩)، وهذا ممّا يُحسب للأستاذ الغانمي، بحسبان أنّ نسخة النجف أقدم من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه كتاب (الأمد)، ولكن علينا أن نتذكّر أنّ الأستاذ الغانمي لم يقدّم وصفاً لهذه النسخة النجفية، ووصفه لها بأنّها (أكمل) فهذا مفهوم، أمّا أنّها (أفضل) فلم نقع على دلالة هذه (الأفضلية) وجهاتها، تلك التي لم يوضحها لنا الأستاذ الغانمي جَرْياً على ما تعوّدناه عنده من (التعمية).

خامساً: يقول الأستاذ الغانمي: (...أمّا رسالة "الإنقاذ" في صيغتها النهائية، فقد اعتمدتُ المخطوطتين: النجفية، والطهرانية لتصحيحها) (ص٣٩)، وتبدو كلمة (التصحيح) هنا قلقة، بعيدة عن الوضوح، بل غير مفهومة، فهل اكتفى بـ(التصحيح)، و(الأمّ) نسخة برنستون؟ أم أنّ نسخة برنستون فيها من العيوب ما اقتضى تصحيحها اعتماداً على تينك النسختين؟ الغموض هو الصوت الوحيد. وممّا يجب أن يقال في موضعنا هذا: إنّه من الصعب، بل من المحال اعتبار (النجفية)، و(الطهرانية) بمثابة (نسختين)، فالحقّ أنّهما (نسخة) واحدة، إذ يشير ناسخ (الطهرانية)، وهو ما يؤكده الأستاذ الغانمي، أنّه (أي الناسخ) ينقل نقلاً مباشراً عن النسخة (النجفية). يقول: (...وما دام ناسخ المجموعة (الطهرانية) يشير إلى أنّه نقل الرسالة (إنقاذ البشر) من مخطوط في مكتبة الحضرة العلوية...) (ص٣٨-٣٩)، كما أنّ هذه النسخة الطهرانية حديثة جداً، إذ يعود تاريخ كتابتها إلى سنة ١٣٣٨ للهجرة (ص٣١٢)، فهي على هذا، نسخة (مهدرة) لحداثتها، وتوفّر الأصل الذي نُسخت عنه.

ونرى الأستاذ الغانمي يستخدم عبارة (الصيغة النهائية)، يطلقها على رسالة العامري (إنقاذ البشر). أقول مستغرباً: أبمكنة أيّ محقّق أن يقطع بأنّ ما يقدّمه

هو (الصيغة النهائية) لأيّ نصّ من النصوص؟ إذ ما أدراه أنّها (نهائية)؟! وحال المخطوط العربي لا يسرّ كثيراً. إنّ عبارة (الصيغة النهائية) تعني من ضمن ما تعنيه أنّ المحقق على يقين بأنّ نسخته المخطوطة التي رجع إليها هي (الأخيرة)، وليس هناك من أمل في العثور على نسخ أخرى، وهذا ما لم يقل به أحد من المحقّقين، في الأقلّ من واقع مئات الكتب المحقّقة التي اطّلع عليها الباحث، بل نرى على الضدّ من هذا تماماً، حين نرى الجمهرة من المحققين تشير إلى النسخة، أو إلى النسخ التي اعتمدوا عليها في تحقيقاتهم بلا ذكر أو إشارة البتة إلى أنّ هذا الذي يقدّمونه هو (الصيغة النهائية)، ثقة منهم أنّ الأيام المقبلة ربّما كشفت مخطوطاً جديداً لم يتمكنوا من معرفة مكان وجوده وقت عملهم في تحقيق مخطوطهم، ولعلّ هذا الكشف الجديد يغيّر النشرة (الأولى)، أو (السابقة) برمّتها[1]. ولذلك نعتقد أنّ المنهجية العلمية ستتحقّق بصورة أفضل فيما لو حذفت تلك العبارة، أي (الصيغة النهائية)، وحلّ محلّها عبارة أخرى مثل (قراءة أخرى)، أو (صورة أخرى)، أو ما يقترب منها من هذه العبارات. ولعلّ ما قدّمه الأستاذ الغانمي من (صورتين) للرسالة ينضوي تحت ما هو معروف في علم التحقيق من أنّ مؤلفاً ما، يترك كتابه وهو في مرحلة (التسويد)، ويعود مرة أخرى إليه فيكتبه بصورة مختلفة بعض الشيء عمّا تركه في تلك المرحلة، أو أن يعمد تلاميذ المؤلف، ورواة كتبه إلى إدخال تغيير على الكتاب، أو إضافة زيادة عليه، أو أن يتعرّض الكتاب لظاهرة معروفة في المخطوطات العربية، وهي (الحشو أو الإكمال)، وهو إدخال كلمات، أو جُمل في نصّ لم تكن موجودة

(١) ينظر عن هذا الأمر كتاب الدكتور عبدالهادي الفضلي: (تحقيق التراث)، ص١٠٠، وما بعدها.

فيه من قبل، ولم يقلها المؤلف، وغالباً ما يلجأ إلى هذا (الحشو) بعض النّساخ[١]. فهذا، وغيره وارد، وعند هذا يجب التزام الحذر، وتجنّب القطع، وترك الأيام، والجهود المبذولة في هذا المضمار لتكشف ما هو مستتر، قابع في زوايا المكتبات العامة، والخاصة.

سادساً: بعد أن ينتهي الأستاذ الغانمي من تفصيل الحديث عن مخطوطاته، وعمله فيها، يختم كلامه بكلام، رأيته غريباً، شديد الغرابة في موضعه، وكأنّه يقوّض ما سبق أن رأيناه، وهو قوله: (...لكنّ جميع هذه المخطوطات كانت تعاني من نواقص كثيرة، ممّا اضطرّني إلى مقابلة النصوص ببعضها، وإكمال النواقص، وردم الفجوات) (ص٣٩)، فما المقصود بـ(هذه المخطوطات)؟ إنّ هذا الإعمام يشمل نسخة برنستون، والنسخة النجفية، والنسخة الطهرانية، وها هو يضع (الكلّ) في حيّز واحد، ويصفه بالنقص، ويدخلنا بعد هذا في اضطراب، سببه تلك (التعمية)، وترك الوصف الدقيق لما اعتمده من مخطوطات، وهو الذي أشرنا إليه مراراً. وعودة إلى (النواقص)، أقول: هل يومئ الأستاذ الغانمي من بعيد إلى ما أشار إليه د. خليفات، وهو يصف مخطوطة برنستون، من أنّ هناك (انقطاعاً في النّص فيما بين نهاية الورقة السادسة، وبداية الورقة السابعة، إذ تبتدئ الورقة السابعة (الصفحة الثانية عشرة) بعبارات لا صلة لها بما سبق، ولعلّ النقص لا يزيد عن ورقة واحدة ضاعت من الأصل قبل تجليده)[٢]،

---

(١) إنّ ما يؤكد ما نذهب إليه تلك الإشارة إلى فهارس مكتبة جامعة برنستون التي لم تنقل إلى العربية إلّا منذ وقد قريب، وما يؤكده أيضاً قول الأستاذ الغانمي نفسه عن مكتبة الحضرة العلوية التي ما تزال (قيد الفهرسة بعد عقود من الإهمال) (ص٣٩)، ولعلّ الانتهاء من الفهرسة سيكشف عن (كنوز) تحتفظ بها هذه المكتبة القديمة، ذات التراث الباذخ، ومن هنا جاء التأكيد على التريّث، وترك البتّ النهائي في الأمور.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢٢٠.

ويضيف، وهذا من علامات منهجيته، قائلاً: (...غير أنّ التدقيق ينتهي بنا إلى ملاحظة أنّ العامري قد عالج الموضوع نفسه في كتاب "الأمد على الأبد"، ومعنى هذا أنّ الجزء الضائع محفوظ إمّا بنصّه، أو بمعناه في كتاب آخر)[1]. هذا ما عرفناه من (النقص) في نسخة برنستون، والفضل في هذه المعرفة للدكتور خليفات كما مرّ، أمّا النسخة النجفية، وما نَسَخَتْه عنها النسخة الطهرانية فلا علم لنا بمقدار النقص فيهما؛ لأنّ الأستاذ الغانمي لم يصرّح به، وممّا يضاف إلى ما تقدّم عبارة (إكمال النواقص، وردم الفجوات)، فهي غير واضحة هي الأخرى، فهل أكمل الأستاذ الغانمي النواقص من عنده، أم بالاعتماد على (المقابلة)، أم باللجوء إلى كتب ورسائل المؤلف الأخرى؟[2] فهذا كلّه محتاج إلى إيضاح، غير أنّ الأستاذ الغانمي يضنّ علينا مرة أخرى بهذا الإيضاح، ممّا يشكّل خللاً منهجياً من الضروري الابتعاد عنه.

سابعاً: يصف الأستاذ الغانمي النسخة التي اعتمد عليها (روسن) في نشره رسالة (الأمد على الأبد) بأنّها (شوهاء على ما يبدو، وفيها الكثير من الأخطاء، والنواقص) (ص٢١)، ولم نعلم ما المقصود بكلمة (شوهاء) هنا، وتأتي صيغة (التمريض) التي تكتنف الخبر في قوله: (على ما يبدو) لتضعف مسألة (التشوّه) هذه، ومكمن الأمر في هذا (التمريض) أنّ الأستاذ الغانمي لم يطّلع على نسخة (روسن) المخطوطة، إذ لم نَرَه يشير إلى اطلاعه عليها، فهنا حكم على غائب،

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري ، ص٢٢٠.

(٢) للباحث تجربة شاقة، متعبة واجهها في تحقيق كتاب من الكتب التي حقّقها، وهو (فضل العرب والتنبيه على علومها)، لابن قتيبة الدينوري صاحب (عيون الأخبار)، إذ جاءت الأوراق الأولى من الجزء الأول، مطموسة بفعل الرطوبة، ولم يسلم منها سوى كلمة، أو كلمتين على يمين الصفحة، ويسارها، فاستعان المحقق لترميم هذا الطمس بكتب ابن قتيبة الأخرى، وسياق النّص، وحين لم ينجح تانك السبيلان في مواضع قليلة، تركه على هيئة البياض، مشيراً إلى الترميم، والبياض في المقدمة، والهوامش.

ولم نلحظ هذا (التشوّه)، ونحن نقرأ في طبعة (روسن)، إذ وجدنا الكلام واضحاً، مستقيماً، يتّخذ سبيلاً بيّناً، بل هو، أي الكلام، عينه في النسخة النجفية التي اعتمدها الأستاذ الغانمي لإعادة نشر هذه الرسالة، وأمر جيّد أن يعتمد المحقق على نسخة قديمة، وهو ما لمسناه في النسخة النجفية، إذ هي أقدم، كما ذكرنا، من نسخة (روسن)، أمّا الوصف بـ(التشوّه) فلا محلّ له هنا، ولاحظنا أيضاً أنّ الأستاذ الغانمي يضع عنوانات للفصول، وأرقاماً للفقرات، وهو ما لم نجده في طبعة (روسن)، إذ لا نرى فيها سوى تتابع للفصول، فهناك الفصل الأول، فالثاني، فالثالث، إلى آخر الكتاب الذي ينتهي بالفصل العشرين، فهل كانت العنوانات، والأرقام موجودة في الأصل الذي اعتمد عليه الأستاذ الغانمي، وهو النسخة النجفية، أم هي من عنده؟ وهذا هو الآخر من (المسكوت عنه) الذي إن جاز في الإبداع، فهو غير جائز في علم التحقيق.

ثامناً: حين يتحدّث الأستاذ الغانمي عن كتب العامري المنشورة، يتوقّف عند كتابين، أو رسالتين كان قد نشرهما د. خليفات، غير أنّ حديثه عنهما لم يكن وافياً، فيذكر أنّ (شرح كتاب المقولات)[1] للعامري كانت قد (نشرت مباهات تركر بعض الشذرات التي عثرت عليها من هذا العمل في مجلة "أراستيرما" التركية سنة ١٩٦٥، وأعاد نشرها د. سحبان خليفات في رسائل العامري) (ص٢٥)، ويتوقف الكلام عند هذه النقطة، مع أنّ د. خليفات يذكر السبب الذي دعاه لإعادة نشر هذه الشذرات. يكتب: (...وقد عثرت الأستاذة مباهات تركر على شذرات من هذا الشرح، نشرتها بدون تحقيق في مجلة (ARASTIRMA) التركية... المجلد الثالث، ١٩٦٥... ونظراً لكثرة الأخطاء،

(١) هذه إشارة مهمة تؤكد ما توقّفنا عنده مطوّلاً فيما سبق، من حيث إفادة مدرسة الكندي الفلسفية من المنجز اليوناني الفلسفي، وها هو أحد أعلام هذه المدرسة، وهو العامري، يشرح كتاب المقولات الذي هو (أحد أجزاء الأورغانون) لأرسطوطاليس، وهو من كتبه المنطقية. ينظر: رسائل العامري، ص٤٤١.

والتصحيفات في نشرتها، ممّا يحول، بالفعل، دون الإفادة منها، فقد رأينا تحقيق الشذرات، ونشرها)[1]، وهذا سبب وجيه لإعادة النشر، كنّا نتمنّى لو ساقه الأستاذ الغانمي، ولكنّه لم يفعل. أمّا العمل الثاني فهو (الفصول في المعالم الإلهية) الذي نشره د. خليفات في كتابه (رسائل أبي الحسن العامري)، و(أعادت نشره ألفيرا واكلنغ، مع دراسة ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية) (ص٢٥)، ويضع الأستاذ الغانمي هامشاً يشي باطلاعه على كتاب هذه المستشرقة، وأشرنا سابقاً إلى أنّنا لم نطّلع على هذا الكتاب. أقول: ألم يكن من الواجب العلمي أن ينهد الأستاذ الغانمي، وهو بصدد درس مؤلفات العامري، أن يعقد، ولو فقرة قصيرة يبيّن فيها جهد د. خليفات في نشر هذه الرسالة، وما الجديد الذي جاءت به هذه المستشرقة، بعد ثمانية عشر عاماً من نشرة د. خليفات[2]، إن من حيث العثور على مخطوطة أخرى، غير التي اعتمد عليها د. خليفات في نشرته، أم من حيث علاقة العامري ببرقلس، وخصوصاً أنّ د. خليفات يصنع جدولاً، يبيّن فيه مواطن التشابه، في نصوص كثيرة، بين العامري، وبرقلس، وهو ما أشرنا إليه سابقاً.

-٨-

ونكتفي هنا بهذه الملاحظات – الإشكالات، ونريد منها أن تكون معبراً إلى نصوص العامري التي قام الأستاذ الغانمي بإعادة نشرها، والنتائج التي استطعنا استخلاصها من هذا الذي مرّ جميعه.

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٤٤١.

(٢) نشر د. خليفات هذه الرسالة سنة ١٩٨٨، ونشرت المستشرقة كتابها سنة ٢٠٠٦. ينظر: أربع رسائل فلسفية، ص٢٥.

وقد توصّل الباحث إلى ما توصّل إليه بعد أن شقي في (مقابلة) النصوص المنشورة سابقاً، مع نصوص الأستاذ الغانمي، وتتبّعها كلمة فكلمة، وهي (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، و(التقرير لأوجه التقدير)، و(الأمد على الأبد)، و(إنقاذ البشر من الجبر والقدر) (الصيغة النهائية) على حدّ قوله.

تبيّن للباحث أنّ ما نشره الأستاذ الغانمي من نصوص تلك الرسائل منشور بأجمعه سابقاً، بنشرات علمية جيدة، قام بها د. سحبان خليفات، حين نشر رسالتي العامري (إنقاذ البشر)، و(التقرير)، وقد اتبع د. خليفات المنهج العلمي المتعارف عليه في نشر المخطوطات، من حيث وصف المخطوطة المعتمدة، وتقديم قراءة سليمة للنّص، تقترب، إلى مدًى بعيد، ممّا أراده المؤلف، وعلى وفق اجتهاده في قراءة المخطوطة بعد فحصها، والتنبيه على ما وقع في بعض المواضع من غموض، مع تعليقات وافية، رأى أنّ النص محتاج إليها، وزاد فقدّم (عرضاً تحليلياً) للرسالتين، أراده أشبه بتوطئة للقارئ، كي لا يهجم على النص بلا تهيئة مسبقة له، أمّا ما نشره (أورت ك. روسن) فهو كتاب (الأمد على الأبد)، وقد اتبع فيه ما نعرفه عن منهج المستشرقين في النشر من حيث اكتفاؤهم بتقديم النّص مقروءاً قراءة سليمة، مع الإشارة إلى الفروق بين النسخ، إن كان النشر قد تمّ بموجب نسخ متعدّدة للمخطوطة، ويسبق هذا مقدمة قصيرة، تتحدّث عن صاحب الكتاب، والنسخ المعتمدة في التحقيق، وأوصافها، وأماكن وجودها، وبعد الانتهاء من النّص تأتي الفهارس التي تكشف مضامين الكتاب، أمّا ما تقوم به الجمهرة من المحققين العرب من كتابة المقدمات الطويلة التي تتضمّن دراسة موسّعة عن المؤلف، وحياته، وعصره، ووقفة طويلة عند الكتاب المحقّق، وعلاقته بالكتب الأخرى التي عالجت الموضوع نفسه، والتخريج الذي يصل إلى

حدّ الإسراف في بعض الأحيان، والتعليقات التي تكثر، وتطول ليتضاعف حجم الكتاب مرات عن حجمه الطبيعي.

أقول: إنّ هذا الذي مرّ قبل قليل، يراه منهج المستشرقين في التحقيق عملاً إضافياً، من الممكن أن يقوم به المحقّق في موضع آخر، أو يقوم به غيره، فالغاية الرئيسة هي تقديم النّص مقروءاً قراءة سليمة، ولم يزد (روسن) إلّا أن صنع هذا الصنيع، ما عدا الفهارس التي يخلو منها تحقيقه، ولعلّه اعتقد أنّ الكتاب، لصغر حجمه، غير محتاج إلى هذه الفهارس.

هذه واحدة، أمّا الثانية فهي أنّ الباحث لم يلمس شيئاً جديداً قدّمه تكرار النشر مرة أخرى، وهو يعلم، وغيره يعلم أحسن منه، أنّ إعادة النشر لا تحقّق الغرض منها إلّا وفق اعتبارات معينة، مثل اكتشاف مخطوطة، أو مخطوطات جديدة لم يطّلع عليها مَن قام بالتحقيق (السابق) بسبب عدم معرفته بها، أو كسله عن تتبّع نسخ المخطوط جميعها، وأن تقدّم هذه النسخة، أو النسخ (الجديدة) إضافات جوهرية، أخلّ بها النشر الأول، أو تصحيحات عدّلت من بناء النّص فأكسبته قيمة علمية، ورصانة منهجية، أو أن يأتي التحقيق (السابق) حافلاً بالأخطاء، بسبب سوء قراءة النّص المخطوط، وقلّة التمرّس في التعامل مع المخطوطات، وهو ما اصطلح عليه بـ(التصحيف والتحريف)، أو أن يغفل النشر السابق المقدمة الضرورية، والإشارة إلى اختلاف النسخ، أو يخلو من التعليقات، والفهارس الفنية. ولم يتحقّق من هذا الذي مرّ في نشرة الرسائل الجديدة إلّا القليل، وهو الذي رأيناه في النسخة النجفية التي هي أقدم من النسخة التركية، ومع هذا لم يصرّح الأستاذ الغانمي أنّه يجعل منها (أمّاً) يعتمد عليها، ويجعل من نشرة (روسن) بمثابة نسخة مساعدة له، بحسبان أنّه لم يطّلع على النسخة التركية. أمّا الهوامش القليلة التي ألحقها الأستاذ الغانمي بالنصوص فهي اختلاف الاجتهاد في القراءة، بحيث لم يؤثّر ذلك الاختلاف في بناء الرسائل، وتسلسلها المنطقي، فهي هي كما اعتمدها الناشران السابقان إلّا في مواضع قليلة

لا تستوجب إعادة النشر، ولو جمعها في مقال ممّا ينضوي تحت ما يُصطلح عليه بـ(نقد التحقيق)[1] لقدّم خدمة كبيرة للقارئ العربي. وحبّذا لو اختطّ لنفسه سبيلاً آخر، وهو تحقيق ونشر رسائل أخرى للعامري لم تُنشر من قبل، وخصوصاً أنّ بين يديه مخطوطة برنستون، وقريبة منه مكتبة العتبة العلوية، ومكتبة مجلس الشورى الإيراني، وقد اطّلع في الأولى على رسالة (الأمد)، وفي الثانية على (الإنقاذ)، فلعلّ في هاتين المكتبتين شيئاً من كتب العامري، أو رسائله، ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى وصية د. خليفات التي أشرنا إليها سابقاً، وهي ضرورة البحث عن تراث العامري في مكتبات طشقند، وبخارى، ونيسابور، لأنّها (الوطن الذي أمضى فيه ثمانين حولاً، أو يزيد)[2]. أقول: لو اكتشف الأستاذ الغانمي شيئاً لم يُعرف بعد من تراث العامري لأضاف إضافة أصيلة إلى فلسفة العامري خصوصاً، والفلسفة الإسلامية عموماً.

وتلك كانت الثانية، أمّا الثالثة، وهي الأخيرة، فهي ما لحظه الباحث من محاولات متكرّرة للأستاذ الغانمي مؤداها غَمْط جهود مَن سبقه من دارسي العامري، سواء أكانوا عرباً، أم مستشرقين، وقد تجلّى ذلك الغمط في التعقّب

(١) هناك كتب كثيرة اختطّت لنفسها هذا النهج، فأفادت فوائد كثيرة، على تباينٍ في أصحابها، من حيث التزامهم المنهجية، والتوجّه بالنقد إلى (الكتاب)، لا إلى (محقّقه)، فقد وجدنا بعض (الناقدين) يوجّه جلّ نقده إلى (المحقّق)، وينصرف عن عمله الرئيس، وهو (نقد التحقيق)، لينشغل بأخبار المحقّقين، ومواقفهم السياسية، والفكرية، وليس هذا من العلم في شيء، وممّا يذكر في مجالنا الذي نحن فيه، كتابا الدكتور علي جواد الطاهر: (فوات المحقّقين)، و(كتب محقّقة وفوائد)، فقد بلغ فيهما الغاية في الموضوعية، والمنهجية، ويذكر أيضاً كتاب عباس هاني الجراخ (في نقد التحقيق)، وكتاب محمد حسين الأعرجي (أوهام المحقّقين)، وغيرها. ولم يكن الأصل الذي بُنيت عليه تلك الكتب سوى مقالات نشرها أصحابها في الصحف، أو المجلات المتخصّصة، ثم عمدوا بعد هذا إلى جمعها في كتاب، وحسناً فعلوا.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٧.

الشديد لهم، أو السكوت عن منجزهم، أو النقد اللاذع لهم، أو محاولة تخطئتهم، والتنقّص من آرائهم، وهو ما حفلت به مقدّمة كتابه، إذ يلمسه القارئ تصريحاً، أو قارّاً بين السطور، ولا نقول ما يقول به غيرنا من أنّ الفضل للمتقدّم، فتلك مقولة تخفي بين طيّاتها أشياء كثيرة، ولكن إن كان السابق قد قدّم شيئاً جديراً بالتنويه، قميناً بأن يشار إليه، فمن البعد عن المنهج العلمي التغاضي عن ذلك، والسكوت عنه، والسكوت في هذا المقام كلام، وأيّ كلام! ولعلّ السكوت يحمل في تضاعيفه نوعاً من التبرير لإعادة نشر نصوص كانت قد نُشرت سابقاً؛ لأنّ السؤال يظلّ شاخصاً: إن كان النّص المنشور هنا قد نُشر قبل هذا بهيئة علمية، تتمنّع عن المزيد، فما السبب لإعادة النشر؟

من الممكن القول إنّ (أربع رسائل فلسفية) لأبي الحسن العامري ينضوي تحت تلك الظاهرة التي باتت تواجهنا كثيراً في تحقيق المخطوطات، وهي تكرار النشر غير مرّة[1]، ومعلوم أنّ في هذا التكرار تضييعاً للجهود التي لو صُرفت إلى تحقيق ونشر ما لم يُنشر سابقاً لكان أجدى، وأنفع، فإذا أضيف إلى ما سبق أنّ ما لم يُنشر، بعدُ، من التراث العربي كثير جداً، وهو محتاج إلى مداومة البحث، والتفتيش، وبذل الجهود في التحقيق، والنشر. أقول: إذا أضيف هذا إلى ذاك أدركنا النتائج المحزنة لهذا التضييع من جهة، والإهمال لما لم يُنشر من جهة أخرى.

(١) ينظر عن تكرار نشر ديوان الحلاج غير مرة، كتاب (كتب ومناهج)، د. وليد محمود خالص، ص٥٣، وما بعدها.

المصادر والمراجع

١- **ابن رشد.** فيلسوف قرطبة. ماجد فخري. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. لبنان، سنة ١٩٦٠.

٢- **ابن رشد والرشدية.** إرنست رينان. نقله إلى العربية عادل زعيتر. طبع بدار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة. سنة ١٩٥٧.

٣- **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة.** الدكتور عبد الأمير الأعسم. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٩.

٤- **ابن سينا.** البارون كارّادوفو. نقله إلى العربية عادل زعيتر. راجعه وفصّل فهارسه وأبوابه محمد عبدالغني حسن. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٠.

٥- **الأدب المقارن.** الدكتور محمد غنيمي هلال. دار العودة ودار الثقافة. بيروت. الطبعة الثالثة. سنة ١٩٦٢.

٦- **أربع رسائل فلسفية لأبي الحسن العامري.** حقّقها وقدّم لها سعيد الغانمي. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. مصر. تونس. الطبعة الأولى. سنة ٢٠١٥.

٧- **الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء.** إدوارد سعيد. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. الطبعة الثامنة. سنة ٢٠١٠.

٨- **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف.** عبدالله علي العليان. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٣.

٩- **استقبال الآخر. الغرب في النقد العربي الحديث.** سعد البازعي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٤.
١٠- **إشكالية التحيز. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.** تحرير د. عبدالوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٥.
١١- **الإمتاع والمؤانسة.** أبو حيّان التوحيدي. صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان. بلا تاريخ.
١٢- **الأمد على الأبد.** أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري النيسابوري المتوفى سنة ٣٨١. بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن. بيروت. دار الكندي. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٩.
١٣- **أوهام المحقّقين.** محمد حسين الأعرجي. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. بيروت. بغداد. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٤.
١٤- **تاريخ الحكماء. نزهة الأرواح وروضة الأفراح.** شمس الدين الشهرزوري. تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٨.
١٥- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.** عمر فروخ. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. الطبعة الرابعة. سنة ١٩٨٣.
١٦- **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد.** هنري كوربان. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. راجعه وقدّم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ١٩٩٨.
١٧- **تاريخ الفلسفة في الإسلام.** دي بور. نقله إلى العربية وعلّق عليه د. محمد عبدالهادي أبو ريدة. ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. الطبعة الخامسة. بلا تاريخ.

١٨- **تحقيق التراث.** الدكتور عبدالهادي الفضلي. مكتبة العلم. جـدّة. المملكـة العربية السعودية. بلا تاريخ.
١٩- **تحقيق التراث العربي. منهجه وتطوره.** الدكتور عبدالمجيد دياب. المركز العربي للصحافة. القاهرة. سنة ١٩٨٣.
٢٠- **التراث والحداثة. دراسات ومناقشات.** الدكتور محمد عابـد الجـابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الثالثة. سنة ٢٠٠٦.
٢١- **تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي.** ناجي عويجان. ترجمة تـالا صبّاغ. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٨.
٢٢- **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث.** فاطمة المحسـن. منشـورات الجمل. بغداد. بيروت. سنة ٢٠١٠.
٢٣- **الحداثة التابعة في الثقافة المصرية.** د. سيد البحراوي. ميريت للدراسات والنشر. القاهرة. سنة ١٩٩٩.
٢٤- **حرق الكتب في التراث العربي. مسـرد تـاريخي.** ناصـر الحزيمـي. منشورات الجمل. بيروت. بغداد. سنة ٢٠١٥.
٢٥- **دراسات في الفكر الفلسفي الإسـلامي.** الدكتور حسام الآلوسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٨٠.
٢٦- **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسـفية. دراسـة ونصـوص.** د. سحبان خليفات. منشورات الجامعة الأردنية. عمّان. سنة ١٩٨٨.
٢٧- **رسائل الكندي الفلسفية.** حقّقها وأخرجها محمد عبدالهادي أبـو ريـدة. ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي. مطبعة الاعتمـاد بمصـر. سـنة ١٩٥٠.

٢٨- **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.** أبو الحسن العامري. دراسة وتحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية. بلا ذكر لمكان الطبع. سنة ١٩٩٨.

٢٩- **الشعر والشعرية. الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه.** د. محمد لطفي اليوسفي. الدار العربية للكتاب. سنة ١٩٩٢.

٣٠- **ضحى الإسلام.** أحمد أمين. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٧.

٣١- **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة،** جوزيف فان أس. ترجمة د. سالمة صالح. منشورات الجمل. بغداد. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٨.

٣٢- **علوم الأوائل وأثرها في المجتمع الإسلامي.** الدكتور محمد ضيف الله بطاينة. دار الفرقان للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٣٣- **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية.** محسن. س. مهدي. ترجمة د. وداد الحاج حسن. دار الفارابي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٩.

٣٤- **الفكر اليوناني والثقافة العربية. حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر.** ديمتري غوتاس. ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٣.

٣٥- **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى.** أ.م. جواشون. نقله إلى العربية رمضان لاوند. دار العلم للملايين. الطبعة الأولى. سنة ١٩٥٠.

٣٦- **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه.** الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٨٥.

٣٧- **فنّ المناظرة في الأدب العربي. دراسة أسلوبية - تداولية.** باشا العيادي. دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. سنة ٢٠١٣.

٣٨- **فوات المحقّقين. نقد لكتب محقّقة من التراث.** د. علي جواد الطاهر. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. سنة ١٩٩٠.

٣٩- **في تطور اللغة العربية.** د. محمد حسن عبدالعزيز. الناشر: مكتبة الآداب. القاهرة. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٤٠- **في الثقافة العمانية. دراسات تراثية ومعاصرة.** د. وليد محمود خالص. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠١٦.

٤١- **في الصناعة المعجمية.** د. إبراهيم السامرائي. دار الفكر للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٨.

٤٢- **في نقد التحقيق.** عباس هاني الجراخ. دار الينابيع. دمشق. سورية. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٤٣- **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، لأبي الحسن، محمد بن يوسف العامري. تحقيق ودراسة بقلم الدكتور أحمد عبدالحميد غراب. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. سنة ١٩٦٧.

٤٤- **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا.** بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢. جامعة الدول العربية. الإدارة الثقافية. مطبعة مصر. القاهرة. سنة ١٩٥٢.

٤٥- **كتب محقّقة وفوائد.** أ.د. علي جواد الطاهر. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٧.

٤٦- **الكندي. فيلسوف العرب.** د. أحمد فؤاد الأهواني. سلسلة أعلام العرب. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. مصر. بلا تاريخ.
٤٧- **لسان العرب.** ابن منظور الإفريقي المصري. دار صادر. بيروت. لبنان. بلا تاريخ.
٤٨- **مثالب الوزيرين. أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد،** لأبي حيان التوحيدي. عني بتحقيقه الدكتور إبراهيم الكيلاني. نشر وتوزيع دار الفكر بدمشق. سنة ١٩٦١.
٤٩- **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.** الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. الطبعة الثالثة. سنة ٢٠٠٨.
٥٠- **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية.** ليون جوتييه. ترجمه وعلّق عليه محمد يوسف موسى. الناشر: دار الكتب الأهلية. القاهرة. الطبعة الأولى. سنة ١٩٤٥.
٥١- **المستشرقون.** نجيب العقيقي. دار المعارف بمصر. القاهرة. الطبعة الثالثة. سنة ١٩٦٤.
٥٢- **معجم الأدباء. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.** ياقوت الحموي الرومي. تحقيق الدكتور إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩١.
٥٣- **المقابسات.** أبو حيان التوحيدي. محقّق ومشروح بقلم حسن السندوبي. المطبعة الرحمانية. مصر. الطبعة الأولى. سنة ١٩٢٩.
٥٤- **مقدمة ابن خلدون.** اعتنى به هيثم جمعة هلال. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٥٥- **المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية.** د. رحيم جبر أحمد الحسناوي. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٩.

٥٦- **منتخب صوان الحكمة.** أبو سليمان السجستاني. اعتناء د. أم. دنلوب. طبع في هنغاريا. سنة ١٩٧٩.

٥٧- **منهج تحقيق المخطوطات.** أسد مولوي. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. إيران. بلا تاريخ.

٥٨- **مؤلفات ابن خلدون.** عبدالرحمن بدوي. الدار العربية للكتاب. ليبيا. تونس. الطبعة الثانية. سنة ١٩٧٩.

٥٩- **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.** حسين مروة. أربعة أجزاء. دار الفارابي. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٨.

٦٠- **نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٦١- **هرطقات.** جورج طرابيشي. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٦٢- **وحدة العقل العربي الإسلامي.** جورج طرابيشي. دار الساقي. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٧.

26- The Messages of Abi Al-Hassan Al-Ameri and his Philosophical Nuggets, Studies and Texts. Dr. Sahban Khlaifat, University of Jordan Publishings, Amman, 1988.
27- The Philosophical Messages of Al-Kindi, Inv. By Mohammad Abd Al-Hadi Abu Reda, Arabic Thought House, Itmad Publishing, Egypt, 1950.
28- Happiness and Making Happy in The Human Biography, Abu Al-Hassan Al-Ameri, Inv. And Study By Dr. Ahmad Abd Al-Halim Atia, no publishing data, 1998.
29- Poetry and Capillarity, The Arab philosophers and Thoughtlets, Achievements and Inclinations, Dr. Mohammad Lutfi Al-Yousefy, Arabic House for Book, 1992.
30- Islam Sacrificed, Ahmad Ameen, Science Book House, Beirut – Lebanon, 2nd Edition, 2007.
31- Speech Science and the Society in 2nd and 3rd Hijri Century, Joseph Fan S, Translation By: Dr. Salima Saleh, Camel Publishing, Baghdad, Beirut, 1st Edition, 2008.
32- Early Ages Sciences And its Effects on Islamic Society, Dr. Mohammad Dhaifullah Bataineh, Al-Furqan House for Publishing, Amman – Jordan, 1st Edition, 2007.
33- Al-Farabi and The Establishment of Islamic Political Philosophy, Mohsen S. Mahdi, Translation By Dr. Wedad Al-Haj Hassan, Al-Farabi House, Beirut – Lebanon, 1st Edition, 2009.
34- The Greek Thought and The Arab Culture, The Arabic to Greek Translation Activity in Baghdad and Early Abbasian Society, Demetry Ghotaz, Translation by Dr. Nicola Zeyadah, Arabic Organization For Translation, Arabic Unity Center of Studies, Beirut, 1st edition, 2003.
35- Ibn Sina's Philosophy and its Effects in Europe Through Middle Centuries, A. M. Jashon, Translation By: Ramadan Lound, Science House for Millions, 1st Edition, 1950.
36- Al-Kindi's Philosophy and The Opinions of Old and Modernism, Dr. Husam Mohi Al-Deen Al-Alousi, Al-Talie'ah Publishing, Beirut – Lebanon, 1st, 1985.
37- The Debate in the Arabic Literature. Stylistic Study, Basha Al-Eyadi, Scientific Knowledge Treasures Publishing House, Amman, Jordan, 2013.

13- Illusions of Investigators, Mohammad Hussain Al-A'aragi, Al-Mada Press, Damascus, Beirut, Baghdad, 1st Edition.
14- The history of Wise men, The Picnic Life and The Wedding Garden, Shams Al-Deen Al-Shahrazouri, Inv. Dr. Abed Al-Kareem Abu Shwayreb, Al- Daawa Islamic International Society, 1st Edition, 1978.
15- Arabic Thougt History to Ibn Khaldoun Days, Omar Farroukh, House of Science for millions, Beirut, Lebanon, 4th Edition, 1983.
16- Islamic Philosophy's History from Founts to Ibn Rushd's Death, Henri Corban, Translating by Naseer Marwa and Hasan Qubaisi, Reviewed By Imam Musa Al-Sader, and Prince Aref Tamer, Ouidat Press and Publishing, Beirut-Lebanon, 2nd Edition, 1998.
17- The History of Philosophy in Islam, De Pour, Translated and Annotated by Dr. Mohammad Al-Hadi Abu Reda, Egyptian Raise Library, Cairo, 5th Edition, no Year.
18- Achieving Heritage, Dr. Abd Al-Hadi Al-Fadhli, Al-Elm Library, Jeddah – Saudi Arabia, No Year.
19- Achieving Arabic Heritage, Methodology and Development, Dr. Abd Al-Majeed Diab, Arabic Center for Journalism, Cairo, 1983.
20- The Heritage and Modernity, Studies and Discussions, Dr Mohammad Aabed Al-Jaberi, Arabic Unity Studies Center, Beirut, 3rd Edition, 2006.
21- East View Evolving in English Literature, Naji Owigan, Translated By Tala Sabbagh, Arabic Organization for Translation, Arabic Unity Studies Center, Beirut, 1st edition, 2008.
22- Renaissance Representations on Iraqi Modern Culture, Fatima Al-Muhsin, Camel Publishing, Baghdad, Beirut, 2010.
23- The Affiliated Modernity in Egyptian's Culture, Dr. Sayyed Al-Bahrawi, Mirite for Studies and Publishing, Cairo, 1999.
24- Book Burning in Arabic Heritage, Historical View, Nasser Al-Huzaimi, Camel Publishing, Beirut, Baghdad, 2015.
25- Studies on Islamic Philosophy Thought, Dr. Husam Al-Alousi, Arabic Foundation for Studies and Publishing, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1980.

References:

1- Ibn Rushd, The Philosopher of Cordoba, Majid Fakhri, The Catholic Printing Press, Beirut – Lebanon, 1960.
2- Ibn Rushd and the Rushdian, Ernest Renan, Translated to Arabic by Adel Zuaiter, printed in Arabic Books Revival House, Issa Al-Babi Al-Halabi & Co., Cairo, 1957.
3- Ibn Al-Rewindy in Arabic Modern References. Dr. Abd Al-Ameer Al-A'asam, New Horizons House Publishing, Beirut, 1st edition, 1979.
4- Ibn Sina, Kazadovo the Baron, translated to Arabic By Adel Zuaiter, Reviewed and indexed by Mohammad Abd Al-Ghani Hasan, Beirut Publishing and Printing Press House, Beirut, 1st Edition, 1970.
5- The Comparative Literature, Dr. Mohammad Ghunaimi Hilal, Al-Thaqafa Press and al-Awdah Press, Beirut, 3rd edition, 1962.
6- Four Philosophical Messages for Abi Al-Hassan Al-Ameri, Achieved and produced by Saeed Al-Ghanemi, Al-Tanweer Publishing and Printing and Distribute, Lebanon, Egypt, Tunisia, 1st Edition, 2015.
7- Orientalism, knowledge, Authority and Construction, Eduard Saeed, Translated to Arabic Kamal Abu Deeb, Arabic Research Establishment, Beirut, 8th Edition, 2010.
8- The Orientalism between Fairness and Fairless, Abdullah Ali Al-Alyan, Arabic Culture Center, Casablanca-Morocco, Beirut-Lebanon, 1st, 2003.
9- Receiving the Other, the West in Modern Arabic Criticism, Saad Al-Baze'y, Arabic Culture Center, Casablanca-Morocco, 2004.
10- The Partiality Problem, knowledge vision and invitation for assiduity, Editor Abd Al-Wahhab Al-Missiery, International Institute of Islamic Thought, 1st Edition, 1995.
11- Delightful and Sociable, Abu Hayyan Al-Tawhidy, Corrected and Classified by Ahmad Ameen And Ahmad Al-Zayn, Al-Haya Library Publishing House, Beirut, Lebanon, No Year.
12- Long Lasting, Abu Al-Hassan, Mohammad Bin Yousef Al-Amery Al-Naysaboury, D(381H), Introduced by Ort K. Rosin, Beirut, Al-Kindy Press, 1st Edition, 1979.